

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2022

**HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**Journal of Social and Theological Studies**



**A N T A K İ Y Â T**

**CİLT/VOLUME: 5**

**SAYI/ISSUE: 1**



**2022**

**Contact / İletişim**

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

**Phone** : +90 326 245 50 84  
**Fax** : +90 326 245 50 83  
**e-mail** : [ilahiyatdergi@mku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@mku.edu.tr)  
**web** : [dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat](http://dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat)

---

**e-ISSN:** 2667-4017

Copyright © 2022  
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology  
All rights reserved

**Sahibi / Owner**

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean), Hatay Mustafa Kemal University

**Baş Editör / Editor-in-Chief**

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

**Editör Kurulu / Editorial Board**

Adem APAK, Prof. Dr., Uludağ University

Mehmet BAYRAKTAR, Prof. Dr., Yeditepe University

Hasan AKKANAT, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University

Necmettin ÇALIŞKAN, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Ali BİRBİÇER, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Recep BİLGİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

**Yayın Kurulu / Publication Board**

Fatih Yahya AYZ, Prof. Dr., Çukurova University

Ali PAJAZİTİ, Prof. Dr., South East European University

Galip SAYILOV, Prof. Dr., Azerbaijan National Academy of Sciences

Salih AYDEMİR, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram University

Ferhat YILMAZ, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Eduart ÇAKA, Dr., Albanian Institution of History

**Dil Editörü / Language Editor**

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University (İngilizce)

Ferhat KANDERUN, Lecturer, Hatay Mustafa Kemal University (Arapça)

**Sekreteryä / Secretariat**

Ahsen YILMAZ, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

**Tasarım / Design**

Kürşat Kaan ÖZKEMAHLI, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Arif YÜCEL, Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University

**Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.**

**ANTAKİYAT Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayınlanır.**

---

*ANTAKİYAT Dergisi Google Scholar, İdealonline, Kaynakca.info, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), ACAR İndeks, ASOS İndeks, Türk Eğitim İndeksi, ResearchBib, Index Copernicus, Scientific indexing service (SIS), Paperity, OpenAIRE, Elektronischen Zeitschriftenbibliothek, ROOTINDEXING, I2OR Indexing Services, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), BASE (Bielefeld Academic Search Engine) veri tabanlarında taranmaktadır.*

Kıymetli okurlarımız,

Uluslararası hakemli bir dergi olan Antakiyat Dergisi, 2022 yılının Haziran ayında yayınlanan 5. Cilt 1. sayısıyla siz okurlarıyla buluşmanın heyecanını ve gururunu yaşamaktadır. Bu sayımızda sosyal bilimlere ve ilahiyat alan araştırmalarına katkı sağlayacağına inandığımız 6 araştırma makalesi, 1 makale çevirisi ile birlikte 3 kitap kritiği olmak üzere toplam 10 akademik çalışmayla karşınızdayız. Bilimsellik ve kaliteli yayın ilkesinden taviz vermeden hedefleri doğrultusunda ilerleyen dergimiz, ULAKBİM TR Dizin başvurusu yapmış olup halen inceleme süreci devam etmektedir. Ayrıca birçok uluslararası indekslere başvuru işlemi tamamlanmış olup, bir kısmı tarafından taranmaya başlamış, diğer bir kısmı tarafından da izleme sürecimiz devam etmektedir.

Bu sayıdaki ilk makale Nihayet Kübra KİRAZ ve Yakup COŞTU'ya ait "Hakkı Baha ve 'Genç Müslüman' Dergisi" adlı çalışmadır. İkinci makale Murat ORAL tarafından kaleme alınan "Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bunun Tefsire Yansımaları" adlı çalışmadır. Diğer bir çalışma Hatice KORKMAZ "Modern Dönemde Geleneksel Kültür Kodlarının/Ataerkil Yapının Aile Hayatına Yansıması" adlı makedir. Dördüncü makale Fatih ÇINAR'ın yazdığı "Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tasavvufî Eserler" adlı inceleme çalışmasıdır. Muhammed İkbâl İLHAN ve Sebahattin ERDOĞAN'a ait olan "Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Ahkâm Ayetlerinin Yorumunda Kıraat Farklılıklarının Rolü" adlı çalışmasıdır. Altıncı ve son araştırma makalesi ise Muhammed Ali MUHAMMEDİ'ye ait ve Arapça olarak kaleme alınmış الخروج مسألة في/The Issue of Contrary to the Grammatical Structure of Arabic Proverbs and the Principle of their Immutability adlı çalışmadır. Ayrıca dergimizin bu sayısında İbrahim SİZGEN'in çevirisini yaptığı "İslâm Hukukunun Tecdidinde İctihat ve Rolü" adlı çalışma da mevcuttur. Son olarak dergimizde Muhammed Ali MUHAMMEDİ'nin "Kur'an Dili Arapça", Nurten BAYANA'nın "Babam Cemil Meriç" ve Zeynep ORHAN'ın "Anmak, Anlamak ve Aşmak Bağlamında Aliya İzzetbegoviç" adlı kitaplara dair yaptıkları kritikler yer almaktadır.

Dergimizi tercih ederek çalışmalarını gönderen kıymetli yazarlarımıza, fedakârlık yaparak hakemlik talebimize müspet cevap veren muhterem hocalarımıza ve özveriyle, titizlikle emek harcayan dergi ekibimize teşekkür ediyoruz. Dergi ekibimizin üstün gayretlerinin Antakiyat Dergisini kısa süre içerisinde yüksek düzeylere taşıyacağına inanıyor ve bu inançla büyük hedeflerin peşinden çalışmalarımıza devam ediyoruz.

Son olarak, Aralık 2022 sayımız için makale kabul tarihlerinin 15 Temmuz-15 Ekim 2022 olduğunu ve bu sayımızda değerli katkılarınızı beklediğimizi hatırlatmak isterim.

**Editör Kurulu Adına**  
**Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKŞAR**  
**(Baş Editör)**

## İÇİNDEKİLER/ INDEX

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

#### **Nihayet Kübra KİRAZ, Yakup COŞTU**

Hakkı Baha ve 'Genç Müslüman' Dergisi /

Hakkı Baha and 'The Young Muslim' Magazine .....1

#### **Murat ORAL**

Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bunun Tefsire Yansımaları /

Salaf and Khalaf's interpretation (Tawil) Approaches and Their Reflections

on the Tafseer.....25

#### **Hatice KORKMAZ**

Modern Dönemde Geleneksel Kültür Kodlarının/Ataerkil Yapının Aile Hayatına  
Yansıması /

Reflection of Traditional Culture Codes/Patriarchal Structure on Family Life

in the Modern Era .....54

#### **Fatih ÇINAR**

Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tasavvufî Eserler/

Manuscripts of Sufi Manuscripts in the Amasya Beyazıt Manuscript Library.....72

#### **Muhammed İkbâl İLHAN, Sebahattin ERDOĞAN**

Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Ahkâm Âyetlerinin  
Yorumunda Kıraat Farklılıklarının Rolü /

The Role of Differences in Recitation in the Interpretation of the Verses of

Judgment in Qurtubî's Tafsir Named al-Câmi' li-Ahkâmî'l-Qur'an.....106

#### **Muhammed Ali MUHAMMEDİ**

فيها لا تغدير وعدم العربية الأمثال في القياس عن الخروج مسألة

The Issue of Contrary to the Grammatical Structure of Arabic Proverbs

and the Principle of their Immutability .....147

### Makale Çevirisi/ Article Translation

#### **İbrahim SİZGEN**

İslâm Hukukunun Tecdîdinde İctihad ve Rolü .....129

**Kitap Tanıtımı / Book Reviews**

**Muhammed Ali MUHAMMEDİ**

Kur'an Dili Arapça .....158

**Nurten BAYANA**

Babam Cemil Meriç.....162

**Zeynep ORHAN**

Anmak, Anlamak ve Aşmak Bağlamında Aliya İzzetbegoviç.....167



## Hakkı Baha and 'The Young Muslim' Magazine

### Hakkı Baha ve 'Genç Müslüman' Dergisi<sup>1</sup>

Nihayet Kübra KIRAZ

ORCID: 0000-0002-8480-5310

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Doktora Öğrencisi  
Çorum / Türkiye, [erenkiraz24@hotmail.com](mailto:erenkiraz24@hotmail.com)

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU

ORCID: 0000-0002-5672-9226

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
Çorum / Türkiye, [yakupcostu@hitit.edu.tr](mailto:yakupcostu@hitit.edu.tr)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 03.04.2022 Düzeltme/Revised:27.04.2022 Kabul/Accepted:05.05.2022*

#### **Araştırma Makalesi / Research Article**

Atıf / Cite as: Kiraz, N. K. & Çoştı, Y. (2022). Hakkı Baha ve 'Genç Müslüman' Dergisi. Antakiyat, 5(1), 1-24

#### **Öz**

II. Meşrutiyet Dönemi'nin oluşturduğu özgürlük ortamının, etkilerini en güçlü hissettirdiği alanlardan biri dönemin basın-yayın faaliyetleridir. Dönemin aydınları arasında gündem olan İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük, Halkçılık ve Sosyalizm gibi akımlar çıkarılan dergi ve gazetelerde çokça tartışılmış, basın yayın faaliyetleri yoluyla halk da bu konularda bilgilendirilmiştir. II. Meşrutiyet Dönemi'nin önemli isimlerinden biri de Hakkı Baha Pars (1879-1942)'tir. Dönemin basınında sol görüşlü yazılar yayımlamıştır. Bu dönemdeki yayım faaliyetleri arasında Hakkı Baha tarafından çıkarılan *Genç Müslüman* adlı dergi de yer almaktadır. Hakkı Baha bu dergide yayınladığı iki yazısında özgürlük, eşitlik, adalet, kardeşlik gibi konuları İslamiyet bağlamında ele almış; İslamiyet'in ilerlemeye engel bir din olmadığını açıklamaya çalışmıştır. *Genç Müslüman* dergisi, İlmî Etüdler Derneği tarafından yürütülen İslamcı Dergiler Projesi kapsamında ortaya çıkarılmış bir dergidir. Proje kapsamında derginin içeriğine başlıklar halinde değinildiği ama metinlerin analiz edilmediği tespit edilmiştir. Bu çalışmada, dergideki Hakkı Baha imzasıyla çıkarılan metinler Latinize edilerek içerik analizi yapılmış, diğer metinlerin konularına değinilmiştir. Bu vesileyle dönemin dinî, sosyal ve kültürel zihniyetine ışık tutularak literatüre katkı sağlama hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hakkı Baha, Genç Müslüman Dergisi, II. Meşrutiyet, İslam

<sup>1</sup> Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır. Yazarların çalışmadaki katkı oranı eşittir.

## Abstract

The press is one of the areas that were strongly affected by the freedom environment created by the II. Constitutional Monarchy. Movements such as Islamism, Westernism, Populism and Socialism were frequently discussed among the intellectuals of the period, as well as in the journals and newspapers, and the public was informed about these through the press. One of the most important names of the II. Constitutional Monarchy was Hakkı Baha Pars (1879-1942). He published left-wing articles. Among the publishing activities in this period was *the Young Muslim Magazine*, published by Hakkı Baha. Hakkı Baha, in his two articles published in this journal, discussed issues such as freedom, equality, justice and brotherhood in the context of Islam, and tried to explain that Islam was not a religion that hinders progress. The Young Muslim magazine was published within the scope of the Islamist Journals Policy carried out by the Scientific Study Association. In the previous studies, its content is analyzed through its titles, not through the texts. This paper Latinizes the texts written by Hakkı Baha and makes a context analysis on them, as well as mentions the subjects of other texts. It is aimed to explore the religious, social and cultural understanding of the period through the texts, thus contributing to the literature.

**Key Words:** Hakkı Baha, The Young Muslim Magazine, II. Constitutional Monarchy, Islam

## Giriş

II. Meşrutiyet'in ilanıyla beraber ortaya çıkan özgürlük ortamında eşitlik, adalet, hürriyet gibi kavramlar; Türkçülük, Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık gibi fikir akımları daha yüksek sesle tartışılmaya başlanmıştır. Çıkarılan gazete ve mecmualarda bu tartışmalara çokça yer verilmiştir. Bu dönemde öne çıkan ve tartışılan akımlardan biri de Sosyalizm'dir. Dönemin Sosyalizm savunucuları çeşitli dernek, kulüp, parti ya da yayın organları etrafında bir araya gelmişlerdir.<sup>2</sup>

'Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin kurucularından ve önde gelen İttihatçılardan olan Hakkı Baha da basında sol eğilimli yazılarına rastlanan aydınlardan biri olmuştur. Çıkarıldığı 'Füyuzat' dergisinde İttihatçı sosyalistlerin yazılarına yer verdiği gibi<sup>3</sup> kendisi de yine sol çizgideki dergiler olan 'İştirak' ve<sup>4</sup> 'Yeni Asır' dergisinde yazılar kaleme almıştır. Bu yazılarından biri olan 'Zenginlerimize' başlıklı çalışmasında dönemin açıklık ve sefaletinden zenginleri sorumlu tutmuş, onlardan servet vergisi alınmasının yerinde olacağını ileri sürmüştür.<sup>5</sup>

1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle başlayan dönem, Osmanlı için kendine has bir 'aydınlanma dönemi' olmuştur. Oluşan özgürlük ortamıyla birlikte çıkarılan dergi ve gazete sayısında büyük bir artış yaşanmış, bu durum okur kitlesinin

<sup>2</sup> Özkan Aydar, "Osmanlı Devleti'nde İlk Sosyalizm Tartışmaları ve İlk Sosyalist Örgütlenmeler", *Atatürk Dergisi* 4/2 (2015), 72-75.

<sup>3</sup> İsmail Arda Odabaşı, *II. Meşrutiyet Basınında Halkçılık Köycülük Sosyalizm* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 302-303.

<sup>4</sup> Hakkı Baha, "Teessüratım 3", *İştirak* 8 (Nisan 1326), 116-117.

<sup>5</sup> Odabaşı, *II. Meşrutiyet Halkçılık Köycülük Sosyalizm*, 281-282.

de büyümesini sağlamıştır.<sup>6</sup> Basın yayın faaliyetlerinin böyle verimli olduğu bu dönemde yayınlanan dergilerden biri de çalışmamızın ana konusunu oluşturan ve Hakkı Baha tarafından ıkarılan *Genç Müslüman* adlı dergidir. Derginin sadece ilk sayısına ulaşılabilmifitir. Bu sayıda ikisi Hakkı Baha imzasını taşıyan toplam dört adet yazı yayınlanmıştır. Hakkı Baha'nın İttihat ve Terakki'nin bir üyesi olduğu ve *Mukaddime* başlıklı yazısında yer verdiği "... Hürriyet, müsavat, uhuvvet, adâlet mefhumlarından biraz bahsetmeye lüzum gördük" ifadesinden yola çıkıldığında İttihat ve Terakki'nin görüşleri doğrultusunda yayınlanan bir dergi olduğu düşünölmektedir.<sup>7</sup>

Literatür taramalarında Hakkı Baha'nın hayatını ve eserlerini<sup>8</sup> ele alan çalışmalar olduğu; bazı eserlerinin metin analizinin yapıldığı<sup>9</sup> tespit edilmiş, bu çalışmalarda *Genç Müslüman* dergisine ve içeriğine ancak bir iki paragraf kadar değinildiği görölmüştür. Bu bağlamda yaptığımız alışma, *Genç Müslüman* dergisinde Hakkı Baha imzasını taşıyan yazıların tam olarak Latinize edilmesi ve içerik analizlerinin yapılması açısından özgünlük ifade etmekte ve alana katkı sağlayacağı düşünölmektedir.

Bu çalışmada önce Hakkı Baha'nın hayatı ve eserleri, sonra *Genç Müslüman* dergisinin teknik özellikleri hakkında bilgi verilmiş; Latinize edilen metinler, metin analizi tekniği kullanılarak değerlendirilmiş ve dönemin dinî/sosyal/siyasi tartışmalarına ışık tutulmaya çalışılmıştır. Metinler analiz edilirken yazarının paragraf sırası değil konu bütünlüğü takip edilmiş; metnin temasına odaklanılarak yazarın görüşleri değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonunda metinlerin Latinize edilmiş hali verildiğinden yazarın tekrara düştüğü bölümler analiz yapılırken tekrarlanmamıştır. Metinde okunamayan kelimeler (...) şeklinde gösterilmiştir.

## 1. Hakkı Baha, Hayatı ve alışmaları

Adı siyaset, askerlik, ticaret, gazetecilik, eğitimcilik, ticaret gibi farklı sahalarda anılsa da esas olarak eğitim ve askerlik alanında öne çıkan Hakkı Baha Pars, II. Meşrutiyet Dönemi'nin önemli isimlerinden biridir.<sup>10</sup> Bazı kaynaklarda adı İsmail Hakkı Baha Pars<sup>11</sup>, İsmail Hakkı Baha Bey olarak geçmektedir.<sup>12</sup> 1879 yılında, Bursa'da, Babaefendi Tekkesinde dünyaya gelmiştir. Baba tarafından soyu, Emir Sultan'ın kayınpederi olan ve Pars Sultan olarak tanınan şeyh Abdullah oğlu

<sup>6</sup> Zafer Toprak, *Türkiye'de Popülizm 1908 -1923* (İstanbul: Doğan Kitap, 2013), 2.

<sup>7</sup> "Genç Müslüman", *İslamcı Dergiler Basınında Projesi* (Erişim 25 Ocak 2021).

<sup>8</sup> Muhammet Kemalöğlu, *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri (1879-1942)* (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

<sup>9</sup> Turan Güler, "Noktalama İşaretleri ve Hakkı Baha'nın Usül-i Tenkit Adlı Eserinin Tenkit ve Tahlili", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2020), 575-591.

<sup>10</sup> Vedide Baha Pars, "Başlangıç", *Hakkı Baha Pars*, ed. A. Karahan – V. Baha Pars (İzmir: İzmir Kültür Basımevi, 1943), 6.

<sup>11</sup> Fethi Tevetoğlu, *Ömer Naci* (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 26.

<sup>12</sup> Kemalöğlu, *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri (1879-1942)*, 5.

Bedrüddin Mahmut Bey'e dayanmaktadır. Dedesi Bursa'nın tanınmış simalarından Babaefendi, babası milli geleneklerine bağlı, şair, bestekar, neyzen Hacı Baha Efendi, annesi Nakiye Hanım'dır.<sup>13</sup> Hakkı Baha'nın Nvber, Rukiye, Mehmet Baha ve Muhittin Baha isimlerinde dört kardeşi vardır.<sup>14</sup> Abisi Mehmet Baha Bey nl bir bestekardır. Abdülhak Hamit Tarhan'ın nl *Makber* adlı şiirini ve *Nesteren* adlı piyesini bestelemiştir.<sup>15</sup> Türkiye'nin ilk müzik dergilerinden biri olan *Alem-i Musiki'yi* de yayınlayan (1919) Mehmet Baha Bey'in hem geleneksel hem de modern Türk müziği alanında pek çok eseri bulunmaktadır.<sup>16</sup> Mehmet Baha Bey aynı zamanda Baba Efendi Dergahının son şeyhidir.<sup>17</sup> Kk kardeşi olan Muhittin Baha Bey ise öğretmenlik, dava vekilliği, milletvekilliği görevlerinde bulunmuş,<sup>18</sup> Bursa'nın önemli ittihatılarından. Bazılarının editörlüğünü yaptığı dönemin kimi gazetelerinde yazdığı yazılarla Millî Mücadele'ye destek veren Muhittin Baha Bey, aynı zamanda önce 'Yeşilordu'nun kuruluşunda, Yeşilordu kapatıldıktan sonra Hakkı Behiç ve Mahmut Celal Bey'le birlikte 'Türkiye Komünist Fırkasında yer almıştır.<sup>19</sup> 1905-6 yılında Zehra hanımla evlenen Hakkı Baha'nın İhsan, Vedide Baha (1907) ve Hüseyin Cahit (1909) isimlerinde  çocuğu dünyaya gelmiştir. İlk ocuğu İhsan, henüz Vedide Baha doğmadan vefat etmiştir.<sup>20</sup>

İlk eğitimini mahalle mektebinde tamamlayan Hakkı Baha, ilkokula, oradan Bursa Işıklar Askeri Lisesine, akabinde Harbiye'ye devam etmiştir. Burada Mustafa Kemal'le sınıf arkadaşı olmuştur. Bu vesileyle başlayan dostluğu uzun yıllar devam edecektir. 1901'de okulu bitirdiğinde Manastır'da ilk askeri görevine atanır. Sonra Selanik Mekteb-i Rüşdiye-i Askeriyesinde muallimlik görevine geçer. Daha bu yıllarda halkçılık, inkılap ve hürriyet konularına ilgi duymaktadır.<sup>21</sup> Bu görevi sırasında bir akşam kendi evinde toplandığı arkadaşları Mustafa Kemal, Mustafa Necip, Ömer Naci ve Hüsrev Sami ile birlikte şam merkezli "Vatan ve Hürriyet Cemiyeti"nin Selanik şubesini oluşturmayı kararlaştırmışlardır.<sup>22</sup> Ömer Naci ve Bursalı Tahir Bey'le birlikte<sup>23</sup> 'Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin de kurucuları arasında olan Hakkı Baha Pars, aynı zamanda Mustafa Kemal'in İttihat ve Terakki'ye katılmasına vesile olmuştur.<sup>24</sup>

<sup>13</sup> Yılmaz Akkılıç, "Yakın Geçmişten  Kardeşin Portresi Mehmet Baha, Hakkı Baha, Muhittin Baha", *Bursa Defteri 2* (Haziran 1999), 26-33; A. Karahan, "Hakkı Baha Pars Hususi ve Resmi Hayatı", *Hakkı Baha Pars*, ed. A. Karahan – V. Baha Pars (İzmir: İzmir Kültür Basımevi, 1943), 13-14.

<sup>14</sup> Kemalöğlu, *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri (1879-1942)*, 10.

<sup>15</sup> Akkılıç, "Yakın Geçmişten  Kardeşin Portresi Mehmet Baha, Hakkı Baha, Muhittin Baha", 27.

<sup>16</sup> Yücel ztrk, "lem-i Msik Dergisi zelinde 'Mûsikîşinâslar' zerine Bir İnceleme", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2020), 380.

<sup>17</sup> Kemalöğlu, *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri (1879-1942)*, 21.

<sup>18</sup> Akkılıç, "Yakın Geçmişten  Kardeşin Portresi Mehmet Baha, Hakkı Baha, Muhittin Baha", 31.

<sup>19</sup> Yılmaz Akkılıç, *Kurtuluş Savaşı'nda Bursa /Mondros'tan İşgale* (Bursa: Nilüfer Akkılıç Kütüphanesi Yayınları, 2008), 182-188.

<sup>20</sup> Kemalöğlu, *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri (1879-1942)*, 32.

<sup>21</sup> Karahan, "Hakkı Baha Pars Hususi ve Resmi Hayatı", 14-15.

<sup>22</sup> Türk Tarih Kurumu Asbaşkanı fet, "Atatürk' Dinlerken: Mukaddes Tabanca", *Belleten* 1/3-4 (Temmuz 1937), 610.

<sup>23</sup> Kemalöğlu, *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri (1879-1942)*, 7.

<sup>24</sup> Akkılıç, *Kurtuluş Savaşı'nda Bursa /Mondros'tan İşgale*, 186; Tevetoğlu, *Ömer Naci*, 69-82.

Selanik'te bulunduğu dönemde askeri çalışmaların yanında kültür ve eğitim faaliyetlerine de yönelen Pars, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra *Füyuzat* isimli bir mecmua çıkarmıştır.<sup>25</sup> Burada kaleme aldığı 'Felsefe-i Tarih-i Osman'ı' başlıklı yazısında beşeriyetin bebeklik döneminin aile, çocukluk döneminin kabile, gençlik döneminin devlet içinde geçtiğini ifade eder. Devletin istiklalden meşrutiyete, meşrutiyetten cumhuriyete yükselmesiyle beşeriyetin de olgunluk çağına yükseleceğini belirten Hakkı Baha<sup>26</sup>, Cumhuriyet'in ilanından on dört yıl önce istiklal, meşrutiyet ve cumhuriyet kavramlarını karşılaştırarak Cumhuriyet rejiminin önemine dikkat çekmiştir.

Hakkı Baha Pars, Selanik'te üç buçuk yıl bulunduktan sonra, görevi dahiliye zabıtlığına dönüştürülünce askerlikten istifa ederek Bursa Sanayi Mektebi Müdürlüğüne geçmiştir. 1912'de Ertuğrul Sancağı'ndan mebus olarak seçilmiş, bir süre milletvekilliği yapmıştır.<sup>27</sup> 1913'te Balkan Savaşları münasebetiyle steğmen olarak tekrar askerlik vazifesine dönmüş, askerlik sonrası Erdek'te kaymakamlık ve Hüdavendigar İaşe Müdürlüğü görevlerinde bulunmuştur.<sup>28</sup> Resmi görevlerinin sonunda serbest çalıştığı dönemde iktisat ve yerli malı düşüncelerini hayata geçirmeye alışan Pars, Umur Bey köyünü kalkınmış örnek bir köy haline getirme ve orada bir 'darlitam' açarak arzu ettiği gibi lkc ve inkılapçı bir nesil yetiştirmek istemiştir. Hatta bu hayalini gerçekleştirmek için aile üyelerini de ğretmen olmaları konusunda yönlendirmiş; dönemin Cumhurbաřkanı Celal Bayar'dan bu okulu atırmasını istemiştir.<sup>29</sup>

Mondros Mütarekesi'nden sonra Yunanlıların Batı Anadolu'yu işgallerine karşı kurulan Reddi İlhak Cemiyeti'nin de kuruluşunda yer alan Pars<sup>30</sup>, Bursa Yunanlılar tarafından işgal edilince Bursa'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Hakkı Baha'nın hayatının bundan sonraki dönemi daha çok eğitim ğretim faaliyetleri ile geçmiştir. Bir dönem Ankara'da Telif ve Tercüme Heyeti azalığı ve maarif müdürlüğü yapan<sup>31</sup> Pars, burada 'İlim, Fen, Felsefe' adlı bir mecmua çıkarmış; Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Edip Bey gibi arkadaşlarıyla yazılar yayınlamıştır. Edip Bey'le birlikte bir 'kitaphane' kurmuştur.<sup>32</sup> *İlim, Fen ve Felsefe* adıyla çıkardığı mecmuada yayınladığı 'Din-i İslam ve Ruhbaniyat' başlıklı yazısından dolayı yargılanmış<sup>33</sup>, aynı mecmuada "şer'iyeye Vekaletinin hkumette yer almaması gerektiği"ni savunarak<sup>34</sup> bir nevi laikliğe işaret etmiştir. Yine bu dönemde eğitimle ilgili öğretmenlere yönelik olarak

<sup>25</sup> K. Tek, "Mustafa Kemal'in Dostu: Hakkı Baha Pars Kimdir? Bilen Var mı?" (Erişim 19 Ocak 2022).

<sup>26</sup> Kemallu, *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri (1879-1942)*, 199.

<sup>27</sup> Karahan, "Hakkı Baha Pars Hususi ve Resmi Hayatı", 20.

<sup>28</sup> Kemallu, *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri (1879-1942)*, 4.

<sup>29</sup> Karahan, "Hakkı Baha Pars Hususi ve Resmi Hayatı", 21-22.

<sup>30</sup> Akkılıç, *Kurtuluş Savaşı'nda Bursa Birinci Kitap/Mondros'tan İşgale*, 72.

<sup>31</sup> Kemallu, *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri (1879-1942)*, 103.

<sup>32</sup> Karahan, "Hakkı Baha Pars Hususi ve Resmi Hayatı", 22-23.

<sup>33</sup> Kemallu, *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri (1879-1942)*, 164.

<sup>34</sup> Mahmut E.Bozkurt, "Hakkı Baha Pars İçin", *Hakkı Baha*, ed. A. Karahan – V. Baha Pars (İzmir: İzmir Kültür Basımevi, 1943), 64.

yayınlanmış *Terbiye* isimli bir dergi çıkardığına dair bilgiler varsa da bu dergiyle ilgili yapılan çalışmalarda derginin editör ya da yazar kadrosunda Hakkı Baha'nın adına rastlanmamıştır.<sup>35</sup>

Hakkı Baha Cumhuriyet ilan edildikten sonra da eğitim alanındaki çalışmalarına devam etmiş, son yıllarında İzmir'e yerleşmiş psikoloji ve Türkçe dersleri vermiş; çeviriler yapmıştır. Psikolojiye ayrıca ilgi duyan Pars, Josude Yehouda'nın *Ruh Hıfzısıhhasına Dair Bir Tetkik* adlı eserini *Gayri Meş'urun Terbiyesi* adıyla yayınlamıştır. Eserde telkin kuvveti, nefis hakimiyeti, gayrı şuurun irade ile terbiye edileceği gibi konulara yer vermiştir. Bu dönemde Hakkı Baha'nın en çok ilgilendiği konulardan biri de kooperatifçilik olmuştur. Kooperatifçilik ile demokrasi arasında güçlü bir ilişki olduğuna inanan Pars ne kapitalizm ne de komünizm taraftarıdır. O daha çok orta yolcu ve demokrat bir tavırla kooperatifçiliğin Türk Cumhuriyetinde iktisadi ve içtimai kalkınmalara vesile olacağını düşünmektedir.<sup>36</sup> Burada Karahan her ne kadar Pars'ın komünizmi beğenmediğini ifade etse de gerek yazılarındaki sosyalist etki gerekse ileride Yeşilordu ve Türkiye Komünist Parti'nin kuruluşunda yer alması onun komünizme -en azından bir dönem- yakın olduğunu göstermektedir.

1942'de İstanbul'da hayatını kaybeden Hakkı Baha'nın eserlerinin büyük kısmı tercümedir: Basılmış olan eserleri: *Mektep Kooperatifçiliği*, *Gayrı Meş'urun Terbiyesi*, *Kooperatifçilik Programı*, *Mekteplere Mahsus Kooperatifi Defteri*, *Telkin Nedir?*, *Meş'ur Binefsihi Teskin Vasıtası İle Nefse Hakimiyet*, *Nörasteni*, *Ruhi Terbiye*, *Genç Şiirleri ve Gençlik Şiirleri*. Basılmamış eserleri: *Dikkatin Ruhiyatı*, *Umumi Ruhiyat*, *Ruhi Veraset*, *Mizaç ve Mizaç Bozuklukları*, *Felsefi Tetkika Fizyolojik Methal*, *Ruhi Tedavi*, *Latin Memleketlerinde Kooperasyon*, *ocukların İstidadı Nasıl Teşhis Olunur?*, *Siyasi Ruhiyat*, *Türkiye Cumhuriyetini Doğuran Sebepler ve Amiller*, *Yeşil Oba Öğretmeni*, *Fransızca Zor Kelimeler Lugatı*.<sup>37</sup>

## 2. Genç Müslüman Dergisi

### 2.1. Derginin Teknik Özellikleri

İlmi Etüdlere Derneği'nin 2013 yılında başladığı İslamcı Dergiler Projesi, 1908 yılından 2010 yılına kadar yayınlanmış olan İslami dergileri ortaya çıkarmayı ve incelemeyi hedeflemiştir. Üç aşamada gerçekleştirilen bu projenin ilk aşaması 2014-2015 yılları arasında gerçekleştirilmiş ve 1960-1980 yılları arasında yayınlanan 45 dergi dijital ortama aktarılmıştır. Projenin ikinci aşaması 2017'de tamamlanmış, bu aşamada 1908-1960 yılları arasında yayınlanan 58 dergi gün yüzüne çıkarılmıştır. Projenin 2018'de tamamlanan son aşamasında ise 400'e yakın dergi dijital ortama

<sup>35</sup> Havva N. Yılmaz, *Terbiye Dergisi ve Eğitimde Yeniden Yapılanma Süreci* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>36</sup> Karahan, "Hakkı Baha Pars Hususi ve Resmî Hayatı", 25-27.

<sup>37</sup> Rahmi Balaban, "Hakkı Baha Pars'ın Eserleri ve Anafikirleri", *Hakkı Baha Pars*, ed. A. Karahan – V. Baha Pars (İzmir: İzmir Kültür Basımevi, 1943), 35-36.

aktarılmıştır.<sup>38</sup> *Genç Müslüman* dergisi de da bu proje kapsamında ortaya çıkarılmış olan bir dergidir. Bu derginin sadece ilk sayısına ulaşılabilmiştir. Hakkı Baha tarafından yayınlanan derginin yayınlanma tarihi belli olmamakla beraber 1908 ile 1912 yılları arasında çıkarıldığı tahmin edilmektedir. Hakkı Baha'nın 1912'de görevi nedeniyle Selanik'ten Bursa'ya geçmiş olması, dergideki bazı yazıların içeriğinin Bursa'yla ilgili olması ve mecmuanın Bursa'da Muin-i Hilal matbaasında basılmış olması, mecmuanın 1912'de yayınlanmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Derginin alt başlığında "İlmî, Dinî, Felsefî Mecmua" olduğu ve on beş günde bir yayınlanmasının planlandığı belirtilmiştir. Derginin yayın yeri Bursa'dır. Yayınevi Muin-i Hilal Matbaası'dır. Elimizdeki nüshada, dört adet yazı yayınlandığı tespit edilmiştir. İslamcı Dergiler Projesi'nin *Genç Müslüman* dergisi ile ilgili verdiği bilgilerde dergide beş adet yazı olduğu belirtilse de içerik analizinde "Bursa'daki Nukud-ı Mevkufe" adlı son başlığın yeni bir yazının başlığı değil bir önceki yazıya dahil olan tablonun başlığı olduğu tespit edilmiştir. Dergideki yazılardan "Mukaddime" ile "Din-i İslam ve Terakkiyat-ı Medeniye" başlıklı yazılar Hakkı Baha'ya aittir. "İkinci Hutbe", "Evkaf-ı İslamiye Meselesi" başlıklı yazıların ise yazarı belirtilmemiştir.

## 2.2. Dergideki Metinler

Yukarıda da değinildiği gibi derginin elimizdeki ilk ve tek nüshasında dört yazı kaleme alınmıştır. Bu çalışmada sadece Hakkı Baha imzasını taşıyan ilk iki metnin içerik analizi yapılmıştır. Diğer metinlerin konusu hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

### 2.2.1. Mukaddime

Derginin 'Mukaddime' başlıklı ilk yazısında Hakkı Baha, yayınladığı derginin amacını ortaya koyarken giriş mahiyetinde, medeniyetin dört esası olan 'hürriyet, eşitlik, kardeşlik, adalet' kavramlarını ele aldığını ifade eder. Döneme bakıldığında özellikle II. Meşrutiyet'in ilanından sonra matbuat alanında bu kavramların farklı yönleriyle tartışılacağı görülmektedir.<sup>39</sup> Hakkı Baha bu dört kavramı tanımlayarak konuya başlar. Yaptığı tanımlamaların ortak noktası bu kavramları İslamiyet'le ilişkilendirerek açıklamasıdır:

*Hürriyet:* Ona göre hürriyet arzu edilen her şeyi yapmak ya da arzu edilmeyen şeylere engel olmak değildir. Zaten bu durum mümkün değildir. İstedğini yapmak ancak Allah'a mahsus bir durumdur. Bununla birlikte Cebriye'nin iddia ettiği gibi 'insan hiçbir şey yapamaz' fikri de deterministlerin 'insanın fiillerini sürekli evvelki sebeplere bağlayarak toplumsal düzenin merkezinde yer alan insanın seçme hakkının devre dışı kalması' fikri de doğru değildir. Zira birincisine göre (Cebriye'nin iddiası) insanın fiillerindeki sorumluluğu ortadan kalkar. İkincisine göre ise (Deterministlerin

<sup>38</sup> "İslamcı Dergiler Projesi" (Erişim 15 Şubat 2022).

<sup>39</sup> İsmail A. Odabaşı, "İttihat ve Terakki Cemiyeti Süleymaniye Kulübü'nün Anadolu Köylüsü İçin Çıkarıldığı Bir Yayın: Işık", *İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi* 4/7 (2015), 21; Musa Kazım, "Hürriyet-Müsavat", *Sırat-ı Müstakim* 1/1 (27 Ağustos 1908), 1.

iddiası) insanın, yaratılışındaki etkilere ve hücumlara karşı hayat hakkı kalmaz. O halde insana verilen hürriyeti sınırlandırmak gerekir: Hürriyet ancak insanın gücünün yetebileceği fiillerden dilediğini işlemek ve gücü yetebildiklerinden dilediğine mani olmaktır. Oysa toplum içindeki ferdin hürriyetini tarif ederken *bilkuvve* yerine *bilfiil* demek gerekir. Çünkü tabiattaki insan, ailedeki insandan; ailedeki insan, toplumdaki insandan daha hürdür. Toplum içindeki insanın, hayat hakkını korumak için kendi hürriyetinden fedakârlık yapması gerekir. İnsanın bireysel hürriyeti, toplum hayatıyla ters orantılıdır. Aile içindeki şefkat insanın hürriyetini sınırlar ve insan *bilkuvve* olan hürriyetini *bilfiil* kullanamaz. Bu şefkatin millet içindeki adı vatanperverlik, insanlık içindeki adı ise insaniyet sevgisidir. Buna *insanlığı kuşatan şefkat* denir. İşte İslam dini, insanın hürriyetini, beşeriyeti kuşatan şefkat icabıyla sınırlandırır.

*Müsavat (Eşitlik)*: Hakkı Baha, İslamiyet'in insanları eşit tuttuğu ancak ilim konusunun bu eşitlikte istisna oluşturduğu görüşündedir. Ona göre insanların hukuku Eski Roma ve Eski Yunan'da sitelerin içine hapsolmuşken İslamiyet sayesinde alemi kuşatan bir mahiyete dönüşmüştür.

*Adalet*: İslamiyet medeniyetin bu rüknünü hem şahsi ahlak noktasında hem de toplumsal ve siyasi ilişkilerde en yüksek seviyede önemsemiştir. Hatta medeniyetin bu dört esasını daha dünden ortaya koymuştur. Çünkü *mutlak hak* olanın zaman ve mekanla ilişkisi yoktur. Bu noktada Hakkı Baha, İslam'ın hakka bu kadar ehemmiyet vermesini, onun hak din ve Esmâü'l- Hüsnâ'nın en büyüğünün "Hak" ismi olması ile açıklar.

Hakkı Baha'ya göre İslamiyet, *insanlığı kuşatan şefkati* el üstünde tutar ve onda mutlak hürriyet söz konusu değildir. Çünkü Müslüman'ın hürriyeti ilahi emirlerle sınırlanmıştır. İnsan ancak bu emirlere uyarak onu insan, insanlık ve Hak sevgisine ulaştıracak doğru yolu bulabilir. İslam'a; saldırganlık, savaşçılık ya da barbarlık isnat ederek onu medeniyetin dışında görenler, ya İslam'ın esaslarını hakkiyla bilmeyenler ya da kasten İslam'ı o şekilde göstermek isteyenlerdir.

Hakkı Baha *Mukaddime*'nin sonuna geldiğinde İslam aleminin o dönemdeki durumunun nedenleri üzerinde durmuş; hali hazırdaki olumsuz manzaranın İslam'ın esaslarından değil bilakis bu esaslara uyulmamasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Öyleyse genç bir Müslüman'ın birinci amacı, İslam'ın bir şefkat kurumu olmasından yola çıkarak diğer dinlerden üstün olduğunu; esaslarına mükemmelen uyulduğunda alemin düzenini temin edecek hüküm ve prensiplerinin bulunduğunu ispata çalışmaktır. İkinci amacı ise, İslam alemini bu yüce hakikatler dahilinde aydınlatıp doğru yola sevk ederek batıl ve hurafelerden uzaklaştırmaktır.

### 2.2.2. Din-i İslam ve Terakkiyat-ı Medeniye

XIX. yüzyıl, İslam dininin ilerlemeye mâni olduğuna dair oryantalist görüşlerin daha yüksek sesle dile getirildiği bir yüzyıldır. Bu görüşlerin bir örneği Fransız



şarkiyatçı Ernest Renan'ın 1883'te verdiği *İslamiyet ve Bilim* adlı konferans olmuştur. Renan, konferansında İslamiyet'i çeşitli yönlerden eleştirerek onun bilime ve ilerlemeye karşı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>40</sup> İslam aleminde tepkiyle karşılanan bu görüşlere karşı pek çok eleştiri ve reddiye kaleme alınmıştır.<sup>41</sup>

XX. yüzyıla gelindiğinde hala sıcaklığını koruyan bu konu, savunmacı bir yaklaşımla ele alınmaya devam edilmiştir. Hakkı Baha her ne kadar *Mukaddime* bölümünde İslamiyet'in ilerlemeye mâni bir din olmadığına, İslami esasların, hakkıyla uyulduğunda alemin nizamını temin edebilecek esaslar olduğuna değinse de bu bölümde aynı konuyu farklı bir açıdan tekrar ele almıştır. Dönemin halkçı akımlarının etkisinde kaldığı anlaşılan Hakkı Baha, bu bölümde İslam'ı Komünizmle karşılaştırarak kimi bölümlerde ortak, kimi bölümlerde farklı noktalarını izah etmiş ve sonuçta İslam'ın değil, ona yeterince ittiba etmeyen Müslümanların ilerlemeye engel olduğu sonucuna varmıştır.

Ona göre Komünizm ile İslamiyet, aralarında usul farklılıklarına rağmen prensipleri itibariyle birbirine benzemektedir. İslamiyet ve Komünizm benzerliklerinden dolayı ileride aynı noktada birleşeceklerdir. Bu birleşme Komünizm'in İslamiyet'e yaklaşmasıyla gerçekleşecektir. Rusya'daki çeşitli toplumsal olaylar bu iddiayı doğrular niteliktedir. (Burada Rusya'daki hangi olayları kast ettiğini belirtmemiştir.)

İnsanların fitratındaki en kuvvetli his ve meyillerden olan mülk edinme ve onda tasarruf etme arzusunun azaltmak/yok etmek hem İslamiyet'in hem de Komünizm'in ortak gayesidir. Fakat ruhsat ve azimeti bir arada kabul eden İslamiyet bu amacına ulaşmak için zor kullanmaz. Çünkü dinde zorlama yoktur. Buna karşın Komünizm, sadece azimeti tercih etmiştir. Esaslarını zorla kabul ettirmeye çalışır. Bu durum iddia ettiği davayı kaybetme tehlikesini doğurmuştur. Bugün itibarıyla bakıldığında her ikisi de amacına ulaşmamıştır. Bunun nedeni İslamiyet'in içeriden manilere maruz kalması, Komünizm'in usul hatası yapmasıdır.

Çalışmanın bu bölümünden itibaren Hakkı Baha, İslamiyet'in neden terakkiye engel bir din olarak algılandığını izah etmeye çalışmıştır: İslamiyet, prensiplerinin uygulanışını, medeniyetin ilerlemesine bağlamıştır. Nasıl ki his, fikri doğurur; maddi ilerleme de manevi ilerlemeyi netice verir. İslam'ın esas hedefi manevi anlamda ilerlemektir. Oyleyse medeniyet ne lde ilerlerse İslam da o lde gayesine ulaşacaktır. Bundan dolayı İslam, bütün gücüyle halkı ilme, sanata, ticarete, seyahate sevk etmiştir. Fakat kazanılan refahın ve servetin hoyratça kullanılmasını reddederek engelleyici hükümler koymuştur. O halde İslam, maddi ilerleme anlamına gelen medeniyetin ilerlemesine engel olmamış, bilakis teşvik etmiştir.

<sup>40</sup> Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, ev. Z. İşhan (Ankara: Sakarya Basımevi, 1946), 183-205.

<sup>41</sup> Dcane Cündioğlu, "Ernest Renan 'Reddiyeler' Bağlamında İslam Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divân* 2, (1996), 1-94.

Hakkı Baha'ya göre İslam aleminin terakkisine engel dahili nedenlerden biri, hilafet makamı ve toplumun aristokrat sınıfıdır. Hilafet makamı 'meşveret'e ket vurmak suretiyle eşitsizliklere zemin hazırlamıştır. Bu durum yüksek makamlar verilerek oluşturulan aristokratlar tarafından da farklı Şekil ve usullerde devam ettirilmiştir. İnsanlar arasındaki eşitsizlik, hayat Őartlarının eşitsizliğinden kaynaklanmaktadır. İlim, fen, sanat bu eşitsizliği ortadan kaldırmaya çalışır. Öyleyse ilim, fen ve sanatta atılan her adım insanlar arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırmaya hizmet edecektir. Hakkı Baha, dünyayı maddi ve manevi anlamda idare edenlerin, ihtiraslarına yenik düştüğü ve bu nedenle ilim, fen ve sanatta ilerlemenin geri plana atıldığı görüşündedir. Hal böyle olunca Allah'ın zatı ve subutı sıfatlarını ezberlemek dinin esas amacı sayılmış ve geriye bir iman enkazı kalmıştır. Bir başka deyişle, İslam'ın temel hakikat ve prensiplerinin ihmal edilmesi, onun 'ilerlemeye engel bir din' olarak algılanmasına yol açmıştır. Burada Hakkı Baha ilim, fen ve sanat alanındaki gelişmelerin bir toplumun ilerlemesine olan katkısını temelde eşitlik ya da eşitsizlik üzerindeki etkisi bağlamında izah etmeye çalışmıştır.

Hakkı Baha'ya göre aslında Komünizm'le İslam'ın söylemleri birbirine çok uzak değildir: Karl Marks sanayi alanındaki gelişmelerin, hayatın ihtiyaçlarını tatmin edeceğini böylece mal-mülk edinme isteğinin ortadan kalkacağını söylerken aslında İslam'ın bir esasını açıklamış oluyordu. Ama İslamiyet, hükümlerini açıklarken o hükmü icap ettiren nedenleri belirtmez. Bu slup İslamiyet'in otoritesinin gücünü de gösterir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in koyduğu esaslarda icap ettirici bir sebep yoktur. O, bir fiilin farz olduğunu ya da faydalarının bulunduğunu söylemekle yetinir. Ümmet o farza uyarsa farkında olmadan bile olsa neticesine ulaşır. Fakat halkın bu Şekilde Őuur dışı olarak neticeye ulaşması zaruri değildir. İsteyen İslam'ın başka düsturlarını araştırarak icap ettirici bu sebepleri doğrulayabilir. Oysa Karl Marks, koyduğu hükümleri onaylatmak için sebep olarak *sanayi alanındaki ilerlemeyi* göstermiştir. Karl Marks fikirlerinin bugünkü egemenliğini hayal edebilseydi 'sanayi alanındaki ilerleme her Şeyi halleder' demekle yetinecekti.

Hakkı Baha, yıllar evvel İslam'ın getirdiği emir ve yasakların hikmetinin bugün medeniyet tarafından ancak anlaşıldığı görüşündedir: "Mesela Doktor Helferih'in demir sanayisinin önemini göstermek için oluşturduğu karşılaştırma tablosunu ciddi anlamda aydın bir Müslüman olan eski bir dostuma gösterdiğimde hayret etti ve 'Hz. Peygamberin ümmetini neden altından uzaklaştırıp demire teşvik ettiğini Şimdi anlıyorum' demişti. Bu tabloya göre 100 kg altın 188.000 mark değerindeyken, 100 kg. saat zembereği haline konulmuş demir 45.000.000 mark değerindedir. Ümmetini altından uzak tutan ve kullanılmasından men eden Hz. Nebi'den on iki asır sonra altının bir servet olmadığı iktisatçılarca anlaşılmıştır."

Bugün medeniyetin merkezi sayılan Amerika'da içki yasaklanmıştır. Amerika gibi medeniyette had safhaya ulaşmış bir ülkede, içkiyi "maddi ve manevi anlamda

yıkıcı etkilerinin olduğu, insanları çalışmalarından alıkoyarak gelişmeye engel teşkil ettiği” gerekçesiyle yasaklayan bir kanunun çıkarılması, İslam’ın bir haramını da onaylamış anlamına gelmektedir. Yüz milyonluk bir nüfusun, bu Şekilde bir haramı terk etmesi dikkate değer bir faydadır.

Amerika’nın milyarderleri sosyal yardımlaşma kurumlarına milyonlarını bağışlarken aslında İslam’ın en önemli esaslarından biri olan ‘kendinden çok başkasını dūřünme’yi teyit etmektedir. Bu da İslam için bŷyŷk bir kardır.

Hakkı Baha’ya gŷre bugŷnkŷ durumun esas kaynağı, mensubu oldukları bu dinin esaslarını yerine getirmeyen tembel Mŷslŷmanlardır. Amerika ŷrneęinde de gŷrŷldŷęŷ gibi İslamiyet’in de emrettiği esasları Mŷslŷman olsun olmasın hangi millet uygularsa o millet ilerleyecektir. Diğer medeniyetlerin neden bizden ileri gittiğini bu bağlamda değerlendirmek ve bir ŷzeleřtiri yapmak yerinde olacaktır: “Bugŷnkŷ Mŷslŷmanlarla, başkasını dŷřŷnen ve iyiliksever Amerikalılar karşılaştırıldığında Őŷyle bir misal hatıra gelmektedir. ‘Bana daima muhabbetle yaklaşan ama kesinlikle ŷęrettiklerime riayet etmeyen tembel ve cahil bir ŷęrenci mi yoksa bana sert ve soğuk davranan ama ŷęrettiklerime tamamen uyan bir ŷęrenci mi benim mesleğime ve imanıma daha faydalıdır’ desem mecburen ikinci ŷęrenciyi tercih ederim.”

### 2.2.3. İkinci Hutbe

Derginin 8. sayfasında yer alan ve yazarı belirtilmemiş olan bu yazı, Sinop mebusu Hasan Fehmi Efendi tarafından irad olunan bir hutbedir. Hutbede evladın anne babaya karşı vazifeleri ayet, hadis gibi kudsi kaynaklara dayandırılarak, ŷmer bin Hattab, ŷmer bin Abdŷlaziz gibi din ve devlet bŷyŷklerinin hayatlarından kesitler, menkıbeler ve kıssalar verilerek izah edilmiştir.

### 2.2.4. Evkaf-ı İslamiye Meselesi

Derginin 12-16. sayfalarında yer alan bu yazıda dŷnemin İslami vakıflarının idaresi ile ilgili problemlere değinilmiştir. İslami vakıflara vakfedilen paraların kullanılma hakkı vakıfların mŷtevelli heyetinden alınmıştır. ‘Teşkilat-ı Esasiye’de her ne kadar değinilmiş olsa da bu hakların kullanılmasıyla ilgili belirsizlikler vardır. Bu bağlamda yazar, yazısının devamında, Bursa’da bulunan 102 vakfın isimlerini ve buralara vakfedilen nakit miktarını bir tablo halinde sıralamış ve devamının olduğunu belirtmiştir.

## Sonuç ve Değerlendirme

*Genç Mŷslŷman* dergisi, İلمي Etŷdler Derneği tarafından yŷrŷtŷlen İslamcı Dergiler Projesi kapsamında ortaya çıkarılmış bir dergidir. Bazı çalışmalarda derginin adından bahsedilmesine rağmen Latinize edilmediği ve ayrıntılı olarak incelenmediği tespit edilmiştir. Yapılan bu çalışmayla, derginin içeriği ortaya konmuş ve Hakkı Baha

imzasını taşıyan metinler analiz edilerek dönemin sosyal, kültürel, düşünsel yapısına ait özellikler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

II. Meşrutiyet döneminin oluşturduğu özgürlük ortamının, etkilerini en güçlü hissettirdiği alanlardan biri de dönemin basın-yayın faaliyetleridir. Bu dönemde çıkarılan gazete ve dergi sayısında ciddi anlamda artış görülmüştür. Dönemin aydınları arasında sıkça tartışılan İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük, Halkçılık ve Sosyalizm gibi akımların yanı sıra Batılı pozitivist ve materyalist düşünceler, çıkarılan dergi ve gazetelerde çokça tartışılmış, basın yayın faaliyetleri yoluyla halk da bu konularda bilgilendirilmiştir.<sup>42</sup> Bu dönemde çıkarılan dergilerden biri de Hakkı Baha tarafından çıkarılan *Genç Müslüman*'dır. Tespit edilebildiği kadarıyla dergi, tek sayı olarak yayımlanmıştır. Dergide Hakkı Baha imzasını taşıyan iki yazı bulunmaktadır. Hakkı Baha *Mukaddime* başlıklı ilk yazısında bu mecmuayı çıkarma nedenini açıklayarak dönemin popüler konularından olan hürriyet, eşitlik, adalet ve kardeşlik üzerinde durmuş; bu kavramları İslamiyet'le ilişkilendirmek suretiyle tanımlamıştır.

Esasında hürriyet, eşitlik, adalet gibi kavramlar Meşrutiyet Döneminde daha yoğun olmakla beraber, evvelinde de sıklıkla aydınların gündeminde yer almıştır. Osmanlı siyasal yapısında hürriyet kavramı daha önceleri pek olumlu bir şekilde algılanmazken zaman içinde bu algı yerini olumlu değerlendirmelere bırakmıştır.<sup>43</sup> Hatta Hürriyet şairi diye bilinen Namık Kemal, yazdığı *Hürriyet Kasidesi*'yle hürriyete övgüler dizmiş,<sup>44</sup> Londra'da Ziya Paşa ile birlikte *Hürriyet* adında bir gazete çıkarmıştır.<sup>45</sup> XX. yüzyıla gelindiğinde ise artık meşrutiyet, hürriyet anlamında kullanılmış,<sup>46</sup> meşrutiyetin getirdiği hürriyetle, ilerlemeye engel yasakların üstesinden gelineceğine inanılmıştır.<sup>47</sup>

1908'den sonra yayın hayatına giren *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yazıları yayımlanan Emrullah Efendi, hürriyeti akılla ilişkilendirerek değerlendirir. Ona göre hürriyet, aklın gerektirdiği kanunlara itaat etmektir. Bu kanunların kaynağı Allah'tır. Tabii kanunlar, fikri kanunlar, beşerî kanunlar ve medeni kanunlar olarak sınıflandırdığı bu kanunlar karşısında insan ancak ilim sayesinde hürriyetini elde edebilecektir. Hürriyet kavramını ele alırken eşitlik ilkesine de değinen Emrullah Efendi, medeni toplumların ayakta kalabilmesinin ön şartlarından birinin eşitlik

<sup>42</sup> Feyza Ceyhan oştu, "Felsefe Mecmuası Üzerine Bir Araştırma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (Aralık 2015), 291-292.

<sup>43</sup> Abdullah Bay, "II. Meşrutiyet Döneminde 'Hürriyet' Tartışmaları 1908-1911", *Hacettepe Üniversitesi Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/Bahar (2008), 68-69.

<sup>44</sup> Hüseyin Tuncer, "Tanzimat Dönemi Şairi Olarak Namık Kemal ve Şiiri Üzerine Düşünceler", *Namık Kemal*, ed. H. Su – A. Karadeniz (Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi Yayını, 2012), 228.

<sup>45</sup> Hüseyin Tuncer, "Sanatı ve Düşünceleriyle Bir İnsan ve Yazar Olarak Namık Kemal Portresi", *Namık Kemal*, ed. H. Su – A. Karadeniz (Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi Yayını, 2012), 19-24.

<sup>46</sup> Hatem Türk, "II. Meşrutiyet Döneminde Bir Magazin Dergisi: Musavver Muhit", *KSBD Süreli Yayınlar Özel Sayısı Kış 7* (2017), 174.

<sup>47</sup> Bayur Hikmet, "II. Meşrutiyet Devri Üzerinde Bazı Düşünceler", *Belleten* 23/90 (Nisan 1959), 268-269.

olduğunu söyler. Ama bu eşitlik, kavrama, zekâ gibi noktalarda değil insan olma ve ilim öğrenme noktasındadır. İslam'ın otaya koyduğu eşitlik de bu doğrultudadır.<sup>48</sup> Emrullah Efendi'nin eşitlik hakkındaki görüşleri ve bunları temellendirirken İslamiyet'i referans göstermesi Hakkı Baha'nın görüşleriyle benzerlik oluşturmaktadır. Bununla beraber dönemin matbuatında dini enstrümanlara başvurulmadan yapılan değerlendirmeleri de görmek mümkündür.

II. Meşrutiyet'in ilanıyla beraber dillere pelesenk olan hürriyet kavramının özünün yeterince kavranmadığı görülür. Zira halk nezdinde hürriyet, daha çok vergi ve askerlik vazifesinden kurtulmak şeklinde yorumlanmıştır.<sup>49</sup> Dönemin halkçı çizgideki dergilerinden biri olan 'Işık'ta bu kavramların daha çok köylülere öğretilmek amacıyla ele alındığı görülür. Bu dergideki tanımlamaya göre hürriyet hiç kimsenin boyunduruğu altına girmeme, angarya işleri yapmama ve dilediği şeyleri yapabilmektir. Eşitlik halkın her konuda kanun önünde eşit olmasıdır. Buna göre köylü de artık hürdür, hürriyeti sevmeli; hürriyet ve eşitlik için gerektiğinde özverili olabilmelidir.<sup>50</sup>

Hakkı Baha imzasını taşıyan ikinci yazı '*Din-i İslam ve Terakkiyat-ı Medeniye*' başlığını taşır. Bu yazıda İslam dininin ilerlemeye engel bir din olmadığı anlatılmıştır. Müslümanları, öğrendiklerini uygulamayan, ödevlerini yapmayan tembel bir öğrenciye benzeten Hakkı Baha'ya göre Müslümanların geri kalma sebebi İslam'ın esaslarına hakkıyla riayet etmemeleridir.

Hakkı Baha, bu ikinci yazısında İslam dininin medeniyet anlamında gelişmeye mâni olmadığını; İslami esasların -Müslüman olsun olmasın- her milletin terakkisine vesile olacağını vurgulamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu siyasi, ekonomik ve sosyal problemler dönemin aydınlarını bu durumun nedenlerini tartışmaya sevk etmiştir. Kimileri halihazırdaki manzaranın faturasını İslam ve Müslümanlara keserken kimileri de özellikle *Sebilürreşad* ve *Sırat-ı Müstakim* gibi dergilerde bu iddianın ilmi dayanaktan yoksun olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bu aydınlardan biri olan Şemseddin Günaltay'a göre İslam, ilmin hamisi bir din olarak insanı aklını kullanmaya teşvik eder. İslam'daki kıyas ve içtihat, yeni çağın getirdiği sorunları aşma konusunda çıkış kapısı olacaktır.<sup>51</sup> Said Halim Paşa ise bu konuyu dinin toplumsal olaylar üzerindeki etkisini değerlendirmek ve sosyolojik çözümler yapmak suretiyle ele almıştır. Ona göre toplumsal olayları sadece din ile ilişkilendirerek değerlendirmemek gerekir. Zira Avrupa ülkeleri ve Japonya farklı

<sup>48</sup> Mustafa Gündüz, "Sırat-ı Müstakim'de 'Hürriyet, İlm ve Terbiye' Üzerine Bir Tartışma", "*İslam'ı Uyandırmak*" *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, ed. L. Sunar (İlmi Etütler Derneği, 2018), 191-194.

<sup>49</sup> Gündüz, "Sırat-ı Müstakim'de 'Hürriyet, İlm ve Terbiye' Üzerine Bir Tartışma", 190.

<sup>50</sup> Odabaşı, "İttihat ve Terakki Cemiyeti Süleymaniye Kulübü'nün Anadolu Köylüsü İçin Çıkardığı Bir Yayın: Işık", 19.

<sup>51</sup> Bayram A. Çetinkaya, "Cumhuriyet Halk Partisi'nin İslamcı Başbakanı Şemseddin Günaltay", *Eski Yeni Sonbahar* 7 (2007), 76-77.

dinlere mensup olmasına raęmen geliřmiř űlkelerdir. Demek ki dini tek bařına geliřme ya da geri kalma nedeni olarak deęerlendirmek doęru deęildir. İslam toplumlarının kendine has kűltűrel yapısı, deęerler sistemi ve ihtiyaçları vardır. Dolayısıyla geri kalma nedenleri ve özűm yolları bu yapı ve ihtiyaçlar bűtűnű içinde ele alınmalıdır.<sup>52</sup> Dűnemin farklı seslerinden biri de Kazanlı Halim Sabit tarafından kurulan ‘İslam Mecmuası’dır. Derginin genel amacı “dinli bir hayat hayatlı bir din” tesis etmektir. Bu doęrultuda dinin hurafelerin ve kűltűrűn etkisinden kurtarılarak modern dűnyaya uyumunun saęlanması hedeflenmiřtir.<sup>53</sup>

*Genç Müslűman* dergisinde Hakkı Baha imzasını tařıyan bu ikinci yazıda öne çıkan unsurlardan biri de yazının çeřitli bűlűmlerinde zaman zaman Koműnizm ve İslamiyet’in esasları arasında ortaklıklar tespit edilmeye çalıřılmasıdır. Bu durumun, Hakkı Baha’nın da etkilenmiř olduęu halkçılık akımından kaynaklandıęı dűřűnűlmektedir. II. Meřrutiyet Dűnemi’nde ortaya çıkan halkçılık, aslında XIX. yűzyılda Rusya’da ortaya çıkmıř olan ‘Narodnizm’ akımının bir yansımasıdır. Gerçi bizdeki bu yansımalar Rusya’daki gibi köklű bir sosyal deęiřimi hedeflememiř, daha ziyade halka yűnelme řeklinde kendini gűstermiřtir. Halkılıęın 1908’den itibaren Selanik’te, Ömer Seyfettin ve Ziya Gűkalp’in çıkardıęı *Genç Kalemler* dergisinde ilk űrneklerini verdięi<sup>54</sup> dűřűnűldűęünde Hakkı Baha’nın halkçılık fikrinin etkisinde kalıřını anlamak kolaylařır. Hatta 1912’de Selanik’te yayınlanan *Genç Kalemler* dergisinin, Hakkı Baha’nın hemen hemen aynı zamanlarda Bursa’da çıkardıęı *Genç Müslűman* dergisi ile isim benzerlięi de ilginçtir. Koműnizm’in sadece İslamiyet’e deęil bűtűn dinlere mesafeli duran bir akım olduęu dűřűnűldűęünde yazarın İslamiyet ile Koműnizm arasında ortaklıklar tespit etmeye çalıřması dikkat çekici unsur olarak deęerlendirilebilir.

#### KAYNAKÇA

- Akkılıç, Yılmaz. *Kurtuluř Savařı’nda Bursa Birinci Kitap/Mondros’tan İřgale*. Bursa: Nilűfer Akkılıç Kűtűphanesi Yayınları, 2008.
- Akkılıç, Yılmaz. “Yakın Geçmiřten ű Kardeřin Portresi Mehmet Baha, Hakkı Baha, Muhittin Baha”. *Bursa Defteri 2* (Haziran 1999), 26-33.
- Aydar, Őzkan. “Osmanlı Devleti’nde İlk Sosyalizm Tartıřmaları ve İlk Sosyalist Őrgűtlenmeler”. *Atatűrk Dergisi 4/2* (2015), 51-81.
- Balaban, Rahmi. “Hakkı Baha Pars’ın Eserleri ve Anafikirleri”. *Hakkı Baha Pars*. ed. Abdulkadir Karahan - Vedide Baha Pars. İzmir: İzmir Kűltűr Basımevi, 1943.
- Bay, Abdullah. “II. Meřrutiyet Dűneminde ‘Hűrriyet’ Tartıřmaları 1908-1911”. *Hacettepe Őniversitesi Cumhuriyet Tarihi Arařtırmaları Dergisi 7/Bahar* (2008), 67-85.

<sup>52</sup> Bedir Sala, “İslahatçı Bir İslamcının Dűřűnsel Mirası”, “İslam’ı Uyandırmak” *Meřrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Dűřűnce ve Dergiler*, ed. Lűtfi Sunar (İlmi Etűtler Derneęi, 2018), 1/62-63.

<sup>53</sup> Cahid řenel, “Tűrkűlerin Dinde Reform abalalarının Zemini Olarak İslām Mecmuası”, “İslam’ı Uyandırmak” *Meřrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Dűřűnce ve Dergiler*, ed. Lűtfi Sunar (İlmi Etűtler Derneęi, 2018), 1/150-151.

<sup>54</sup> Erkan Doęan, “II: Meřrutiyet Dűnemi’nden Cumhuriyet’in Kuruluř Yıllarına Halkçılık Fikrinin Geliřimi”, *İnsan&İnsan 6/20* (2019), 132-134.

- Bayur Hikmet. "II. Meşrutiyet Devri Üzerinde Bazı Düşünceler". *Bellekten* 23/90 (Nisan 1959), 267-285.
- Bozkurt, Mahmut Esad. "Hakkı Baha Pars İçin". *Hakkı Baha*. ed. Abdulkadir Karahan - Vedide Baha Pars. 63-65. İzmir: İzmir Kültür Basımevi, 1943.
- Ceyhan oştu, Feyza, "Felsefe Mecmuası Üzerine Bir Araştırma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(2) (Aralık 2015), 273-292.
- Cüendioğlu, Düccane. "Ernest Renan 'Reddiyeler' Bağlamında İslam Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Divân* 2, 1-94.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Cumhuriyet Halk Partisi'nin İslamcı Başbakanı Şemseddin Günaltay". *Eski Yeni*, Sonbahar 7 (2007), 73-89.
- Doğan, Erkan. "II: Meşrutiyet Dönemi'nden Cumhuriyet'in Kuruluş Yıllarına Halkçılık Fikrinin Gelişimi". *İnsan&İnsan* 6/20 (2019), 131-144.
- Güler, Turan. "Noktalama İşaretleri ve Hakkı Baha'nın Usûl-i Tenkît Adlı Eserinin Tenkit ve Tahlili". *Anemon Muş Alparıslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2020), 575-591.
- Gündüz, Mustafa. "Sırât-ı Müstakîm'de 'Hürriyet, İlm ve Terbiye' Üzerine Bir Tartışma". *"İslam'ı Uyandırmak" Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*. ed. Lütfi Sunar. 185-203. İlmî Etütler Derneği, 1. Basım, 2018.
- Hakkı Baha. "Teessüratım 3". *İştirak* 8 (Nisan 1326), 111-127.
- Karahan, Abdulkadir. "Hakkı Baha Pars Hususi ve Resmi Hayatı". *Hakkı Baha Pars*. ed. Abdulkadir Karahan - Vedide Baha Pars. İzmir: İzmir Kültür Basımevi, 1943.
- Kemaloğlu, Muhammet. *Hakkı Baha Pars: Hayatı ve Eserleri(1879-1942)*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Musa Kazım. "Hürriyet-Müsavât". *Sırat-ı Müstakim* 1/1 (27 Ağustos 1908), 1-3.
- Nurcan Yılmaz, Havva. *Terbiye Dergisi ve Eğitimde Yeniden Yapılanma Süreci*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Odabaşı, İsmail Arda. *II. Meşrutiyet Basınında Halkçılık Köycülük Sosyalizm*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Odabaşı, İsmail Arda. "İttihat ve Terakki Cemiyeti Süleymaniye Kulübü'nün Anadolu Köylüsü İçin Çıkardığı Bir Yayın: Işık". *İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi* 4/7 (2015), 13-31.
- Öztürk, Yücel. "Âlem-i Mûsikî Dergisi Özelinde 'Mûsikîşinâslar' Üzerine Bir İnceleme". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2020), 379-391.
- Pars, Vedide Baha. "Başlangıç". *Hakkı Baha Pars*. ed. Abdulkadir Karahan - Vedide Baha Pars. İzmir: İzmir Kültür Basımevi, 1943.
- Renan, Ernest. *Nutuklar ve Konferanslar*. çev. Ziya İşhan. Ankara: Sakarya Basımevi, 1946.
- Sala, Bedir. "İslahatçı Bir İslamcının Düşünsel Mirası". *"İslam'ı Uyandırmak" Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*. ed. Lütfi Sunar. 1/55-77. İlmî Etütler Derneği, 1. Basım, 2018.
- Őenel, Cahid. "Türkçülerin Dinde Reform Çabalarının Zemini Olarak İslâm Mecmuası". *"İslam'ı Uyandırmak" Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*. ed. Lütfi Sunar. 1/147-165. İlmî Etütler Derneği, 1. Basım, 2018.
- Tek, Kemal. "Mustafa Kemal'in Dostu: Hakkı Baha Pars Kimdir? Bilen Var mı?" Erişim 19 Ocak 2022. <https://gercekedebiyat.com/index.php/arsiv/mustafa-kemalin-dostu-hakki-baha-pars-kimdir%3F-bilen-var-mi%3F-kemal-tek>

- Tevetoğlu, Fethi. *Ömer Naci*. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- Toprak, Zafer. *Türkiye’de Popülizm 1908-1923*. İstanbul: Doğan Kitap, 2013.
- Tuncer, Hüseyin. “Sanatı ve Düşünceleriyle Bir İnsan ve Yazar Olarak Namık Kemal Portresi”. *Namık Kemal*. ed. Hüseyin Su - Abdurrahim Karadeniz. 17-25. Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi Yayını, 2012.
- Tuncer, Hüseyin. “Tanzimat Dönemi Şairi Olarak Namık Kemal ve Şiiri Üzerine Düşünceler”. *Namık Kemal*. ed. Hüseyin Su - Abdurrahim Karadeniz. 225-231. Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi Yayını, 2012.
- Türk, Hatem. “II. Meşrutiyet Döneminde Bir Magazin Dergisi: Musavver Muhit”. *KSBD Süreli Yayınlar Özel Sayısı Kış 7 (2017)*, 173-191.
- Türk Tarih Kurumu Asbaşkanı Âfet. “Atatürk’ü Dinlerken: Mukaddes Tabanca”. *Bellekten* 1/3-4 (Temmuz 1937), 605-610.
- “Genç Müslüman”. *İslamcı Dergiler Projesi*. Erişim 25 Ocak 2021. <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/19/genc-musluman>
- “İslamcı Dergiler Projesi”. Erişim 15 Şubat 2022. <https://idp.org.tr/hakkinda>



## LATİNİZE METİN

### Genç Müslüman

**İlmî, dînî, felsefi mecmû'adır. Őimdilik on beş günde bir def'a neşrolunur.**

**Sayı: 1, Sene: 1**

#### Mukaddime

**(s.1)** Mecmû'amızın dînîyat sahasındaki tarz-ı mesâ'isinin tavzihinden ibâret olan maksada bir girizgâh teşkil etmek üzere ekânim-i erba-i medeniyet addedilen hürriyet, müsavat, uhuvvet ve adalet mevhumlarından biraz bahsetmeye lüzum gördük: (Hürriyet arzu ettiğini yapmak ve olmasını istemediğine mâni olmak) demek ise böyle bir şey insana nasip olmuş bir haslet ve bir kudret değildir. Bu ancak (Fa'ali limâyürîd olan) Cenâb-ı Hakk'ın sıfât-ı ilâhiyesindedir. (Allah yurîdu mâyeşâ)

Bu iddiamızla elbette (muabberiye İdealizm)'i müdafaa edeceğimiz zehabı hâsıl olmaz. Çünkü Cebriye'nin nokta-yı azimeti nakîz-i müddeadır. O der ki: "İnsan arzu ettiği hiçbir şeyi yapamaz ve olmasını istemediği hiçbir şeyin vukuuna mâni olamaz." Keza biz bu iddiamızla mutlak bir (icâbiye Determinizm)'nin

**(s.2)** da müdâfi'i değiliz. Çünkü o da efâl-i beşeriyeyi uçları sürâdık-ı mübhemâta karışan esbâb-ı evveliyeye rabt ederek nizâm-ı içtimâiyyenin âmil-i yegânesi olan ihtiyârın icâb ettiği mesuliyeti ref' etmektedir.

Tabiâтта münferid bir insanın sâhib-i hürriyet olmasından sarf-ı nazar, onun müessirât-ı kevnîyenin şiddetli ve mütemâdi tehâcümâtına karşı hakk-ı hayâtı bile yoktur. O hâlde insana nisbet edilen hürriyeti tarîf için evvelki tarîf-i mutlak (İnsâna mukadder olan hürriyet, icrâsı bilkuvve yed-i iktidârında bulunan ef'âlden dilediğini işlemek vekezâ men'i bi'l-kuvve iktidârı dâhilinde bulunan ef'âlden dilediğini men' eylemek) sûretinde takyîd etmek lâzımdır. Hâlbuki cemiyet içindeki ferdin tarîf-i hürriyeti içinde bu (bi'l-kuvve) kaydını (bi'l-fiil) kaydıyla tebdîl iktizâ eder. Çünkü tabiâttaki münferid insân aile içindeki insândan, aile içindeki ferd, cemiyet içindeki ferdden daha ziyâde (hür)dür. Cemiyet içinde yaşamaya mecbûr olan beşer kendi hürriyetinden bir hayli fedâkârlığa râzı olmuştur. Ve bu fedâkârlık muhafaza-i hayât için bir fidiye-i necâttır. Cemiyet aileden kabileye, kableden millete, milletten beyne'l-milliyete doğru kat-ı merâhil ettikçe hürriyet-i ferdiye de a'zamiden aşğâriye doğru rücu'u bir harekete mecbûrdur. Binâenaleyh dava bu noktada bir düstûra rabtolunabilir: "Hürriyet-i ferdiye kesâfet-i cemiyetle makusen mütenâsibdir."

Aile içindeki şefkat ferdin muhill-i hürriyetidir. Çünkü orada insan bi'l-kuvve malik olduğu hürriyeti bi'l-fiil istimal edemez. Şefkatin millet içindeki ismi "vatanperverlik *patriotisme*" beynelbeşer unvanı ise hubb-ı insaniyet *philanthropie* dir ki buna (şefkat-i şâmile-i beşeriyeye) de denilebilir. Hürriyet mefhumunu şefkat-i

şamile-i beşeriyenin icâbatıyla takyîd eden İslamiyet müsavat mefhumunu da yalnız (ilm)in istisnasıyla ta'mim etmiş.<sup>55</sup> Ve gerek Yunan-ı kadim ve gerek Roma kavaniniyle sitelerin haricine çıkamayan müsavat hukuk-ı beşeri âlemşumul<sup>56</sup> bir mahiyete irca eylemiştir. Uhuvvet esasını da müminlere yani hayır kârlara gayr endişlere hasrederek hodbîn ve hodkâmları ve bu şahsi temayülat-ı hasîsede temerrüd edenleri kafir addederek uhuvvet-i insaniyeden hariç tutmuştur. Adalet esasına gelince; İslamiyet bu umde-i medeniyeti gerek ahlakıyat-ı şahsiyede ve gerek bilumum muamelet-ı ictimaiye ve siyasiyede a'zami bir surette tervec emreylemekle ekanim-i erba-i medeniyeyi bugünkü ve yarınki

**(s.3)** mefahimiyle daha dünden tesbit eylemiştir. Çünkü (hakk-ı mutlak)ın zaman ve mekâna nisbeti yoktur.

İslam'ın (hak din) olması onun hakka, hakk-ı mutlaka mevki-i a'zamisini vermiş olmasındandır. Esmâü'l-Hüsna'dan en büyüğünün hangisi olduğuna dair Cenab-ı Nebi'ye vaki olan bir suale cevaben (Hak olduğunu) ityan buyurması buradaki hikmet-i İslamiyeyi isbata kafidir.

Edyan-ı semaviye ve bilhassa saliki bulunmakla mübâhî olduğumuz din-i mübîn-i Muhammedî şefkat-i şamile-i beşeriyenin mürevvicidir ve onda hürriyet-i mutlaka yoktur. Müslümanın hürriyeti evamîr-i ilahiye ile tahdid edilmiştir ki bunlara mürâ'at insanı hubb-ı insaniyet, fenafilhalk ve fenafillaha isal edecek meraklı-i mübarekeyi havi sırat-ı müstakime sevk eder. [İhdinessiratel mustakim ya Rabbena]

İslama muhariplik, cıdalcılık, emperyalizm ve binnetice barbarlık isnat, alem-i İslam'ı liyakatsızlığı itibariyle hâric-i medeniyet addedenler ya esasât-ı ulviye-i İslamiye'yi bilmeyenler veya li-garazin onu öyle göstermek taasubundan men'-i nefis eyleyemeyenlerdir.

Alem-i İslam'ın hali hazırda ibraz ettiği âsâr ve hin-ü tedenni, menba'ını esasât-ı İslamiye'den değil, bu esasâta birçok esbab-ı evveliyeye ile riayet edilememesinden almıştır. O halde (genç Müslüman)ın birinci vazifesi: İslam'ın bir müessese-i şefkat olmak nokta-i nazarından edyân-ı saireye faik olduğunu ve hasbe't-tekemmül nizam-ı alemi te'mine kafi bir çok ahkâm ve mebadî'i muhtevi bulunduğunu isbata çalışmak, ve ikinci vazifesi ise âlem-i İslam'ı bu esasât-ı âliye dahilinde tenvîr ve irşada bezl-i mechûd ederek -ve sa'y ettiği derecede- onu hurafat ve ebatıldan tenzih eylemek olacaktır. Ve minallahı tevfik (Hakkı Baha).

<sup>55</sup> Hel yestevi'llezine ye'lemune (Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?) Zümer, 39/9.

<sup>56</sup> En-nasü sevâun ke-esnani'l-muşţ (İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittir.) Hadis

### Dîn-i İslâm ve Terakkiyat-ı Medeniyye

**(s.4)** Komünizm, mebâdîsini (principes) ve akâidini (doctrines) ilk neşrettiği zaman bunlarla mebâdî-i İslâm arasında derin müşâbehetler, hatta münasebetler bulunduğunu fark etmiş; fakat gâyeye vusûl için her iki cihetin intihâb ettiği usûller mütehâlif olduğu cihetle bunlardan hangisinin daha ziyâde sehle'n-natîk olduğunu münâkaşa ederek, ileride İslâm ve Komünizm ittihâdının zarûrî olduğunu, fakat bu ittihâdın İslâm'ın Komünizm'e değil, Komünizm'in İslâm'a takribi ile hâsıl olacağını iddiâ eylemiştim. O zamandan beri Rusya'da cerâyân eden hâdisât-ı içtimâiye benim bu müddeâmı dâima tasdîk ve teyid edecek mâhiyette vukû bulmaktadır.

İslam'ın azîmet ve ruhsat diye kabûl ettiği iki münteha onun âlemşumûl bir mâhiyet almasını teshîl etmiş; Komünizm'in ise yalnız azîmeti ihtiyâr eylemesi esas davâyı gâib etmek tehlikesine bile meydân vermişti.

İslâm *Lâ ikrâhe fî'd-dîn*<sup>57</sup> düstûrunu kabûl ettiği halde Komünizm'in Rusya'da Bolşevizm unvanıyla tebellür eden hizbi bunun yerine cebr ve zoru ikame eyledi. İslam tab'-ı beşerin en kudretli hasâis ve temeyyulatından birisi olan (hubb-ı mülk) ve (hubb-ı tasarruf) u tedrîci bir surette felce uğrattırırken Bolşevizm onu birden kal'etmeye kalkışmıştı. Bugün vekai- meşhûmeyi mütalaa ederek muhakeme edersek her ikisinin de gayeye vasil olmadığını fark ederiz. Buna da sebep birisinin dahilinden su-i kasda maruz kalması olduğu halde diğerininki tamamıyla usul hatasıdır.

İslam mebadisinin tahakkukını, yani gayesine vusuli terakkiyat-ı medeniyyeye rabt ederek bütün kudret-i beyanıyla halkı ilme, sanata, seyahate, ticarete... hulasa sa'y-i mütemadiye sevk etmiş ve bu sayede alem-i İslam'da hasıl olacak refah-ı umumiyenin ibtizal-i servetin lakaydlığı intaç edeceğini evvelden idrak eylemişti. İhtirasat-ı beşeriyenin en kudretlisi, en muharriki en müstevî olan hubb-ı mülkiyet veya hırs-ı temellük ruh üzerindeki mevki-i tahakkümünü itidale terk ettiği zaman insan melek olacak cihan da cennete benzeyecekti.<sup>58</sup>

**(s.5)** İkinin mefkuresi bir olduğu halde İslam ona (esbaba tevessül) tarikiyle diğeri ise ruhtan bu meyelanın (def'aten ve cebren) koparılarak çıkarılması suretiyle vasil olmayı arzu etti.

Medeniyet ne nispette terakki ederse İslam da o nispette gayesine yaklaşacaktır. Çünkü prensiplerinin tatbikini halktan o nisbette suhuletle talep eyleyebilecektir.

İnsanlar arasındaki adem-i müsavat, şerait-i hayatiyetin adem-i müsavatından ahz-ı kuvvet etmektedir. İlim, fen, sanat bu adem-i müsavat-ı hayatiyeyi tesviyeye sa'y olduğundan onun her hatve-i terakkisi müsavat-ı beşeriyeyi temin eden bir

<sup>57</sup> Dinde zorlama yoktur. Bakara, 2/256.

<sup>58</sup> İnsan melek olsaydı cihan cennet olurdu. Tevfik Fikret

hatve-i terakki olmaktadır. Yalnız o Őartla ki dũnyayı maddi ve manevi idare edenler, mağlub-ı ihtiras olarak bunlara bu hatavat-ı terakkiye su-i kast etmesinler. O halde de neticeye mani olmak mũmkũn olmayacaktır. Fakat badi’i tehirat olabilir.

İslam’ın en bũyũk umdesi meşveret ve Őura olduğu halde ilk gasıp hilafetin dine ilk darbesi bundan başlamıştır. Bu darbeler, yũksek cah ve mansıp bahş edilerek vũcuda getirilen sınıf-ı havas (aristokrasi...) tarafından mũtemadiyen ve muhtelif Şekil ve usullerde tekrar edilmiş en nihayet bugũn elde haricin “mani-i terakki bir din” diye terakki ettiği enkaz-ı îman ve akaid kalmıştır.

Cenab-ı Hakkın Őifat-ı zatiye ve subutiyyesini alelumumiye ezberlemek gaye-i din olarak erbab-ı din tarafından mũdafa edilmekte ve dinin hakayık-ı asliye ve mebadi-i esasiyesi -içtihadada mesağ olmadığı cihetle- bizzazure ihmal olunmaktadır.

His, fikrin nasıl validi ise terakkiyat-ı maddiye de terakkiyat-ı maneviyenin mũvellididir. İslam’ın da matlubu işte bu terakkiyat-ı maneviyedir. O halde İslam terakkiyat-ı maddiye demek olan terakkiyat-ı medeniyenin nasıl mani’i olabilir?

Karl Marks [terakki-i sınai, ihtiyacat-ı hayatiyyeyi tatmin edeceği cihetle, hubb-ı temellũkũn bizzature fenayâb olacağını] sũylediđi zaman İslam’ın bir mebd’e’ini bir esasını teşrih etmekten başka bir Şey yapmış değildi.

Ahkamda esbab-ı mucibe salta; *autorite*’nın kudretiyle makusen mũtenasiptir. Bir hũkũmde hiçbir sebep-i mucib bulunmaması saltanın kudret-i fevkaladesine menuttur. Őari’i a’zam efendimizin vaz’ ettiği desatir ve esasatta esbab-ı mucibe yoktur. Fakat Karl Marks muhakematını tasdik ettirmek ihtiyacında bulunduğu için [ihtiyacat-ı hayatiyyeyi tatmin

**(s.6)** edeceği cihetle] terakki-i sınıaiyi tervikar gũrũndũ. Bilakis Hazreti Nebi, bir fiilin farz veya nâfi’ olduğunu emir buyurmakla iktifa eder. ũmmet o farza iktifa ettiği halde neticesine belki de gayr-ı meş’ur olarak vasıl olur. Fakat halkın bũyle gayr-ı meş’ur olarak vasıl-ı gaye olması da İslam’da mũltezem değildir. İsteyen esbab-ı mucibeyi yine İslam’ın başka desatiri ile tahkik edebilir. Fakat yeter ki buna muktedir olamayan da neticeye vasıl olmuş bulunsun.

Ahkamda sebep-i mucibin olmaması başka menafi’i de mũstelzemdir: İhtirasatını ıskat etmek ihtiyacında bulunan insanlar -sebeb-i mucib zikredildiği takdirde- ona başka are bulmaya meylederek esastan ayrılabilir. Karl Marks hayatında bugũnkũ saltasını tahayyũl edebilseydi belki de (sınai, terakki-i sınai her Şeyi halledecektir.) demekle iktifa edecekti.

Doktor Helferih’in sınıai-i hadidiyenin ehemmiyetini itra sadedinde tertip ettiği bir mukayese cedvelini cidden alim-i mũnevver Mũslũman olan bir muhibb-i kadime gũsterdiđim zaman beyan-ı hayret etti ve “ũmmetini altından tahzir eden Őari-i

a'zamn neden dolayı demir hakkında bu kadar teşvikatda bulunduğunu şimdi anlıyorum.” demişti.

O cedvel şudur:

Kilo		Mark
100	Ham demir	3
100	Mevâd-ı ecnebiyeden tecrid edilmiş demir	5
100	elik hâline konulmuş demir	7
100	akı hâline konulmuş demir	145.000
100	Saat zembereği hâline konulmuş demir	45.000.000
100	Altın	188.000

İsti'mal-i zehebi men' ve tahzir buyuran Hazret-i Nebi'den on iki asır sonradır ki altının bir servet-i hakikiye olmadığı iktisadiyyunca ancak keşfedildi.

Terakkiyat-ı medeniyenin daima İslam'ın lehine tecelli edeceğini ispat için daha birçok misaller mevcuttur. Ezcümle (men-i müskiratın)ın; bugünkü dünyanın merkez-i sıklet-i medeniyeti olan Amerika'da bir kanun ile tatbik edilmesi en güzel bir misaldir. Bugünkü hadd-i kusvasına

**(s.7)** vasıl olan medeniyet Amerika'da (müskiratı); haiz olduğu maddi, manevi kudret-i tahribiyesiyle, “beşeri mesaisinden alıkoymak” ve “terakkiyat-ı medeniyeye mani bulunmak”la ittiham etti ve gayet kati bir kanunla onu men eyledi; ve bu hareketiyle İslam'ın bir haramını te'yit etmiş oldu. Yüz milyon nüfus-u beşerin bir haramı terk etmesinden İslam için ne büyük kar olduğu cay-ı tereddüt müdür?

Amerika milyarderleri muavenet-i içtimaiye müesseselerine milyonlarını teberrü' ederken esasat-ı İslamiye'den en mühimmi olan diğergamlığı teyit etmiyor mu? Ve bunlar da İslam için bir kar değil midir?

Ben, bugünkü Müslümanlarla gayrendiş ve hayırkar Amerikalıları İslam nokta-i nazarından mukayese ettiğim zaman şu misali hatırlıyorum:

Bana daima (sevgili muallimim, muhterem hocam, üstad-ı muazzamım diye hitap eden fakat katiyyen tealimime riayet etmeyen tembel, cahil bir şakirt ile; bana karşı herhangi bir sebeple huşunkâr bir vaz' alan, fakat vesayi-i ilmiye ve ameliyeme tamamıyla riayet eyleyen diğeri bir şakirden hangisinin bana, benim mesleğime, benim imanıma daha ziyade nâfi olduğunu düşünür ve ikincisini bizzarure tercih ederim. (Hakkı Baha)

Keşke sevdiğimi sevse bütün halk-ı cîhân

Sözümüz cümle hemân kıssa-i cânân olsa

**EK-1: Hakki Baha (1879-1942)**



**EK-2: Genç Müslüman**



**Extended Abstract**

**Hakkı Baha and ‘The Young Muslim’ Magazine**

After the declaration of the II. Constitutional Monarchy, there was an important activity in the Turkish press and publication, and the intellectuals of the period had the opportunity to share and publish their thoughts through the newspapers and magazines they published. In the freedom environment of the period, concepts such as equality, justice and ideas such as Pan-Turkism, Westernism, Ottomanism, and Pan-Islamism began to be discussed more loudly. These discussions have been given a lot of place in the published newspapers and magazines. The public was also tried to be informed through the media activities.

One of the magazines published in this period was ‘Gen Müslüman’ (The Young Muslim), published by Hakkı Baha. Hakkı Baha, in his two articles published in this journal, discussed issues such as freedom, equality, justice and brotherhood in the context of Islam. He tried to explain that Islam is not a religion that hinders progress. In the researches, it has been determined that the Young Muslim magazine was brought to light within the Islamist Journals Project of the Scientific Studies Association, its content was mentioned in titles, but the texts were not analysed. In this paper, the texts published under the signature of Hakkı Baha were Latinised and content analysis was made, and the subjects of other texts were mentioned. In this context, it is aimed to contribute to the literature by shedding light on the religious, social and cultural mentality of the period.

In this paper, firstly the life and works of Hakkı Baha and then the technical features of The Young Muslim magazine are given. The Latinized texts were evaluated using the text analysis technique and tried to shed light on the religious/social/political debates of the period.

Hakkı Baha Pars (1879-1942) was one of the important names of the II Constitutional Monarchy period. Hakkı Baha, a member of the Committee of Union and Progress (İttihat ve Terakki), published left-leaning papers in the press of the period. Especially in his writings, it was seen that he refers to the similarities between Islam and Communism. Hakkı Baha, who seems to have been under the influence of the populist movements of the period, made comparisons between Islam and communism. According to him, Communism and Islam are similar to each other in terms of principles, despite their differences in method. Due to the similarities between Islam and Communism, they will converge on the same point in the future. This unification will take place as Communism approaches Islam.

The Young Muslim magazine was published as a single issue. There are four writings in the first and only copy of the journal. Hakkı Baha has two writings (‘Mukaddime’ and ‘Din-i İslam ve Terakkiyat-ı Medeniye’) in the journal. The authors of the writings titled ‘İkinci Hutbe’ and ‘Evkaf-ı İslamiye Meselesi’ were not specified.

In his first writing titled ‘Mukaddime’, Hakkı Baha explained the reason for publishing this magazine and focused on the popular topics of freedom, equality, justice and fraternity in the II Constitutional Monarchy period. He tried to define these topics by associating them

with Islam. The second paper, published by Hakkı Baha, is titled "Din-i İslam ve Terakkiyat-ı Medeniye". In this writing, it is explained that the religion of Islam is not a religion that hinders progress. According to Hakkı Baha, who likens Muslims to a lazy student who does not apply what he has learned and does not do his homework, the reason for Muslims to fall behind is that they do not properly abide by the principles of Islam.

**Keywords:** Hakkı Baha, The Young Muslim Magazine, II. Constitutional Monarchy, Islam



# Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bunun Tefsire Yansımaları<sup>1</sup>

## Salaf and Khalaf's interpretation (Tawil) Approaches and Their Reflections on the Tafseer

Murat ORAL

ORCID: 0000-0001-6289-1572

Ph. D. Research Assistant of Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology Department of Tafseer, Hatay/Turkey, muratoral0147@gmail.com

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 08.03.2022 Düzeltme/Revised:08.05.2022 Kabul/Accepted:17.05.2022*

**Araştırma Makalesi / Research Article**

Atıf / Cite as: Oral, M. (2022). Selefin ve Halefin Tevil Yaklaşımları ve Bunun Tefsire Yansımaları. Antakiyat, 5(1), 25-53

### Abstract

The attributed meaning of concepts is of great importance in determining the approaches to them. Therefore, in order to correctly understand the nature of the interlocutor's perception of a concept, it is necessary to know the meanings he imposed on that concept. Although the concepts used by the interlocutors are the same, the meanings they mean by them can be different. This situation causes complexity in the meaning between the interlocutors. One of such concepts is "Tawil". The meanings that the salaf and the khalaf ascribe to the concept of Tawil are different from each other. This requires that the two sides' approach to the tawil is different from each other. The khalaf tried to evaluate/determine the tawil approach of the salaf in his own definition of tawil without considering the different meanings imposed on the concept of tawil. This attitude led the khalaf to misunderstand salaf's interpretation approach and mispresent it. These misunderstandings and mispresenting of the approaches have resulted in reaching conflictive and wrong in the salaf's and khalaf's tafseer. In this study, we have revealed the meaning of the concept of Tawil "according to Arabic language, Qur'an - Sunnah, and salaf and khalaf", also different interpretation approaches of the salaf and khalaf have been tried to be determined. The positive and negative aspects of these approaches and their reflections on tafseer are mentioned, then it is stated with examples, which interpretation approach is closer to the truth.

**Key Words:** Tafseer, Tawil, Approach, Salaf, Khalaf.

### Öz

Kavramlara yüklenen anlamlar, onlara yönelik yaklaşımların belirlenmesinde büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla muhatabın bir kavram ile ilgili algısının mahiyetini doğru bir

<sup>1</sup> Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

şekilde anlayabilmek için onun o kavrama yüklediği anlamları bilmek gerekir. Kimi zaman muhatapların kullandıkları kavramlar aynı olsa da onlarla kastettikleri manalar farklı olabilmektedir. Bu durum ise muhatapların arasında anlam karmaşasına neden olur. Bu tür kavramlardan biri de “Tevil”dir. Selef ile halefin tevil kavramına yükledikleri manaların birbirinden farklıdır. Bu durum iki tarafın tevil yaklaşımının da birbirinden farklı olmasını gerektirmiştir. Halef, tevil kavramına yüklenen farklı manaları göz önünde bulundurmaksızın selefin tevil yaklaşımını kendi tevil tanımıyla değerlendirmeye/belirlemeye çalışmıştır. Bu tutum ise halefin, selefin tevil yaklaşımını yanlış tanımasını ve tanıtmasını beraberinde getirmiştir. Bu farklı yaklaşımlar, selef ve halefin tefsirde değişik ve birbiriyle çelişen sonuçlara ulaşmalarıyla neticelenmiştir. Bu çalışmada, tevil kavramının “Arapçada, Kur’ân ve sünnette, ayrıca selef ve halef” dilindeki anlamları ortaya konulmuş, selef ve halefin farklı tevil yaklaşımları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımların olumlu-olumsuz yönlerinden ve tefsir üzerindeki yansımalarından söz edilmiş, sonra da hangi tevil yaklaşımının doğruya daha yakın olduğu örneklerle belirtilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Tevil, Yaklaşım, Selef, Halef.

## GİRİŞ

Yüce Allah ilk muhataplarına anlamını bilmedikleri kavramlarla hitap etmemiş veya kullandıkları kavramlara yüklediği manadan onları habersiz bırakıp hitabı yanlış/eksik anlamalarına fırsat vermemiştir. Sahâbe de bu bilinçle Kur’ân kavramlarına, fasih Arapçada ilgili lafzın sahip olduğu ve kendilerinin kullanmakta oldukları manaları yüklemiştir. Bir kavramın ifade ettiği manalarda vahyin bir değişiklik yapması hâlinde ise doğrudan söz konusu değişiklik onlara bildirilmiştir. Böylece Kur’ân dili ile sahabe dili arasında herhangi bir çelişki/farklılık ortaya çıkmamıştır. Sahabenin eğitiminden geçen tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn de hocalarının yolunu tutmuştur.

Zamanla farklı kültürlerin kaynaşması, felsefi eserlerin Arapçaya tercümesi ve kelami anlaşmazlıkları ortaya çıkışı gibi nedenlerle halef, bazı kavramların vahiy dilindeki manalarında değişikliğe gitmiştir. Böylece vahiy dili ile halefin dili arasında farklılıklar/çelişkiler meydana gelmiştir. Bu durum, selef ve halefin bazı ayetlere yönelik yorumlarına doğrudan etki etmiştir. Halefin ayetlere vahyin dilini göz ardı ederek getirdiği yorumlar, vahiy diliyle eğitilen selefin yolundan uzaklaşmasına zemin hazırlamıştır. Selefin ve halefin aynı kavramalara yükledikleri farklı manalar nedeniyle kimi yerlerde selef, halef tarafından yanlış anlaşılmış ve bazı ithamlara maruz kalmıştır. Sözü edilen anlam karmaşasına maruz kalan önemli kavramlardan biri de “Tevil”dir. “Tevil” kavramına yükledikleri anlam bağlamında selefin ve halefin tevil yaklaşımlarını irdelemek, “tevil kavramının süreç içinde maruz aldığı anlam/algı değişikliklerini bilmek, iki tarafın ayetlere yaklaşım biçimini ve ayetleri farklı manalarda tefsir etmelerinin nedenlerini ortaya koymak” gibi birçok açıdan oldukça önemlidir. Bu amaçla ilk önce tevil kavramının Arapçada, vahiy dilinde, selef ve halefin kullanımındaki manaları üzerinde durulacaktır. Ardından da selefin ve halefin

tevil yaklaşımlarının ayetlerin tefsiri üzerindeki yansımaları örneklerle ortaya konulacaktır.

## 1. “Tevil” Kavramı

### 1.1. Lüğavî açıdan “tevil”

Tevil, sözlükte “dönmek” anlamına gelen “أول” kökünden gelmektedir. Arap dilinde “döndü, dönüyor” anlamına gelecek şekilde “أَل يؤول” fiili kullanılmaktadır. “Tevil” ise “bir şeyin kendisine dönüp vardığı şeyi/gayeyi açıklamak/tefsir etmek, işin sonu ve akibeti, bir şeyi ondan kastedilen gayeye döndürmek” manasına gelir.<sup>2</sup> Râgıb el-İsfahânî'nin (ö.502/1108) belirttiği gibi söz konusu gayenin bir ilim veya fiil olması arasında bir fark bulunmamaktadır.<sup>3</sup> Bu bağlamda “sözün tevili”, sözün sonucunu ve kendisine dönüp vardığı şeyi/gayeyi ifade eder.<sup>4</sup> Başka bir deyişle; “sözün tevili”, ilgili sözü onu kullanan şahsın amacına döndürmektir. Bu ise iki türlü olabilmektedir. Birincisi, “ilgili sözü, onu kullanan şahsın kastettiği anlama döndürmek/yormaktır.” İkincisi de sözde bahsi geçen durumun somut olarak meydana gelmesidir. Buna göre eğer ilgili söz, bir talep/emir içeriyorsa bu durumda o sözün tevili, söz konusu talebin yerine getirilmesi olur. Eğer bu söz, haber içeren bir söz olursa da bu durumda onun tevili, haber verilen şeyin gerçekleşmesi olur.<sup>5</sup> Örneğin “Ramazan ayı girdi” sözünün tevili, bizzat Ramazan ayının girişidir. “Namaz kıl” sözünün tevili de kişinin, bu emrin gereğini yerine getirerek namaz kılmasıdır.

Görüldüğü üzere tevilin bu iki türünün arasında fark bulunmaktadır. Birinci tevil türünde ilgili söz, içerdiği anlamı anlaşılır bir şekilde yansıtabilecek başka sözlerle açıklanmaktadır. Nitekim “ilgili sözü, onu kullanan şahsın gözettiği manaya döndürmesi ve bu manayı açıklaması” sebebiyle tefsire “tevil” denilmiştir. İkinci tevil türünde ise sözün tevili, bir sözden ibaret değildir; bilakis o, sözün kendisine dönüp vardığı “varlık/varoluş” olarak fiili-somut bir şekilde duyular âleminde yerini almaktadır.

<sup>2</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mucmelu'l-luğa*, thk. Zuheyr A. Sultan (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1406/1986), 107; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Makâyisu'l-luğa*, thk. A. Harun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/159; el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-'arabiyye*, thk. A. Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 4/1627-1628; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. A. Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 10/448; el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân ed-Dâvudî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 99; er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Y. Muhammed (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420/1999), 25; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 11/32-33.

<sup>3</sup> Râgıb, *el-Mufredât*, 99.

<sup>4</sup> İbn Fâris, *Makâyisu'l-luğa*, 1/162.

<sup>5</sup> el-Harrânî, *el-İklîl fi'l-muteşâbihî ve't-te'vîl* (İskenderiyye: Dâru'l-İmân, ts.), 15-17; Musâ'id b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Mefhûmu't-tefsîr ve'te'vîl ve'l-istinbât ve't-tedebbur ve'l-mufessir* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), 91-92.

## 1.2. Kur'ân ve sünnete göre "tevil"

"Tevil" kavramı, on beş ayette toplamda on yedi defa geçer. Bu kullanımların sekizi, geneli "rüya tabiri ve rüyanın gerçekleşmesi" anlamına gelecek şekilde Yûsuf sûresinde bulunur.<sup>6</sup> Hârûn b. Mûsa (ö.170/786), Dâmegânî (ö.478/1085) ve İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201) gibi el-Vucûh ve'n-Nezâir alanında eseri bulunan bazı bilginler, "tevil" kavramının Kur'ân'da "Muhammed ümmetinin hâkimiyet süresinin sonu, akıbet, rüya tabiri, yemeğin rengi ve niteliği, gerçekleşme/meydana gelme" olmak üzere beş farklı anlamda kullanıldığını belirtir.<sup>7</sup> Buna göre "*Onun tevilini ancak Allah bilir*"<sup>8</sup> ayetinde geçen "tevil" kavramıyla aslında Muhammed ümmetinin hâkimiyet süresinin sonu kastedilmiştir. Zira Yahudiler, Muhammed ümmetinin ne kadar süre boyunca hâkimiyetini sürdüreceğini öğrenmek amacıyla hurûf-ı mukattaayı ebced hesabına tabi tutmuşlardı. Yüce Allah ise bu tevilini ancak kendisinin bildiğini buyurarak onların beklentilerini boşa çıkardı. Yûsuf sûresinde geçen "تَوِيلَ الْأَحَادِيثِ"<sup>9</sup> ifadesi "rüya tabiri",<sup>10</sup> "Ey babacığım! Bu, daha önce gördüğüm rüyanın tevilidir" ifadesi de "rüyanın gerçekleşmesidir" şeklinde anlaşılmıştır. İhtilafli konularda Kur'ân ve sünnete başvurulmasını emreden ayetin sonunda geçen "tevil açısından daha iyidir" ifadesi de "sonuç/akıbet açısından daha iyidir" şeklinde anlamlandırılmıştır.<sup>11</sup> Söz konusu bilginler, "*Size erzak olarak verilecek yemek gelmeden önce, onun tevilini mutlaka size haber vereceğim*"<sup>12</sup> ayetinde geçen "tevil" lafzının "yemeğin rengi ve niteliği" anlamına geldiğini belirtirler. Fakat burada şu noktaya dikkat edilmesi gerekir: Ayette geçen "yemek"ten maksat, ilgili iki şahsın rüyalarında gördükleri yemektir. Yoksa Hz. Yûsuf, onlara uyanık oldukları sırada kendilerine ulaşacak bütün yemeklerin niteliklerini bildireceğini söylememiştir. Böyle bir bildirim özelliğinin bir peygamberde sürekli olarak bulunması imkânsızdır, çünkü buna ancak Allah güç yetirebilir. Nitekim bundan önceki ayette söz konusu iki şahsın gördükleri rüyalardan bahsetmeleri ve rüyalarının tevilini Hz. Yûsuf'a sormaları bu görüşümüzü desteklemektedir. Bunun yanı sıra Yûsuf sûresinin birçok ayetinde "rüyaların tabiri ilminin Allah tarafından ona öğretildiği" bilgisi geçer.<sup>13</sup> Söz konusu bilginin burada Hz. Yûsuf tarafından "Bu, rabbimin bana öğrettiklerindendir" sözleriyle ifade edilmesi bu

<sup>6</sup> *Kur'ân Yolu* (Erişim 4 Mart 2022) Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101. Diğer kullanımlar ise şu ayetlerde geçmektedir. Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/59; el-A'râf 7/53; Yûnus 10/39; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/78, 82.

<sup>7</sup> Hârûn b. Mûsa el-Kâri', *el-Vucûhu ve'n-nezâiru fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Dâru Saddâm, 1409/1988), 117-118; Ebû Abdullah Huseyn b. Muhammed ed-Dâmiğânî, *el-Vucûhu ve'n-nezâiru li-elfâzi Kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*, thk. Abdulhamid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 143-144; el-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûhi ve'n-nezâir*, thk. Muhammed A. Kâzım er-Râzî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 218-219.

<sup>8</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>9</sup> Yûsuf 12/6.

<sup>10</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, *Garibu'l-Kur'ân*, thk. M. Edîb Abdulvâhid Cemrân (Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995), 143.

<sup>11</sup> Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'âni ve'l-Hadis*, thk. A. F. el-Mezîdî (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 1/122.

<sup>12</sup> Yûsuf 12/37.

<sup>13</sup> Yûsuf 12/6, 101.

olasılığı güçlendirmektedir. Nitekim müfessirlerin çoğu da bu görüştedir. Yemeğin niteliği ve miktarı da yemeğin tevili değildir.<sup>14</sup> Bilakis rüyadaki yemeklerinin tevili, onların rüyalarının, Hz. Yûsuf'un açıkladığı hakikat/yaptığı yorum üzere gerçekleşmesidir. Yine yemeklerinin tevili, bu yemeğin kendilerine ulaşma biçimini ve zamanını, neden olduğu sonucu/akıbeti ifade eder. Yoksa Hz. Yûsuf'un bu iki şahsa yemeğin niteliğini anlatmış olmasının bu olayda kayda değer bir değeri yoktur. "Tevil" kavramının bahsi geçen beş anlamına ilaveten Hîrî (ö.431/1039) ve 'Askerî (ö.400/1009), "ceza/karşılık" ve "açıklama/beyan" anlamlarından da söz ederler.<sup>15</sup>

Dikkat edildiği takdirde "tevil" kavramının burada ve başka ayetlerde sözü geçen manaları,<sup>16</sup> "tefsir" ve "meydana gelen hakikat" şeklinde olmak üzere iki mana etrafında dönmektedir. Bu da "tevil" kavramının Kur'ân dilinde sahip olduğu anlamın, onun sözlük anlamıyla örtüştüğünü gösterir.

Sünnette geçen "tevil" kavramı da bu iki anlamın dışına çıkmamaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in İbn Abbâs'a "Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret"<sup>17</sup> duasında ve Ali'yi kastederek söylediği "Benim Kur'ân'ın tenzili için savaştığım gibi sizden bir kimse de Kur'ân'ın tevili için savaşacaktır"<sup>18</sup> sözünde geçen "tevil" kavramıyla "tefsir" manası kastedilmiştir.<sup>19</sup> Allah'ın insanları altlarından veya üstlerinden göndereceği bir azapla tehdit ettiği ayette sözü geçen her azapla ilgili Hz. Peygamber "Bu azap mutlaka meydana gelecektir. Ama henüz onun tevili gelmedi" buyurdu.<sup>20</sup> Burada geçen "tevil" kavramı da "azabın gerçekleşmesini" ifade eder.

<sup>14</sup> Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, nşr. Mecme'u'l-Melik Fehd (Medine: y.y., 1416/1995), 17/365-366.

<sup>15</sup> Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed el-Hîrî, *Vucûhu'l-Kur'ân*, thk. F. el-Afgânî (Mekke: y.y., 1404/1984), 153; el-'Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, thk. M. Osman (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007), 143.

<sup>16</sup> Örneğin bk. el-Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdulmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/500-501; el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, thk. A. el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 1/425, 2/126, 331.

<sup>17</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedu'l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 4/225; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 6/383; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim, *el-Mustedreku 'ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/615. Şu'ayb Arnaût ve Âdil Mürşid gibi muhakkikler, hadisin isnadının güçlü olduğunu söylemiştir. Hâkim ve Zehebî de hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.

<sup>18</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/391, 18/296; en-Nesâî, *es-Sunenu'l-kubra*, thk. Hasan A. Çelebî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), "Hasâis", 56; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/367; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbni Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1408/1988), 15/385. Şu'ayb Arnaût ve Adil Mürşid gibi muhakkikler, hadisin isnadının sahih olduğunu söylemiştir.

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsilu's-sâbiti 'an Rasulillâh mine'l-ahbâr*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.), 1/183; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/170.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/68; Ebû Ali Hasan b. Arefe, *Cuz'u Hasan b. 'Arefe*, thk. el-Feryuvâtî (Kuveyt: Dâru'l-Aksa, 1406/1985), 86; et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed M. Şâkir vd., nşr. Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Mısır: y.y., 1395/1975), "Tefsîru'l-Kur'ân", 7. Tirmizî, hadisin isnadının hasen garip olduğunu söylerken kimi muhakkikler onun zayıf olduğunu belirtmiştir.

### 1.3. Selefe göre “tevil”

Selefin “tevil” kavramını kullanım biçimi incelendiğinde onların, Kur’ân ve sünnetin tevil kavramı için çizdiği anlam sınırlarının dışına çıkmadıkları görülür. Seleften pek çok kimse “tevil” kavramını “tefsir” anlamında kullanır. Örneğin Sıffin savaşı sırasında Ammâr b. Yâsir, içinde “Biz, onun tenzili için sizinle savaştığımız gibi onun tevilini için de sizinle savaşıyoruz” beyti bulunan bir şiir okumuştur.<sup>21</sup> Bu ifade, “Onun inişine iman etmeniz için sizinle savaştığımız gibi onu yanlış tefsir etmeniz sebebiyle de sizinle savaşıyoruz” anlamına gelir. Bu anlamda Hz. Ömer de “Bu ümmet için en çok korktuğum şey, Kur’ân’ı doğru tevil dışında tevil etmeleridir –yani yanlış bir şekilde anlayıp tefsir etmeleridir-“ demiştir.<sup>22</sup> Câbir b. Abdullah’ın Hz. Peygamber’in hac şeklini anlatırken söylediği “Allah Resulü aramızdaydı ve Kur’ân ona iniyordu. O, Kur’ân’ın tevilini –yani tefsirini- biliyordu ve kendisine verilen emirleri yerine getiriyordu” ifadesi de bu konuda örnek verilebilir.<sup>23</sup> Sadece sahâbe değil; bilakis Mukâtil (ö.150/767),<sup>24</sup> Mâlik (ö.179/795),<sup>25</sup> Abdullah b. Mübârek (ö.181/797),<sup>26</sup> Ebû Ubeyde (ö.209/824),<sup>27</sup> İbn Mâcişûn (ö.212/827),<sup>28</sup> Kâsım b. Sellâm (ö.224/838),<sup>29</sup> İbn Kuteybe (ö.276/889),<sup>30</sup> İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/923)<sup>31</sup> ve Tahavî (ö.321/933)<sup>32</sup> gibi hem tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn hem de sonraki müfessirler-bilginler tarafından “tevil” kavramı “tefsir” anlamında kullanılmıştır. Yine selef, “tevil” kavramını “yerine getirme ve meydana gelme” anlamında da kullanmıştır. Hz. Âişe’nin, Hz. Peygamber’in namazda okuduğu dualardan bahsettiği rivayetinde kullandığı “Kur’ân’ı tevil ederdi” ifadesi, “Kur’ân’ın emrini yerine getirirdi” anlamına gelir.<sup>33</sup> İbn Mes’ûd da yanında iki kişi ihtilaf edip de onlardan biri görüşüne dair bir

<sup>21</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka vd., nşr. Matba’atu Mustafa el-Bâbî (Mısır: y.y., 1375/1955), 2/371. Bu şiirin kaza umresi sırasında Abdullah b. Revâha tarafından okunduğu da rivayet edilmiştir. et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, thk. es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1415/1994), 13/173. Bu konudaki ihtilaf için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 6/376-379; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 7/501. Her ikisinin bu şiiri okumuş olması doğrudan uzak bir olasılık değildir.

<sup>22</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/452, 7/503.

<sup>23</sup> Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, nşr. Matba’atu İsa el-Bâbî (Kahire: y.y., 1374/1955), “Hac”, 1218.

<sup>24</sup> el-Ezdî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah M. Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423), 1/27.

<sup>25</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1406/1985), 2/872.

<sup>26</sup> et-Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, thk. M. Zührî en-Neccâr – M. Seyyid Câdu’l-Hak (b.y.: ‘Âlemu’l-Kutub, 1414/1994), 4/15; Ebu’l-Kâsım İsmail b. Muhammed, *el-Hucce fî Beyâni’l-Mehacce*, thk. el-Medhalî (Riyad: Dâru’r-Râye, 1419/1999), 2/38.

<sup>27</sup> et-Teymî, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. M. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1381), 1/86-87.

<sup>28</sup> el-Mâcişûn, *el-Hac*, thk. M. Muranyi (b.y.: Dâru İbni Hazm, 1428/2007), 181.

<sup>29</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garibu’l-hadis*, thk. M. A. Han, nşr. Matba’atu Dâirati’l-Me’ârifî’l-‘Usmâniyye (Haydarabad: y.y., 1384/1964), 2/147, 3/17.

<sup>30</sup> ed-Dineverî, *Te’vilu müşkili’l-Kur’ân*, thk. İ. Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 130, 139, 228.

<sup>31</sup> et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 1/100, 142, 159.

<sup>32</sup> et-Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. S. Ünal, (İstanbul: y.y., 1995-1998), 1/114, 127, 244.

<sup>33</sup> el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Ezân”, 137; Müslim, “Salât”, 484.

ayeti delil getirince ilgili ayetin tevilinin henüz gerçekleşmediğini söylemiştir. Ardından Kur'ân'ın bazı ayetlerinin tevillerinin onların nüzulünden önce gerçekleştiğini, bazı ayetlerin tevillerinin sonradan meydana geldiğini ve “kıyamet ve hesap” gibi konularla ilgili bazı ayetlerin tevillerinin de kıyametten sonra ortaya çıkacağını belirtmiştir.<sup>34</sup>

“Tevil” kavramının Kur'ân, sünnet ve selef dilindeki anlamı incelendiğinde şu çıkarımlar elde edilebilir:

- Kur'ân, sünnet ve selefin dilinde “tevil” kavramı, kelimenin sözlük anlamına bağlı kalmış ve temelde “tefsir/ilmi tevil” veya “meydana gelen hakikat/ameli tevil” olmak üzere iki manaya odaklanmıştır. Bu iki anlamın arasında ise farklılığın bulunduğu aşikârdır. Zira tefsir, sözün anlamının başka bir sözle açıklanmasıdır. Bu durumda tevil, bir “ilim ve söz” türünden olur. Dolayısıyla onun kalpte ve dilde zihinsel ve sözlü bir varlığı bulunur. İkinci anlama göre ise tevil, zihin dışında meydana gelen somut hakikattir.<sup>35</sup>

- “Tevil” lafzı yalnızca müteşâbih naslarla ilgili bir kavram olarak görülmemektedir. Bilakis muhkem ayetlerin de tevilleri söz konusudur.<sup>36</sup> Nitekim Allah, “Onlar onun tevilinden başkasını mı bekliyorlar?”<sup>37</sup> ayetinde tevil lafzını mutlak bir şekilde Kur'ân'a nispet eder.<sup>38</sup> Kur'ân'ın çoğunun da muhkem ayetlerden oluştuğu ortadadır.<sup>39</sup> Yukarıda aktarılan Hz. Âişe'nin namazdaki duayla ilgili rivayeti de bunu destekler. Zira rivayetteki tevil, ayette geçen emrin tevilidir. Emirler/Hükümler ise muhkem kabul edilir.<sup>40</sup>

- Sadece sözün tevilinden söz edilemez. Bilakis rüyaların ve fiillerin de tevilini bulunmaktadır. İhtilafli konularda Kur'ân ve sünnete başvurmanın daha iyi bir teville/sonuca sebep olacağını ifade eden ayet buna örnek verilebilir.<sup>41</sup> Zira bu ayette sözün değil, fiilin tevilinden söz edilmektedir.<sup>42</sup>

- Selef, “tefsir” anlamına gelecek şekilde tevil yapmış ve Kur'ân tevilinin/tefsirinin öğrenilmesini hem önemsemiş hem de buna teşvik etmiştir. Nitekim İbn Abbâs, “Yüce Allah, indirdiği her kitabın mutlaka tevilinin/tefsirinin bilinmesini istemiştir” diyerek tefsir öğrenmeye teşvik etmiş<sup>43</sup> ve öğrencisi Mücahid'e (ö.103/721) Kur'ân'ı baştan sona kadar defalarca açıklamıştır.<sup>44</sup> Tefsirin ise ayetin zahirine uygun veya ondan farklı olabileceği konusunda bir şüphe bulunmamaktadır.

<sup>34</sup> el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubra*, thk. M. A. Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/157; İbn Hammâd, *el-Fiten*, thk. ez-Zuheyrî (Kahire: Mektebetu't-Tevhîd, 1412), 1/38.

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 13/289.

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 17/385-386.

<sup>37</sup> el-A'râf 7/53.

<sup>38</sup> Mâverîdî, *en-Nuketü ve'l-'uyûn*, 2/228.

<sup>39</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>40</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. E. İbrahim, nşr. Heyet (b.y.: y.y., 1394/1974), 3/4-5.

<sup>41</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 13/291.

<sup>43</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/26.

<sup>44</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4/240.

Dolayısıyla selefin anlayışına göre tevil, ayetin zahirine uygun veya ondan farklı olabilmektedir. Önemli olan ayetin doğru anlamının ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda selefin teville karşı çıktığını söylemek, doğruyu yansıtmamaktadır. Selef, sadece Allah'ın bildiği mutlak müteşâbihatin tevil edilmesine, akli-nefsî etkenler veya mezhep taassubu gibi nedenlerle nassların zahirlerinin terk edilmesine ve aynı şekilde ayetleri “tahrif” derecesine varacak şekilde yorumlanmasına karşı çıkmıştır.<sup>45</sup> Nitekim Hz. Ömer'in Kur'ân'ın yanlış tefsir edilmesiyle ilgili yukarıda aktardığımız kaygısı, Sabîğ/صبيغ gibi bilinmesi mümkün olmayan müteşâbihatin peşine düşen kimseleri cezalandırması,<sup>46</sup> bununla birlikte sahabenin müteşâbih ayetlerin hakikatini değil de manalarını açıklaması bunu gösterir. Mâlik b. Enes'in, kendisine istivânın hakikatini soran kimseye “İstivâ malumdur, keyfiyeti ise meçhuldür” diye yanıt vermesi bu konuda meşhurdur.<sup>47</sup> Mâlik b. Enes'in bu ifadesinde görüldüğü üzere selef, Kur'ân'ın apaçık bir Arapçayla ve üzerinde düşünülmesi amacıyla indirildiğini ifade eden buyrukların bir doğrulaması olarak ayetlerin manalarının anlaşıldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte onların hakikatlerinin/keyfiyetlerinin sadece Allah tarafından bilindiğini savunmaktadır.

Doğrusu selef, derin ilim sahiplerinin tevili bilip bilmediği hakkında gerçekte ihtilaf etmemiştir. Bu konuda selefin arasında var olduğu zannedilen anlaşmazlığın odak noktasını, “Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir... Onun tevilini ise ancak Allah bilir”<sup>48</sup> ayetinde geçen vakf kuralına bağlı olarak “tevil” lafzının anlamıyla ilgili yapılan farklı yorumlar oluşturmaktadır.<sup>49</sup> Ayette geçen “tevil” lafzı, selefin “tevil” kavramını kullanımına uygun olarak “tefsir” ve “beklenen akıbet” olmak üzere iki manaya yorumlanmıştır.<sup>50</sup> Buna göre “tefsir” anlamını esas alanlar, derin ilim sahiplerinin de tevili bilebileceğini savunmuştur. Tevilin ikinci anlamını esas alanlar ise yalnızca Allah'ın tevili bilebileceğini belirtmiştir.<sup>51</sup> Dolayısıyla söz konusu anlaşmazlığın sözde bir ihtilaf olduğu açıktır. Nitekim ayette sözü geçen “muhkem” ve “müteşâbih” ayetlerin arasındaki farkın “ayetlerin anlaşılması, tefsir edilmesi” açısından söz konusu olduğunu düşünmek ve bununla birlikte bunun yalnızca yüce Allah tarafından bilinebileceğini söylemek, Kur'ân ayetleri üzerinde düşünmeye teşvik eden<sup>52</sup> ve Kur'ân'ın bütünüyle muhkem/anlaşılır kılındığından söz eden<sup>53</sup> buyruklarla bağdaşmaz.<sup>54</sup> Dolayısıyla iki ayet türünün arasındaki farkın, mana değil

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâva*, 4/68-70, 17/412-414.

<sup>46</sup> İbn Kudâme, *Zemmu't-te'vil*, (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1406), 12.

<sup>47</sup> İbn Kudâme, *Zemmu't-Te'vil*, 13.

<sup>48</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>49</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 3/5-6; el-Harrânî, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye*, thk. Heyet (b.y.: y.y., 1426), 8/269.

<sup>50</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1/260.

<sup>51</sup> İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/269.

<sup>52</sup> el-Kamer 54/22.

<sup>53</sup> Fussilet 41/3.

<sup>54</sup> Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmet H. es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Kulliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986), 224-226; el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, thk. A. Ferhat (Kuveyt:



de; ayette işlenen konunun niteliği/hakikati ile ilgili olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.<sup>55</sup> Aksi hâlde yalnızca yüce Allah'ın ayetlerin manalarını/tefsirini bildiğini kabul etmek, Allah'ın muhataplara anlamını bilmedikleri sözcüklerle hitap etmiş olmasını gerektirir ki bu durum, Kur'ân'ın anlaşılır apaçık bir Arapçayla indirilmiş olmasına aykırıdır.<sup>56</sup> Cennet nimetleri ve kıyamet gibi gaybi konularla ilgili müteşabih ayetlerin manalarının anlaşılmasıyla birlikte hakikatlerinin/tevellilerinin bilinmemesi bu duruma örnek verilebilir.<sup>57</sup> Anlamı açık olan bazı ayetlerin tevellilerinin henüz gerçekleşmediğinden bahseden İbn Mes'ûd'un yukarıda aktardığımız ifadesi bu konuya açıklık getirmektedir. "İlim ehlinin müteşabih ayetlerin tevilini bilemeyeceğini" savunan İbn Abbâs, Katâde (ö.117/735) ve Ferrâ (ö.207/822) gibi bilginlerin bu tür müteşâbih ayetlerin manalarından söz etmeleri ve manalarının bilinmediğini söylememeleri<sup>58</sup> bu görüşü desteklemektedir. Bunun yanı sıra "ilim ehlinin müteşabih ayetlerin tevilini bilebileceğini" savunanların, aslında bu tür ayetlerin manalarının bilinebileceğini kastetmiş olmaları ve ilgili gaybi-müteşabih konuların niteliklerinin bilinmeyeceğini belirtmeleri,<sup>59</sup> iki görüşün arasında var olan ihtilafın sözde bir anlaşmazlık olduğunu göstermektedir. Her iki görüşün de İbn Abbâs'tan aktarılmış olması, ikisinin çelişmediğini gösteren bir durumdur.<sup>60</sup>

#### 1.4. Halefe göre "tevil"

Halef, selevin "tevil" lafzına yüklediği iki anlama "Kendisine eşlik eden bir delile dayanarak ayetin lafzını râcih manadan mercuh manaya yormaktır"<sup>61</sup> veya "Ayetin lafzını, bir delile dayanarak lafzın zahirinden farklı bir manaya yormaktır"<sup>62</sup> şeklinde üçüncü bir manayı da ekler. Onlar, tefsir ile tevilin arasında fark bulunduğu konusunda ittifak etseler de söz konusu farkın mahiyetini belirlemede görüş ayrılığına düşerler. Bu konuda ortaya atılan görüşler şu şekilde özetlenebilir:

- Tefsir, tek bir olasılıktır, kesin bilgidir ve Allah adına konuşmaktır. Tevil ise olasılıklı manalardan söz etmektir. Mâturîdî (ö.333/944) bu görüştedir.<sup>63</sup>

Dâru'd-De've, 1405/1984), 86; en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Muslim b. Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392), 16/218.

<sup>55</sup> İbn Teymiyye, *el-İklîl*, 51-52.

<sup>56</sup> Yûsuf 12/2; Fussilet 41/3; ez-Zuhuf 43/3.

<sup>57</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 13/278-279.

<sup>58</sup> Krş. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/260-261; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/200; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. M. et-Tîb (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 10/3298; el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. A. el-Berdûnî – İ. Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964), 1/240, 16/237.

<sup>59</sup> bk. İbn Teymiyye, *el-İklîl*, 47; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/10-13; ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Matbaatu İsa el-Bâbî (b.y.: y.y., ts.), 2/278-282.

<sup>60</sup> el-Harrânî, *el-Fetâva'l-hameviyyetu'l-kubra*, (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1425/2004), 290.

<sup>61</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 5/35.

<sup>62</sup> İbnu'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yun*, 216. Curcânî tevil, "Lafzı, zahirinden alıp muhtemel bir manaya yormaktır. Muhtemel mananın ise kitaba ve sünnete uygun olması gerekir" diye tanımlar. bk. el-Curcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1403/1983), 50-51.

<sup>63</sup> el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, thk. M. Beslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005), 1/349. Mâturîdî'nin bu yaklaşımının sonrasında tefsir geleneğinde oluşacak öznel yorumların tevil,

• Tefsir, sözün anlamını açıklamaktır. Tevil ise istinbattır. Bu görüşü Nehhâs (ö.338/950) aktarmıştır.<sup>64</sup>

• Tefsir, sözün kapalı anlamını açıklamaktır. Tevil ise ayeti, bağlamına uygun olacak şekilde olası bir manaya yormaktır. Sa'lebî (ö.427/1035) bu görüştedir.<sup>65</sup>

• Tefsir, tevilden daha geneldir. Tefsir, genelde lafızlar ile ilgili; tevil de genelde manalarla ilgili kullanılır. Râgıb el-İsfahânî bu görüştedir.<sup>66</sup> Bu anlama yakın olacak şekilde Askerî de “Tefsir, cümledeki lafızların anlamlarını bildirmektir. Tevil ise cümlelerin anlamını bildirmektir” demiştir.<sup>67</sup>

• Tefsir, ayetin nüzul sebebinden ve kıssasından söz etmektir. Ancak nakil yoluyla yapılması caiz olur. Tevil ise ayeti, ayetin bağlamına uygun olarak, istinbat yoluyla, kitaba ve sünnete aykırı olmayan olası bir manaya yormaktır. İlim ehlinin tevil yapmasına izin verilmiştir. Beğavî (ö.516/1122) bu görüştedir.<sup>68</sup>

Halefin “tevil” kavramını tanımlarken onun nassın zahirine aykırı olduğunu söylemesi, selevin tevil yaklaşımıyla çelişmektedir. Zira seleve göre “tefsir” ve “meydana gelen hakikat” şeklindeki her iki anlamıyla birlikte tevilin, ayetin zahirine aykırı olması şart değildir. Taberî'nin Fâtiha sûresindeki “hamd” lafzını “şükür” diye açıklaması ve yaptığı açıklamaya “tevil” adını vermesi<sup>69</sup> bu konuda örnek verilebilir. Yine Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in ayetin gereğini yerine getirmesini “tevil” kavramıyla ifade etmesi de başka bir örnektir. Bunun yanı sıra selevin tefsir ile tevil eş anlamlı veya yakın anlamlı kullanmasına karşılık halefin, aralarında bir karşıtlığın bulunduğu algısını yansıtabilecek şekilde bu iki kavrama yönelik yaptığı tanımların sağlam bir temele dayanmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin tefsir-tevil karşıtlığını tefsir eserine yansıtan ilk müfessir olduğu söylenebilecek olan Mâtûrîdî'nin bu iki kavrama yönelik tanımlaması, hem bu kavramların lügavî ve dini manalarını daha iyi bilen selevin anlayışına aykırıdır hem de kendi içinde çelişmektedir. Zira Mâtûrîdî, bu tanımlamayı yaparken “Tefsir sahabeye, tevil de fakihlere aittir” sözünü örnek gösterir. Bu durumda akla şu sorular gelmektedir: Eğer bu iki kavram arasında gerçekten böyle bir fark söz konusu ise o hâlde Hz. Peygamber neden İbn Abbâs'ın tevilini öğrenmesi için dua etti de bunun yerine tefsiri öğrenmesi için dua etmedi? Hâlbuki tefsir, kesin bilgiyi temsil eder ve tevilden daha değerlidir. Tefsir sahabeye ait ise o zaman sahabe neslinden sonra fakihlerin herhangi bir ayetin anlamı konusunda söz birliği etmesi

---

nesnel yorumların tefsir ıstılahıyla karşılanmasına kaynaklık ettiği söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet S. Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 121 vd.

<sup>64</sup> en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. M. Ali es-Sâbûnî, nşr. Câmi'atu Ummi'l-Kura (Mekke: y.y., 1409), 1/350-351; Abdurrahim Kaplan, “Tefsir Usul ve Tarih”, *İslami İlimlere Giriş*, ed. M. Samar (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 296.

<sup>65</sup> es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsir, 1436/2015), 2/248-250.

<sup>66</sup> Râgıb, *Mukaddime*, 1/10-13.

<sup>67</sup> el-'Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. M. İbrahim Selîm (Kahire: Dâru'l-İlm, ts.), 58.

<sup>68</sup> el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. M. A. en-Nemr vd. (b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997), 1/46.

<sup>69</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/135.

hâlinde ilgili açıklamaya “tefsir” mi yoksa “tevil” mi denilecektir? Sahabe tefsirinin kesinlik ifade etmesi hâlinde neden Mâtûrîdî, sahabenin ittifakla Allah’ın isim-sıfatları ile ilgili ayetlere getirdikleri yorumlara muhalefet edip onları tevil etmiştir? Bilginin kesinliği veya zannılığı göreceli bir durumdur. Dolayısıyla birinin “tefsir” kabul ettiği açıklamayı başkası “tevil” kabul edebilir. Bu durumda Kur’ân’ın geneli -özellikle müteşâbih ifadeleri-, kesin anlamı bilinmeyen lafızlar hâline gelirler. Ayrıca Allah Teâlâ’nın müteşâbihin tevil bilgisini kendisine nispet ettiği, Kur’ân’ın genelinin muhkem olduğunu bildirdiği, bununla birlikte muhkem ayetlerle ilgili olarak da birçok açıklamanın yapılabildiği göz önünde bulundurulduğunda Kur’ân, bir beşer kitabında dahi bulunmayan anlaşılabilirliklerle dolu olur. Hâlbuki Allah Teâlâ, onun apaçık bir Arapçayla indirildiğini ve genelinin muhkem olduğunu bildirmektedir. Mâtûrîdî, göreceli müteşâbihin doğru anlamının belirlenmesini “akıl zorunlu bilgilerine” havale eder.<sup>70</sup> Fakat bu bilgilerin de göreceli olabileceği esas alındığında işin içinden çıkılmaz bir hale gireceği belli olmaktadır. Halefin tefsir-tevil ile ilgili yaptığı diğer tanımlar da Kur’ân ve sünnetin kullanımından uzaktır. Bunun yanı sıra söz konusu tanımlar, selevin tevil yaklaşımına aykırı olup ya onunla çelişmekte ya da onu kısıtlamaktadır. Örneğin Sa’lebî ve Beğavî’nin tanımları, selevin “tevilin lafzın zahirine uygun veya ondan farklı olabileceği” şeklindeki düşüncesini “tevil, lafzın zahirinden farklıdır” şeklinde kısıtlamaktadır. Onların bu tanımları, muhkem ayetlerin bir tevilinin bulunmamasını gerektirir ki bu durum, yukarıda zikrettiğimiz vahyin diline aykırıdır. Selevin ve halefin bu tevil yaklaşımları, “rüyanın tevil/tabiri” örneğiyle anlaşılır bir şekilde açıklanabilir. Şöyle ki; tevil kavramına yüklediği anlama göre selev, bir rüyanın hem bütünüyle uykuda görüldüğü şekilde hem de uykuda görüldüğünden farklı bir şekilde gerçekleşebileceğini kabul eder. Halef ise bu durumu reddeder ve rüyanın, sadece uykuda görülenden farklı bir şekilde meydana gelebileceğini belirtir.

Halefin tefsir-tevil arasındaki ayrımını tefsirine ilk yansıtan müfessir, Mâtûrîdî’dir. Bununla birlikte söz konusu ayrımın Mâtûrîdî’den önce ortaya çıkıp yayılmaya başladığı ortadadır. Zira bizzat Mâtûrîdî, bu ayrımı yaparken ilim ehli arasında yaygınlaşan “Tefsir sahabeye, tevil de fakihlere aittir” sözüne dayanır. Mâtûrîdî’nin hilafet/ilim merkezinden uzak bir iklimde yaşaması ve kendi memleketinde dahi iki asra yakın bir süre boyunca ihmal edilmesi,<sup>71</sup> bu ayrımın ortaya çıkması ve yayılması konusunda büyük bir etkiye sahip olmadığını gösterir. Yine Mâtûrîdî’den uzak bir coğrafyada onunla aynı tarihlerde yaşayan Nehhâs’ın da onun ayrımından farklı bir ayrımı aktardığı görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu ayrımın hicri 4. yüzyılın başında veya 3. yüzyılın sonlarında ortaya çıktığı söylenebilir. Hicri 4. yüzyılın ikinci yarısında ise tevil ile tefsir ayrımının, İbn Habîb en-Nîsâbü’rî’nin (ö.406/1016) “Bizim dönemimizde, kendilerine tefsir ile tevilin arasındaki fark

<sup>70</sup> Mâtûrîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, 2/312.

<sup>71</sup> Şükrü Özen, “Mâtûrîdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Mart 2022).

sorulduğunda bunu bilemeyecek müfessirler türedi”<sup>72</sup> diyebileceği seviyede kökleştiği görülmektedir. İşin ilginç tarafı ise İbnu’l-Cevzî ve İbnu’l-Esîr (ö.606/1210) gibi haleften bazı kimselerin, İbn Abbâs’a yapılan duada geçen “tevil” lafzının anlamı ile ilgili olarak halefin tanımını aktarmalarıdır.<sup>73</sup> Doğrusu Hz. Peygamber’in, kendisinden yaklaşık olarak üç yüz yıl sonra ortaya çıkan bir tanımı kastetmiş olması mümkün olmadığı hâlde böyle bir anlam olasılığından söz edilmesi oldukça gariptir.

Tayyâr’ın belirttiği gibi halefin “tevil” kavramına yüklediği “Ayetin lafzını, bir delile dayanarak lafzın zahirinden farklı bir manaya yormak” anlamının “Asıl manasından alınıp ilgili olduğu başka bir manaya nakledilen lafız”<sup>74</sup> şeklinde tanımlanan mecazla bağlantısı dikkat çekicidir. Buna göre her mecaz kullanımı bir tevil olmaktadır.<sup>75</sup> Mecaz ile tevil arasında var olan bu ilişki, aslında selefın batıl saydığı ve kendisine karşı çıktığı tevilin hangi anlamda tevil olduğunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki; selefın döneminde “tevil” kavramı halefin ona yüklediği anlama sahip değildi. Selef de “tevil” lafzını yukarıda sözü geçen iki anlamda kullanırdı. Bununla birlikte selef, özellikle Allah’ın isim ve sıfatlarında hem Mu’tezilenin hem de kendilerini Ehl-i Sünnet’e nispet eden Küllâbiyye-Eş’ariyye gibi ekollerin mecaza kaçması ve onları yanlış bir şekilde tevil/tefsir etmesi nedeniyle batıl teville/sebepsiz veya haksız yere lafzın zahirinin terk edilmesine karşı çıkmıştır. O hâlde “Arap dilinde ve Kur’ân’da hakikat-mecaz ayrımı söz konusu mudur?” tartışmasının ötesinde selef, aslında Kur’ân ve sünnetin yanlış bir şekilde anlaşılmasına, “birtakım felsefi şüpheler veya zayıf dilsel yorumlar ya da mezhep taassubu” gibi gerekçelerle nasların zahirleri konusunda gereksiz veya haksız yere mecaza kaçılmasına itiraz etmiştir. “Kimi kelimcilerin yüce Allah’ı ‘vasıfsız bir zihni varlık’ olarak kabul edilmesini gerektirecek şekilde sıfatlar ile ilgili yaptıkları yorumlar, batınilerin nasların zahirlerinin bağlayıcılığını ortadan kaldıracak tarzda savundukları görüşler, mecazın sınırsızlığından, kuralsızlığından ve yanlış kullanımından dolayı nasların anlaşılmasında meydana gelen kargaşalar” gibi durumlar bu itirazın yerinde olduğunu göstermektedir.

Bilindiği üzere kelimde asıl olan hakikattir. Hakikatin kastedilmesine geçerli bir sebeple engel oluşturan bir durumun olması hâlinde, “ilgili lafzın Arap dilinde söz konusu mecazi anlamda kullanılmakta olması ve lafzın kendisine yorulduğu mananın Kur’ân ve sünnete aykırı olmaması” şartıyla lafzın mecazi anlamı esas alınır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in, tebliğ görevini tam olarak yerine getirmiş olması için mecazi anlamı kastettiği buyruklarında bunu doğrudan veya dolaylı olarak açıklaması gerektiği açık bir durumdur. Özellikle avamıyla ve havassıyla herkesi ilgilendiren

<sup>72</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. E. İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1376/1957), 2/152.

<sup>73</sup> el-Cevzî, *Garîbu’l-hadîs*, thk. A. E. el-Kal’ecî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1405/1985), 1/37; İbn Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîsi ve’l-eser*, (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, 1399/1979), 1/80.

<sup>74</sup> İsmail Durmuş, “Mecaz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Mart 2022).

<sup>75</sup> Tayyâr, *Mefhûmu’t-Tefsîr*, 107.

itikadi konularda beklenti bu yöndedir.<sup>76</sup> Bu bağlamda sahabe de lafızların hakikatlerini-zahirlerini esas almış ve gereksiz yere mecaza yönelmemiştir. Örneğin Adiy b. Hâtim gibi pek çok sahabe, ayette geçen beyaz ve siyah ipliği, ayette geçen “sabahın...” ifadesi henüz inmediği için gerçek iplikler olarak algılamıştı. Ardından yüce Allah, yanlış algıyı ortadan kaldırmak amacıyla “sabahın...” ifadesini indirdi.<sup>77</sup> Ayetin bütünüyle indiği varsayılırsa da durum bunu değiştirmez. Zira söz konusu rivayette geçtiği üzere Hz. Peygamber, Adiy’e açıklamada bulunarak bizzat bu algıyı değiştirmiştir.<sup>78</sup> Mecazın/tevilin çoğu defa sınırsızca-kuralsızca kullanımından dolayı olacaktır ki Sa’lebî, Beğavî ve Cürçânî (Ö.816/1413) gibi bilginler, tevil tanımında “Kur’ân ve sünnete aykırı olmama” şartını dile getirirler.

Sonuçta halefin kendisine yüklediği manaya sahip olarak “tevil” kavramının kullanımı, Arap ve vahiy dilinden uzak, temelsiz ve çoğu defa ya kendi içinde ya da halefin yaptığı diğer tevil tanımlarıyla çelişkili olduğu için sorunlu görülmektedir. Mezkûr kullanımın var olanı yansıtmaya çalışan objektif ve realist bilgi anlayışından çok hali hazırdakini anlamlı kılmayı önceleyen pragmatist ve dolayısıyla spekülative bir yaklaşım olduğu söylenebilir.<sup>79</sup> Selef ile halefin aynı lafızları farklı manalarda kullanmasından dolayı meydana gelen anlam karmaşasını önlemek amacıyla selefin, vahyin diline ve fasih Arapçaya uygun olan “tevil” kavramı kullanım şeklini esas almak daha doğru olacaktır. Buna göre ayetin, lafzın zahirine ister uygun ister aykırı olsun yüce Allah’ın ayetteki maksudını ortaya koyacak şekilde yapılan doğru açıklamasına da, talep veya haber içeren ayetlerde bizzat talebin yerine gelmesine veya haber verilen durumun ilgili vaktinde gerçekleşmesine de “tevil” denilir. Ayetin anlamını Allah’ın maksadı dışına çıkaran yorumlara ise “tevil” kavramının olumlu yönünün gölgede kalmaması adına “batıl tevil” veya “tahrif” denilmesi daha uygun olur.<sup>80</sup>

## 2. Selefin ve Halefin Farklı Tevil Yaklaşımlarının Tefsire Yansımaları

Selefin ve halefin farklı tevil yaklaşımları, doğal olarak Kur’ân ayetlerinin tefsirinde birbirinden farklı/birbirine aykırı yorumların elde edilmesine yol açmıştır. Söz konusu yaklaşımların etkilerinin en çok “Allah’ın isim ve sıfatları” ile ilgili konularda görüldüğü söylenebilir. Günümüzde ise söz konusu yaklaşımlar, “Had cezaları” ve “Mucizeler” vb. ile ilgili ayetlerin yorumlanmasında etkilerini göstermektedir. Bu bağlamda “Allah’ın isim ve sıfatları” ve “Had cezaları” ile ilgili konularda birer örnek vermek, bu tevil yaklaşımlarının tefsire etkisini yansıtmaya açısından yararlı olacaktır.

<sup>76</sup> el-Harrânî, *er-Risâletü'l-medeniyye*, thk. el-Feryân (b.y.: y.y., 1408), 39-41.

<sup>77</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4/132, 134.

<sup>78</sup> Bu konudaki görüş ayrılığı için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4/132-135. Selefin bu tutumunun meşhur olması hasebiyle daha fazla örnek verilmesine gerek duyulmamıştır.

<sup>79</sup> Tefsirde pragmatist yaklaşım ve spekülative yorum tanımlamaları ve örnekleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet S. Sıcak, *Tefsirde Spekülative Yorum Ashâbü'l-Karye Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 46-57.

<sup>80</sup> el-Harrânî, *es-Safediyye*, thk. M. Reşâd Sâlim (Mısır: Mektebetü İbni Teymiyye, 1406), 1/291.

## 2.1. “İstivâ” ile ilgili ayetin yorumları

Selef, Allah’ın arşa gerçekten istivâ ettiğine inanır, ama istivânın keyfiyetinin bilinmeyeceğini belirtir ve istivâ ile ilgili ayetleri buna göre anlamlandırır. Onun bu konuda herhangi bir görüş ayrılığı yaşamadığı bilinmektedir. Ebû Ömer b. Abdilber (ö.463/1071), Ebû Ömer et-Talemenkî (ö.429/1038) ve Kurtubî (ö.671/1273) bu konuda selefin icma ettiğini aktarır.<sup>81</sup> Eş’arî (ö.324/935-36) de bu konuda selefin görüşünü aktarır ve farklı bir görüşten söz etmez,<sup>82</sup> ayrıca kendisinin de bu görüşü savunduğunu ifade eder.<sup>83</sup> Cehmiyye, Mu’tezile ve Hâricîler ise -“istivâ” sıfatını “istilâ/egemen olma” manasına yordukları gibi<sup>84</sup> Allah’ın sıfatlarını tevil ederlerdi ve selefi müşebbihe olmakla itham ederlerdi.<sup>85</sup> Cehm b. Safvân’ın (ö.128/745-46) istivâ ile ilgili görüşünde aşırıya kaçıp da işin sonunda istivâ ile ilgili ayeti Kur’ân’dan kazımak istediğini ifade etmesi,<sup>86</sup> selefin ise bir kişinin cehmi olup olmadığına onun istivâ sıfatını tevil edip etmemesiyle karar vermesi<sup>87</sup> söz konusu iki görüşün arasındaki derin ayrımı yansıtmaktadır.

Yüce Allah’ın arşa istivâ ettiğinden bahseden ayetler, Kur’ân’ın yedi yerinde geçer.<sup>88</sup> Yüce Allah, bu ifadeden önce genellikle “gökler ile yerin altı günde yaratılmasından” söz eder. Sadece Ra’d sûresinin ikinci ayetinde “göklerin direksiz yükseltilmesinden” bahsettikten sonra arşa istivâ ettiğini bildirir. Selef, bu ayetlerde geçen “على العرش استوى، استوى على العرش” ifadelerini, hepsi de aynı/yakın anlama gelen dört lafızla tefsir eder.<sup>89</sup> İbn Abbâs, “صعد/ yükseldi”,<sup>90</sup> Ebu’l-Âliye (ö.90/709), Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ve Rabî’ b. Enes (ö.140/757) “ارتفع/ yükseldi”,<sup>91</sup> Mukâtil “استقر/istikrar buldu”,<sup>92</sup> Mücahid, Ebû Ubeyde ve Sa’leb (ö.291/904) “علا/ yükseldi”<sup>93</sup>

<sup>81</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Muhammed el-‘Alevî – M. A. el-Bekrî, nşr. Vizâratu ‘Umumi’l-Evkâf (Mağrip: y.y., 1387), 7/145; Cevziyye, *İctimâ’u’c-cuyûşi’l-İslâmiyye ‘ala harbi’l-Muattlati ve’l-Cehmiyye*, (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1440/2019), 1/204; Kurtubî, *el-Câmi’u li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/219.

<sup>82</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilafu’l-musallîn*, thk. N. Zerkûr (b.y.: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1426/2005), 1/168, 226.

<sup>83</sup> el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*, thk. F. H. Mahmud (Kahire: Dâru’l-Ensâr, 1397), 105. İbn Teymiyye, Allah’ın arşa istivâ etmiş olduğu konusunda Kur’ân ve sünnetin kanıtlarla dolu olduğunu, selefin konuyla ilgili sözlerinin oldukça çok olduğunu ifade eder. Selef’in bu konudaki sözleri için bk. el-Cevziyye, *İctimâ’u’c-cuyûşi’l-İslâmiyye*, 1/89, 162-520. Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi dört mezhep imamı da bu görüştedir. Bk. el-Âlûsî, *Gâyetü’l-emânî fi’r-reddi ‘ala’n-Nebhânî*, thk. Âlu Zehevî (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1422/2001), 1/590, 594.

<sup>84</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 1/168.

<sup>85</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 7/145.

<sup>86</sup> Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, thk. el-Kahtânî (Demmâm: Dâru İbni’l-Kayyim, 1406/1986), 1/167.

<sup>87</sup> Abdullah b. Ahmed, *es-Sunne*, 1/123.

<sup>88</sup> el-A’râf 7/54, Yûnus 10/3, er-Ra’d 13/2, Tâhâ 20/5, el-Furkân 25/59, es-Secde 32/4, el-Hadîd 57/4.

<sup>89</sup> el-Cevziyye, *Metnu’l-kasîdeti’n-nûniyye* (Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1417), 87.

<sup>90</sup> el-Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, thk. en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru’l-Mısıriyye, ts.), 1/25.

<sup>91</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbni Ebî Hâtim*, 1/75.

<sup>92</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/21.

lafızlarıyla istivâyı açıklar. Taberî de bu ifadenin “ارتفع وعلا/yükseldi” anlamına geldiğini belirtir.<sup>94</sup> Ayrıca selef, ayette geçen “arş” lafzını, yedi göğün üzerinde bulunan bir taht/mahlûk olduğunu bildirir.<sup>95</sup> Mu‘tezile, Cehmiyenin bir kısmı ve bazı kelamcılar ise istivâyı “استيلاء/istilâ” manasına yormalarından dolayı olacaktır ki arşın da “mülk” anlamına geldiğini savunur.<sup>96</sup>

Selef ve –Cehmiye ve Mu‘tezile gibi- kelamcılar arasında meydana gelen bu ihtilafın ilgili ayetlerin tefsirine yansıdığı ve haleften bazı kimselerin kelamcılarının görüşünü savundukları görülmektedir. Şöyle ki; “İstivâ” lafzını, Mu‘tezile mezhebine mensup Ahfeş (ö.215/830) ile Hâricîlerin İbâziyye kolundan olan Huvvârî (ö.280/893) “قَدْر/kadir oldu” anlamına yorar.<sup>97</sup> Yine Huvvârî, Mu‘tezile ile aynı görüşü paylaşarak arşın “mülk” anlamına geldiğini savunur.<sup>98</sup> Taberî ise “تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ”<sup>99</sup> ayetinin tefsirinde “istivâ” lafzının kullanımı ile ilgili bilgiler verip bu konuda yaşanan ihtilaftan söz ettikten sonra “اسْتَوَى إِلَى” ifadesinin de “yükseldi” anlamına geldiğini belirtir.<sup>100</sup> Tefsirinde istivâ konusuna büyük bir kısım ayıran ve yaptığı yorumda sefeye muhalefet eden ilk müfessirin Mâturîdî olduğu görülmektedir. Mâturîdî, Bakara sûresinin 29. ayetinin tefsirinde “تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ” ifadesinin tefsirinde “istilâ” anlamının da içinde yer aldığı üç yorum aktarır, ama selefin ayete verdiği manadan bahsetmez. Allah’ın sıfatlarıyla ilgili ayetlere yönelik iki olası yöntemin izlenebileceğini belirtir. Buna göre ilk yöntem, “Kur’ân’da geçen sıfatları olduğu gibi kabul etmek ve Allah’ı sıfatlarında hiçbir yaratılmışa benzetmemektir.” İkincisi de “ilgili ayetleri anlaşılır kılmak amacıyla onları olası manalara yormaktır.” Ardından Allah’ın arşa istiva etmesiyle ilgili iki olası yorumdan söz eder. Birinci olasılığa göre arştan maksat “mülk”tür, istivâdan maksat da “istilâ”dır. Dikkat edildiği üzere bu, Mu‘tezile’nin görüşüdür. İkinci olasılık da Allah’a bir mekân isnat etmeksizin onun arş dâhil her şeyden üstün olduğunu söylemektir. Bu olasılığa göre ise arş, mahlûkatın en yükseğidir.<sup>101</sup> Mâturîdî, arşın bir mekân olduğu ve Allah’ın arşın üzerinde yükseldiği görüşünün müşebbiheye ait olduğunu söyler.<sup>102</sup>

Ardından “bir kimsenin bir mekâna nispet edilmesinin bir yücelik olmadığını, mekâna nispet edilen kimsenin o mekâna muhtaç olacağını, yine ilgili mekânın orada bulunan şahsın boyutunda veya ondan daha büyük olabileceğini, mekânın ise

<sup>93</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/273, 2/15; Buhârî, “Tevhîd”, 22; el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunneti ve'l-Cemâ'a*, thk. el-Gâmidî (Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1423/2003), 3/443.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 16/11.

<sup>95</sup> el-Beyhakî, *el-Esmâu ve's-sifât*, thk. el-Hâşidî (Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993), 2/272.

<sup>96</sup> ed-Dîneverî, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadîs* (b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1419/1999), 119; ed-Dârimî, *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1416/1995), 32.

<sup>97</sup> el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. M. Karâ'a (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1411/1990), 2/443; el-Huvvârî, *Tefsîru kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*, thk. B. Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 3/33.

<sup>98</sup> Huvvârî, *Tefsîru kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*, 3/215, 343.

<sup>99</sup> el-Bakara 2/29.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/454-457.

<sup>101</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 1/410-412.

<sup>102</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 4/444, 451.

mekânda bulunan şahıstan küçük olmasının anlamsız olacağını” söyleyerek Allah’ın bir mekânda bulunmasının mümkün olmadığını savunur.<sup>103</sup> Ardından Allah’ın bir mekânda bulunamayacağı hakkında farklı delillerden söz eder.<sup>104</sup> Semerkandî (ö.373/983) de bu konuda Mâturîdî’ye uyarak ayetin yorumlanabileceği iki olasılıktan söz eder, ama selefin görüşünden hiç bahsetmez; bununla birlikte ayeti, lafzın zahirini esas alarak açıklayanları müşebbihe olmakla itham eder. Mâlik b. Enes gibi selefin ise ilgili ayetlere iman ettiklerini ve manalarından bahsetmediklerini aktarır. Arşın bir varlık olduğunu kabul etse de onun, dua edenlerin nereye yöneleceklerini bilmeleri amacıyla yaratılmış olduğunu belirtir.<sup>105</sup> Sa’lebî gibi haleften bazı müfessirler, selefin görüşü dâhil konuyla ilgili görüşleri sıralar, sonra da ayeti lafzın zahirine aykırı bir şekilde tevil eder.<sup>106</sup> Bazı müfessirler de selefin görüşüne değinmeden ve herhangi bir tercihte bulunmadan konuyla ilgili farklı görüşleri aktarır. Mâverdî’yi buna örnek gösterebiliriz.<sup>107</sup> İbnu’l-Cevzî gibi haleften kimi müfessirler ise bu konuda selefin görüşünü savunur ve özellikle “istilâ” yorumunu eleştirir.<sup>108</sup>

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere selef, “tevil” kavramının birinci anlamı olan “tefsir”in gereğini yerine getirerek ilgili ayetin anlamını açıklamış, ayetin sözünü ettiği sıfatın hakikatini/keyfiyetini ise Allah’a havale etmiştir. Zira bu bilgisi yalnızca ona aittir. Dolayısıyla Mâturîdî ile Semerkandî’nin selefin yöntemini nitelerken “onların ayetin manasından bahsetmedikleri, ayeti lafzın zahirini esas alarak açıklayanların müşebbihe oldukları” şeklindeki iddialarının doğruyu yansıtmadığı görülmektedir. Mâturîdî’nin sahabenin tefsirini “kesin bilgi” olarak nitelemesi, selefin üzerinde icma ettiği görüşe muhalefet edip onu müşebbiheye nispet etmesi, bir çelişki olarak görülebilir. Onun, Allah’a bir mekân nispet etmenin akla getirebileceği şüphelere dayanarak Kur’ân ve sünnetin ona nispet ettiği “istivâ, uluv” sıfatını gereksiz yere lafzın zahirine aykırı olarak yorumlaması yersiz gözükmektedir. Zira bu düşünceye, “Allah’a bir mekân nispet etmemek, onun zihin dışında var olmamasını gerektirir. Çünkü zihin dışında olup da bir mekânı/yönü bulunmayan bir varlık bilinmemektedir. Cehmiyye’nin dediği gibi onun her yerde olduğunu söylemek ise Allah’ın uygun olmayan her yerde bulunduğu anlamına gelir” gibi yanıtlarla karşı çıkılabilir.<sup>109</sup>

O hâlde özellikle aklın işlev alanının çok sınırlı olduğu “Allah’ın sıfatları-gayp” gibi konularda aklın herkes tarafından kabul gören zorunlu bilgileri dışında bazı varsayımlara dayanarak “sübutu ve delaleti” kesin olan<sup>110</sup> ayetlerin, anlamlarını

<sup>103</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, 4/444-450.

<sup>104</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, 4/451-456.

<sup>105</sup> es-Semerkandî, *Bahru’l-’Ulûm* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1413/1993), 1/39, 521.

<sup>106</sup> Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, 1/365-372.

<sup>107</sup> Mâverdî, *en-Nuketü ve’l-’uyûn*, 2/229-230.

<sup>108</sup> İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 2/128-129.

<sup>109</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, 109. Taberî ve İbn Teymiyye de bu tür bir duruma işaret ederler. bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/457-458; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâva*, 3/67.

<sup>110</sup> Selefin ayetin delaleti üzerinde icma etmesi, ayetin delaletinin kesin olduğunu gösterir.



değiştirecek yorumlara tabi tutulmasının oldukça hatalı bir davranış olduğu söylenebilir. Nitekim “Allah’ın kullara benzemediği gibi onun istivâsı da kulların istivâsına benzemez. Dolayısıyla kulun kendisine istivâ ettiği şeye muhtaç olması, yüce Allah’ın istivâ ettiği arşa muhtaç olduğunu göstermez. Bilakis arşı kudretiyle ayakta tutan bizzat yüce Allah’tır. Allah ne zatında ne sıfatlarında ne de fiillerinde yaratıklara benzer” denilmesi suretiyle söz konusu endişe ortadan kaldırılabilir.<sup>111</sup> Bunun yanı sıra “istivâ” lafzının, Arap dilinde “istilâ” anlamında kullanılmadığını İbnu’l-A’râbî (ö.231/846) ve İbn Fâris (ö.395/1004) gibi meşhur dilciler ifade eder.<sup>112</sup>

“İstilâ” yorumunun esas alınması hâlinde ise şu sorunlar ortaya çıkar: “İstilâ” lafzı, bir şahsın giriştiği bir mücadele sonucunda karşı tarafa galip gelmesi ve egemen olmasını ifade eder. O hâlde Allah, arşa egemen olmak için onunla mücadeleye mi girişmiştir? Allah’ın arşı istilâ etmediği sırada arş başıboş mu kalmıştı?<sup>113</sup> Hâlbuki Allah, arşı göklerden ve yeryüzünden önce yarattığını bildirmektedir.<sup>114</sup> Yine bu yoruma göre Allah’ın arşa egemen olmasıyla yarattığı diğer şeylere egemen olmasının arasında ne tür bir fark olabilir ki Allah bu farka dayanarak özellikle burada arşa egemen olmasından bahsetmiş olsun?<sup>115</sup> Ayette sözü geçen arşın “mülk” olarak yorumlanması da Mu’tezilenin/halefin içine düştüğü ayrı bir hatadır. Zira arşın melekler tarafından taşınmasından,<sup>116</sup> onun suyun üzerinde bulunduğundan,<sup>117</sup> kırmızı bir yakut olduğundan, ayaklarının/direklerinin var olduğundan, Firdevs cennetinin üzerinden yer aldığından söz eden nasslar ve onun niteliklerinden bahseden rivayetler, arşın yedi göğün üzerinde Allah’ın üzerine istivâ ettiği bir yer/taht olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>118</sup> Yine arşın şanlı, yüce, şerefli ve azim gibi ifadelerle nitelenmesi bunu destekler.<sup>119</sup>

Semerkindî’nin iddiasının aksine olarak Müslümanlar, Allah’ın arşın üzerinde olduğuna inanmaları sebebiyle ellerini semaya doğru kaldırırlar. Yoksa arş, duanın

<sup>111</sup> el-Harrânî, *el-Cevâbu’s-sahîh limen beddele dîne’l-Mesîh*, (Suudi Arabistan: Dâru’l-‘Âsima, 1419/1999), 4/427. Hattâbî, bu itirazı dile getirir. İbnu’l-Mevsilî, *Muhtasaru’s-savâ’iku’l-mursele ‘ala’l-Cehmiyyeti ve’l-Mu’attıla*, thk. S. İbrahim (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1422/2001), 373.

<sup>112</sup> Beyhakî, *el-Esmâu ve’s-Sifât*, 2/311-312; el-Lâlekâî, *Şerhu i’tikâdi Ehli’s-Sunne*, 3/442-443; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 2/129.

<sup>113</sup> İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsi’l-Cehmiyye*, 1/31.

<sup>114</sup> Hûd 11/7.

<sup>115</sup> Eş‘arî, *el-İbâne*, 108-109; Dârimî, *er-Reddu ‘ala’l-Cehmiyye*, 40; İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsi’l-Cehmiyye*, 1/44. İbnu’l-Mevsilî, “istivâ” lafzına selefin anlayışı dışında getirilen farklı yorumların 42’den batıl olduğunu belirtir ve bunları sıralar. bk. İbnu’l-Mevsilî, *Muhtasaru’s-savâ’ik*, 371-390.

<sup>116</sup> el-Hâkka 69/17.

<sup>117</sup> Hûd 11/7.

<sup>118</sup> Bu ve diğer rivayetler için bk. Ebî Şeybe, *el-‘Arşu ve mâ ruviye fîhi*, thk. et-Temîmî (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1418/1998), 293-494; Sadruddin el-Hanefî, *Şerhu’l-‘akîdeti’t-tahâviyye*, thk. A. et-Turkî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1417/1997), 2/366-367; ez-Zehebî, *el-‘Arş*, thk. et-Temîmî, nşr. ‘İmâdetu’l-Bahsi’l-‘İlmi bi’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye (Medine: y.y., 1424/2003), 2/9-156.

<sup>119</sup> bk. el-Harrânî, *er-Risâletu’l-‘arşîyye* (Kahire: el-Matba‘atu’s-Selefiyye, 1399), 9; Yusuf Okşar, “Muhammed b. Eşref Şemsüddin Es-Semerkindî’nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 434.

kiblesi kılınmamıştır. Nitekim Eş'arî'nin dediği gibi Allah arşın üzerinde olmasaydı, Müslümanlar dua ederken ellerini ne semaya kaldırırlardı ne de yeryüzüne doğru çevirirlerdi.<sup>120</sup> Arştan habersiz Müslümanların, çocukların ve hatta kendilerine risalet ulaşmayan kimselerin dua ederken semaya doğru yönelme hissini taşımaları, bu duygunun Allah tarafından kulların kalplerine yerleştirilen fitri bir duygu olduğunu gösterir.<sup>121</sup>

Halefin, "istivâ" ayetini lafzın zahirine ve Allah'ın yüceliğine uygun bir şekilde açıklayan selefin yaptığı tevili/tefsiri terk edip lafzın zahirine aykırı olarak yaptıkları teviller, yağmurdan kaçarken doluya tutulmak misali hem tenzihte yapılan bir aşırılık hem çelişkili birer yorum olarak gözükmektedir. Selefin bu konudaki söz birliğine muhalefet, zımmen selefi yanlış anlayışa sahip olmakla itham etmeyi içerir ki bu ciddi bir iddiadır. Bu bağlamda "istivâ" sıfatının yorumu örneğinde görüldüğü gibi halefin, Allah'ın sıfatlarını içeren ayetlerin tevilde genellikle selefin anlayışından uzaklaştığı sonucuna varılabilir. Bunun yanı sıra halefin, ayeti istediği anlama yormak isterken tevilin "Kur'ân'a, sünnete ve Arap diline uygun olma" gibi bizzat kendileri tarafından koşulan şartlara uymaması dikkat çekicidir. Bütün bu olumsuzluklar, tevilin "lafzın zahirine aykırı olması" gerektiği düşüncesinin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Bu düşünceyle ve şartlarına uyulmayarak yapılan tevilin, "ayetin anlamını ortaya koyan bir yol" değil de "ayete, istenen anlamı söyletmeyi sağlayan yol" hâline geleceği-geldiği açık bir durumdur.

## 2.2. Hırsızlık cezası ile ilgili ayetin yorumları

Seleften halefe kadar bütün müfessirler, itikadi ve fihhi mezheplerinin farklılığına rağmen hırsızın elinin kesilmesi ile ilgili ayeti lafzın zahirini esas alarak yorumlarlar ve hırsızın kendisiyle hırsızlık yaptığı organı olan "el"inin kesileceği konusunda söz birliği ederler. Aralarında var olan anlaşmazlık ise sadece elin nereden kesileceğiyle ilgilidir. Kimisi elin omuzdan, kimisi dirsekten ve kimisi bilekten kesileceğini söyler. Şîa mezhebine mensup kimi müfessirler ise başparmak dışındaki parmakların kesileceğini savunur.<sup>122</sup> Bu bağlamda selefle halef arasında ayette geçen "ellerini kesin" ifadesini mecazi anlamda yorumlayan bir kimse bulunmamaktadır. Fakat 19. yüzyıldan itibaren modernizm ve Kur'âncılık gibi akımların etkisiyle bu ayetin birbirleriyle çelişen mecazi yorumlarından söz edilmeye başlanmıştır. Bu konuda yapılan yorumları ve gerekçelerini şu şekilde özetleyebiliriz:

<sup>120</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 107.

<sup>121</sup> ed-Dârimî, *Nakdu'd-Dârimî 'ala'l-Merisî*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î (b.y.: Mektebetu'r-Ruşd, 1418/1998), 1/228-229. Arşın durumu ve Allah'ın ona istivâ etmesi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Dârimî, *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye*, 32-70.

<sup>122</sup> Örneğin bk. Huvvârî, *Tefsîru kitâbi'l-Lâhi'l-'azîz*, 1/468-469; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/407-410; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/631-632; et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtada, 1427/2006), 3/271-274.

Perviz (ö.1985) “Ayette geçen 'el kesme' ifadesi mecazidir. Bundan maksat, suçlunun hırsızlık suçunu bir daha yapamayacağı şekilde cezalandırılmasıdır. Uygun cezayı belirleyecek olan ise İslam devletidir” der.<sup>123</sup> Mehmet Okuyan ve bazı Kur’âncılar/modernistler, ayetin “ortamın, hırsızlığın yapılamayacak bir duruma getirilmesi” anlamına geldiğini savunur.<sup>124</sup> Bayraktar Bayraklı da bu görüşü destekler. Ayrıca ayetin ellerin hafif bir şekilde kesilmesini emrettiğini belirtir.<sup>125</sup> Bu yorumlar için öne sürülen gerekçelerin arasında şunlar sayılabilir: “El kesme” ifadesi Arapçada hem “organın kesilmesi” hem de “gücü engelleme” anlamında kullanılmaktadır. Mecazi anlam ise ayete daha uygun gözükmektedir. Allah bu ayette biri kadın ve diğeri de erkek olmak üzere iki hırsızdan söz eder. Ancak ayette “ikisinin ellerini kesin” ifadesi geçer. Ayete göre kesilmesi gereken el sayısı iki olduğu hâlde burada “eller” ifadesinin kullanılması, bu ifadeyle organ olan elin kastedilmediği görüşünü destekler. Bir sonraki ayette tevbe edenin tevbesinin kabul edileceğinden söz edilmektedir. Dolayısıyla el kesme ifadesinin hakiki anlama yorulması hâlinde bu ayetin bir anlamı kalmamaktadır. Aç bırakılan kişinin hırsızlık yapması hâlinde elinin kesilmesi kadirşinas bir tutum değildir. El ile yapılan hırsızlıkta el kesiliyorsa, o zaman başka organlarla yapılan hırsızlıkta neden ilgili organ kesilmez? Ayrıca günümüzde hırsızın mikro cerrahi yöntemiyle elini diktirebileceğinden el kesmek anlamsızdır. Eli kesilen hırsız topluma yük olacağı için Allah’ın böyle bir şeyi emretmiş olması düşünülemez.<sup>126</sup>

Bazı kimselerin, ifade ettiği anlam ile ilgili hiçbir ihtilafın yaşanmadığı bu ayete getirdikleri farklı mecazi yorumlar ümmetin süregelen icmaina aykırıdır. Nitekim cahiliyye döneminde, Hz. Peygamber, halifeler ve sonraki Müslüman devletler döneminde bu cezanın uygulanması, ayetteki lafzın hakiki manada anlaşılması gerektiğini göstermektedir.<sup>127</sup> Mâide sûresinin 33. ayetinde muhâriplerin ellerinin ve ayaklarının çapraz bir şekilde kesilmesinin emredilmesi, hırsızlık cezası ile ilgili ayetin de hakiki anlamda kabul edilmesine işaret eder. Kaldı ki hırsızlık ile ilgili ayette, söz konusu uygulamanın bir “ceza” ve “ibret” olarak nitelenmesi, ayetin “hırsızlığı engelleme, hırsızlığa götüren yolları kapama” anlamında bir tedbir/önlem olarak

<sup>123</sup> Hâdim Huseyn, *el-Kur’âniyyûn ve şubuhâtuhum havle’s-Sunne*, (Tâif: y.y., 1421/2000), 412.

<sup>124</sup> Dini Cevaplar, “Kur’an’da Hırsızlığın Cezası El Kesmek midir? / Mehmet Okuyan”, *Facebook* (12 Ocak 2019, 09:00); İlahi Bahş, *el-Kur’âniyyûn*, 413.

<sup>125</sup> Bayraktar, bu yorumunda çelişkiye düşmüştür. Çünkü ayete, hem hakiki hem de mecazi bir anlam vermiştir. Ayrıca bu yorumu yaparken “kesmek” fiili ile “eller” kavramını birbirinden ayrı ayrı olarak ele alıp anlamlandırmıştır. bk. Karma Videolar, “Hırsızlıkta El Kesme Meselesi –Bayraktar Bayraklı”, *YouTube* (25 Aralık 2021) 00:00:34-00:07:15.

<sup>126</sup> Dini Cevaplar, “Kur’an’da Hırsızlığın Cezası El Kesmek midir? / Mehmet Okuyan”, (12 Ocak 2019, 09:00; Eren Erdem, “Kur’ânda Hırsızın Elinin Kesilmesi Yazıyor mu?”, *YouTube* (18 Mart 2013), 00:00:40-00:08:19; Çağlar Cilara, “Ben Bu Dini Reddediyorum – Mustafa İslamoğlu”, *YouTube* (2 Ocak 2020), 00:52:20-00:54:00; İlahi Bahş, *el-Kur’âniyyûn*, 412-413; es-Serîrî, *el-Kânûn fî tefsîri’n-nusûsi’s-şer’iyye* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1427/2006), 95-98.

<sup>127</sup> el-‘Askerî, *el-Evâil* (Tanta: Dâru’l-Beşîr, 1408), 53; Mâverdî, *en-Nuketü ve’l-‘uyûn*, 2/35-36; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 3/107; İbn ‘Âşûr, *et-Tehrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 6/192.

anlaşılmasını imkânsız kılmaktadır. Ayette geçen “hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadın” ifadeleri, hırsızlık eyleminin gerçekleşmiş olmasını gerektirir. Bu durumda ise hırsızlığı önlemekten değil de hırsızlığın cezasından söz etmek uygun olur ki ayet de bundan bahsetmektedir. Gerçekten hırsızlığa mecbur kalan kimsenin elinin kesilmesinin kadirşinas bir tutum olmadığını söylemek ise yanlış algı oluşturmaktır. Çünkü İslam hukukunda hırsızlık cezası belli şartların oluşmasına bağlanmıştır ki bu şartlardan biri de hırsızlık yapan kimsenin buna mecbur kalmış olmamasıdır. Hz. Ömer’in Hâtıb b. Ebî Belte’a’nın açlıktan dolayı hırsızlık yapmak zorunda kalan kölelerine el kesme cezasını uygulamaması buna örnektir.<sup>128</sup> Eli kesilen hırsızın topluma olan yükü, toplum huzurunun ve güvenliğinin bozulmasının neden olacağı olumsuz sonuçlardan hiç kuşku yok ki daha az/basit olacaktır. Bu cezanın uygulandığı bir toplumda hırsızlığın ancak yok denecek seviyede görülebileceği ortadadır.

Ayette geçen “فَطَعَ” fiilinin asıl anlamı “kesip koparmak”tır.<sup>129</sup> Bu lafzın hakiki manasının sebepsiz yere mecaza yorulması, “anlamı saptırmak/spekülatif yorum” kapsamına girer. Kaldı ki “el kesme” ifadesinin mecazen kullanımına dair sözlüklerde hiçbir örneğin geçmemesi, bu yorumun yanlışlığını ortaya koyar.<sup>130</sup> Mecazi anlamın kastedildiği iddiasını ispatlamak için “ikisinin ellerini/أَيْدِيَهُمَا” ifadesinde geçen “el” lafzının<sup>131</sup> çoğul olarak kullanılmasını öne sürmek doğru değildir. Zira Ebû Ubeyde ve Ferrâ gibi dil bilgini bazı müfessirlerin belirttikleri üzere bu, Arapçada bilinen bir kullanımdır ve genellikle beden organlarının tamlamasında söz konusu olmaktadır.<sup>132</sup> Nitekim yüce Allah, “İkiniz de Allah’a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü ikinizin kalpleri (قُلُوبُكُمَا) –yani her birinizin kalbi- eğrilmişti”<sup>133</sup> ayetinde de bu üslubu kullanır. Dikkat edildiği takdirde bu ayette de iç organ olan “kalp”ten söz edilmektedir. Kalp lafzının çoğul olarak kullanılmasına rağmen onunla her birinin kalbi kastedildiği gibi burada da çoğul olan “eller” lafzıyla her birinin bir eli kastedilmiştir.<sup>134</sup> Ayette “el” lafzının çoğul olarak kullanılması, ayetin başında geçen “hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadın” ifadesiyle belirli iki şahsın değil de erkek olsun kadın olsun “hırsız” isminin kapsamına giren herkesin kastedildiğine işaret eder. Nitekim erkek ve

<sup>128</sup> Mâlik, *el-Muvatta*, 2/748; Şâfi’î, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1400), 224; et-Tahâvî, *Şerhu muşkili’l-âsâr*, thk. el-Arnaût (b.y.:Muessesetu’r-Risâle, 1415/1994), 13/365; el-Beyhakî, *Ma’rifetu’s-sunen ve’l-âsâr*, thk. A. E. Kal’ecî (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1412/1991), 12/425

<sup>129</sup> İbn Fâris, *Makâyisu’l-luğa*, 5/101; İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, 1/159; İbn Manzûr, *Lîsânu’l-Arab*, 8/276.

<sup>130</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Savaş Kocabaş, “Hırsızlık Âyetinde ‘El Kesme’nin ‘Güç Kesme ve Engelleme’ Şeklindeki Modern Yorumunun Analizi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18/35 (Nisan 2020), 221-228.

<sup>131</sup> Abdest ayetinde geçen “el” lafzıyla, had cezalarında geçen “el” lafzının birlikte yorumu hakkında bk. Necmettin Çalışkan, *Kur’ân’ın İki Fikhî Okunuşu Tahâvî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân ve Şerhu Meâni’l-Âsâr’ı Karşılaştırmalı Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 165.

<sup>132</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/306-308; Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/166; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/631; el-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/116-118.

<sup>133</sup> et-Tahrîm 66/4.

<sup>134</sup> Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. M. A. Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 4/62.

kadın hırsızlardan bahseden lafızların ötreli gelişi buna delalet eder.<sup>135</sup> Yine İbn Mes'ûd'dan aktarılan "Hırsızlık eden erkekler ve hırsızlık eden kadınlar..." kıraati de bunu destekler.<sup>136</sup> "İkisinin ellerini" ifadesi "ikisinin iki elini" şeklinde tesniye olarak kullanılmış olsaydı, bu Arap dili açısından mümkün olmakla birlikte bu kullanım, evla olan kullanıma aykırı olurdu ve "her hırsızın iki elinin kesilmesi gerektiği" şeklinde yanlış bir algıya neden olabilirdi.<sup>137</sup> Hırsızlık karşılığında elin kesilmesinin emredilmesi, hırsızlığın sadece el ile yapılmasından dolayı değildir. Bilakis hırsızlığın genellikle ellerle yapılmasından dolayıdır. Dolayısıyla hırsızlık hangi organla yapılırsa yapılsın, cezanın uygulanma şartları oluştuğunda hırsızın kendisiyle bu suçu işlediği organı değil, eli kesilir.

Eli kesilen hırsızın ameliyat yoluyla elini diktirebileceğini, bu nedenle el kesmenin anlamsız kalacağı şeklinde öne sürülen gerekçe, bizatihi anlamsızdır. Çünkü bilindiği üzere söz konusu ceza, ancak İslam hukukuyla yönetilen bir devletin sınırları içinde meydana gelebilir. Bu açıdan devlet, hırsızlık cezasına çarptırılan suçlunun elinin dikilmesini yasaklayabilir. Kaldı ki bu cezanın amacı, hırsızlığa yeltenmek isteyen başka kimseleri bundan sakındırmaktır. Bu cezanın suçluya verdiği acıya tanık olan ve böyle bir cezaya maruz kalmaktan korkan kimseler açısından bu ceza, -dikimin yapılabilirdi varsayılsa bile- caydırıcı bir ceza olmanın dışına çıkmaz. Sonraki ayette sözü geçen tevbe ise uhrevî anlamda suçluya fayda sağlar ve tevbe ettiği takdirde bu günahından dolayı tekrar bir azap çekmez. Yine söz konusu tevbenin, suçlunun devlet memurları tarafından yakalanmasından önce yapacağı tevbeyle ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim bu durumda tevbe eden hırsızın eli kesilmez, ancak o da çaldığı malı sahibine geri verir.<sup>138</sup>

Bu örnekte halefin, selefin anlayışına aykırı olarak "tevil" kavramına yüklediği "lafzın zahirine aykırı olma" anlamının muhkem ayetlerin teviline/tefsirine bile etki ettiği görülmektedir. Zira asırlardır muhkem olarak görülen ve hakiki/zahiri mana üzere anlaşılan ayet, "modernizm, Kur'âncılık" vb. gibi etkenler nedeniyle mecaza uygun bir şekilde yorumlanmaya başlamıştır. Bu durum, bir yandan halefin tevil tanımında sözünü ettiği "yorumun, Kur'ân ve sünnete uygun olması gerekir" şartına uyulmadığını gösterirken, diğer taraftan tevilin geçen zamanla birlikte "ayete, istenen anlamı söyletmeyi sağlayan yol" hâline geldiğini vurgular.

## SONUÇ

Kur'ân, sünnet ve selefin dilinde "tevil" kavramı, bu kavramın sözlük anlamına bağlı kalmış olup temelde "tefsir/ilmi tevil" ve "meydana gelen hakikat/ameli tevil" olmak üzere iki manaya odaklanmıştır. Selefe göre "tevil", müteşabih ayetlere özgü

<sup>135</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/306.

<sup>136</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/407.

<sup>137</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/73.

<sup>138</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/110.

bir kavram olmayıp muhkem ayetlerin de tevili söz konusudur ve tevilin lafzın zahirine aykırı olması bir şart değildir. Dolayısıyla müteşabih-muhkem ayetlerin anlamlarını açıklama manasına gelecek şekilde tevil/tefsir etmek aranan-istenen bir davranıştır. Bu açıdan tefsirin ayetine zahirine aykırı veya uygun olabileceği gibi ayetin tevili de lafzın zahirine aykırı veya uygun olabilir. Önemli olan durum, ayetin kastettiği doğru mananın ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda selefin –onların ıstılahında sahip olduğu manayla- teville karşı çıktığını söylemek, doğruyu yansıtmayan bir iddiadır. Zira selef, müteşabih-muhkem bütün ayetlerin manaları üzerinde durur, yalnızca akılla bilinmesi mümkün olmayan manaların keyfiyetini Allah'ın bilgisine havale eder. Bunun yanı sıra ayetin doğru tefsiri/tevil için şart koştuğu koşullara uyulmaksızın ve ayetin manasını değiştirecek/tahrif edecek tarzda yapılan yorumlara karşı çıkar. Başka bir ifadeyle; selef, ayetteki lafzın hakiki anlamının gereksiz yere ve zayıf gerekçelerle terk edilip mecaza kaçılmasına itiraz eder. Çünkü bu davranış, Kur'an'ın keyfi bir şekilde yorumlanmasına yol açar ki İslam tarihi boyunca ortaya atılıp da vahiy diline aykırı olan çeşitli yorumlar bu itirazın haklılığını kanıtlamaktadır.

Halef ise selefin “tevil” lafzına yüklediği iki anlama “Ayetin lafzını, bir delile dayanarak lafzın zahirinden farklı bir manaya yormaktır” şeklinde üçüncü bir manayı da ekler. Aslında bu yeni anlam, “Asıl manasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir manaya nakledilen lafız” şeklinde tanımlanan mecazla bağlantılıdır. Nitekim söz konusu tanıma göre her mecaz kullanımı bir tevil olmaktadır. Halefin bu tanımı “lafzın zahirine aykırı oluşu” temel aldığından dolayı selefin tevil tanımıyla çelişmektedir. Ayrıca halef, tevil kavramına yeni bir mana yüklediği için “tevil” ve “tefsir” kavramlarının arasında anlam farkının var olduğunu iddia etmiş, sonra da bu farkı belirlemek noktasında çeşitli görüşler ortaya atmıştır. Bu görüşlerin kendi içinde veya birbirleri arasında çelişkili olması, dikkat çeken bir durum olup teville yüklenen son anlamın doğruluğu üzerinde iyice düşünülmesini gerektirmektedir.

Selefin ve halefin “tevil” kavramına yönelik farklı tanımları, istivâ sıfatının ve “el kesme cezasının yorumunda görüldüğü gibi farklı ve çelişkili yorumların ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Selef, tevilin Kur'an ve sünnette geçen manalarını esas alıp da ayetleri lafızlarının zahirlerine uygun bir şekilde yorumlayabilirken halef, tevil kavramına eklediği yeni mananın bir gereği olarak tevilde her zaman lafzın zahirine aykırı olan bir anlam aramıştır.

Halefin kendisine yüklediği manaya sahip olarak “tevil” kavramının kullanımı, “Arap diline aykırılık, Kur'an ve sünnete muhalefet, temelsiz ve çelişkili olmak” gibi nedenlerle sorunlu görülmektedir. Selef ile halefin aynı lafızları farklı manalarda kullanmasından dolayı meydana gelen anlam karmaşasını önlemek amacıyla selefin, vahyin diline ve fasih Arapçaya uygun olan “tevil” kavramı kullanım şeklini esas almak daha doğru olacaktır. Selefin “hakikatin gerekçesiz yere terk edilip mecaza kaçılması”

sebebiyle karşı çıktığı yorumlara, “tevil” kavramına yönelik İslam’ın ilk döneminde var olan olumlu algıyı korumak ve “Kur’ân’ı, onu doğru anlamı dışına saptıran” spekülâtif yorumlardan arındırmak amacıyla “tahrif” adının verilmesi daha uygun bir tutum olarak belirlemektedir.

### KAYNAKÇA/REFERENCES

- ‘Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *el-Evâil*. Tanta: Dâru’l-Beşîr, 1408.
- ‘Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *el-Furûku’l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kahire: Dâru’l-‘İlm, ts.
- ‘Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *el-Vucûh ve’n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1428/2007.
- Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *es-Sunne*. thk. Muhammed b. Sa’îd b. Sâlim el-Kahtânî. Demmâm: Dâru İbni’l-Kayyim, 1406/1986.
- Ahfeş, Ebu’l-Hasan el-Mucâşîfî. *Me’âni’l-Kur’ân*. thk. Huda Mahmud Karâ’a. Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1411/1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Müsnedu’l-imam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. b.y.: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001.
- Âlûsî, Ebu’l-Me’âlî Mahmud Şükrî. *Gâyetu’l-emânî fi’r-reddi ‘ala’n-Nebhânî*. thk. Ebû Abdullah ed-Dânî b. Munîr Âlu Zehevî. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1422/2001.
- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes’ûd. *Me’âlimu’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn. *el-Esmâu ve’s-sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. Cidde: Mektebetu’s-Sevâdî, 1413/1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn. *es-Sunenu’l-kubra*. thk. M. Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn. *Ma’rifetu’s-sunen ve’l-âsâr*. thk. Abdulmu’tî Emîn Kal’ecî. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1412/1991.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. A. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415/1994.
- Cevaplar, Dini. “Kur’an’da Hırsızlığın Cezası El Kesmek midir? / Prof. Dr. Mehmet Okuyan”. *Facebook*. 12 Ocak 2019, 09:00. <https://www.facebook.com/dinicevaplarcom/videos/511243366053899/?v=511243366053899>
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu’l-luğa ve sıhahu’l-‘arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafur Attâr. Beyrut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cilara, Çağlar. “Ben Bu Dini Reddediyorum – Mustafa İslamoğlu”. YouTube. Yayın Tarihi 2 Ocak 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=aKMQ5cHSOvg>
- Curcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta’rifât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1403/1983.
- Çalışkan, Necmettin. *Kur’ân’ın İki Fikhî Okunuşu Tahâvî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân ve Şerhu Meâni’l-Âsâr’ı Karşılaştırmalı Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.

- Dâmiğânî, Ebû Abdullah Huseyn b. Muhammed. *el-Vûcûhu ve'n-nezâiru li-elfâzi Kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*. thk. Abdulhamid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Dârimî, Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd. *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1416/1995.
- Dârimî, Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd. *Nakdu'd-Dârimî 'ala'l-Merîsî*. thk. Reşîd b. Hasan el-Elma'î. b.y.: Mektebetu'r-Ruşd, 1418/1998.
- Durmuş, İsmail. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecaz>
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Musenna et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1381.
- Erdem, Eren. "Kur'ânda Hırsızın Elinin Kesilmesi Yazıyor mu?". *YouTube*. Yayın Tarihi 18 Mart 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=r2-2Hgj7BBY&t=217s>
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Huseyn Mahmud. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*. thk. Nu'aym Zerzûr. b.y.: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1426/2005.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Esâsü't-takdîs*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye. 1406/1986.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Mustedreku 'ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1990.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'âni ve'l-Hadîs*. thk. Ahmed F. el-Mezîdî. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.
- Hîrî, Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed. *Vucûhu'l-Kur'ân*. thk. Fadlurrahman Abdulalim el-Afgânî. Mekke: y.y., 1404/1984.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbi'l-Lâhi'l-'Azîz*. thk. Balhac b. Sa'îd Şerîfî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn 'Arefe, Ebû Ali Hasan. *Cuz'u Hasan b. 'Arefe*. thk. Abdurrahman b. Abdulcebbâr el-Feryuvâî. Kuveyt: Dâru'l-Aksa, 1406/1985.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tehrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Muhammed el-'Alevî – Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. nşr. Vizâratu 'Umumi'l-Evkâf. Mağrip: y.y., 1387.
- İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsîlu's-sâbiti 'an Rasulillâh mine'l-ahbâr*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. thk. Es'ad Muhammed et-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman. *el-'Arşu ve mâ ruviye fihî*. thk. Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1418/1998.



- İbn Ebi'l-İzz, Sadruddin el-Hanefî. *Şerhu'l-'akîdeti't-tahâviyye*. thk. Şu'ayb el-Arnaût – Abdullah b. Muhsin et-Turkî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Makâyîsu'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mucmelu'l-luğa*. thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *Sahîhu İbni Hibbân*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Seka vd. nşr. Matba'atu Mustafa el-Bâbî. Mısır: y.y., 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin. *Zemmu't-te'vîl*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1406.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muhtefi'l-Hadîs*. b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1419/1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *el-Cevâbu's-sahîh limen beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan vd. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsima, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *el-İklîl fi'l-muteşâbihi ve't-te'vîl*. İskenderiyye: Dâru'l-Îmân, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *er-Risâletu'l-medeniyye*. thk. Velid b. Abdurrahman el-Feryân. b.y.: y.y., 1408.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *es-Safediyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Mısır: Mektebetu İbni Teymiyye, 1406.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim. nşr. M. Fehd. Medine: y.y., 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bida'ihimi'l-ke'lâmiyye*. thk. Heyet. nşr. Mecme'u'l-Melik Fehd. b.y.: y.y., 1426.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *el-Fetâva'l-hameviyyetu'l-kubra*. thk. Hamed b. Abdulmuhsin et-Tuveycirî. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *er-Risâletu'l-'arşiyye*. Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1399.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Garîbu'l-hadîs*. thk. A. Emîn el-Kal'ecî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.

- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vucûhi ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râzî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fî 'ilmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1422.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Se'âdât Mecduddin. *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîsi ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1399/1979.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed. *İctimâ'u'c-cuyûşî'l-İslâmiyye 'ala harbî'l-Muattılatı ve'l-Cehmiyye*. thk. Zâid b. Ahmed en-Nuşeyrî. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1440/2019.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed. *Metnu'l-kasîdeti'n-nûniyye*. Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1417.
- İbnu'l-Mevsilî, Muhammed b. Muhammed. *Muhtasaru's-savâ'iku'l-mursele 'ala'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attıla*. thk. Seyyid İbrahim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.
- İlahi Bahş, Hâdim Huseyn. *el-Kur'âniyyûn ve şubuhâtuhum havle's-Sunne*. nşr. Mektebetu's-Sıddîk. Tâif: y.y., 1421/2000.
- Kaplan, Abdurrahim. "Tefsir Usul ve Tarih". *İslami İlimlere Giriş*. ed. Mahmut Samar. 284-318. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kâri', Hârûn b. Mûsa. *el-Vucûhu ve'n-nezâiru fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Dâru Saddâm, 1409/1988.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Garîbu'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Han. nşr. Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye. Haydarabad: y.y., 1384/1964.
- Kavvâmu's-Sunne, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Muhammed. *el-Hucce fî beyâni'l-mehacce*. thk. Muhammed b. Rabî' el-Medhalî. Riyad: Dâru'r-Râye, 1419/1999.
- Kocabaş, Savaş. "Hırsızlık Âyetinde 'El Kesme'nin 'Güç Kesme ve Engelleme' Şeklindeki Modern Yorumunun Analizi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18/35 (Nisan 2020), 215-252.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 07 Mart 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunneti ve'l-Cemâ'a*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1423/2003.
- Mâcişûn, Ebû Abdullah Abdulaziz b. Abdullah. *el-Hac*. thk. Miklos Muranyi. b.y.: Dâru İbni Hazm, 1428/2007.
- Mâlik, Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1406/1985.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Beslûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nuketü ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan el-Ezdî. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah M. Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîh-u Müslim*. thk. Muhammed F. Abdulbâkî. nşr. Matba'atu İsa el-Bâbî. Kahire: y.y., 1374/1955.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. nşr. Câmi'atu Ummi'l-Kura. Mekke: y.y., 1409.

- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sunenu'l-kubra*. thk. Hasan A. Çelebî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Muslim b. Haccâc*., Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1392.
- Nu'aym b. Hammâd, Ebû Abdullah. *el-Fiten*. thk. Semîr Emîn ez-Zuheyri. Kahire: Mektebetu't-Tevhîd, 1412.
- Okşar, Yusuf. "Muhammed Bin Eşref Şemsüddin Es-Semerkindî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 423-444.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidi>
- Râgıb, Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râgıb, Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî. *Mukaddimetu câmi'i't-tefâsîr*. thk. Ahmet Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru'd-De've, 1405/1984.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir. *Muhtârû's-sihâh*. thk. Yûsuf Muhammed. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'Ulûm*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1413/1993.
- Serîrî, Ebu't-Tayyib Mevlûd. *el-Kânûn fî tefsîri'n-nusûsi's-şer'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1427/2006.
- Sicistânî, Ebû Bekir Muhammed b. Uzeyz. *Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Edîb Abdulvâhid Cemrân. Suriye: Dâru Kuteybe, 1416/1995.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Tefsirde Spekülatif Yorum Ashâbü'l-Karye Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim. nşr. el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb. b.y.: y.y., 1394/1974.
- Şâfi'î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1400.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1415/1994.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtada, 1427/2006.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal. nşr. Merkezu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye. İstanbul: y.y., 1995-1998.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Z. en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak. b.y.: 'Âlemu'l-Kutub, 1414/1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu muşkilî'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- Tayyâr, Musâ'id b. Süleyman b. Nâsır. *Mefhûmu't-tefsîr ve'te'vîl ve'l-istinbât ve't-tedebbur ve'l-mufessir*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. nşr. Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Mısır: y.y., 1395/1975.

- Videolar, Karma. "Hırsızlıkta El Kesme Meselesi –Bayraktar Bayraklı". YouTube. Yayın Tarihi 25 Aralık 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=ouZrCzliWVE>
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-'Arş*. thk. Muhammed et-Temîmî. nşr. 'İmâdetu'l-Bahsi'l-'İlmi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye. Medine: y.y., 1424/2003.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Matbaatu İsa el-Bâbî. b.y.: y.y., ts.

### Extended Abstract

## Salaf and Khalaf's interpretation (Tawil) Approaches and Their Reflections on the Tafseer

The attributed meaning of concepts is of great importance in determining the approaches to them. Therefore, in order to correctly understand the nature of the interlocutor's perception of a concept, it is necessary to know the meanings he imposed on that concept. Although the concepts used by the interlocutors are the same, the meanings they mean by them can be different. This situation causes complexity in the meaning between the interlocutors. One of such concepts is "Tawil". The meanings that the salaf and the khalaf ascribe to the concept of Tawil are different from each other. This requires that the two sides' approach to the tawil is different from each other. Qur'an, sunnah, and salaf have adhered to the concept of "Tawil" according to the dictionary meaning, They have mainly focused on two meanings: which are the "tafseer/ tawil of the ilm (wisdom) " and "tawil of the occurred truth/deed (behavioral)".

According to the salaf, "tawil" is not a concept specific to mutashabih verses, but also related to the interpretation of muhkam verses. And it's not necessary to be against appearance of the lafz (wording). Therefore, it is desired and required to interpret the mutashabih-muhkam verses according to way of the "tawil/tafseer meanings. In this context, the interpretation of the verse may be contrary or appropriate to appearance of the verse of the tafsir, as well as the interpretation of the verse may be contrary to the literal or appropriate. The important thing is to reveal the correct meaning of the verse. In this context, it is an inaccurate claim that the salaf opposes tawil (with the meaning in their term). Because the salaf focuses on the meanings of mutashabih-muhkam ayats, and transfers interpretation of some ayats that cannot be known except to the knowledge of Allah. In addition, they oppose interpretations made in a way that would change/falsify the meaning of the ayats without complying with the conditions it stipulates for the correct tafseer/tawil of the ayat. In other words; The salaf objects to the unnecessary abandonment of the true meaning of the wording(lafz) in the ayats and the escape of metaphor.

Because this behavior leads to an arbitrary interpretation of the Qur'an. Various wrong and contrary interpretations of wahy prove the justification of this objection throughout the history of Islam.

The Khalaf, on the other hand, adds a third meaning to the two meanings that the salaf attributed to the word "tawil": "It is to interpret the lafz (wording) of the ayats to a different meaning than the apparent meaning of the word, based on some evidence". In fact, this new meaning is related to the metaphor defined as "a word taken from its original meaning and transferred to another meaning it is related to". As a matter of fact, according to the definition in question, every use of metaphor is a tawil. Since this definition of the Khalaf is based on "the apparent contradiction of the wording", it contradicts the definition of tawil of the salaf. In addition, Khalaf claimed that there is a difference in meaning between the concepts of "tawil" and "tafseer", as he attributed a new meaning to the concept of ta'wil, and they put forward various opinions to determine this difference. The fact that these views are contradictory within themselves or between each other is a remarkable situation and requires careful thought on the accuracy of the final meaning attributed to tawil.

The different definitions of the salaf and khalaf to the concept of "tawil" played a role in the emergence of different and contradictory interpretations, as seen in the interpretation of the adjective istiwa and the punishment of "cutting off the hand". The Salaf was able to interpret the verses in accordance with the apparent meanings of their words, based on the meanings of tawil in the Qur'an and the Sunnah but as a requirement of the new meaning, he added to the concept of ta'wil, the khalaf always sought a meaning in tawil that was contrary to the literal meaning.

The use of the concept of "tawil" as having the meaning attributed to it by the khalaf that is considered problematic due to reasons such as "contrary to the Arabic language, opposition to the Qur'an and Sunnah, being baseless and contradictory". It would be more appropriate to use the concept of "ta'wil", which is suitable for the language of revelation and fluent Arabic, in order to avoid semantic confusion caused by the use of the same words by the khalaf and the salaf in different meanings. To preserve the positive perception of the concept of "tawil" that existed in the first period of Islam towards the interpretations of the salaf because of "leaving the truth without justification and avoiding the metaphor" and the call it "falsification" to be a more appropriate attitude in order to purify the speculative interpretations that "divert the Qur'an from its true meaning".

**Key Words:** Tafseer, Tawil, Approach, Salaf, Khalaf.

## Modern Dönemde Geleneksel Kültür Kodlarının/Ataerkil Yapının Aile Hayatına Yansıması

### Reflection of Traditional Culture Codes/Patriarchal Structure on Family Life in the Modern Era

Dr. Hatice Korkmaz

ORCID: 0000-0001-6658-1555

Muğla İl Müftülüğü Vaizi, Muğla/Türkiye, [kinik14@hotmail.com](mailto:kinik14@hotmail.com)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 19.04.2022 Düzeltme/Revised:14.05.2022 Kabul/Accepted:14.05.2022*

#### **Araştırma Makalesi / Research Article**

Atıf / Cite as: Korkmaz, H. (2022). Modern Dönemde Geleneksel Kültür Kodlarının/Ataerkil Yapının Aile Hayatına Yansıması. Antakiyat, 5(1), 54-71

#### **Öz**

Ataerkil düşünce yapısı geleneksel toplumların en başta gelen özellikleri arasında kabul edilmekte ve toplumun bütün kurumları bu bakış açısıyla temellendirilmektedir. Geleneksel yapı içerisinde varlık gösteren ataerkil zihniyet toplumun her kesiminde etkili olduğu gibi aile kurumunda da aileyi ve bireylerin hayatını önemli oranda biçimlendirmektedir. Bu çalışmada gelenek ve modernlik açıklanarak geleneksel toplum yapısında mevcut olan ataerkil kodların toplumda kadının aile içerisinde maruz kaldığı şiddet, aile hayatında yaşanan sadakatsizliğin cinsiyetlere göre farklı değerlendirilmesi, yeni kurulan aileye üst kuşak ailenin müdahalesi ve cinsiyet rollerinin aile hayatındaki karşılığı gibi konular üzerinden ele alınarak ataerkil düşünce yapısının aile hayatına yansıması irdelenmektedir. Bu yaklaşımın toplum içerisinde baskın bir şekilde kabul görmesini sağlayan ana etkenlerinden biri ise dini referansları kullanmasıdır. Böylelikle geleneksel yapıda ataerkil sistem meşru bir zemine oturarak kendisine güçlü bir dayanak oluşturmaktadır. Son dönemlerde aile hayatında meydana gelen çatışmaların ve çözülemeyen sorunların temel dinamiklerinin arasında ataerkil aile yapısının etkili olduğu değerlendirilmektedir. Modernleşmeyle birlikte özellikle kadının hayatında ortaya çıkan değişimin hem eşler hem de üst kuşak aileler tarafından kabullenilemeyişi aile hayatını kaosa sürüklemektedir. Dolayısıyla ortaya çıkan bu durum aile bireylerinin tamamını etkilediği gibi ailenin dağılmasıyla toplumu da derinden sarsmaktadır. Modern dönemde Türk ailesinde yaşanan gelenek ve modernlik çatışmasının ailenin sağlıklı ve mutlu bir şekilde devamı için tekrardan değerlendirilmesi, bu doğrultuda sorunların tespiti ve çözüm önerilerinin sunulması önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gelenek, Modernlik, Ataerkillik, Kadın, Aile

### **Abstract**

The patriarchal mentality is accepted as one of the foremost features of traditional societies and all institutions of the society are based on this point of view. The patriarchal mentality, which exists in the traditional structure, is influential in every part of the society, as well as shaping the family and the lives of individuals to a large extent in the family institution. In this study, by explaining tradition and modernity, the patriarchal codes that exist in the traditional society structure are discussed through issues such as the violence that women are exposed to in the family in the society, the different evaluation of infidelity in family life according to gender, the intervention of the upper generation family in the newly established family and the equivalent of gender roles in family life. The reflection of the structure of the family on family life is examined. One of the main factors that enabled this approach to be accepted in a dominant way in the society is the use of religious references. Thus, in the traditional structure, the patriarchal system sits on a legitimate ground and creates a strong base for itself. It is considered that the patriarchal family structure is effective among the main dynamics of the conflicts and unresolved problems that have recently occurred in family life. The fact that the change that has emerged in the life of women, especially with modernization, cannot be accepted by both spouses and upper generation families, drags family life into chaos. Therefore, this situation not only affects all family members, but also deeply shakes the society with the disintegration of the family. It is important to re-evaluate the conflict of tradition and modernity in the Turkish family in the modern period for the continuation of the family in a healthy and happy way, to identify the problems in this direction and to offer solutions.

**Key Words:** Tradition, Modernity, Patriarchy, Woman, Family

### **GİRİŞ**

Tarihsel süreç içerisinde tüm dünyayı etkisi altına alarak toplumsal değişimlerin en köklüsü modernleşmeyle birlikte ortaya çıkmıştır. Modernleşme toplumsal hayatın tüm kurumlarında olduğu gibi aile üzerinde de önemli değişim ve dönüşümlere neden olmuştur. Modernleşme sürecinde ailede yapı ve değer bakımından meydana gelen değişim bireyi ve toplumu derinden etkileyerek kendini göstermiştir. Bu noktada modernleşmeyle yaygınlaşan fikri akımlar bireylerin kadın ve erkek olarak toplumsal rollerinde sosyal hayatta olduğu gibi aile hayatında da dikkat çekici farklılaşmalara neden olmuştur. Böylelikle modern öncesi dönemde mevcut olan geleneksel ataerkil değerler zayıflamış, bireysel ve toplumsal açıdan gittikçe önemini kaybetmeye başlamıştır. Ancak modernliğin içselleştirilemediği toplumlarda ise varlığını devam ettiren gelenekle modernliğin karşı karşıya gelmesi hatta çoğu zamanda birbirleriyle çatışması en çok da aileyi ve aile içindeki ilişkiyi etkilemiştir.

Aile üyelerinin birbirleriyle iletişimde özellikle eşler arasındaki ilişkiden başlayarak çocuklarla ve üst kuşak aileyle olan ilişkilere kadar hakim olan geleneksel yapının aile hayatına olumlu katkısı olduğu gibi zaman zaman da ailenin dağılmasına kadar varan olumsuzluklara da neden olduğu görülmektedir. Eşler arasında sağlıklı ve güçlü bir iletişimin sağlanamaması, son dönemlerde artan boşanma oranlarıyla

birlikte modern dönemde Türk ailesi için de tehlike sinyallerini ortaya koymaktadır. Bu noktadan hareketle modernleşmeyle Türk toplumunda ailede meydana gelen kırılmaların ve çatışmaların altında yatan dinamikleri irdelemek önem arz etmektedir. Geleneksel kültür kodlarının bireylerin hayatlarındaki yansıması, aile ve toplum içindeki karşılığı, bunların yeni oluşturulan aileyi nasıl etkileyebileceği, toplum tarafından benimsenen cinsiyet bağlamında kadın erkek rollerinin dönüşümü gibi nedenlerle bu konunun incelenmesi amaçlanmaktadır.

Geleneksel toplumun başta gelen özellikleri arasında ataerkil<sup>1</sup> sistem yer almaktadır. “Zihinsel kurgular bir boşluk içinde değil, somut bir tarihsel ve toplumsal çerçeve içinde var olurlar ve birebir doğrusallık düzeyinde olmamakla birlikte o çerçeveyi yansıtır.”<sup>2</sup> Bu açıdan değerlendirildiğinde ataerkil sistem de, geleneksel toplumun içerisinde bir yandan tarihsel ve kültürel birikimi diğer yandan da kutsal otorite olarak dini kendisine referans almaktadır. Dolayısıyla bu yapı toplumda köklü bir şekilde yer edinerek baskın bir karakter kazanmakta ve meşrulaşmaktadır. Böylece ataerkillik kavramı erkeklerin egemenliklerine ve gücüne işaret ederek hem aile içinde hem de toplumun çoğunluğunda kendini açık bir şekilde göstermektedir.<sup>3</sup> Son zamanlarda görsel ve sosyal medyaya yansıyan haberlerde aile içi travmaların ve yaşanmışlıkların temelinde ataerkil düşüncenin varlığı ve etkisi görülmektedir. Bu nedenle aile içinde ortaya çıkan şiddetten aldatmaya, erkeğin ailesinin özellikle kayınvalidenin müdahalesinden kadının değersizleştirilmesine, kadının çalışmasından onun ekonomik inisiyatif sahibi olamamasına kadar pek çok konu bu kapsamda değerlendirilebilmektedir.

Sosyal bilimciler tarafından toplumsal bir problem olarak kabul edilen aile içinde yaşanan sorunlar ve boşanma olaylarındaki artış ailenin geleceği ve sonraki nesillerin yetiştirilmesi noktasında endişe verici boyutlara ulaşmaktadır. Bu nedenle aile hayatının korunması, eşler arasındaki ilişkiyi temel alarak ailenin diğer üyeleriyle birlikte iletişimin güçlendirilmesi, ailenin sağlıklı ve huzurlu bir şekilde devamının sağlanabilmesi için toplumsal ve bireysel beklentilerin dengelenmesi gerekmektedir. Ayrıca toplumda var olan geleneksel değerlerle modernliğin getirdiği değişimlerin de ailenin varlığına ve devamına katkı sağlayacak şekilde mecedilmesi de önem arz etmektedir. Bu çerçevede konu öncelikle geleneksellik ve modernlik bağlamında ele alınarak aile içinde yaşanan belli başlı problemler üzerinden geleneğin ve ataerkilliğin aile hayatındaki yansıması incelenecektir.

<sup>1</sup> “Soyda, temel olarak babayı alan ve ailede çocukları baba soyuna mal eden topluluk, pedersahi, patriarkal” olarak TDK’da açıklanmaktadır. (Erişim 15.01.2022) <https://sozluk.gov.tr/>; Sosyolojide ise kısaca, “aile reisinin veya babanın yönetimi” şeklinde açıklanmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Yayına Haz., Ümit Tatlıcan- Gülhan Demiriz, (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015), 139-150.

<sup>2</sup> Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 37.

<sup>3</sup> Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 147.



## 1. Gelenek / Modernlik ve Geleneksellik

Gelenek sözlükte “bir toplumda veya bir toplulukta geçmişten kalmış olmaları nedeniyle saygın tutularak nesilden nesile aktarılan, yaptırım gücü yüksek olan töre, anane, bilgi, kültürel kalıntılar, davranışlar ve alışkanlıklar”<sup>4</sup> olarak açıklanmaktadır. Sosyal bilimlerde ise, farklı açıklamalar yapılmakla birlikte en kapsayıcı şekliyle bir topluluğun kendinden önceki kuşaklardan devraldığı, tecrübe ürünü olması nedeniyle güven duyduğu, zamanla değişen şartlara uyum sağlayarak çeşitli aktarım yöntemleriyle kısmen dönüştürülüp sonraki kuşaklara ulaştırdığı; inanç, değer, norm, sembol ve ritüelleri içeren her türlü maddi/manevi toplumsal pratik ve uygulamalar bütünü olarak ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Sosyoloji disiplininde de gelenek özetle “kuşaktan kuşağa aktarılan kültür birikimi, bilgi ve düşünce”<sup>6</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Bütün bu açıklamalar değerlendirildiğinde gelenek toplumun sürekliliğini sağlamada temel bir dinamik olarak bir yandan geçmişle bağı kurarken diğer yandan da geleceğe ışık tutarak onun alt yapısını oluşturmaktadır. Dolayısıyla tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik olarak gelenek başka bir ifadeyle dünü bugüne taşımakta ve yarını inşa etmektedir. Geleneği oluşturan ve özgün bir içerik olarak geçmişten gelen bu sosyal, yerel, kültürel inanç ve pratikler aynı zamanda yaşanmışlığı, tecrübeyi ve bilgeliği de kapsamaktadır. Bu nedenle gelecek üzerinde otorite olarak da kabul edilmektedir. Nitekim gelenek insandan bağımsız olmadığı gibi insan hayatıyla görünürlük kazanarak toplumda aktif bir biçimde varlığını ortaya koymaktadır. Böylece insanlar tarafından oluşturulan ve şekillendirilen gelenek köklü bir şekilde geleneksel yapı içerisinde toplumun tüm unsurlarınca benimsenmekte ve kabul görmektedir.

Geleneğin bir başka yönü ise insanların iradelerinden ve eylemlerinden bağımsız, bir otorite olarak sosyal hayatta denetim mekanizması oluşturmasıdır. Toplum içerisinde sosyal hayatın işleyişini tayin ve idare ederek toplumsal rızayı kontrol etmektedir. Böylelikle gelenek toplumun eski ama eskimeyen temel dinamiklerinden biri olmaktadır.<sup>7</sup> Geleneğin oluşup gelenekselleşmesi, kutsal bir kökeni kendisine referans alarak ortaya çıkmasıyla güçlü bir temele sahip olmaktadır. Böylece toplumda var olan her alanı tamamen içine alacak şekilde yorumlanıp içselleşmekte ve değişikliğe uğrasa bile çok bir şey kaybetmeden varlığını sürdürüp uzun zaman sonra yok olma sürecine girmektedir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> TDK, Gelenek, (Erişim 07.01.2022) <https://sozluk.gov.tr/>.

<sup>5</sup> Ömer Demir- Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yay. 1997), 93; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınbay- D. Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yay. 1999), 258-259; Hüseyin Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 3, (Kış 2005), 40.

<sup>6</sup> Kadir Canatan, “Gelenek, Din ve Modernite”, *Bilgi ve Hikmet Dergisi* 9, (Kış 1995), 28.

<sup>7</sup> Halis Çetin, “Ezelden Ebede: Kadim Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 3, (Kış 2005), 154.

<sup>8</sup> Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”, 41-47.

Modernlik de en genel anlamıyla Avrupa’da 17. yüzyılda başlayan sonrasında tüm dünyayı etkileyen toplumsal örgütlenme ve hayat tarzlarını ifade etmektedir.<sup>9</sup> Bu anlamda Batı’nın Rönesans ve Aydınlanmayla birlikte toplumda gerçekleştirdiği sosyal ilişkilerdeki ve kültürel değerlerdeki dönüşümün benimsenmesiyle ortaya çıkan yaşam şekline karşılık gelmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla bu yeni durum “modern” kavramıyla isimlendirilirken bundan önceki döneme ait tüm yapı ve unsurlar da “gelenek” olarak adlandırılmaktadır. Böylelikle modernlikte siyasi, sosyal, felsefi, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin ağırlık kazanmasıyla oluşan zihinsel yapı bireyi, toplumu hatta kainatı gelenekten tamamen bağımsız olarak farklı bir şekilde yeniden inşa etmeyi ve açıklamayı amaçlamaktadır.<sup>11</sup> Bu bağlamda modernlik geleneksel otoriteye karşı bir zihniyet dönüşümü ve dünya görüşü haline gelmektedir.

Giddens’a göre gelenek düşüncesi temelde modernliğin bir yansıması şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>12</sup> Böylelikle geleneksellik ve modernlik dikotomik bir bakış açısıyla birbiriyle daha anlamlı bir duruma gelmekte ve bugün itibarıyla ayrılmaz bir bütün oluşturmaktadır. Dolayısıyla geleneksel toplumun temeli geleneklerden meydana gelse ya da gelenekler üzerine bina edilse de modern toplumu da bütünüyle geleneklerden ayırtırmak mümkün değildir. Ancak geleneksellik ve modernlik sadece toplumsal yapıyı ifade eden kavramlar değildir. Bunlar aynı zamanda hem birey olarak insanı hem de düşünce olarak zihniyeti ifade eden kavramlardır.

Her toplum kendisini bir önceki döneme kıyasla geliştirme, değiştirme ve dönüştürme eğilimindedir. Tarihi süreç içerisinde toplumsal değişim bir gerçek olsa da bazı değerler ve pratikler şekil değiştirdiği halde özünde aynı kalarak sürmektedir. Benzer durum içinde yaşadığımız Türk toplumu için de geçerlidir. Bireysel ve sosyal hayatın içerisinde zaman zaman modernleşme etkisinin baskın olmasına rağmen toplumda hakim olan geleneksel özellikler ve onun içindeki ataerkil yapının kendisini muhafaza ederek hatta bazı durumlarda dikkat çekici bir şekilde ortaya çıkarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

## 2. Gelenek İçinde Ataerkil Zihniyet

Geleneksel topluluklar meşruiyetlerini toplumun her kesimine kabul ettirebilmek için varlıklarının temelini kutsal bir kökene dayandırmaktadırlar. Nitekim gelenekler bağlayıcılığını, gücünü, otoritesini, ve sürekliliğini bu kaynaktan almaktadırlar. İlahi kaynaklı olan bu köken Tanrı’nın bir insanda ya da başka bir formda dünyada ortaya çıkışı olarak ifade edilebilmekte yahut da mitsel bir boyut şeklinde kabul edilmektedir.<sup>13</sup> İşte bu noktada geleneksel toplum içerisinde hakim

<sup>9</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. E. Kuşdil, (İstanbul: Ayrıntı Yay. 2018), 9.

<sup>10</sup> Demir- Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 160.

<sup>11</sup> Vecdi Bilgin, “Gelenek, Modernlik ve Din: Üç Rekabet Alanı”, *Eskiye Dergisi* 17, (2010), 20.

<sup>12</sup> Anthony Giddens, *Elimizden Kaçan Dünya*, çev. O. Akınhay, (İstanbul: Alfa Yay. 2000), 54.

<sup>13</sup> Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”, s.41-7.

olan ataerkil yapının kodları daha çok kutsalla ilişkilendirilmekte ve bu zihniyet doğrultusunda ortaya çıkan uygulamalar meşru hale gelmektedir.

İslam dininde ayetler genellikle kadın ve erkeğe ayrı ayrı hitap etmek yerine (bazı durumlar hariç) insan soyuna hitap etmektedir. Mesela insan ırkında malul olan nankörlük<sup>14</sup>, ihtiras,<sup>15</sup> acelecilik,<sup>16</sup> kıskançlık,<sup>17</sup> içgüdülerine esir olma,<sup>18</sup> zanna uyma,<sup>19</sup> duyarsızlık<sup>20</sup> gibi zaaf lar sadece kadına özgü değildir, her iki cinse de aittir. Toplumda kabul gören cinsiyet rollerinin etkisiyle bu temel zaaf ların erkek ve kadın davranışları noktasında tezahürleri farklılaşsa da; mahiyetlerinin aynı olduğu konusunda hiç şüphe yoktur. Dolayısıyla bu ve benzer ayetlerde kadının özü itibariyle erkeğe göre daha zayıf ya da daha kusurlu olduğuna dair bir veri elde etme pek mümkün gözükmemektedir.<sup>21</sup> Ayetlerde olduğu gibi hadislerde de benzer bir yaklaşım sergilenmektedir.<sup>22</sup> Ancak dinin temel kaynaklarında kadın erkek şeklinde cinsiyet ayrımı yapılmazken sosyal hayatın içindeki yansımalarına bakıldığında tamamen ters yönde bir uygulama görülmektedir.

Eril kodlarca hükmedilen toplumsal yaşamın sağduyu bilgisi bu çerçeveye yerleştirilerek ilişkiler biçimlendirilmektedir. Eril dilin hiç boşluk bırakmayacak şekilde hayatın her noktasına hâkim oluşu, bu doğrultuda bir toplumsallaşma sürecini kaçınılmaz hale getirmektedir. Çalışma hayatından dini ritüellere, eğitimden ailevi ilişkilere nüfuz eden eril zihniyet, kadın üzerinde erkeğin her yönden tasarruf hakkına sahip olduğu anlayışına dayanmaktadır. Ataerkil yaklaşımla temellenen toplumsallaşmada görülen cinsiyetler arasındaki ayrışmayla birlikte, erkeğin yararına oluşan bir hiyerarşi de ortaya çıkmaktadır.<sup>23</sup> Bu durum da özellikle aile hayatının içerisinde ister eş isterse kız evlat ya da kız kardeş statülerinde olsun kendini açık ve net bir şekilde göstermektedir. Bunun yanında kadın ailede en güçlü değerini ve konumunu anne olarak kazanabilmektedir.

### 3. Aile Hayatında Ataerkil Yapının Yansımaları

Gelenek ve ailenin birbiriyle içiçe karmaşık bir ilişki halinde olması, birbirlerini korumaları, besleyip desteklemeleri hatta birçok noktada birbirlerine muhtaçlıkları göz önünde bulundurulduğunda bunlar birbirinden ayıramaz başka bir ifadeyle biri diğerine tercih edilemez bir ikili haline gelmektedir. Sosyal ve kültürel bir miras olan

<sup>14</sup> Kur'an-ı Kerim Meali, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2005), el-Abese 80/17.

<sup>15</sup> el-Al-i İmran 3/14.

<sup>16</sup> el-İsra 17/11.

<sup>17</sup> el-Maide 5/27-31.

<sup>18</sup> el-Rum 30/29.

<sup>19</sup> el-Yunus 10/36.

<sup>20</sup> el-A'raf 7/179.

<sup>21</sup> Hidayet Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, (Ankara: Otto, 2014), 91.

<sup>22</sup> Bu konuda da farklı örnekler ve geniş bilgi için aynı esere bakılabilir: Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*.

<sup>23</sup> Ejder Ulutaş, "Eril Kodlar Kıskaçında Kadınlık Halleri: Kumalık", *Aile Kurumuna Farklı Bakışlar*, ed. Ö. Altınsu Sönmez- G. Aksan, (Konya: Çizgi Kitapevi, 2019), 268.

geleneğin bireye ve sonraki nesillere aktarımında ailenin fonksiyonu göz ardı edilemeyeceği gibi ailenin yapısı, özellikleri ve en temelde oluşumu geleneğe dayanarak bu çerçevede şekillenmektedir. Böylelikle tarih boyunca gelenek ve aile önemini kaybetmeden varlığını devam ettirmiş, sosyal ve kültürel yönden de toplumda mutlak kabulünü sağlamıştır.<sup>24</sup> Bu kapsamda toplumdaki devamlılığın garantisi konumunda olan gelenek, içinde barındırdığı sosyal norm ve davranışları, kültürel anlam kodlarını ilk olarak ailede bireye aktararak bireyin sosyalleşme sürecini başlatmaktadır. Ailede başlayan sosyalleşmeyle birey toplumda nasıl düşünmesi ve davranması gerektiğini, kendisinden nelerin beklendiğini öğrenerek toplumsallaşma sürecine dahil olmaktadır. Böylelikle birey eylemlerini ve davranışlarını bir takım bağlamlara yerleştirerek anlaşılır kılınmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla çocuklukta aile içinde temelini oluşturduğu geleneksel kodlar yetişkinlikte toplumda mevcut olan yapıyla örtüştüğünde toplumsallaşma açısından onun hayatını önemli ölçüde kolaylaştırmaktadır.

Aile ister geleneksel geniş aile yapısında olsun isterse modern dönemde öne çıkan çekirdek aile şeklinde olsun içinde var olduğu toplumun bir yansıması olarak kendisini ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle aile toplumun bir minyatürü ya da bir prototipi şeklinde de değerlendirilebilir. Bu çerçevede toplumun değer yargılarıyla beraber onun zihniyet yapısı da içselleştirilerek yansıtılmaktadır. Nitekim geleneksel toplum içerisindeki erkek egemenliğine dayanan ataerkil sistemde her iki cinsin konumu ve rolleri aile içinde modellenerek aktarılmakta ve bu şekilde devamlılığı sağlanmaktadır.

Erkek otoritesinin egemen olduğu aile içi ilişkilerde baba ölünceye kadar ailede tek söz sahibi ve ailenin reisi konumundadır. Bütün yetkiler babanın elinde olup aile üyelerinin güvenlik, saygınlık, psikolojik, sağlık, ekonomik, eğitim gibi tüm ihtiyaçları baba tarafından planlanmakta ve karşılanmaktadır.<sup>25</sup> Bu noktada ataerkil sistem içerisinde kadının ne baba evinde ne de evlilikle sonradan katıldığı koca evinde herhangi bir söz ya da yetki sahibi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Kadının baba evinde sadece evlat olarak kocasının evinde eş ve çocuk sahibi olduğunda anne olarak kendisine yüklenen rolleri tartışmasız mutlak bir teslimiyetle yerine getirdiği anlaşılmaktadır.

Ataerkil sistemdeki babanın otoritesi yoğun bir şekilde dini referanslardan beslenmektedir. S. H. Nasr'ın "İslam ailesi, bütünüyle İslam toplumunun minyatürüdür. Babanın otoritesi, Allah'ın yeryüzündeki otoritesini simgeler"<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Hatice Korkmaz, *Gurbette Dindarlık Boşanma İlişkisi (Almanya Örneğinde)*, (Ankara: İlahiyat, 2022), 56.

<sup>25</sup> Önal Sayın, *Aile Sosyolojisi*, (Ankara: Doğu Batı Yay. 2020), 43-50; Ergün Yıldırım, "Aile ve Evlilik Türleri", *Aile Sosyolojisi*, ed. K. Canatan- E. Yıldırım, (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 71-3.

<sup>26</sup> Seyyid H. Nasr, *İdeals and Realities of İslam*, (Londra: Allen and Unwin, 1985, (1966), 110, akt. Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 63; Ayrıca ataerkil sistemin dinden nasıl beslendiğine dair geniş bilgi için bkz. Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İz düşümleri*.

ifadesiyle din ile geleneksel yapı özellikle de ataerkil düzen arasındaki ilişki özetlenmektedir. Bu yapının dinden güç alıp beslenmesi erkeğin aile içerisindeki otoritesinin oluşumuna kaynak oluşturmakta ve diğer aile üyelerinin bu otoriteyi onaylamasında hatta içselleştirmesinde din, kolaylaştırıcı bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır.

Aile kurumu ve tasavvurunun eril zihniyetle beslenmesi, kadını hiyerarşide dezavantajlı konuma getirerek ona büyük zorluklar çıkarmaktadır. Kadının öncelikle ev ve evsel alanla tanımlandığı ve erkeğin otorite olarak evin esas unsuru olduğu söylemlerince şekillendirilen aile kurumu, toplumsal hayatın sağduyusunu oluşturmaktadır. Eril zihniyet tarafından ortaya konan düşünce ve davranışlar, ataerkil yapıyı kuvvetlendirecek makul verilere dayanmaktan çok, şiddet dilini ve kaba kuvveti yardıma çağırmaktadır.<sup>27</sup> Aile içinde kadınların hangi sıfatla/rolle olursa olsun her türlü zorluk, sıkıntı ya da zulüm karşısında dahi o ailede yaşamayı sürdürme veya daha dar kapsamda evliliği devam ettirme eğilimi göstermeleri, yetiştikleri toplumun kendilerine yüklediği değer yargılarını kabullenmeleri ve onları kendi dünyalarında içselleştirmeleriyle açıklanabilmektedir. Bu durum bir başka açıdan ise kadının erkek otoritesine karşı koyma cesaretinin ve gücünün olmamasından kaynaklanmaktadır. Kadınlar geleneğin ataerkil sistemiyle öyle bir şekillenmektedirler ki yaşadıklarını yaşanması gereken gerçekler ve doğrular olarak algılamaktadırlar. Bu doğrultuda toplumsal yapının etkisi, ilişkiler ağının meydana gelişinde hem aileler hem de aile üyeleri arasındaki ilişkilerde açık bir biçimde kendini göstermektedir. Ayrıca kadınların evlilik öncesi baba evinde her açıdan babaya, sonrasında evlenerek oluşturdukları yeni ailelerinde de kocaya, yani bir erkeğe bağımlı olmaları, aile hayatında onları tamamen etkisiz bir konuma getirmektedir. Buna ilave olarak kadın boşanarak tekrar baba evine gelecek olsa baba evinde kabul ve destek görmeyeceğini bilmesi de onu çaresizlik içinde bırakmaktadır. Sonuçta ataerkil yapının güçlü olduğu toplumlarda uzun süredir var olan gelenekler, aileyi denetim altında tutarak şekillendirmekte bir yandan da aileye mihmandarlık ederek yeni evlilere yol gösterebilmektedirler. Bu durum yeni oluşturulan ailelerin geleneksel değerlere göre biçimlenmesine katkı sunmakta ve kimi zaman da haksızlık ve mağduriyet yaşandığı halde bu değerlerin dışına çıkılmasını engellemektedir.<sup>28</sup>

Geleneksel değerlerin yoğun yaşandığı toplum içerisinde ataerkil yapıdan miras alınan aile ve evlilik hayatında erkek otoritesinin kurulmasına dair yaklaşım, modern dönemdeki ailelerde de kadın erkek ilişkisi bakımından önemli bir çatışma ve sorun alanına dönüşmesine sebep olmaktadır.<sup>29</sup> Son dönemlerde aile içi özellikle de kadının karşı karşıya kaldığı şiddet, yaşamın her alanında yaygınlığı giderek artan bir sosyal olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aile içi şiddetin ekonomik, ruhsal, psikososyal ve

<sup>27</sup> Ulutaş, “Eril Kodlar Kısılcacında Kadınlık Halleri: Kumalık”, 268.

<sup>28</sup> Korkmaz, *Gurbette Dindarlık Boşanma İlişkisi (Almanya Örneğinde)*, 75-76.

<sup>29</sup> Aslıhan B. Öztürk, “Eşine Şiddet Uygulayan Erkeklerin Evlilik Yaşantıları ve Şiddet”, *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi*, 25/ 2, (2014), 63.

kültürel olmak üzere birçok farklı nedenlerle ilişkisi açıklanmaktadır. Ancak sebep ne olursa olsun toplum içinde dezavantajlı bir konumda bulunan kadınlar hayatlarının herhangi bir döneminde fiziksel, psikolojik, ekonomik ya da cinsel şiddet şekillerinden biri ile karşılaşmaktadırlar.<sup>30</sup> Şiddetin hem baba hem koca evinde devam etmesi, kadınların en çok aile ortamı içinde, en yakınlarında bulunan erkekler başta olmak üzere, daha çok aile bireylerinin şiddetine maruz kaldıklarını göstermektedir.<sup>31</sup>

Erkek egemenliğini esas alan toplumlarda evlilik, çoğunlukla kadın üzerinde iktidar kurma mekanizması şeklinde işlev gören bir kurum mahiyetindedir. Evlilik yoluyla erkek, kadının bedeni, emeği ve bütün sosyal yaşantısı üzerinde hak iddia etmeye ve kontrol sahibi olmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla erkek evliliği kadını baskı altında tutma aracı şeklinde kullanmaktadır. Böylelikle eşine şiddet uygulayan erkek, evlilikte “koca” olarak kendisini iktidarla özdeşleştirmekte ve erkeğin konumuna kadının koşulsuz rıza göstermesi beklenmektedir. Böylece kadının üzerinde baskı oluşturmanın ve kadının onaylamadığı durumlarda onun üzerinde otorite kurmanın bir aracı olarak şiddet ortaya çıkmaktadır.<sup>32</sup>

Aile içi şiddetin kadına yönelik olanı eğitim düzeyine göre değişmekte, eğitim düzeyi yükseldikçe kadınların uğradığı şiddet azalmaktadır. Buna rağmen, yükseköğretim ve üzeri eğitim almış olan beş kadından birinin, lise düzeyinde eğitim almış dört kadından birinin; fiziksel ve/veya cinsel şiddete uğramış olması dikkat çekicidir.<sup>33</sup> Bu araştırma verisi değerlendirildiğinde yüksek eğitim düzeyine sahip olursa da içselleştirilen ataerkil sistem bu mağduriyete başkaldırmayı engellemektedir.

Geleneksel kültür kodlarıyla domine edilen toplumlarda erkeklik ve kadınlık, doğrudan ataerkil zihniyet içerisinde cinsellik vasıtasıyla kurgulanmaktadır. Bu ataerkil düşünce yapısının modern toplumda örtülü bir şekilde de olsa devam ettirildiği ifade edilebilir. Aile hayatı içinde de kadınların maruz kaldığı cinsel şiddet/istismarın oranı bu duruma işaret etmektedir. Nitekim ataerkil zihniyette kadın bedeni erkek tarafından kontrol altına alınması gerektiği düşünülen sosyal ve kültürel bir olgu olarak nesneleştirilmektedir. Bunun neticesinde erkek kadının duygularını, beklentilerini ve isteklerini tamamen yok sayarak ya da göz ardı ederek onun bedeni üzerinde her türlü hakkın ve tasarrufun kendisine ait olduğunu görmektedir.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması verilerine göre Türkiye’de her 10 kadından 4’ünün hayatlarının herhangi bir döneminde fiziksel şiddete maruz kaldığını ortaya koymaktadır. Bkz. Hacettepe Üniversitesi (HÜ), “Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması”, (Erişim 15.01.2022)

<http://www.openaccess.hacettepe.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11655/23338/KKSA-TRAnaRaporKitap26Mart.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

<sup>31</sup> Hacettepe Üniversitesi, “Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması”

<sup>32</sup> Öztürk, “Eşine Şiddet Uygulayan Erkeklerin Evlilik Yaşantıları ve Şiddet”,61.

<sup>33</sup> Hacettepe Üniversitesi (HÜ), “Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması”

<sup>34</sup> Korkmaz, *Gurbette Dindarlık Boşanma İlişkisi (Almanya Örneğinde)*, 255.

Hayatın herhangi bir döneminde ve son 1 yılda uğranılan fiziksel ve/veya cinsel şiddet refah seviyesinin yükselmesiyle azalmakta, ancak dikkat çeken durum özellikle yüksek refah düzeyinde görülmektedir. Yüksek refah düzeyine sahip olan yüz kadından 31'inin hayatının herhangi bir zamanında ve son bir yıl içerisinde yüzde 8'inin şiddete uğradığı dikkate alındığında, şiddete sebep olarak işaret edilen ekonomik problemlerin ortadan kalkmasının veya azalmasının şiddeti önlemeye ya da ortadan kaldırmaya yetmediği söylenebilir.<sup>35</sup> Hatta kadının erkeğe ekonomik olarak bağımlı olmadığı ve evlilik öncesinden getirdiği doğrudan kendisine ait yüksek refah seviyesinin olduğu durumlarda bile onun zaman zaman şiddete maruz kalmasına engel olamadığı görülmektedir. Nitekim ataerkil yapının oluşturduğu güç neticesinde yaşananlar kadınlar tarafından kabullenilmektedir.

Ekonomik şiddet/istismar şekilleri kadının çalışmasını engelleme veya işini bırakmasına sebep olma, kadının kazancını elinden alma ile evin temel ihtiyaçları için para vermeme olarak tanımlanmıştır. Türkiye genelinde hayatlarının herhangi bir zamanında bu şekilde ekonomik şiddete uğrayan kadınların oranı yüzde 30, son bir yılda ise bu oran yüzde 15 olarak tespit edilmiştir. Çalışan bir kadının işten ayrılmasına sebep olma veya çalışmasını engelleme kadınlara yönelik ekonomik şiddet/istismar şekilleri arasında en çok ifade edilendir. Hayatının herhangi bir zamanında her dört kadından biri, son bir yılda ise on kadından biri bu istismara uğramıştır. Kadınların hayatlarının herhangi bir zamanında, evin temel ihtiyaçları için kendilerine para verilmemesi yüz kadından dokuzunun uğradığı bir davranıştır. Yüzde beş oranında evlenmiş kadınların kazançlarının elinden alınması da karşılaşılan bir şiddet/istismar biçimidir.<sup>36</sup> Kadının çalışmasının erkeğin (kocanın/babanın) iznine bağlanması, finansal işleri yürütme konusunda yetersizliği gibi olumsuz önyargılar kadını ekonomik alanda da dezavantajlı konuma getirmektedir. Bütün bunlarla birlikte modernlik bağlamında yaygınlaşan özgürlük ve eşitlik ilkesi doğrultusunda kadının çalışma hayatında yer alması artış göstermektedir. Ancak kadın bireysel çabasıyla meslek sahibi olabilmesine, para kazanabilmesine ve kendisine ait bir bütçesi olmasına rağmen bu özelliklerini kendi iradesiyle yönetip kullanabilmesi farklı yöntemlerle ya da gerekçelerle aile hayatında engellenmektedir. Ekonomik şiddet olarak görülen erkeğin kadının emeğine egemen olmak istemesi şeklindeki bu durumda yine ataerkil düşüncenin aile içindeki yansıması olarak değerlendirilebilir.

Modern dönemde geleneksel toplum değerleriyle ataerkil yapının baskın olduğu bir diğer durum aile hayatında yaşanan nikahsız birliktelik olarak da ifade edilen gayri meşru ilişkidir. Toplumların çoğunluğunda yasaklanarak onaylanmayan gayri meşru ilişki özellikle geleneksel değerlerin hakim olduğu toplumlarda çok keskin sınırlarla tabulaştırılmaktadır. Erkek bu fiili işlediğinde ataerkil düzen içerisinde görmezden gelinerek korunmakta ancak aynı fiil kadın tarafından işlendiğinde

<sup>35</sup> Hacettepe Üniversitesi, "Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması"

<sup>36</sup> Hacettepe Üniversitesi, "Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması"

toplumdan dışlanarak ölümlerle sonuçlanabilecek hukuk dışı ağır cezalar verilebilmektedir. Böylelikle nikahla ya da evlilikle namusun koruma altına alındığı düşünülmekte ve geleneksel toplum içinde kendi değer yargılarına göre bir yapı meydana gelmektedir.<sup>37</sup> Bu noktada dinin temel kaynaklarında “zina” olarak ifade edilen bu eylem her iki cins için de aynı sonuçları doğurmasına rağmen dini referanslar dikkate alınmayarak erkeğe pozitif ayrımcılık yapılırken kadın ise günah unsuru olarak değerlendirilmekte ve suçlanıp cezalandırılmaktadır.

Toplumda erkeğe gayri meşru ilişki noktasında daha geniş oranda özgürlük/hoşgörü tanındığından erkeğin aldatması görmezden gelinirken kadının aldatması, kabul edilemez bir durum şeklinde görülmektedir. Bu da ataerkil zihniyetin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde erkeğin aldatması onun için erkekliğin bir göstergesi gibi kabul edilerek kendisine toplumda cinsel özgürlük tanınmaktadır. Toplumumuzda “erkek aldatır” biçimindeki kültürel yaklaşımla benimsenen cümlelerin sık sık kullanıldığı görülmektedir. Bu durum erkek için otoritesinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bu süreçte kadına biçilen rol ise erkeğin bu davranışını kabullenmek zorunda kalan taraf olmaktır. Hatta biraz daha ileriye giderek aile içindeki hem cinsleri tarafından kadının bu durumu kabullenmesi hususunda ikna edilmeye çalışılması dikkat çekici bir boyut olarak görülmektedir. Dolayısıyla ataerkil düşünce yapısı doğrultusunda cinsiyetçi davranış kalıplarının yoğun olduğu toplumumuzda zina veya aldatma kadınlar için kabul edilmez bir durum iken erkekler için hoşgörüyle yaklaşılarak daha kabul edilebilir bir durum olarak algılanmaktadır.<sup>38</sup>

Günümüz modern toplumunda geleneksel aile ilişkilerinin zayıfladığı eşlerin bir üst kuşak aile ile ayrı evlerde yaşamalarına rağmen anne ve babaların bir alt kuşak aileye müdahale etme eğilimi zaman zaman ortaya çıkmaktadır. Aile içerisinde görülen bazı problemler, çatışmalar, tartışmalar veya gerginlikler bu yaklaşımla yakından ilişkili olabilmektedir.<sup>39</sup> Türk aile yapısında modernleşmenin etkisiyle son zamanlarda geniş aileden çekirdek aile istikametinde bir dönüşümün ortaya çıktığı gözlenmektedir. Fakat yeni kurulan aileler her ne kadar çekirdek aile şeklinde yapılsa da; geniş ailenin güdümünde haneler ayrı, zihniyette birlikte aile hayatları yaşanmaktadır. Aile hayatında özellikle bu durum üst kuşak ailelerin etkisi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu da esas itibarıyla ataerkil sistem içerisinde yetişen kadınların aile içerisinde sahip oldukları statülerinden kaynaklanmaktadır.

Toplumsal yaşam içerisinde kadınlar konumlarını; ilk olarak babaları, sonrasında kocaları ve en nihayetinde de erkek çocukları dolayısıyla kazanmaktadırlar. Bu nedenle kaynana gelin anlaşmazlığının en belirgin sebebinin esas

<sup>37</sup> Korkmaz, *Gurbette Dindarlık Boşanma İlişkisi (Almanya Örneğinde)*, 65.

<sup>38</sup> Zuhâl Çiçek, *Boşanmanın Sosyolojik Analizi: Denizli Kenti Örneği*, (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 383-384.

<sup>39</sup> Zahir Kızmaz- Semra Altuğ, “Aile Sorunlarının Ortaya Çıkmasında Ebeveyn Müdahalelerinin Etkisi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2019), 540.



olarak ataerkil yapıda yaşanan iktidar çatışmasında ve kadınların elde ettikleri konumlarında aramak gerekmektedir. Ataerkil sistemde biçimlenen bu güç ilişkisi, kadınların iktidar mücadelesini erkek üzerinden sahip olmaya çalışmalarına neden olmaktadır. Kaynana bu durumda aile içerisindeki otoritesini kaybetmemek ya da hemen devretmek istemediğinden direnirken gelinler de bir yandan gençliğin verdiği heyecanla diğer yandan da genel itibarla erkek çocuk doğurmakla sahip oldukları ve eşleri üzerinden elde ettikleri gücü sağlamlaştırmak istemektedirler.<sup>40</sup>

Dolayısıyla “kadınlar yeni gelin olarak yaşamlarına oldukça olumsuz güç ilişkileri altında başlamaktadırlar. Ailede kıdem kazanmak ve erkek çocuk doğurmak bu güç dengesini kadın lehine çevirse de, kadın, gücünün zirvesine kaynana olarak ulaşmaktadır. Kadının görece güçlü statüsünün döngüsel niteliği ve gelecekte bu güce sahip olabilme beklentisi var olan düzenin içselleştirilmesi vasıtasıyla ataerkilliğin yeniden üretilerek pekiştirilmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu kapsamda anne-oğul ilişkisi büyük önem taşımakta ve anne gelecekteki güvencesi olarak gördüğü oğlunu kayırmaktadır. Genç erkeğin sonrasında kendi eşinden hizmet beklentileri bu çerçevede şekillenmektedir. Gelin-kaynana çatışması olarak meydana gelen olgu ataerkil zihniyetin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>41</sup>

T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü tarafından 2009 yılında yapılan *Boşanma Nedenleri Araştırmasında*, ailelerin kız ya da erkek çocuklarının evliliklerine müdahalesinde, Türk aile yapısında evliliğe ait kültürel değer ve yargıların etkisinin olduğu belirlenmiştir. Türk toplumunun evliliğe ilişkin geleneksel tutum ve değerlerinin “kızın verildiği”, “gelin alındığı” şeklinde olmasının, ailelerin evlendirdikleri erkek çocuklarının eşine de sahip olmalarını ifade ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü sosyal psikolojide alışveriş kuramına göre, almak bir şeye sahip olmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla “gelin alma” yoluyla ailelerin evlenen erkek çocuklarının aile içi ilişkileri üzerinde daha fazla söz sahibi olma hakkını elde ettiklerinin belirlendiği çalışmada ayrıca erkeğe atfedilen değer evlendikten sonra daha da arttığı ve erkek çocuklardan beklentilerin kızlara oranla daha fazla olduğu da vurgulanmıştır.<sup>42</sup>

Ataerkil yapı içerisinde hem baba evinde hem de koca evinde söz ve hak sahibi olmayan kadın, ilk olarak çocuk sahibi olmakla özellikle de erkek çocuk doğurmakla aile içinde bir konum elde etmektedir. Oğlunu evlendirmekle otoritesinin zirvesine ulaşan kaynana gelinini kendisine rakip olarak görmektedir. Bu tehlikeyi ortadan

<sup>40</sup> Özlem Altunsu Sönmez, “Gelin Kaynana Çatışması Üzerine Sosyolojik Bir Analiz”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (2019), 1161.

<sup>41</sup> Deniz Kandiyoti, “Kurtulmuş Ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler”, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. A. Bora vd. (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 87; Ayrıca daha fazla bilgi için bkz. Deniz Kandiyoti, “Rural Transformation in Turkey and Its Implications for Women’s Status”, *Women and the Move: Contemporary Changes in Family and Society* (Paris: Unesco, 1984).

<sup>42</sup> T.C. BASAGM, Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Boşanma Nedenleri Araştırması*, (Ankara, 2009), 54.

kaldırmak için elde ettiği hak ve yetkiyle oğlunun eşi üzerinde de baskı kurarak statüsünü ve otoritesini devam ettirmektedir.<sup>43</sup> Bu noktada erkek, anne-oğul ilişkisi bağlamında annenin beklentilerini boşa çıkarmayarak eşi üzerindeki hakimiyetini ve tasarrufunu artırmakta ve güçlendirmektedir. Modern dönemde bu durum aile hayatında yaşanan sorunların neredeyse temelini oluşturmaktadır.

Aile hayatında sorunlara ve çatışmalara neden olan bir diğer alan ise toplumda kabul gören cinsiyet rollerindeki farklılaşmalar ve modern dönemde bu doğrultuda ortaya çıkan değişimlere bireyler tarafından uyum sağlanamaması oluşturmaktadır. Erkeğin toplumdaki özellikle de aile içinde hangi sığata sahip olursa olsun kendisine hizmet edilmesini bekleyen dominant yapısı mevcut ataerkil değeri yansıtmaktadır. Dolayısıyla toplumda kabul gören cinsiyet rollerinin ataerkil toplum değeri istikametinde ayrışması, erkeğin toplumda her şartta birincil konumda yer alırken, kadının erkeğe göre çok daha çeşitli donanımlara sahip olsa da ikincil konumda yer bulabilmesi bu konudaki kültürel boyuta işaret etmektedir.<sup>44</sup>

Boşanmış kişiler açısından ev içi iş paylaşımlarının erkekler ve kadınlar tarafından kabulünün sorun alanı olarak ayrıştığı anlaşılmaktadır. Bu ayrışmanın en temel sebebi toplumda kabul gören cinsiyet normlarının ve bu normların dikte ettiği ev içi işbölümü kalıplarının, erkek ve kadın açısından farklılaşması olabilir. Evlilik hayatında erkekler ev içi sorumlulukların tamamını kadınların yerine getirmesi beklentisini taşıırken özellikle kadınlar evlilik hayatı boyunca çocuk aileye katıldıktan sonra bu sorumluluklar konusunda eşlerinden paylaşım ve destek beklediklerini ifade etmektedirler.<sup>45</sup>

Modernleşmenin getirdiği etkiler sonucunda zorunlu olarak kadın çalışma hayatında daha aktif ve görünür hale gelmiştir. Ataerkil zihniyetin baskın olduğu aile yapısının kültürel kodları kapsamında kadının hane içi iş paylaşımında ortaya çıkan cinsiyet farklılaşmasıyla birlikte çalışma hayatı ona ilave yük getirmiştir. Bu durum başlangıçta kadın için de kabullenilmiş olsa bile ilerleyen süreçte aile hayatında erkekten yardım ve destek beklentilerini arttırmıştır. Ancak ataerkil zihniyet yaklaşımıyla şekillenen erkek yapısı beklentiye çoğunlukla cevap vermemiş ya da yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla modernleşmeyle birlikte aile hayatında yeni bir çatışma alanı ortaya çıkmıştır.

Kadının çalışma hayatına girmesi onu toplum içinde daha göz önünde olmasını sağlamıştır. Bu durum kadınların nereye gittiği, giderken ne giydiği, kiminle gittiği, kimlerle görüştüğü ve ne yaptığı gibi gündelik yaşamlarına yönelik davranışları, eşleri, eşlerinin aileleri ya da birlikte oldukları erkekler tarafından bilinmek istenmektedir.

<sup>43</sup> Korkmaz, *Gurbette Dindarlık Boşanma İlişkisi (Almanya Örneğinde)*, 326.

<sup>44</sup> Aysel G. Ersöz, "Türkiye'de Boşanma Olgusu ve Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme" *Sosyoloji Konferansları* 43, (2011), 257.

<sup>45</sup> T.C. ASPB, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması*, (Ankara:2015), 84.

Kadının her an nerede olduğunun, birlikte olduğu erkek tarafından kontrol edilmek istenmesi, kadının başka erkekler ile zorunlu iletişim kurmasına dahi erkeğin sinirlenmesi ve kadının kıyafetlerine müdahale edilmesi en sık karşılaşılan ve sorun oluşturan davranışlar arasındadır. Kadınların gündelik hayattaki davranışlarının kısıtlanması, kadının “her zaman nerede olduğunun ve ne yaptığının eş veya birlikte olunan erkek tarafından bilinme arzusu” ataerkilliğin Türk toplumundaki yansıması olarak nitelendirilebilir.<sup>46</sup>

Modernleşme çerçevesinde ailede bir takım değişimlerin meydana geldiği görülmekte ve bu değişimler yapı ve değer kapsamında epeyce geniş alan oluşturmaktadır. Kadın olgusu burada ayrı bir önem taşımaktadır. Özgürlük, bireysellik ve eşitlik ilkelerinin modernlikle yaygınlaşması cinsel kimliklerin toplumsal rol paylaşımına da yansımaktadır. Modernliğin içselleştirildiği toplumlarda kadın, tüm toplumsal alanlarda erkek ile eşitlenmektedir. Bu durum modern toplumda eğitim süreciyle beslenip desteklenmektedir. Nitekim aile kurumu da yeniden bu çerçevede şekillenerek yapılanmaktadır. Böylece aile hayatında aynı rolleri üstlenerek erkekle aynı seviyeye gelen kadın sadece anne olarak statü kazanmayıp aynı zamanda karar veren, meslek edinebilen, çalışan, kişisel gayretleriyle ekonomik güç durumuna gelebilen bir varlık haline gelmektedir. Ev içi karar sürecinde ve evin idaresinde eşit haklar ve sorumluluklar elde etmektedir. Toplum tarafından kabul edilmiş cinsiyet rolleri bakımından kadın ve erkek işleri biçimindeki rol ayrışması azalarak ataerkil aile yapısının önemi giderek kaybolmaya başlamaktadır.<sup>47</sup> Ancak toplumların ve bireylerin yaşayageldikleri hayat tarzlarında değişiklik yapmaları düşünüldüğü kadar kolay olmamaktadır. Bu nedenle de Türk toplumunda geçmiş ve gelecek birlikte değerlendirildiğinde son zamanlarda eskiye oranla modernleşmenin etkisi görülse de gelenekle kökleşmiş olan ataerkil yapının değişmesinin uzun zaman alacağı düşünülmektedir.

## SONUÇ

Toplum genel kabul gören bir kısım değerleri içselleştirip sonraki nesillere aktararak kendi varlığına meşruiyet elde etmeye çalışmaktadır. Bireyler toplumda mevcut olan kurumlar aracılığıyla toplumsallaşmanın gerektirdiği düşünce, davranış ve uygulamaları sergilemektedirler. Böylece toplumsal değerler bireyler aracılığıyla sürdürülebilir duruma getirilmektedir. Bireyler eylemlerini genel olarak toplumda var olan sosyal ve kültürel değerlerden aldıkları güce dayandırmaktadırlar. Bireyin sahip

<sup>46</sup> Hacettepe Üniversitesi (HÜ), “Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması”, 326-327 (Erişim 15.01.2022)

<http://www.openaccess.hacettepe.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11655/23338/KKSA-TRAnaRaporKitap26Mart.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

<sup>47</sup> Ergün Yıldırım, “Toplumsal Değişim Sürecinde Aile”, *Aile Sosyolojisi*, ed. K. Canatan-E. Yıldırım, (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 125-126; Ali Bayer, “Değişen Toplumsal Yapıda Aile”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8, (Aralık 2013), 104, 117.

olduğu sosyal ve kültürel kodlar da hangi ortamda yaşarsa yaşasın hayatını şekillendirmesinde ve yönlendirmesinde temel dinamikler olarak ortaya çıkmaktadır. Birey aile hayatını ister kadın ister erkek olsun kendisinde var olan düşünce yapısı, değer yargıları ve beklentileri üzerine inşa etmektedir. Bu noktada ailenin varlığı, sağlıklı ve huzurlu bir şekilde devamı toplumsallaşma sürecinde önem kazanmaktadır. Türk toplumu modernleşmeyle birlikte değişime uğrasa da genel itibarla geleneksel değer yargılarını devam ettirmesi aile hayatında kendisini daha belirgin bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Özellikle de ataerkil düşünce yapısı ailenin oluşumundan aile üyelerinin birbirleriyle olan ilişkisine, toplumda kabul gören cinsiyet rollerinden kadının aile içindeki konumuna kadar, bazen de ona mağduriyet yaşatacak şekilde etkili olmaktadır. Bu durum Türk toplumunda aile hayatında var olan sorunlu bir yöne işaret etmektedir.

Geleneksel yapı kendisine dini, referans alarak değerlerini ve kurallarını meşrulaştırmakta ve toplum tarafından kabulünü sağlamaktadır. Geleneksel yapının bir unsuru olan ataerkil zihniyet de benzer şekilde dini, kendisine kaynak almaktadır. Ancak dinin temel kaynakları dikkate alındığında toplumda kadın erkek arasında cinsiyet ayrımı gözetilmeden bir sistem oluşturulmak hedeflenmektedir. Buna rağmen uygulamada ataerkil yapının etkisi sonucunda, aile hayatında eşe sadakatsizlikte görüldüğü gibi erkeği önceleyen ve kayıran bir yaklaşım göstererek dini esaslardan sapmalar ortaya çıkmaktadır. Bu noktada dinin temel referanslarının doğru bir şekilde anlaşılmasının ve topluma yansıtılmasının önemi ve gerekliliği görülmektedir. Geleneksel yapı içerisinde dinden beslenerek kendisine destek alan ataerkil yapının problematik bir şekilde var olan dinle bağlantısının tekrar gözden geçirilerek düzeltilmesi önem arz etmektedir. Modern dönemde yaygınlaşan bireysel saygınlık, hak, adalet, özgürlük, eşitlik gibi düşünce yapıları temelinde aile hayatının oluşturulmasına katkı sağlanmalıdır. Bu konuda eğitim ve toplumun diğer sosyal kurumlarından yardım alınarak bireylerin hem doğru dini bilgiyi elde etmede hem de ataerkil kodlarla şekillenen toplum ve aile yapısının olumsuz yönleri noktasında bilinçlendirilmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir. Temel insani değerler kapsamında toplumun bilinç seviyesinin yükseltilmesi aynı zamanda aile kurumunu da koruyacağı değerlendirilmektedir.

Modern dönemde ataerkil düşünce sisteminin aile hayatına yansımaları değerlendirildiğinde bu yapının kadınların erkeklere olan bağımlılığı ve kadının edilgenliği üzerine kurgulandığı görülmektedir. Geleneksel ataerkil yapı içerisinde kişiliğini oluşturan kadın kendisine her yönden zarar vermesine rağmen karşılaştığı ve yaşadığı bütün olumsuzlukları gerçekleştirdiği sosyal öğrenme neticesinde kabullenebilmektedir. İşte bu noktada da yine öğrenme ve eğitim, bireyin ve toplumun bilinçlendirilmesi öne çıkmaktadır.

## KAYNAKÇA/REFERENCE

- Bayer, Ali. "Değişen Toplumsal Yapıda Aile". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8, (Aralık 2013), 102- 131.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Bilgin, Vecdi. "Gelenek, Modernlik ve Din: Üç Rekabet Alanı". *Eskiye Dergisi* 17, (2010), 19-27.
- Canatan, Kadir. "Gelenek, Din ve Modernite". *Bilgi ve Hikmet Dergisi* 9, (Kış 1995), 28-40.
- Çetin, Halis. "Ezelden Ebede: Kadim Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 3, (Kış 2005), 153-171.
- Çiçek, Zuhal. *Boşanmanın Sosyolojik Analizi: Denizli Kenti Örneği*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Demir, Ömer – Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Ersöz Günindi, Aysel. "Türkiye’de Boşanma Olgusu ve Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme." *Sosyoloji Konferansları* 43, (2011), 249-264.
- Giddens, Anthony. *Elimizden Kaçan Dünya*. çev. Osman Akınhay, İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- HÜ, Hacettepe Üniversitesi. "Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması". (Erişim 15.01.2022) <http://www.openaccess.hacettepe.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11655/23338/KKSA-TRAnaRaporKitap26Mart.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- HÜ, Hacettepe Üniversitesi. "Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması". Özet Rapor (Erişim 16.01.2022) <http://aihmisiz.org.tr/aktarimlar/dosyalar/1428409374.pdf>
- Kandiyoti, Deniz. "Rural Transformation in Turkey and Its Implications for Women’s Status". *Women and the Move: Contemporary Changes in Family and Society*. Paris: Unesco, 1984.
- Kandiyoti, Deniz. "Kurtulmuş Ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler". *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. Çev. Aksu Bora vd. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Kızmaz, Zahir-Altuğ, Semra. "Aile Sorunlarının Ortaya Çıkmasında Ebeveyn Müdahalelerinin Etkisi". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2019), 538-557.
- Korkmaz, Hatice. *Gurbette Dindarlık Boşanma İlişkisi (Almanya Örneğinde)*. Ankara: İlahiyat, 1. Baskı, 2022.
- Kur’an-ı Kerim Meali. haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2005.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınbay- Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Öztürk, Aslihan Burcu. "Eşine Şiddet Uygulayan Erkeklerin Evlilik Yaşantıları ve Şiddet". *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 25/ 2 (2014), 61-74.
- Sayın, Önal. *Aile Sosyolojisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Slatery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*, Yayına Hazırlayan: Ümit Tatlıcan- Gülhan Demiriz, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 7. Basım, 2015.

- Sönmez Altunsu, Özlem. “Gelin Kaynana Çatışması Üzerine Sosyolojik Bir Analiz”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (2019), 1159-1201.
- T.C. ASPB, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü. Türkiye Boşanma Nedenleri Araştırması, Ankara, 2015.
- T.C. BASAGM, T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü. Boşanma Nedenleri Araştırması, Ankara, 2009.
- TDK, Türk Dil Kurumu. Türk Dil Kurumu Sözlükleri, Gelenek, Erişim 07.01.2022, <https://sozluk.gov.tr/>.
- Tuksal Şefkatli, Hidayet. *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Otto, 5. Baskı, 2014.
- Ulutaş, Ejder. “Eril Kodlar Kısacasında Kadınlık Halleri: Kumalık”. *Aile Kurumuna Farklı Bakışlar*. ed. Özlem Altınsu Sönmez- Gamze Aksan. 265-299. Konya: Çizgi Kitapevi, 2019.
- Yıldırım, Ergün. “Toplumsal Değişim Sürecinde Aile”. *Aile Sosyolojisi*. Ed. Kadir Canatan-Ergün Yıldırım, İstanbul: Açılım Kitap, 2. Baskı, 2011.
- Yıldırım, Ergün. “Aile ve Evlilik Türleri”. *Aile Sosyolojisi*. Ed. Kadir Canatan- Ergün Yıldırım, İstanbul: Açılım Kitap, 2. Baskı, 2011.
- Yılmaz, Hüseyin. “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 3, (Kış 2005), 39-53.

#### Extended Abstract

### Reflection of Traditional Culture Codes/Patriarchal Structure on Family Life in the Modern Era

The patriarchal mentality is accepted as one of the foremost features of traditional societies and all institutions of the society are based on this point of view. The patriarchal mentality, which exists in the traditional structure, is effective in every part of the society, and also shapes the family and the lives of individuals to a large extent in the family institution. Although there have been significant changes and transformations in Turkish society with modernization in recent years, the existence of ingrained cultural codes from the past continues. This situation is mostly learned in the family and is passed on to the next generations from the family. The fact that the value judgments and behavior patterns in the family face modern effects primarily endanger the structure and continuity of the family. This study has been carried out in order to contribute to the future situation of the family by understanding the main factors behind the problems that arise in the family in modern Turkish society.

In this study, first of all, the concepts of tradition and modernity are briefly explained in order to understand the subject more clearly. Afterwards, the most common patriarchal codes in the traditional society structure and the ones that will pose a problem for the family are examined. The most prominent of these is the violence that women are exposed to in the family, which is frequently witnessed both in the social media and in the written/visual media. The basis of these behaviors, which cannot be approved or accepted in any way, neither in the modern period nor before, is a reflection of the patriarchal mentality's effort to establish dominance over women. Another is the infidelity of the spouses to each other,

which negatively affects the family life, which damages the most basic feeling of trust, which is the most important feeling, and often loses it. In Turkish society, infidelity in family life is evaluated differently according to gender. In this regard, while unlimited freedom is given to the man, the same behavior by the woman makes him guilty. However, although the action has the same consequences for both parties in terms of religion and law, it finds a completely different response in the society. Most of the time, while the man punishes the woman who betrays, the woman is expected to accept the man's betrayal. In this, it is considered that the patriarchal system comes to the fore.

Another patriarchal behavior pattern seen in the family is the intervention of the upper generation family, especially the mother-in-law, to the newly established family. Although the woman seems to come to the fore as the mother-in-law here, in reality, it reveals the effort of the woman not to lose the status she gained with the man. Therefore, the woman continues to serve the patriarchal system by continuing the value and position she gained as a mother through her son. Finally, as a result of the changes that took place in the modern period, the gender roles accepted in the society as men and women are examined in family life. The change in women's lives with modernization is not accepted by both men and other members of the family, due to the patriarchal mentality, and causes an expectation from women above the limit. Although this issue is initially approved by the woman who grew up in the patriarchal system, it wears her out in the future and forms the basis for major problems.

It has been tried to reveal the reflections of the patriarchal thought structure on family life by discussing the experiences over the issues discussed. One of the main factors that ensure the patriarchal system's dominant acceptance in society is its use of religious references. Thus, in the traditional structure, the patriarchal system sits on a legitimate ground and creates a strong base for itself. It is considered that the patriarchal family structure is effective among the main dynamics of the conflicts and unresolved problems that have recently occurred in family life. The fact that the change that emerged in the life of women, especially with modernization, cannot be accepted by both spouses and upper generation families, drags family life into chaos. Therefore, this situation not only affects all family members, but also deeply shakes the society with the disintegration of the family. It is important to re-evaluate the conflict of tradition and modernity in the Turkish family in the modern period for the continuation of the family in a healthy and happy way, to identify the problems in this direction and to offer solutions.

**Key Words:** Tradition, Modernity, Patriarchy, Women, Family, Society

## Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tasavvufi

### Eserler

## Manuscripts of Sufi Manuscripts in the Amasya Beyazıt Manuscript Library

Fatih ÇINAR

ORCID: 0000-0001-8192-1714

Dr., Sivas Müftülüğü, Sivas/ Türkiye,  
[cinar.fatih.58@hotmail.com](mailto:cinar.fatih.58@hotmail.com)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 05.04.2022 Düzeltme/Revised: 01.06.2022 Kabul/Accepted: 12.06.2022*

### Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Çınar, F. (2022). Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tasavvufi Eserler.  
Antakiyat, 5(1), 72-105

### Öz

Anadolu yazma eser kütüphaneleri içerisinde önemli bir yeri olan Amasya Yazma Eser Kütüphanesi'nde el yazması halde binlerce Arapça, Osmanlıca ve Farsça eser bulunmaktadır. Bu makalede Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesinde bulunan yaklaşık 4450 yazma eserden tasavvufi ile ilgili 235 yazma eser hakkında bilgi verilmiştir. Bu kütüphanede bulunan tasavvufi içerikli yazma eserlerin 15'i Farsça, 46'sı Türkçe, 174'ü Arapçadır. Bu makalede, kütüphanede bulunan yazma eserlerin yaklaşık %6'sını oluşturan tasavvufi içerikli eserlere dair sunulan bilgilerle araştırmacıların bu eserlere dikkatlerini çekmek ve tasavvufi sahada yapılacak çalışmalara kolaylık sağlamak amaçlanmıştır. Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan tasavvufi ile ilgili yazma eserlerle ilgili bilgi aktarılırken önce demirbaş no, ardından eser adı, müellif adı, müstensih, dili, telif tarihi, istinsah tarihi, bulunduğu yer, ölçü, yaprak, satır, yazı türü, kâğıt türü şeklinde bir usûl takip edilmiştir. Kütüphane kayıtlarına hatalı olarak girilen eser adı ve müellif adlarının doğru yazım şekilleri yazma eserle ilgili bilgi verilen bölümün sonuna parantez içerisinde eklenmiştir. Verilen sıralamada hakkında bilgi bulunmayan başlık varsa "?" ile o başlıktaki bilgi eksikliğine işaret edilmiştir. Bu kütüphanede bulunan yazma tasavvufi eserlerle ilgili çalışma yapmak isteyenlere kolaylık sağlaması açısından eserler Arapça, Farsça ve Türkçe şeklinde bir başlıklandırma yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Amasya, Yazma Eser, Kütüphane, Beyazıt, Tasavvuf

### GİRİŞ

Amasya, binlerce yıllık geçmişe sahip kadim şehirlerden biridir. Birçok medeniyete ev sahipliği yapan şehir, Osmanlı döneminde şehzâdelerin devlet yönetiminde tecrübe kazanmaları için yönetiminde söz sahibi oldukları bir şehir konuma gelmiş ve bu özelliğinden dolayı "Şehzâdeler Şehri" olarak anılmıştır. Amasya'da birçok medrese ve kütüphane tarih



boyunca şehrin ve çevresindeki yerleşim merkezlerinin ilmî sahadaki gidişatlarına katkı sağlamıştır. Amasya’da bulunan çeşitli kütüphane ve medreselerde bulunan yazma eserlerin bir araya getirilmesi ile yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde oluşturulan Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, tarihten devraldığı, ilim taliplerine rehberlik etme vazifesini günümüzde de sürdüren bir yapıdır. Zengin ve özellikli eserleri bünyesinde barındıran kütüphanenin fiziki yapısı, tarihi süreci ve çeşitli alanlarda kütüphane bünyesinde bulunan eserlere dikkat çekmek üzere çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmada ülkemizin önemli yazma eser kütüphanelerinden biri olan Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi’nde bulunan tasavvufî içerikli eserleri gündeme getirilmiş ve bu eserlerle ilgili veriler paylaşılmıştır. Çalışmada öncelikle kütüphanenin tarihi seyrine, ardından kütüphanede bulunan tasavvufî eserlerin takdimine yer verilecektir.

### A. Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi

II. Bayezid’in Şeyhzâde Ahmed gözetiminde yaptırdığı Amasya’daki külliye 892/1486’da tamamlanmıştır. Camii, medrese, imaret ve çeşmeden meydana gelen külliye içerisinde yer alan Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, 1925 yılında Amasya’da başka kütüphane ve medreselerde bulunan yazma eserlerin bir araya getirilmesi şeklinde oluşturulmuştur.<sup>1</sup> Kütüphanede, Kur’ân-ı Kerîm, tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm, usûl, Arap dili ve belagati gibi yazma eserler yanında edebî ve ilmî birçok yazma eser daha bulunmaktadır. Kütüphane yazma eser koleksiyonu bakımından önemli bir merkezdir. Özellikle Çelebi Sultan Mehmed’in Amasyalı hocasına hediye ettiği Halife Hz. Osman’ın Kûfî hat ile yazdığı Kur’ân nüshası kütüphanenin araştırmacılar tarafından dikkat çekmesine sebep olmuştur. Bu yazma Kur’ân nüshası Hz. Ali’nin on sekizinci torunu tarafından Selçuklu hükümdarına hediye edilmiştir.<sup>2</sup>

II. Beyazıt’ın Amasya’daki eserlerinin listesinin olduğu 1495 tarihli bir vakfiyede “*Beyazıt Medrese Kütüphanesi*” ifadesinin yer alması, onun külliye içerisinde kütüphane kurduğunu göstermektedir. Bu vakfiyeden anlaşıldığı kadarıyla II. Beyazıt, camii içerisinde dini eserlerden, medrese içerisinde de ders kitaplarından oluşan iki kütüphane kurmuş, bir takım kitapları da vakıf kayıtlarını bizzat yazmak suretiyle bu kütüphanelere göndermiştir.<sup>3</sup>

Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi içerdiği eserler, bu eserleri telif eden, toplayan ve ilim dünyasının hizmetine sunan birçok isim dolayısıyla Amasya’nın ilim ve kültür tarihine büyük katkılar yapmış bir mekândır.<sup>4</sup> Bu çalışmada, kütüphanenin tasavvufî içerikli eserleri

<sup>1</sup> Semavi Eyice, “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 1992), 6 / 41.

<sup>2</sup> İlhan Şahin, Feridun Emecen; “Amasya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3 / 1.

<sup>3</sup> Necip G. Kısaparmak, *Millî Eğitim Cephesiyle Amasya*, (Ankara: MEB Basımevi, 1966), 35-40; Dünder, “Bir Belgeye Göre Amasya II. Bayezid Külliyesi”, 143.

<sup>4</sup> Hüseyin Hüsamettin, *Amasya Tarihi I*, (Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1986), 7-17; Muzaffer Doğanbaş, *Kültürel ve Sanatsal Boyutlarıyla Amasya*, (Ankara: Baskı Yeri ve Yılı Yok, 2003), 7-10; Savaş Maraşlı; *Amasya II. Bayezid İl Halk Kütüphanesi'ndeki XV. ve XVI. Yüzyıl Ciltleri*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 28-35; Neşe Ağkurt, *İstanbul Elyazmacılığı*

tanıtılarak bu mekânın Amasya özelinde kültürel hayatımıza tasavvufî sahadaki katkısı dile getirilmiştir. Bu makale ile bir diğer amaç da tasavvufî sahada araştırma yapacak araştırmacıların Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan bu yazma eserlere dikkatlerini çekmektir.

## **B. Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Eserleri Sınıflandırma Yöntemi ve Kütüphanede Bulunan Tasavvufî Eserler**

Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi yaklaşık 4550 yazma eseri bünyesinde barındıran zengin bir kütüphanedir. Bu eserler içerisinde yapılan tarama ve incelemelerde 61'i Farsça ve Türkçe 174'ü Arapça olmak üzere toplam 235 eserin tasavvuf sahasında yazılan eserler olduğu görülmüştür. Bu rakam, kütüphanede bulunan yazma eserlerin yaklaşık %6'sını tasavvufî eserlerin oluşturduğunu göstermektedir. Makalede bu kütüphanede, sûfilere ait "*Divan*"lara yer verilmemiştir.

Makalede izlediğimiz metodu ana başlıklar halinde şu şekilde gösterebiliriz: Kütüphane kayıtlarının dikkatli bir şekilde incelendiği çalışmada, eserler veya müelliflere ait bilgilerdeki yazım hatalarının doğru yazımlarını eserle ilgili bilgi verdiğimiz sütunun sonunda gösterdik. Araştırmacıların kütüphane kayıtları ve Yazma Eserler Başkanlığı'na ait internet sayfasında yapacakları taramalarda eserlere ve müelliflerine ulaşma noktasında sıkıntı yaşamamaları için ilk olarak, kaydedildiği şekliyle, ardından eser veya müellif adlarında yazım yanlışı varsa o yanlıslara işaret edilmiştir. Kütüphanede tasavvufî eserler içerisinde en az bulunan Farsça eserleri ve onları takip eden Türkçe eserleri bir başlık altında, sayı olarak en çok bulunan Arapça eserleri ise farklı bir başlık altında ele alınmıştır. Eserleri takdim edilirken "Demirbaş No, Eser Adı, Müellif Adı, Müstensih, Dili, Telif Tarihi, İstinsah Tarihi, Bulunduğu Yer, Ölçü, Yaprak, Satır, Yazı türü, Kağıt Türü" sıralamasına riayet edilmiştir. Verilen sıralamada hakkında bilgi bulunmayan başlık varsa "?" ile o başlıktaki bilgi eksikliğine işaret edilmiştir.

Araştırmacıların makalede hakkında bilgi verilen çalışma ve müellifi ile ilgili daha kolay bir şekilde istifadesini sağlamak düşüncesiyle dil bakımından eserleri tasnif edilmesine ve Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi özelinde çalışmayı şekillendirilmesine rağmen her eserin dilini ve bulunduğu kütüphaneyi eserle ilgili bilgi verilen sütunda zikredilmiştir. Yazma eserlerin tamamını inceleyerek "*Tasavvuf*" başlığı altında zikredilmeyen farklı başlıklar altında kayıt altına alınan veya konu başlığı belirtilmemesine rağmen içerik olarak tasavvufî eser olarak tespit edilen çalışmalar da tanıtılmıştır.

## 1. Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Farsça ve Türkçe Yazma Tasavvufî Eserler

- 1.1. D. N. 05 Ba 1464, *Enîsü't-Tâlibin ve Uddetü's-Sâlikin*, Salâh b. Mübarek el-Buhârî (ö.793/1391), ?, Farsça, 785 (1383), ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 235x145-180x90 mm., 225, 17, Talik Kırması, Saykallı ince abâdî.
- 1.2. D. No. 05 Ba 1053/3, *Istılâhâtu's-Sûfiye*, Fahr ed-dîn İbrâhîm b. Şehriyâr el-İrâkî (ö.688/ 1289), ?, Farsça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x138-150x80 mm., 33b-40a, 19, Nesih, Haç arma filigranlı. (Eser adı "*Istılâhâtu's-sûfiyye*", müellif adı ise "*Fahrüddîn İbrâhîm b. Şehriyâr el-İrâkî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.3. D. No. 05 Ba 872/1, *Istılâhâtu's-Sûfiye*, Fahr ed-dîn İbrâhîm b. Şehriyâr el-İrâkî (ö.688/1289), ?, Farsça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 172x117-120x90 mm., 1b-8b, 17, İnce Talik, Abadî. (Eser adı "*Istılâhâtu's-sûfiyye*", müellif adı ise "*Fahrüddîn İbrâhîm b. Şehriyâr el-İrâkî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.4. D. No. 05 Ba 1785/3, *el-Ma'ârifü'l-Leduniye*, Ahmed b. Abd el-Ahad el-Fârûkî es-Sihindî (971-1034/1563-1625), ?, Farsça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-175x80 mm., 17b-35b, 33, Talik, Yerli. (Eser adı "*el-Ma'ârifü'l-Ledûniyye*", müellif adı ise "*Ahmed Abdülehad el-Fârûkî es-Sihindî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.5. D. No. 05 Ba 1863/7, *Mirsadu'l-İbâd mine'l-Mebde ilâ'l-Me'âd*, Necm ed-dîn Dâye Abd-Allâh b. Muhammed el-Esedî er-Râzî (564-654/1168-1256), ?, Farsça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 140x95-115x70 mm., 75a-79a, 18, Talik Kırması, Abadî. (Eser adı "*Mirsâdü'i-ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd*" müellif adı ise "*Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed el-Esedî er-Râzî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.6. D. No. 05 Ba 1053/2, *Müntehab ez Ferâ'idü's-Sülûk fî Fezâ'ili'l-Mesluk*, ?, ?, Farsça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x138 mm., 1b-46b, Değişik, Nesih, Birleşik harf filigranlı.
- 1.7. D. No. 05 Ba 1785/2, *Nazm-ı Silsile-i Nakşibendiye*, Bahâ ed-dîn Hâlid b. Ahmed en-Nakşbendî eş-Şehrezûrî (1193-1242/1779-1827), ?, Farsça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-175x85 mm., 15b-16b, 33, Talik, İnce abâdî. (Eser adı "*Nazm-ı Silsile-i Nakşbendiyye*" müellif adı ise "*Bahâüddîn Hâlid b. Ahmed en-Nakşbendî eş-Şehrezûrî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.8. D. No. 05 Ba 1284, *Nefhatü'l-Üns min Hadarati'l-Kuds*, Nûr ed-dîn Abd er-Rahmân b. Ahmed el-Câmî (817-898/1414-1492), ?, Farsça, ?, ?, Amasya

Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 243x170-160x95 mm., 312, 21, Nesih, Abadî.  
(Eser adı “*Nefehâtü’l-üns min hadarâti’l-kuds*” müellid adı ise “*Nureddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Câmî*” şeklinde olmalıydı.)

- 1.9. D. No. 05 Ba 1785/1, *Risâle der Beyân-i Sülûk ve Seyr*, Ra’fet Ra’ûf Ahmed, ?, Farsça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-175x85 mm., 1b-15b, 33, Talik, Yerli.
- 1.10. D. No. 05 Ba 664, *Şerhü’t-Ta’arruf li-Mezhebi’t-Tasavvûf*, İsmâ’îl b. Muhammed el-Müstemlî (ö.434/1043), Muhammed Alî b. Bad b. BKan es-Sa’dî, Farsça, ?, 567 (1171), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 310x195-240x150 mm., 249, 27, Nesih, Mülevven âbâdi.
- 1.11. D. No. 05 Ba 96, *Kimyâ-yı Saâdet*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (450-505/1058-1111), Ahmed b. Bilal b. Yusuf Erzurûmî, Farsça, ?, 771 (1369), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 321x256-265x200 mm., 226, 29, Nesih, Abadî.
- 1.12. D. No. 05 Ba 1062/3, *Tenbîhü’l-Gâfilin*, Bahâ ed-dîn Muhammed b. İbrâhîm et-Tebrîzî, ?, Farsça, ?, 1151 (1737), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 195x105-130x90 mm., 82b-148b, 12, Nesih, Yerli beyaz. (Eser adı “*Tenbîhü’l-Gâfilîn*” müellif adı ise “*Bahâüddîn Muhammed b. İbrâhîm et-Tebrîzî*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.13. D. No. 05 Ba 615, *Mesnevi*, Mevlânâ Celâl ed-dîn Rûmî Muhammed b. Bahâ ed-dîn Veled (604-672/1207-1273), ?, Farsça, ?, 1010 (1600), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 185x130-135x82 mm., 380, 19, Talik Kırmacı, Ok yay filigranlı. (Eser adı “*Mesnevî*” müellif adı ise “*Mevlânâ Celâlüddîn Rûmî Muhammed b. Bahâiddîn Veled*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.14. D. No. 05 Ba 610, *Mesnevi*, Mevlânâ Celâl ed-dîn Rûmî Muhammed b. Bahâ ed-dîn Veled (604-672/1207-1273), ?, Farsça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 257x173-208x122 mm., 282, 25, Kıрма Talik, Rutubet lekeli abâdî. (Eser adı “*Mesnevî*” müellif adı ise “*Mevlânâ Celâlüddîn Rûmî Muhammed b. Bahâiddîn Veled*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.15. D. No. 05 Ba 599, *Mesnevi*, Mevlânâ Celâl ed-dîn Rûmî Muhammed b. Bahâ ed-dîn Veled (604-672/1207-1273), ?, Farsça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 265x170 mm., 278, Değişik, Nesih Kırmacı, Aharlı abadî. (Eser adı “*Mesnevî*” müellif adı ise “*Mevlânâ Celâlüddîn Rûmî Muhammed b. Bahâiddîn Veled*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.16. D. No. 05 Ba 1089/1, *Tuhfetü’s-Suleha*, Alî Mustafâ b. Ahmed Gelibolulu (948-1008/1541-1599), Hüseyin b. Ebî Müslim, Türkçe, ?, 1132

(1719), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 200x140-150x90 mm., 1b-42b, 15, Nesih, Üç ay filigranlı.

- 1.17. D. N. 05 Gü 219, *Âdâb-ı Sâlikân*, Halîl Nûr-Allâh Nakşibendî Hâlidî (ö.1299/1881'den sonra), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 224x185 mm., 22, Değişik, Rik'a, Cedit. (Müellif adı "*Halîl Nûrullâh Nakşibendî Hâlidî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.18. D. N. 05 Ba 1540/12, *Âdâb-ı Tarîkat-ı Nakşibendîye*, ?, ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x155-175x80 mm., 286b-296a, 27, Nesih, İsim filigranlı. (Eser adı "*Âdâb-ı Tarîkât-ı Nakşibendiyye*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.19. D.No. 05 Ba 1458, *Envârü'l-Aşikin*, Yazıcıoğlu Ahmed Bî-Cân b. Sâlih Gelifbölulu (ö.859/1455), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 285x190-210x125 mm., 342, 15, Harekeli Nesih Kırmayı, Birleşik harf filigranlı. (Eser adı "*Envârü'l-âşikîn*" müellif adı ise "*Yazıcıoğlu Ahmed-i Bîcân b. Sâlih Gelifbölî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.20. D. N. 05 Ba 1705/5, *Esrâr-ı İşrak, Seyyidî*, ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 203x145-160x80 mm., 168b-176b, 21, Nesih, Çiçek filigranlı.
- 1.21. D. N. 05 Ba 1825, *Evrâd Mecmû'ası*, Mustafâ Mü'eyyedî, ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 182x122-168x113 mm., 9, 22, Rik'a, Yerli beyaz. (Eser adı "*Evrâd Mecmû'ası*" müellif adı ise "*Mustafa Müeyyidî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.22. D.N. 05 Ba 1295, *Futûhu'l-Müşâhidin li-Tervîhi Kulûbi'l-Mucâhidîn*, Lâmi'î Çelebî Mahmûd b. Osmân Bursavî (876-938/1472-1532), ?, ?, 1102 (1690), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x145-140x80 mm., 452, 23, Nesih, Çapa filigranlı.
- 1.23. D. No. 05 Ba 970/8, *İntihâb-ı Makasid-ı Nâciye*, Abdî Efendî, ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x155-145x70 mm., 98b-120b, 19, Nesih, Çapa filigranlı. (Eser adı "*İntihâb-ı Makâsıd-ı Nâciye*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.24. D. No. 05 Gü 90/1, *Kenzü'l-Esrâr*, Kabûlî Mustafâ Rifâ'î Edirnevî (ö.1244/1828), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 200x125-125x60 mm., 1b-56a, 15, Rik'a, Renkli cedit.
- 1.25. D. No. 05 Ba 1545/9, *Keşfü'l-Esrâr fî Tavzîhi Hayâti Hayri'l-Ebrâr*, Mehmed Emîn b. Dervîş Tôkâtî (ö.1158/1745), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt

İl Halk Kütüphanesi, 215x145-155x110 mm., 20b-21b, 25, Talik, Suyolu filigranlı.

- 1.26. D. No. 05 Gü 227, *Kitâbü'n-Necât*, İsmâ'îl Hakkî b. Mustafâ Bursavî (1063-1137/1653-1725), Halîl Feyzî b. Ahmed Sadık Efendi, Türkçe, ?, 1256 (1839), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 44x177-165x115 mm., 118, 24, Talik Kırmacı, Madalyon filigranlı.
- 1.27. D. No. 05 Ba 509, *Menâkıb-ı Emîr Sultân*, ?, ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 260x179-167x121 mm., 35, 13, Harekeli Nesih, Çapa filigranlı.
- 1.28. D. No. 05 Ba 1179, *Menâkıb-nâme-i Meşâ'ih-i İzâm ve Tarik-i Erbab*, Hüseyin b. Mansûr Amâsî, Halîl b. Ahmed Hatîb, Türkçe, ?, 1067 (1656), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 200x140-140x70 mm., 289, 15, Nesih, Birleşik harf filigranlı.
- 1.29. D. No. 05 Ba 995, *Meslekü't-Tâlibîn*, Şeyh Abd-Allâh İlâhî Simâvî (ö.896/1491), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 218x155-170x100 mm., 236, 15, Harekeli Nesih, Harf filigranlı. (Müellif adı "*Şeyh Abdullah-ı İlâhî es-Simâvî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.30. D. No. 05 Ba 1286, *Mirat-numa*, Mustafâ İsmet, ?, Türkçe, ?, 1296 (1877), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 242x153-175x110 mm., 43, 17, Talik, Esmer cedid. (Eser adı "*Mir'ât-nümâ*" müellif adı "*Mustafa İsmet*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.31. D. No. 05 Ba 1545/6, *Necâtü'l-Garîk fî'l-Cem ve't-Tefrîk*, Azîz Mahmûd Hüdâî b. Fazl-Allâh Seferihisârî (950-1038/1543-1628), ? Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-155x115 mm., 8b-15b, 25, Talik, Suyolu filigranlı. (Müellif adı "*Azîz Mahmûd Hüdâî b. Fazlillâh Seferhisârî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.32. D. No. 05 Ba 658/1, *Risâle-i Beyân-i Tarik-ı Nakşibendî*, Es'ad Alî Efendî Harpûdî, Ali b. Osman, Türkçe, ?, 1088 (1676), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x145-150x85 mm., 1b-5b, 19, Nesih Kırmacı, Taç arma filigranlı.
- 1.33. D. No. 05 Ba 936/2, *Risâle-i Deverân-ı Sufîye*, İbrâhîm Efendî, ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x150-170x110 mm., 93b-96b, 20, Talik, Abadî.
- 1.34. D. No. 05 Gü 185/3, *Risâle-i İlahiye*, ?, ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 195x157-170x100 mm., 59b-92a, 17, Rik'a, Cedid. (Eser adı "*Risâle-i İlâhiyye*" şeklinde olmalıydı.)

- 1.35. D. No. 05 Ba 970/6, *Risâle-i Ma'rifeti'n-Nefs*, Müftü-zâde Muhammed Sâdık b. Abd er-Rahmân Erzincânî (ö.1223/1808), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x155-145x70 mm., 51a-73b, 19, Nesih, Çiçek filigranlı. (Müellif adı "*Müftü-zâde Muhammed Sâdık b. Abdirrahmân Erzincânî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.36. D. No. 05 Ba 1870/5, *Risâle-i Menâkıb-ı Eimme*, ?, Mehmed Ragıb b. İbrahim, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 155x100-115x75 mm., 124b-154a, 20, Talik, Kap kaçak.
- 1.37. D. No. 05 Ba 970/7, *Risâle-i Mergûbe*, Müftü zâde Muhammed Sâdık b. Abd er-Rahmân Erzincânî (ö.1223/1808), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x155-145x70 mm., 75b-98b, 19, Nesih, Çiçek filigranlı. (Müellif adı "*Müftü-zâde Muhammed Sâdık b. Abdirrahmân Erzincânî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.38. D. No. 05 Ba 1671/2, *Risâle-i Nakşibendîye*, Ahmed Nakşbendî, ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x160-167x115 mm., 86b-109b, 23, Nesih, Harf filigranlı. (Eser adı "*Risâle-i Nakşbendiyye*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.39. D. No. 05 Ba 946/2, *Risâle-i Tasavvûf*, ?, Numan Sa'ib, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 233x155-170x105 mm., 102b-107b, 23, Nesih, Taç filigranlı.
- 1.40. D. No. 05 Ba 427/2, *Sülûk-i Aşikin*, Hasan b. Yûsuf Halvetî (ö.845/1441), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 260x179-170x123 mm., 36b-133b, 13, Harekeli Nesih, Haçlı asa filigranlı. (Eser adı "*Risâle-i Âşikîn*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.41. D. No. 05 Gü 221/1, *es-Sülûkü'l-Kavim ve's-Sîretü'l-Mustakîm*, Müstakîm Mustafâ Niyâzî b. Mehmed Ereğlili (ö.1185/1771 civarı), Musa b. Ömer Ürgûbî, Türkçe, 1154 (1741), ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 75x160-170x110 mm., 1b-20b, 15, Talik, Arma filigranlı.
- 1.42. D. No. 05 Ba 1870/2, *Ta'rîf-i Mücahedat*, Şems ed-dîn Ebû's-Senâ Ahmed b. Mehmed Sîvâsî (ö.1009/1600), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 155x100-132x75 mm., 31b-67b, 19, Talik, Kap kaçak. (Eser adı "*Ta'rîf-i Mücâhedât*" müellif adı ise "*Şemsüddîn Ebû's-senâ Ahmed b. Mehmed es-Sivâsî*" şeklinde olmalıydı.)
- 1.43. D. No. 05 Ba 1184, *Tarikat-ı Sufiye*, Abd es-Samed İbrâhîm b. Mehmed Âkhisârî (1038/1628'de sağ), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk

Kütüphanesi, 200x130-160x80 mm., 84, 27, Talik, Birleşik harf filigranlı. (Eser adı “*Tarîkat-ı Sûfiyye*” şeklinde olmalıydı.)

- 1.44. D. No. 05 Ba 970/5, *Terbiye-nâme*, Müftü zâde Muhammed Sâdık b. Abd er-Rahmân Erzincânî (ö.1223/1808), ?, Türkçe, 1185 (1771), ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x155-145x70 mm., 35b-50b, 19, Nesih, Çiçek filigranlı. “*Müftü-zâde Muhammed Sâdık b. Abdirrahmân Erzincânî*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.45. D. No. 05 Gü 218, *Terceme-i Kenzü'l-Hakâ'ik ve Keşfü'd-Dekâ'ik*, Işkî (979/1571'de sağ), Mehmed Sükûtî, Türkçe, ?, 1264 (1846), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 225x162-165x115 mm., 68, 12, Rik'a Kırmısı, Cedid.
- 1.46. D. No. 05 Ba 1800, *Terceme-i Nakşü'l-Fusûs*, Kemâl b. Abd er-Rahîm, Müellif Hattı, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 207x157-175x132 mm., 30, 18, Talik Kırmısı, Birleşik harf filigranlı. (Müellif adı “*Kemâl Abdurrahîm*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.47. D. No. 05 Ba 616, *Terceme-i Menâkıbü'l-Arifîn*, Abd el-Latîf b. Sinân, ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x150-130x70 mm., 316, 15, Nesih, Ok yay filigranlı. (Eser adı “*Menâkıbü'l-Ârifîn*” müellif adı ise “*Abdüllatîf b. Sinân*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.48. D. No. 05 Gü 143, *Velâyet-nâme-i Hâcı Bektâş Velî*, ?, İbrahim b. Mustafa, Türkçe, ?, 1316 (1897), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 258x202-185x145 mm., 22, 22, Nesih, Çizgili sarı defter.
- 1.49. D. No. 05 Ba 1625/1, *Zübdetü'l-Evrâd*, ?, Mehmed b. Süleyman, Türkçe, ?, 1054 (1643), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x130-140x55 mm., 4a-10a, 21, Talik, ?.
- 1.50. D. No. 05 Ba 745, *Muhammedîye*, Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelîbôlulu (ö.855/1451), Ali b. Mustafa, Türkçe, ?, 1073 (1661), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 293x198-215x128 mm., 277, 17, Harekeli Nesih, Alemlî taç filigranlı. (Eser adı “*Muhammediyye*” müellif adı ise *Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelibôlî*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.51. D. No. 05 Gü 263, *Muhammedîye*, Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelîbôlulu (ö.855/1451), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 285x195-205x135 mm., 256, 18, Harekeli Nesih, Aharlı. (Eser adı “*Muhammediyye*” müellif adı ise *Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelibôlî*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.52. D. No. 05 Ba 508, *Muhammedîye*, Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelîbôlulu (ö.855/1451), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi,



274x188-220x135 mm., 277, 17, Harekeli Nesih, İnsan profilinde ay filigranlı. (Eser adı “*Muhammediyye*” müellif adı ise *Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelibôlî*” şeklinde olmalıydı.)

- 1.53. D. No. 05 Ba 687, *Muhammedîye*, Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelîbôlulu (ö.855/1451), Mustafa b. Mehmed Karaağaçlı, Türkçe, ?, 1053 (1642), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 298x200-210x135 mm., 308, 15, Harekeli Nesih, Yıldızlı taç filigranlı. (Eser adı “*Muhammediyye*” müellif adı ise *Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelibôlî*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.54. D. No. 05 Ba 689, *Muhammedîye*, Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelîbôlulu (ö.855/1451), ?, Türkçe, ?, 1003 (1594), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 298x200-240x150 mm., 229, Değişik, Harekeli Nesih, Suyolu filigranlı. (Eser adı “*Muhammediyye*” müellif adı ise *Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelibôlî*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.55. D. No. 05 Ba 690, *Muhammedîye*, Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelîbôlulu (ö.855/1451), Abdulkadir b. Budak, Türkçe, ?, 985 (1576), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 282x195-215x140 mm., 303, 15, Harekeli Nesih, Terazi filigranlı. (Eser adı “*Muhammediyye*” müellif adı ise *Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelibôlî*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.56. D. No. 05 Ba 691, *Muhammedîye*, Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelîbôlulu (ö.855/1451), Hızır b. Hudaverdi, Türkçe, ?, 1053 (1642), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 270x177-196x134 mm., 267, 15, Harekeli Nesih, Ay damga filigranlı. (Eser adı “*Muhammediyye*” müellif adı ise *Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelibôlî*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.57. D. No. 05 Ba 1956(a), *Muhammedîye*, Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelîbôlulu (ö.855/1451), ?, Türkçe, ?, 1259 (1841), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 201x143-150x104 mm., 316, 15, Harekeli Nesih, Yıldızlı taç filigranlı. (Eser adı “*Muhammediyye*” müellif adı ise *Yazıcıoğlu Mehmed b. Sâlih Gelibôlî*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.58. D. No. 05 Ba 1761/17, *Vasîyet-nâme*, Azmî Pîr Mehmed b. Ahmed Çelebî İstanbûlî (ö.990/1582), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-145x70 mm., 88b-89b, 20, Talik, İsim filigranlı. (Eser adı “*Vasıyyet-nâme*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.59. D. No. 05 Ba 992, *Vasîyet-nâme*, Şeyh Ahmed, Emine Hatun, Türkçe, ?, 1289 (1871), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 187x120-106x70 mm., 8, 9, Nesih, Aharlı cedit. (Eser adı “*Vasıyyet-nâme*” şeklinde olmalıydı.)

- 1.60. D. No. 05 Ba 1692/7, *Vasîyet-nâme*, Şeyh Ahmed, Hasan, Türkçe, ?, 1283 (1865), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x170-160x100 mm., 71b-74a, 11, Talik Kırması, Abadî. (Eser adı “*Vasıyyet-nâme*” şeklinde olmalıydı.)
- 1.61. D. No. 05 Ba 1761/26, *Şerh-i Kasîde-i Alî b. Ebî Tâlib (K.A.V.)*, Müstakîm-zâde Süleymân Sa’d ed-dîn b. Emîn-Allâh (1131-1202/1719-1788), ?, Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-175x115 mm., 137b-138b, 25, ?, İsim filigranlı.

## 2. Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi’nde Bulunan Arapça Yazma Tasavvufî Eserler

- 2.1. D. N. 05 Ba 661, *Avârifü’l-Ma’ârif*, Şihâb ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (539-632/1145-1234), Muhammed b. Ömer, Arapça, ?, 690 (1290), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 265x190-190x135 mm., 207, 21, Nesih, Abadî. (Eser adı “*Avârifü’l-ma’ârif*”, müellif adı ise “*Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.2. D. N. 05 Ba 938/2, *el-Bidayet ve’t-Tavassut ve’n-Nihayet*, Muhammed Hicazî b. Muhammed el-Vâ’iz el-Kalkaşendî (957-1035/1550-1626), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 203x150-125x103 mm., 90b-115b, 15, Nesih, Birleşik harf filigranlı.
- 2.3. D. N. 05 Ba 1785/11, *el-Celâle*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-150x70 mm., 114b-120a, 25, Talik, Yerli. (Müellif adı “*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnü’l-Arabî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.4. D.N. 05 Ba 1636/9, *Cerîdetü’l-Mearib ve Harîdetü Külli Saribi Şarib*, Muhyî ed-dîn Ebû Muhammed Mustafâ b. Kemâl ed-dîn el-Bekrî (1099-1162/1688-1749), ?, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x160-145x95 mm., 331b-335a, 19, Nesih, Üzüm salkımı taç filigranlı. (Müellif adı “*Muhyiddîn Ebû Muhammed Mustafa b. Kemâlidîn el-Bekrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.5. D. N. 05 Ba 663/1, *Cevâhiru’l-Nusûs fî Hâlli Kelîmâtî’l-Fusûs*, Abd el-Ganî b. İsmâ’îl en-Nablûsî (1050-1143/1641-1731), Muhammed b. İbrahim Aclûnî, Arapça, ?, 1195 (1780), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 278x170-190x90 mm., 1b-341b, 35, Nesih, Harf marka filigranlı. (Müellif adı “*Abdülganî b. İsmâîl en-Nablûsî*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.6. D. N. 05 Gü 175, *Delâ'ilü'l-Hayrât ve Şevâriku'l-Envâr*, Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Süleymân el-Cuzûlî (ö.870/1465), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 173x111-110x65 mm., 71, 13, Harekeli İnce Nesih, İpek cedit. (Müellif adı "*Ebû Abdullâh Muhammed b. Süleymân el-Cezûlî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.7. D. N. 05 Gü 112, *Delâ'ilü'l-Hayrât ve Şevâriku'l-Envâr*, Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Süleymân el-Cuzûlî (ö.870/1465), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 165x105-110x70 mm., 24, 11, Harekeli Nesih, Kuş filigranlı. (Müellif adı "*Ebû Abdullâh Muhammed b. Süleymân el-Cezûlî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.8. D.N.05 Mü F 68.19.1, *Delâ'ilü'l-Hayrât ve Şevâriku'l-Envâr*, Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Süleymân el-Cuzûlî (ö.870/1465), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Amasya Gümüşhacıköy İlçe Halk Kütüphanesi, 165x107-110x65 mm., 109, 9, Harekeli Nesih, Taç filigranlı. (Müellif adı "*Ebû Abdullâh Muhammed b. Süleymân el-Cezûlî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.9. D.N. 05 Ba 1156/1, *Delâ'ilü'l-Hayrât ve Şevâriku'l-Envâr*, Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Süleymân el-Cuzûlî (ö.870/1465), ?, Arapça, ?, 1129 (1716), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x130-125x65 mm., 1b-86a, 9, Harekeli Celî Nesih, Saykallı abâdî. (Müellif adı "*Ebû Abdullâh Muhammed b. Süleymân el-Cezûlî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.10. D.N. 05 Ba 1514, *Evrâd*, ?, ?, Arapça, ?, 1287 (1869), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 245x185-175x110 mm., 20, 11, Harekeli Nesih, Abadî.
- 2.11. D. N. 05 Gü 162, *el-Evrâdu'l-Fethîye*, Alî b. Şihâb ed-dîn Hasan el-Hemedânî (714-786/1314-1384), Seyyid Sadeddîn, Arapça, ?, 1275 (1857), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 147x104-90x45 mm., 21, 11, Harekeli Nesih, Sarı cedit. (Eser adı "*el-Evrâdü'l-Fethiyye*" müellif adı ise "*Ali b. Şihâbiddîn Hasan el-Hmedânî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.12. D. N. 05 Gü 117, *el-Evrâdu'l-Fethîye*, Alî b. Şihâb ed-dîn Hasan el-Hemedânî (714-786/1314-1384), ?, Arapça, ?, 1251 (1834), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 158x96-90x43 mm., 14, 15, Harekeli Nesih, Sarı cedit. (Eser adı "*el-Evrâdü'l-Fethiyye*" müellif adı ise "*Ali b. Şihâbiddîn Hasan el-Hmedânî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.13. D. N. 05 Ba 938/3, *el-Felâh fî'n-Nâsiha ve'l-İttizah*, Muhammed b. Şu'ayb el-Hicâzî el-İbşîhî (ö.1021/1612'den sonra), ?, Arapça-Türkçe, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 203x150-125x105 mm., 116b-146b, 15, Nesih, Birleşik harf filigranlı.

- 2.14. D. N. 05 Ba 911/1, *Fethu Meratibi'l-Kulûb ve Menâzili Gurreti'l-Guyub*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 202x140-150x65 mm., 1b-28b, 17, Talik, Birleşik harf filigranlı.
- 2.15. D. N. 05 Ba 662/1, *Fusûsu'l-Hikem*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), ?, Arapça, ?, 980 (1571), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 175x120-100x55 mm., 1b-117a, Değişik, Nesih, Esmer aharlı kalın. (Müellif adı "*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbni'l-Arabî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.16. D. N. 05 Ba 1742, *Feyzu'l-Bârî*, Muhammed b. Selâme ed-Darir el-İskenderî (ö.1149/1737), ?, Arapça, ?, 1148 (1734), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x150-150x75 mm., 130, 21, Nesih ve Talik, Birleşik harf filigranlı.
- 2.17. D. N. 05 Ba 1509/10, *el-Futûhâtü'l-İlâhiye fî Nef'i Ervâhi'z-Zevâtî'l-İnsânîye*, Ebû Yahyâ Zekerîyâ b. Muhammed el-Ensârî (823-926/1420-1520), Molla Mehmed b. Mehmed, Arapça, ?, 1290 (1872), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x175-170x120 mm., 120b-124a, 21, Talik Kırmacı, Damgalı cedit.
- 2.18. D. N. 05 Ba 659, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 262x180-193x124 mm., 343, 31, Nesih, Abadî. (Müellif adı "*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbni'l-Arabî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.19. D. N. 05 Ba 1024, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), ?, Arapça, ?, 949 (1541), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 175x120-150x100 mm., 261, 37, Asya Nesih, Saykallı abadî. (Müellif adı "*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbni'l-Arabî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.20. D. N. 05 Ba 660/1, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), Mustafa b. İshak Karamanî, Arapça, ?, 911 (1505), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 253x170-195x120 mm., 1b-175b, 25, Nesih, Abadî. (Müellif adı "*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbni'l-Arabî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.21. D. No. 05 Ba 660/2, *el-Futûhâtü'l-Mekkiye*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), Mustafa b. İshak Karamanî, Arapça, ?, 913 (1506), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 253x170-195x120 mm., 176b-386b, 25, Nesih. (Müellif adı "*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbni'l-Arabî*" şeklinde olmalıydı.)

- 2.22. D. No. 05 Ba 660/3, *el-Futûhâtu'l-Mekkiye*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), Mustafa b. İshak Karamanî, Arapça, 629 (1231), 901 (1495), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 253x170-195x120 mm., 387b-772b, 25, Nesih. (Müellif adı "*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbni'l-Arabî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.23. D. No. 05 Ba 1757, *Hayâtu'l-Ervâh ve Necâtu'l-Eşbâh*, Azîz Mahmûd Hüdâî b. Fazl-Allâh Seferihisârî (950-1038/1543-1628), ?, Arapça, ?, 1292 (1874), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 234x169-177x104 mm., 26, 23, Nesih, Esmer cedid. (Müellif adı "*Azîz Mahmûd Hüdâî b. Fazlillâh Seferhisârî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.24. D. No. 05 Ba 1695/2, *el-Hikemü'l-Atâ'iye*, İbn Atâ-Allâh Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-İskenderî (ö.709/1309), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x150-160x90 mm., 33b-46a, 19, Talik, Suyolu filigranlı. (Eser adı "*el-Hikemü'l-Atâ'iyye*" müellif adı ise "*İbn Atâullâh Ebû'l-fazl Ahmed b. Muhammed el-İskenderî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.25. D. No. 05 Ba 1863/1, *Hilyetu'l-Ebdâl ve mâ Yazharu anhâ mine'l-Ma'ârif ve'l-Ahvâl*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 140x95-115x65 mm., 1b-5a, 18, Talik, Abadî. (Müellif adı "*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbni'l-Arabî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.26. D. No. 05 Ba 1785/8, *Hırzu'l-İnâyât fî Tercemeti Kenzi'l-Hidâyât*, Muhammed b. Velî ed-dîn el-Hıfzî (1263/1846'da sağ), Muhammed Salih b. Muhammed Emîn, Arapça, ?, 1260 (1843), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-165x75 mm., 66b-103b, 25, Talik, İnce abâdî. (Müellif adı "*Muhammed b. Velîdiddîn el-Hıfzî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.27. D. No. 05 Ba 1681, *Hırzu'l-İnâyât fî Tercemeti Kenzi'l-Hidâyât*, Muhammed b. Velî ed-dîn el-Hıfzî (1263/1846'da sağ), Abdullah b. Mustafa, Arapça, ?, 1253 (1836), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x155-170x75 mm., 32, 31, Nesih, Kartal filigranlı. (Müellif adı "*Muhammed b. Velîdiddîn el-Hıfzî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.28. D. No. 05 Ba 207, *el-Hizbu'l-A'zâm Ve'l-Virdü'l-Efhâm*, Nûr ed-dîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî (ö.1014/1605), Hüseyin b. Muhammed, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x144-144x90 mm., 49, 11, Harekeli Nesih, Ay filigranlı. (Müellif adı "*Nureddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.29. D. No. 05 Ba 1868/9, *Hizbu'l-Bahr*, Nûr ed-dîn Ebû'l-Hasan Alî b. Abd-Allâh eş-Şâzilî (591-656/1195-1258), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk

Kütüphanesi, 150x105-115x55 mm., 116a-122b, 10, Harekeli Celî Nesih, Suyolu filigranlı. (Müellif adı “*Ebü’l-Hasan Ali b. Abdillâh eş-Şâzelî*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.30. D. No. 05 Ba 1711, *Hizbu’n-Necât ve’l-İbtihac ve’l-İltica*, Muhyî ed-dîn Abd el-Kâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ el-Cîlânî (471-561/1078-1166), Osman b. Hüseyin, Arapça, ?, 1293 (1875), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 185x120-130x75 mm., 50, 13, Nesih, Abadî. (Müellif adı “*Muhyiddîn Abdülkâdir b. Ebi Sâlih Mûsâ el-Cîlânî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.31. D. No. 05 Ba 1785/4, *İkdü’d-Dürer*, Muhammed b. Velî ed-dîn el-Hifzî (1263/1846’da sağ), Abdürresûl Bağdadî, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-160x80 mm., 38b-55a, 13, Harekeli Nesih, Yerli. (Müellif adı “*Muhammed b. Veliyiddîn el-Hifzî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.32. D. No. 05 Ba 527, *İkramü Uli’l-Elbâb bi-Şerîf’l-Hitab*, Ebû’l-İhlas Hasan b. Ammâr eş-Şurunbulâlî (994-1069/1585-1659), ?, Arapça, 1044 (1633), ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x142-150x85 mm., 26, 23, Nesih Kırmacı, Ay filigranlı.
- 2.33. D. No. 05 Ba 1074/4, *İrşâdü’l-Murîdin ve İcadü’t-Tâlibin*, Şihâb ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (539-632/1145-1234), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 180x130-130x90 mm., 104b-128a, 17, Nestalik, Abadî. (Müellif adı ise “*Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.34. D. No. 05 Ba 663/2, *İzâhü’l-Maksûd min Ma’na Vahdeti’l-Vücûd*, Abd el-Ganî b. İsmâ’îl en-Nabulûsî (1050-1143/1641-1731), ?, Arapça, 1091 (1679), ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 278x170-190x90 mm., 341b-346a, 35, Nesih, Birleşik harf filigranlı. (Müellif adı “*Abdülganî b. İsmâ’îl en-Nablûsî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.35. D. No. 05 Ba 1271/1, *İzâhü’l-Maksûd min Ma’na Vahdeti’l-Vücûd*, Abd el-Ganî b. İsmâ’îl en-Nabulûsî (1050-1143/1641-1731), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 240x184 mm., 1b-6a, Değişik, Talik, Esmer cedid. (Müellif adı “*Abdülganî b. İsmâ’îl en-Nablûsî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.36. D. No. 05 Ba 1520/3, *el-Kasîdetü’l-Haiye*, Cemâl ed-dîn İshâk b. Mehmed Karamânî (ö.930/1524), Mustafa Tevfik b. Hüseyin Köprülü, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 200x125-130x90 mm., 101a-102b, 11, Talik, Kartal filigranlı. (Eser adı “*el-Kasîdetü’l-Hâiyye*” müellif adı ise “*Cemâlüddîn İshâk b. Mehmed Karamânî*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.37. D. No. 05 Ba 1871/1, *el-Kasîdetü'l-Haiye*, Cemâl ed-dîn İshâk b. Mehmed Karamânî (ö.930/1524), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 150x90-105x60 mm., 1b-3b, 9, Nesih, Abadî. (Eser adı “*el-Kasîdetü'l-Hâiyye*” müellif adı ise “*Cemâlüddîn İshâk b. Mehmed Karamânî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.38. D. No. 05 Ba 1761/10, *el-Kasîdetü'l-Haiye*, Cemâl ed-dîn İshâk b. Mehmed Karamânî (ö.930/1524), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-140x75 mm., 63b-64b, 17, Talik,İsim filigranlı. (Eser adı “*el-Kasîdetü'l-Hâiyye*” müellif adı ise “*Cemâlüddîn İshâk b. Mehmed Karamânî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.39. D. No. 05 Ba 1293, *Kâşifü'l-Müşkilât*, Alî b. Mehmed Kastamonî (ö.1081/1670'ten sonra), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x145-170x125 mm., 117, 21, Talik Kırması, Taç ve harf arma filigranlı.
- 2.40. D. No. 05 Ba 425/11, *Keşfü'l-Lisâm an Muhaddarati'l-Efhâm*, Ahmed b. Abd el-Mun'im ed-Demenhurî (1101-1192/1690-1778), ?, Arapça, ?, 1143 (1729), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x165-145x100 mm., 129b-148a, Değişik, Nesih Kırması, Harf filigranlı. (Müellif adı “*Ahmed b. Abdülmün'im ed-Demenhûrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.41. D. No. 05 Ba 859, *Kitâbü'l-Evrâd ve'l-Ezkâr*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 164x116-127x78 mm., 88, 11, Nesih, Çan filigranlı.
- 2.42. D. No. 05 Ba 1492, *Kitâbü'l-Kenz*, ?, ?, Arapça, ?, 797 (1394),Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 212x145-155x102 mm., 150, 17, Nesih, Ok yay filigranlı.
- 2.43. D. No. 05 Ba 1072, *el-Kutbîye*, Hâşimî Emîr Osmân b. Mehmed Sîvâsî (ö.1103/1692), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 189x125-115x70 mm., 147, 12, Reyhâni, Haç filigranlı. (Eser adı “*el-Kutbiyye*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.44. D. No. 05 Ba 494/1, *el-Megnam fî'l-Virdi'l-A'zam*, Muhyî ed-dîn Ebû Zekerîya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (631-676/1233-1277), ?, Arapça, ?, 1102 (1690), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 200x145-145x95 mm., 1b-198a, 21, Nesih Kırması, Ay yıldızlı taç arma filigranlı. (Müellif adı “*Muhyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.45. D. No. 05 Ba 1509/16, *Ma'ârifü'l-Fevâ'id ve Nef'aisü'l-Mühimmat*, Ebû Ömer Abd el-Kâdir b. Ömer b. Habîb, Molla Mehmed b. Mehmed, Arapça, ?, 1286 (1868), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x175-180x100 mm.,

173b-185a, 13, Talik Kırması, Abadî. (Müellif adı “*Ebû Ömer Abdülkâdir b. Ömer b. Habîb Molla Mehmed b. Mehmed*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.46. D. No. 05 Ba 1434/2, *Menâkıbu İmâmi'l-A'zam*, Ebû'l-Kâsım Abd el-Kerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (376-465/986-1072), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 175x115-130x70 mm., 187b-189a, 22, Nesih, Abadî. (Müellif adı “*Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.47. D. No. 05 Ba 1584/8, *Mensürü'l-Hitab fî Meşhûri'l-Ebvab*, Ebû'l-Kâsım Abd el-Kerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (376-465/986-1072), ?, Arapça, ?, 770 (1368), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x125-130x70 mm., 91a-93b, 18, Talik Kırması, Abadî. (Müellif adı “*Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.48. D. No. 05 Ba 1509/4, *Meşâriku'l-Envâru'n-Nebevîye min Sıhâhi'l-Ahbâri'l-Mustafâvîye*, Ebû'l-Mevâhib Abd el-Vahhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî (898-973/1493-1565), Molla Muhammed b. Muhammed, Arapça, ?, 1283 (1865), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 223x175-160x115 mm., 42b-72b, 20, Talik Kırması, Abadî. (Müellif adı “*Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.49. D. No. 05 Ba 119, *Metâli'u'l-Meserrât*, Abd er-Rahmân b. Muhammed el-Kasrî (972-1036/1564-1626), ?, Arapça, ?, 1194 (1779), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 217x130-150x67 mm., 358, 21, Talik, Samanî ipek. (Müellif adı “*Abdurrahmân b. Muhammed el-Kasrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.50. D. No. 05 Ba 174, *Metâli'u'l-Meserrât*, Abd er-Rahmân b. Muhammed el-Kasrî (972-1036/1564-1626), Mansûr b. Ali b. Mehmed Amasî, Arapça, ?, 1133 (1720), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x138-147x84 mm., 297, 21, Nesih, Harf filigranlı. (Müellif adı “*Abdurrahmân b. Muhammed el-Kasrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.51. D. No. 05 Ba 175, *Metâli'u'l-Meserrât*, Abd er-Rahmân b. Muhammed el-Kasrî (972-1036/1564-1626), Muhammed b. Muhammed Abdulhadî el-Umrî, Arapça, ?, 1112 (1699), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 202x150-160x105 mm., 182, 25, ?, Taç filigranlı. (Müellif adı “*Abdurrahmân b. Muhammed el-Kasrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.52. D. No. 05 Ba 1425, *Metâli'u'l-Meserrât*, Abd er-Rahmân b. Muhammed el-Kasrî (972-1036/1564-1626), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x155-160x80 mm., 290, 31, Nesih, Üzüm salkımı taç filigranlı. (Müellif adı “*Abdurrahmân b. Muhammed el-Kasrî*” şeklinde olmalıydı.)



- 2.53. D. No. 05 Ba 21, *el-Mevâkif*, Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Abd el-Cabbâr en-Nifferî (ö.354/965), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 255x175-178x132 mm., 99, 21, Harekeli Nesih, Abadî.  
(Müellif adı “*Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdilcebbâr en-Nifferî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.54. D. No. 05 Ba 657, *Mevakî’u’n-Nücûm ve Ehilleti’l-Esrâr ve’l-Ulûm*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 165x120-120x90 mm., 138, 15, Harekeli Nesih Kırmacı, Abadî. (Müellif adı “*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbni’l-Arabî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.55. D. No. 05 Ba 1100/1, *Minhacü’l-Abidîn*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (450-505/1058-1111), Hasan b. Halîl b. Mehmed Caniki, Arapça, ?, 1193 (1778), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 212x160-150x90 mm., 1b-84a, 23, Nesih, Taç arma filigranlı. (Eser adı “*Minhacü’l-Âbidîn*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.56. D. No. 05 Ba 1074/3, *Miškâtü’l-Envâr fî Misfâti’l-Esrâr*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (450-505/1058-1111), ?, Arapça, ?, 849 (1444), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 180x130-115x85 mm., 78b-102b, 18, Nesih, Abadî.
- 2.57. D. No. 05 Ba 1761/13, *Muhammes fî’l-Münacat ila Kadî’l-Hâcât*, İbn Huzeyn, ?, Arapça, ?, 1118 (1705), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-140x75 mm., 67b-70b, 15, Talik, İsim filigranlı.
- 2.58. D. No. 05 Ba 1704/1, *el-Mükâşefe li-Ed’iyeti’n-Nebi*, Muhammed en-Nâbulusî (ö.1147/1734’dan sonra), ?, Arapça, ?, 1200 (1784), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x158-156x96 mm., 17b-115b, 23, Nestalik, Harf filigranlı.
- 2.59. D. No. 05 Ba 1785/5, *Nazmü’l-Mürakabatî’l-Ahmedîye fî’l-Makâmâtî’l-Müceddidîye*, Ahmed b. Abd el-Ahad el-Fârûkî es-Sihrendî (971-1034/1563-1625), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-145x75 mm., 56b-58a, 7, Talik, Abadî. (Müellif adı “*Ahmed b. Abdilehad el-Fârûkî es-Sirhindî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.60. D. No. 05 Ba 1785/9, *Nazmü’l-Mürakabatî’l-Ahmedîye fî’l-Makâmâtî’l-Müceddidîye*, Ahmed b. Abd el-Ahad el-Fârûkî es-Sihrendî (971-1034/1563-1625), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-160x70 mm., 104ab, 12, Talik, İnce abadî. (Müellif adı “*Ahmed b. Abdilehad el-Fârûkî es-Sirhindî*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.61. D. No. 05 Gü 93/2, *Ravzatü'l-Murîdin*, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed b. Yezîd el-Anbarî, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 182x133-135x95 mm., 98b-160b, 17, Harekeli Nesih Kırmısı, Suyolu filigranlı.
- 2.62. D. No. 05 Ba 1627/1, *Reyhanü'l-Kulûb fî't-Tavassul ile'l-Mahbub*, Cemâl ed-dîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Abd-Allâh el-Gûrânî (ö.768/1367), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 208x148-122x102 mm., 1a-5b, 22, Talik, Yerli. (Müellif adı "*Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Abdillâh el-Gûrânî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.63. D. No. 05 Ba 1545/8, *Risâle fî Âdâbi'z-Zikr*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-145x85 mm., 20ab, 23, Talik, Suyolu filigranlı.
- 2.64. D. No. 05 Ba 1079/3, *Risâle fî Beyâni Ahvâli'z-Zikr*, ?, ?, Arapça, ?, 1068 (1657), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 200x135-160x95 mm., 50b-55a, 20, Nestalik, Birleşik harf filigranlı.
- 2.65. D. No. 05 Ba 1863/4, *Risâle fî Beyâni Dereceti'l-Velâye ve'n-Nübüvve*, ?, ?, Arapça, ?, 962 (1554), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 140x95-115x55 mm., 17b-30a, 19, Talik, Abadî.
- 2.66. D. No. 05 Ba 87311, *Risâle fî Beyâni Enfasi'l-Erbaa*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 170x130-125x90 mm., 158b-164a, 15, Talik, Abadî.
- 2.67. D. No. 05 Ba 976/6, *Risâle Fîmâ Beyne İlmi'l-Yakîn ve Ayni'l-Yakîn*, Nûr ed-dîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî (ö.1014/1605), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 218x155-160x90 mm., 108a-111b, 21, Medrese Neshi, Birleşik harf filigranlı. (Müellif adı "*Nûreddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.68. D. No. 05 Ba 1545/2, *Risâle fî'l-Erbâ'ini'l-Mutasavvıfa*, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1113-1175/1701-1762), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-155x85 mm., 5b-6a, 23, Talik, Suyolu filigranlı.
- 2.69. D. No. 05 Ba 1111, *Risâle fî'l-Ezkâr*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x155-145x100 mm., 37, 11, Talik, Suyolu filigranlı.
- 2.70. D. No. 05 Ba 1637/1, *er-Risâletü'l-Hâliidiye fî Adâbi't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye*, Bahâ ed-dîn Hâlid b. Ahmed en-Nakşbendî eş-Şehrezûrî (1193-1242/1779-1827), ?, Arapça, ?, 1245 (1828), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 216x158-180x125 mm., 3b-4b, Değişik, Talik, Çapa filigranlı.

(Müellif adı “*Bahâüddîn Hâlid b. Ahmed en-Nakşbendî eş-Şehrezûrî*” şeklinde olmalıydı.”

- 2.71. D.No. 05 Ba 1733/14, *Risâle fî İsbâti Hakîkati Tarîkati'n-Nakşibendîye*, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1113-1175/1701-1762), ?, Arapça, ?, 1193 (1778), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x155-160x95 mm., 112b-113b, Değişik, Nesih, Harf filigranlı.
- 2.72. D. No. 05 Ba 1466/3, *Risâletü'l-İstidrâd*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (450-505/1058-1111), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 270x165-190x90 mm., 5b-7a, 27, Nesih, Suyolu filigranlı.
- 2.73. D. No. 05 Ba 1580/4, *Risâletü'l-İstidrâd*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (450-505/1058-1111), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 208x150-150x90 mm., 63a-65a, 19, Talik, Birleşik harf filigranlı.
- 2.74. D. No. 05 Ba 1133/1, *Risâle fî'l-Kelîmâtî'l-Kudsiye*, Ekmel ed-dîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî (710-786/1310-1384), Mahmûd b. Ali Çavuş, Arapça, ?, 1030 (1620), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x150-135x55 mm., 1b-41a, 21, Talik, Suyolu filigranlı. (Müellif adı “*Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.75. D. No. 05 Ba 698, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, Ebû'l-Kâsım Abd el-Kerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (376-465/986-1072), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 260x180-195x125 mm., 240, 17, Nesih, Abadî. (Müellif adı “*Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.76. D. No. 05 Ba 733, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, Ebû'l-Kâsım Abd el-Kerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (376-465/986-1072), Yusuf b. Mevlana Muhammed Kapanî, Arapça, ?, 887 (1481), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 203x150-136x93 mm., 297, 19, Nesih, Makas filigranlı. (Müellif adı “*Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.77. D. No. 05 Ba 786, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, Ebû'l-Kâsım Abd el-Kerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (376-465/986-1072), ?, Arapça, ?, 833 (1429), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 270x180-212x133 mm., 176, 21, Nesih, Abadî. (Müellif adı “*Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.78. D. No. 05 Ba 1100/2, *er-Risâletü'l-Mekkiye fî Tariki's-Sadeti's-Suffiye*, Affî ed-dîn Abd-Allâh b. Es'ad b. Alî el-Yâfi'î (698-768/1298-1367), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 212x160-150x90 mm., 85b-118b, 23, Talik, Üzüm salkımı filigranlı. (Eser adı “*er-Risâletü'l-Mekkiye fî*

*tarîki's-sâdeti's-sûfiyye* müellif adı ise “*Afîüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali el-Yâfî'*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.79. D. No. 05 Ba 1871/6, *Risâle fî Necâtî'l-Ukubat*, Atufî Hayr ed-dîn Hızır b. Mahmûd Merzifônî (ö.948/1541), ?, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 150x90-110x60 mm., 37b-40a, 17, Nesih, Abadî. (Müellif adı “*Atûfî Hayrüddîn Hızır b. Mahmûd Merzifônî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.80. D. No. 05 Ba 1074/5, *Risâle fî Ni'meti'l-Fakr*, Necm ed-dîn el-Kübra Ahmed b. Ömer el-Hayvakî (540-618/1145-1221), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 180x130-130x90 mm., 128b-137a, 18, Talik Kırması, Abadî. (Müellif adı “*Necmüddîn el-Kübrâ Ahmed b. Ömer el-Hayvâkî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.81. D. No. 05 Ba 974/6, *Risâle fî Nusreti Fukara'i't-Tariki'l-Kâmilin*, Abd er-Rahmân b. Muhammed el-İmâdî (978-1051/1570-1641), ?, Arapça, ?, 1162 (1748), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x150-150x90 mm., 359b-370b, 25, Nestalik, Üzüm salkımı filigranlı. (Müellif adı “*Abdurrahmân b. Muhammed el-İmâdî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.82. D. No. 05 Ba 1165/3, *Risâletü's-Şübühat*, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1113-1175/1701-1762), ?, Arapça, 1156 (1743), ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x145-170x105 mm., 59b-61a, 25, Nesih Kırması, Üzüm salkımı taç arma filigranlı.
- 2.83. D. No. 05 Ba 1785/6, *Risâle fî't-Tarîkati'l-Kadîriye*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-145x75 mm., 58b-60a, 19, Talik, Yerli. (Eser adı “*Risâle fî't-tarîkati'l-Kâdiriyye*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.84. D. No. 05 Ba 472/3, *Risâle fî't-Tasavvûf*, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 150x64-125x108 mm., 137b-140a, 19, Talik, Harf filigranlı.
- 2.85. D. No. 05 Ba 1361/2, *Risâle fî't-Tasavvûf*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x140-130x90 mm., 13b-27b, 22, Talik, Birleşik harf filigranlı.
- 2.86. D. No. 05 Ba 1060/5, *Risâle fî Teşrîhi's-Sufiye*, Alî Dede b. Mustafâ Alâ ed-dîn Bôsnavî (975-1007/1566-1598), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 195x145-150x75 mm., 163b-189a, 15, Talik Kırması, Çiçek arma filigranlı. (Eser adı “*Risâle fî teşrîhi's-sûfiyye*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.87. D. No. 05 Ba 1871/14, *Risâle fî't-Tevbe*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (450-505/1058-1111), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 150x90-110x60 mm., 83b-90b, 17, Nesih, Abadî.

- 2.88. D. No. 05 Ba 1509/12, *Risâle fî Usûli't-Tarika*, Ahmed b. Ahmed el-Magribî el-Cüneydî el-Meymunî, Mehmed b. Mehmed, Arapça, ?, 1284 (1866), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x175-180x120 mm., 130b-135b, 22, Talik Kırması, Cedit.
- 2.89. D. No. 05 Ba 656/2, *Rûhu'l-Kuds*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), ?, Arapça, ?, 1015 (1605), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x150-135x90 mm., 220b-280a, 23, Nesih, Çapa filigranlı. (Müellif adı "*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbni'l-Arabî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.90. D. No. 05 Ba 472/2, *es-Selve fî Şerâ'iti'l-Hâlve*, Ebû'l-Mü'eyyed el-Muvaffak b. Muhammed el-Hassî (579-634/1183-1237), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 164x150-128x100 mm., 103b-137a, 19, Talik, Harf filigranlı.
- 2.91. D. No. 05 Ba 1826, *es-Selve fî Şerâ'iti'l-Hâlve*, Ebû'l-Mü'eyyed el-Muvaffak b. Muhammed el-Hassî (579-634/1183-1237), ?, Arapça, ?, 935 (1528), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 180x130-128x78 mm., 84, 13, Nesih, Abadî.
- 2.92. D. No. 05 Ba 1509/13, *es-Seyr ve's-Sülûk İla'llahi Te'ala*, Ahmed b. Ahmed el-Magribî el-Cüneydî el-Meymunî, Mehmed b. Mehmed, Arapça, ?, 1282 (1864), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x175-165x130 mm., 136a-149b, 27, Talik Kırması, Cedit.
- 2.93. D. No. 05 Ba 1110/2, *Sihamu'r-Rabt fî'l-Muhammesi'l-Hâliyi'l-Vast*, Muhammed el-Mehdî b. Ahmed el-Fasî (1032-1109/1622-1697), Gürcüzade Hıfzı Efendi, Arapça, ?, 1165 (1751), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x135-150x80 mm., 153a-154b, 21, Talik, Üzüm filigranlı ve taç arma filigranlı.
- 2.94. D. No. 05 Ba 1700/4, *Silsiletü'l-Hâcegân fî Âdâbi Ubudiyeti'l-Ayan*, Kösec Ahmed Efendî Trabzonî (ö.1195/1781), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x135-165x75 mm., 27b-42b, 33, Nesih, Arslan arma filigranlı.
- 2.95. D. No. 05 Ba 1540/7, *Silsiletü'l-Hâcegân fî Âdâbi Ubudiyeti'l-Ayan*, Kösec Ahmed Efendî Trabzonî (ö.1195/1781), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x155-145x75 mm., 121b-148b, 23, Nesih, İsim filigranlı.

- 2.96. D. No. 05 Ba 1540/8, *Silsiletü'l-Meşayihî'l-Halvetiyye*, Sinân Yûsuf b. Ya'kûb Halvetî Sünbülî (ö.989/1581), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x155-150x75 mm., 151b-228b, 23, Nesih, İsim filigranlı.
- 2.97. D. No. 05 Ba 1785/10, *Silsiletü'n-Nakşibendiyye*, Hüseyin el-Ezherî el-Mısrî, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-170x70 mm., 105b-106b, 25, Talik, Yerli.
- 2.98. D. No. 05 Ba 1028, *Silsiletü Şerîfe*, Süleymân el-Farsî, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 185x125-115x60 mm., 1b-9b, 15, Nesih, Abadî.
- 2.99. D. No. 05 Ba 1509/11, *Sirâcü'l-Kulûb*, Ahmed b. Muhammed el-Eşarî Tebrizî, Muhammed b. Muhammed, Arapça, ?, 1290 (1872), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x175-170x125 mm., 125b-129b, 21, Talik Kırmacı, Cedit.
- 2.100. D. No. 05 Ba 873/5, *Sirâcü'l-Kulûb*, Ahmed b. Muhammed el-Eşarî Tebrizî, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 166x125-130x90 mm., 79b-86b, 15, Talik, Abadî.
- 2.101. D. No. 05 Ba 1540/10, *Şerâ'itü'n-Nakşibendiyye*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x155-145x60 mm., 261b-266b, 17, Nesih, İsim filigranlı.
- 2.102. D. No. 05 Ba 1733/13, *Şerâ'itü'n-Nakşibendiyye*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x155-160x95 mm., 111a-112b, 27, Nesih, Harf filigranlı.
- 2.103. D. No. 05 Ba 911/3, *Şerhü Hizbi'l-Bahr*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 202x140-165x110 mm., 37a-38b, 27, Talik Kırmacı, Birleşik harf filigranlı.
- 2.104. D. No. 05 Ba 1706, *Şerhü'l-Evrâdi'l-Bahaiyye*, Mustafâ b. İbrâhîm Adanavî (ö.1113/1711), Mustafa b. Osman b. Mehmed Bafravî, Arapça, ?, 1198 (1783), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x155-155x90 mm., 32, 23, Nesih, Çiçek filigranlı.
- 2.105. D. No. 05 Ba 665, *Şerhü Menâzili's-Sâ'irîn*, ?, ?, Arapça, ?, 841 (1437), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 275x180-210x135 mm., 263, Değişik, ?, Aharlı abadî.
- 2.106. D. No. 05 Ba 1738, *Şerhü Kitâb f'z-Zikr*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x160-147x70 mm., 119, 21, Talik Kırmacı, Üzüm ve taç filigranlı.

- 2.107. D. No. 05 Ba 666/6(a), *Şerhü Salavati'l-Meşîşiye*, Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî el-Harrubî et-Tarâbulusî (ö.963/ 1556), ?, Arapça, ?, 1178 (1763), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x145-145x75 mm., 46b-56a, 23, Nesih Kırması. (Müellif adı "*Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali el-Harrûbî et-Trablûsî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.108. D. No. 05 Ba 666/7, *Şerhü Salavati'l-Meşîşiye*, Ebû't-Tayyib el-Hasan b. Yûsuf ez-Zeyyâtî (ö.1023/1614)), ?, Arapça, ?, 1178 (1763), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 57b-65a, 23, Nesih Kırması, Avize filigranlı.
- 2.109. D. No. 05 Ba 1539/5, *Şerhü't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, ?, Ahmed b. Ali, Arapça, ?, 1227 (1811), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x150-155x95 mm., 152b-174b, 25, Talik Kırması, Taç marka filigranlı.
- 2.110. D. No. 05 Ba 1671/1, *Şerhü't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, ?, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x160-155x105 mm., 1b-85a, 15, Talik, Kap kaçak.
- 2.111. D. No. 05 Ba 974/4, *et-Tarîkatu'n-Nakşibendiyye*, Tâc ed-dîn Muhammed b. Muhammed el-Esferâyînî (ö.648/1285), ?, Arapça, ?, 1100 (1688), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x150-140x75 mm., 330b-340b, 21, Reyhâni, Yıldız filigranlı.
- 2.112. D. No. 05 Ba 1539/4, *et-Tarîkatu'n-Nakşibendiyye*, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1113-1175/1701-1762), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x150-160x100 mm., 136b-150a, 21, Nesih Kırması, Taç filigranlı.
- 2.113. D. No. 05 Ba 1844/1, *Tercümânü'l-Eşvak*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 200x120-155x75 mm., 1b-89b, 21, Sülüs, Harf filigranlı. (Müellif adı "*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbni'l-Arabî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.114. D. No. 05 Ba 1636/5, *et-Tevasi bi's-Sabr ve'l-Hak İmtisala İmtisalen li-Emri'lhak*, Muhyî ed-dîn Ebû Muhammed Mustafâ b. Kemâl ed-dîn el-Bekrî (1099-1162/1688-1749), Osman b. Ömer Ali Bolî Kuddûsî, Arapça, ?, 1150 (1736), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x160-160x85, mm., 243b-272b, 25, Arap Neshi, Üzüm salkımı taç filigranlı. (Müellif adı "*Muhyiddîn Ebû Muhammed Mustafa b. Kemâlidîn el-Bekrî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.115. D. No. 05 Ba 1650/2, *et-Tiryaku'l-Ekber*, Muhyî ed-dîn Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Alî İbn el-Arabî (560-638/1165-1240), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x147-190x112 mm., 134a-140b, 18, Dîvânî

kırması, Haç filigranlı. (Müellif adı “*Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnî'l-Arabî*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.116. D. No. 05 Ba 88/10, *Tuhfetü's-Sefere ilâ Hazreti'l-Berere*, Celâl ed-dîn Ahmed el-Bistâmî, ?, Arapça, ?, 1038 (1628), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 208x148-153x76 mm., 144b-154a, 23, Talik, Çapa filigranlı. (Müellif adı “*Celâlüddîn Ahmed el-Bistâmî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.117. D. No. 05 Ba 873/6, *Tuhfetü's-Sefere ilâ Hazreti'l-Berere*, Celâl ed-dîn Ahmed el-Bistâmî, ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 170x130-130x90 mm., 87b-98a, 15, Talik Kırması, Abadî. (Müellif adı “*Celâlüddîn Ahmed el-Bistâmî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.118. D. No. 05 Ba 1509/14, *Tuhfetü'l-Verrad li-Cemi'i'l-Müteferrikini'l-Evrâd*, Ahmed b. Ahmed el-Magribî el-Cüneydî el-Meymunî, Mehmed b. Mehmed, Arapça, ?, 1290 (1872), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x175-160x115 mm., 150b-167a, 20, Talik Kırması, Cedit.
- 2.119. D. No. 05 Ba 1705/1, *Vefku'l-Murad fîmâ Yahtacu İleyhi'l-İbâd*, Ahmed b. İbrâhîm b. Muhammed el-Hasanî el-Yemenî, Hasan b. Yusuf, Arapça, ?, 1092 (1680), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 302x145-135x65 mm., 1b-72a, 19, Nestalik, Taç filigranlı.
- 2.120. D. No. 05 Ba 666/6, *Verdü'l-Vürud ve Feyzu'l-Bahri'l-Mevrad*, Abd el-Ganî b. İsmâîl en-Nabulûsî (1050-1143/1641-1731), ?, Arapça, ?, 1178 (1763), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x145-150x75 mm., 1b-36b, 23, Nesih, Avize filigranlı. (Müellif adı “*Abdülganî b. İsmâîl en-Nablûsî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.121. D. No. 05 Ba 1636/10, *ez-Zahîretü'l-Mahiye li'l-Asam fî's-Salat ala Hayri'l-Enâm*, Muhyî ed-dîn Ebû Muhammed Mustafâ b. Kemâl ed-dîn el-Bekrî (1099-1162/1688-1749), İbn Salah, Arapça, ?, 1150 (1736), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x160-145x100 mm., 336b-362a, 19, Nesih, Üzüm salkımı taç filigranlı. (Müellif adı “*Muhyiddîn Ebû Muhammed Mustafa b. Kemâlidîn el-Bekrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.122. D. No. 05 Ba 88/9, *Ahlâsu'l-Halise*, Alî b. Mahmûd b. Muhammed er-Râîz el-Bedahşânî (ö.909/1503), ?, Arapça, ?, 1038 (1628), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 208x148-150x74 mm., 124b-144b, 23, Talik, Ayyıldız, taç ve çapa filigranlı.
- 2.123. D. No. 05 Ba 88/9, *Ahlâsu'l-Halise*, Alî b. Mahmûd b. Muhammed er-Râîz el-Bedahşânî (ö.909/1503), ?, Arapça, ?, 1038 (1628), Amasya Beyazıt İl



Halk Kütüphanesi, 208x148-150x74 mm., 124b-144b, 23, Talik, Ayyıldız, taç ve çapa filigranlı.

- 2.124. D. No. 05 Ba 1525/3, *Ahlâsu'l-Halise*, Alî b. Mahmûd b. Muhammed er-Râ'îz el-Bedahşânî (ö.909/1503), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x155-140x80 mm., 100b-137b, 15, Talik, Harf filigranlı.
- 2.125. D. No. 05 Ba 852(a), *el-Barîkatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1113-1175/1701-1762), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 327x205-230x115 mm., 475, 29, Nesih Kırması, Suyolu filigranlı.
- 2.126. D. No. 05 Ba 1133/2, *Bedrü'l-Budûr fî Fezâ'ili's-Şuhûr*, Ömer b. Muhammed Üskûbî ed-Debrevî (ö.1033/1624), Mahmûd b. Ali Çavuş, Arapça, ?, 1031 (1621), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x150-170x90 mm., 42b-50b, 21, Talik, Suyolu filigranlı.
- 2.127. D. No. 05 Ba 1541/5, *Bedru'l-Vâ'izîn ve Zuhru'l-Âbidîn*, Feriştahoğlu Abd el-Latîf b. Abd el-Azîz Tîrevî (ö.797/1395), Ahmed b. Mustafa, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x145-145x65 mm., 263b-318a, 21, Talik, ?. (Müellif adı "*Feriştahoğlu bdüllatîf b. Abdilazîz Tirevî*" şeklinde olmalıydı.)
- 2.128. D. No. 05 Ba 467, *Bidâyetü'l-Hidâye*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (450-505/1058-1111), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 184x138-147x98 mm., 81, 11, Nesih, Abadî.
- 2.129. D. No. 05 Ba 1601/3, *Bidâyetü'l-Hidâye*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (450-505/1058-1111), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 204x146-155x95 mm., 66b-103b, 15, Harekeli Nesih, Taç arma filigranlı.
- 2.130. D. No. 05 Ba 1030, *Bustânü'l-Arifîn*, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (ö.373-393/983-1003 arası), ?, Arapça, ?, 813 (1410), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 175x132-125x90 mm., 140, 17, Talik, Abadî.
- 2.131. D. No. 05 Ba 683, *Bustânü'l-Arifîn*, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (ö.373-393/983-1003 arası), ?, Arapça, ?, 868 (1463), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 265x180-200x120 mm., 108, 19, Harekeli İri Nesih, Aharlı abadî.
- 2.132. D. No. 05 Ba 1466/9, *Büşra'l-Ke'ib bi-Likai'l-Habîb*, Celâl ed-dîn Abd er-Rahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (849-911/1445-1505), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 270x165-190x90 mm., 41b-51a, 27, Asya Nesih,

Suyolu filigranlı. (Müellif adı “*Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebibekir es-Suyûtî*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.133. D. No. 05 Ba 955/8, *Cilâ’u’l-Kulûb*, Birgili Mehmed Efendî b. Pîr Alî (929-981/1523-1573), Mustafa b. Abdullah, Arapça, ? 1049 (1638), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 203x145-165x75 mm., 180b-199a, 25, Talik, Çapa filigranlı.
- 2.134. D. No. 05 Ba 1138/8, *Cilâ’u’l-Kulûb*, Birgili Mehmed Efendî b. Pîr Alî (929-981/1523-1573), Müderris Hasan b. Yusuf Amasî, Arapça, ?, 1133 (1720), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 223x155-135x65 mm., 81b-111b, 17, Nesih, İsim filigranlı.
- 2.135. D. No. 05 Ba 1181/7, *Cilâ’u’l-Kulûb*, Birgili Mehmed Efendî b. Pîr Alî (929-981/1523-1573), Hasan b. Ali, Arapça, ?, 1105 (1692), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 202x140-140x60 mm., 217b-264b, 19, Nesih, Suyolu filigranlı.
- 2.136. D. No. 05 Ba 1186/1, *Cilâ’u’l-Kulûb*, Birgili Mehmed Efendî b. Pîr Alî (929-981/1523-1573), ?, Arapça, ?, 1130 (1717), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 208x155-135x70 mm., 2b-34b, 19, Nesih, Suyolu filigranlı.
- 2.137. D. No. 05 Ba 1384/2, *Cilâ’u’l-Kulûb*, Birgili Mehmed Efendî b. Pîr Alî (929-981/1523-1573), Mehmed b. Mevlûd, Arapça, ?, 1118 (1705), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x150-140x85 mm., 169b-198a, 15, Nesih, Üç hilal filigranlı.
- 2.138. D. No. 05 Ba 739, *Cilâ’u’l-Kulûb*, Birgili Mehmed Efendî b. Pîr Alî (929-981/1523-1573), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 160x105-105x55 mm., 59, 13, Nesih, Üzüm filigranlı.
- 2.139. D. No. 05 Ba 1226, *Hayâtu’l-Kulûb*, Abd el-Bârî Nebî b. Turhân b. Turmuş Sînôbî (ö.936/1530), Mustafa b. Nasuh, Arapça, 936 (1530), 1064 (1653), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 295x210-195x125 mm., 305, 29, Harekeli Talik, Birleşik harf filigranlı. (Müellif adı “*Abdülbârî Nebî b. Turhân b. Turmuş Sinôbî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.140. D. No. 05 Ba 696, *Hilyetü’l-Ebrâr ve Şi’âru’l-Ahyâr*, Muhyî ed-dîn Ebû Zekerîya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (631-676/1233-1277), Abdullah b. Ebi Bekr, Arapça, ?, 856 (1451), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 68x183-185x120 mm., 194, 21, Nesih, Abadî. (Müellif adı “*Muhyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.141. D. No. 05 Gü 6, *Mecâlisü’l-Ebrâr ve Mesâlikü’l-Ahyâr*, Ahmed b. Abd el-Kâhir Akhisârî (ö.1043/1633), İbad b. Osman b. Ebî Bekr, Arapça, ?, 1111

(1698), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 222x155-162x87 mm., 319, 21, Nesih, Taç arma filigranlı. (Müellif adı “*Ahmed b. Abdilkâhır Akhisârî*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.142. D. No. 05 Gü 16/2, *Münebbihâtü'l-Kulûb ve Sabunü'z-Zünub*, İbn el-Cevzî Ebû'l-Ferec Abd er-Rahmân b. Alî el-Bagdâdî (510-597/1116-1201), Muhammed b. er-Rasûl, Arapça, ?, 1161 (1747), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 220x159-145x120 mm., 6a-25b, 13, Nesih Kırması, Suyolu filigranlı. (Müellif adı “*İbnü'l-Cevzî Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali el-Bağdâdî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.143. D. No. 05 Ba 172/1, *Nisâbü'l-Ahbâr li-Tezkireti'l-Ahyâr*, Sirâc ed-dîn Alî b. Osmân el-Ûşî (ö.575/1179), ?, Arapça, ?, 1068 (1657), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 203x143-143x85 mm., 1b-71b, 13, İri Nesih, Birleşik harf filigranlı. (Müellif adı “*Sirâcüddîn Ali b. Osman el-Ûşî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.144. D. No. 05 Gü 16/4, *Risâle fî Esrâri'l-Kulûb*, ?, ?, Arapça, ?, 1161 (1747), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 207x160-140x110 mm., 97b-121a, 10, Nesih Kırması, Suyolu filigranlı.
- 2.145. D. No. 05 Ba 962/3, *Sirâcü'l-Kulûb*, Ebû'l-Halîl Ahmed b. Muhammed el-Eş'arî Tebrizî (ö.485/1092), ?, Arapça, ?, 1004 (1595), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x145-160x90 mm., 63b-68a, 19, Talik, Abadî.
- 2.146. D. No. 05 Ba 88/11, *Sirâcü'l-Kulûb*, Ebû'l-Halîl Ahmed b. Muhammed el-Eş'arî Tebrizî (ö.485/1092), ?, Arapça, ?, 1038 (1628), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 208x148-150x76 mm., 154b-160a, 23, Talik, Çapa filigranlı.
- 2.147. D. No. 05 Ba 1327/1, *Şerhü't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, Hoca-zâde Abd en-Nasîr b. Abd-Allâh Akşehrî (ö.990/1582'den sonra), ? Arapça, ?, 1138 (1724), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x160-155x85 mm., 1b-115a, 19, Sülüs, Üç ay filigranlı. (Müellif adı “*Hoca-zâde Abdünnâsır b. Abdillâh Akşehrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.148. D. No. 05 Ba 165/3, *Şerhü't-Tarikati'n-Nakşibendiye*, Hoca-zâde Abd en-Nasîr b. Abd-Allâh Akşehrî (ö.990/1582'den sonra), Mustafa b. Mehmed, Arapça, ?, 1091 (1679), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x152 mm., 71b-164a, 21, Talik, Daire içi harf filigranlı. (Müellif adı “*Hoca-zâde Abdünnâsır b. Abdillâh Akşehrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.149. D. No. 05 Ba 682, *Tehzîbü'l-Esrâr fî Tabakâti'l-Ahyâr*, Ebû Sa'îd Abd el-Melik b. Muhammed el-Harkûşî (ö.407/1016), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 266x185-205x140 mm., 198, 22, Nesih, Pembe abadî.

(Müellif adı “*Ebû Saîd Abdülmelik b. Muhammed el-Harkûşî*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.150. D. No. 05 Ba 1572, *Tenbîhü'l-Gafflin*, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö.373-393/983-1003 arası), Mustafa b. Ali Tekevî, Arapça-Farsça, ?, 1063 (1652), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 195x145-145x95 mm., 215, 17, Harekeli Talik, Üç ay ve harf filigranlı.
- 2.151. D. No. 05 Ba 701, *Tenbîhü'l-Gafflin*, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö.373-393/983-1003 arası), Mehmed b. İvaz b. İmadeddin, Arapça, ?, 896 (1490), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 257x167-192x115 mm., 151, 23, Nesih Kırmısı, Esmer abâdî.
- 2.152. D. No. 05 Ba 1498, *Tenbîhü'l-Gafflin*, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö.373-393/983-1003 arası), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 250x175-180x125 mm., 292, 19, Talik, Abadî.
- 2.153. D. No. 05 Ba 1499, *Tenbîhü'l-Gafflin*, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (ö.373-393/983-1003 arası), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 255x160-185x125 mm., 127, 19, Talik, Abadî.
- 2.154. D. No. 05 Ba 1434/1, *Uyûnü'l-Ecvibe fî Funûni'l-Es'ile*, Ebû'l-Kâsım Abd el-Kerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (376-465/986-1072), Arapça, ?, 969 (1561), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 175x115-130x70 mm., 1b-186b, 22, Nesih, Aharlı abadî. (Müellif adı “*Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.155. D. No. 05 Ba 1863/5, *el-Vasaya'l-Kudsiyye*, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Havafî (757-838/1356-1434), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 140x95-115x70 mm., 33b-58a, 18, Talik, Abadî.
- 2.156. D. No. 05 Ba 90/2, *el-Vasaya'l-Kudsiyye*, Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Havafî (757-838/1356-1434), ?, Arapça, ?, 825 (1421), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 265x177-195x125 mm., 29b-50a, 17, Talik, Aharlı abadî.
- 2.157. D. No. 05 Ba 1066/4, *el-Vasiye*, Şihâb ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (539-632/1145-1234), ?, Arapça, ?, 1019 (1609), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 195x130-145x80 mm., 113b-114a, 21, Talik, Saykallı çapa filigranlı. (Eser adı “*el-Vasiyye*” müellif adı ise “*Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.158. D. No. 05 Ba 1525/5, *el-Vasiye*, Şihâb ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (539-632/1145-1234), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x155-130x70 mm., 156b-159a, 17, Nesih, Harf

filigranlı. (Eser adı “el-Vasıyye” müellif adı ise “*Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî*” şeklinde olmalıydı.)

- 2.159. D. No. 05 Ba 61/14, *el-Vasıye*, Şihâb ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (539-632/1145-1234), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 208x153-155x65 mm., 155a-156b, 19, Nesih Kırmacı, Şapka filigranlı. (Eser adı “el-Vasıyye” müellif adı ise “*Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.160. D. No. 05 Ba 1584/10, *el-Vasıye*, Şihâb ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (539-632/1145-1234), Ebu Bekir Abdullah b. Mahmûd Kaşî, Arapça, ?, 770 (1368), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x125-140x80 mm., 122a-123b, 19, Talik, Abadî. (Eser adı “el-Vasıyye” müellif adı ise “*Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.161. D. No. 05 Ba 1761/37, *el-Vasıye*, Şihâb ed-dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (539-632/1145-1234), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-155x65 mm., 199b-200b, 21, Talik, İsim filigranlı. (Eser adı “el-Vasıyye” müellif adı ise “*Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.162. D. No. 05 Ba 693, *el-Vasıyyetü'l-Ahmediye*, Receb b. Ahmed Bursavî (ö.1087/1676), Mehmed b. Ali b. Abdullah, Arapça, ?, 1124 (1711), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 310x175-195x95 mm., 362, 27, Nesih, Şapka filigranlı. (Eser adı “*el-Vasıyyetü'l-Ahmediye*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.163. D. No. 05 Ba 702, *el-Vasıyyetü'l-Ahmediye*, Receb b. Ahmed Bursavî (ö.1087/1676), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 265x137-187x78 mm., 502, 25, Talik, Suyolu filigranlı. (Eser adı “*el-Vasıyyetü'l-Ahmediye*” şeklinde olmalıydı.)
- 2.164. D. No. 05 Ba 697, *Zehretü'r-Riyâz*, Tâc el-İslâm Süleymân b. Dâ'ûd es-Sebtî es-Sivârî (ö.550/1155 civarı), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 195x120-185x103 mm., 208, 25, Nesih, Çapa filigranlı abâdî.
- 2.165. D. No. 05 Ba 707, *Zehretü'r-Riyâz*, Tâc el-İslâm Süleymân b. Dâ'ûd es-Sebtî es-Sivârî (ö.550/1155 civarı), ?, Arapça, ?, 853 (1448), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x140-160x100 mm., 223, 17, Nesih, Makas filigranlı.
- 2.166. D. No. 05 Ba 1180, *Zehretü'r-Riyâz*, Tâc el-İslâm Süleymân b. Dâ'ûd es-Sebtî es-Sivârî (ö.550/1155 civarı), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x150-165x100 mm., 145, 15, Talik Kırmacı, Çiçek filigranlı.

- 2.167. D. No. 05 Ba 1362, *Ziyâ'u'l-Kulûb*, Rızâ'î İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö.1100/1688), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 205x160-155x95 mm., 130, 21, Nesih, Taç arma filigranlı.
- 2.168. D. No. 05 Ba 1355, *Ziyâ'u'l-Kulûb*, Rızâ'î İshâk b. Hasan Tôkâtî (ö.1100/1688), ?, Arapça, ?, 1224 (1808), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x155-170x110 mm., 96, 21, Nesih, Şapka filigranlı.
- 2.169. D. No. 05 Ba 1627/2, *Kunuzü'l-Evliya ve Rumûzü'l-Asfîya*, Muharrem b. Ebû'l-Berekât Muhammed b. el-Ârif b. el-Hasan ez-Zîlî Sîvâsî (ö.1000/1592), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 208x148-155x106 mm., 8b-93b, 22, Talik, Bayraklı koç filigranlı.
- 2.170. D. No. 05 Ba 1246, *el-Mevâhibü'l-Leduniye bi'l-Munehi'l-Muhammediye*, Şihâb ed-dîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (851-923/1448-1517), Abdurrezzak b. Muhammed el-Yemenî, Arapça, ?, 993 (1584), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 290x208-215x125 mm., 332, 37, Nesih, Suyolu filigranlı. (Müellif adı “Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî” şeklinde olmalıydı.)
- 2.171. D. No. 05 Ba 176, *el-Mevâhibü'l-Leduniye bi'l-Munehi'l-Muhammediye*, Şihâb ed-dîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (851-923/1448-1517), Muhammed el-Lemevnî, Arapça, ?, 1046 (1635), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 236x142-185x85 mm., 692, 27, Nesih, Samanî ipek. (Müellif adı “Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî” şeklinde olmalıydı.)
- 2.172. D. No. 05 Ba 1539/6, *Risâle fî Kelîmeti't-Tevhîd*, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî (1113-1175/1701-1762), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x150-155x90 mm., 175b-181a, 25, Talik Kırmısı, Taç filigranlı.
- 2.173. D. No. 05 Ba 1761/36, *Risâle fî Mesâ'ili'l-Hikemiye*, Kemâl Paşa zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân (873-940/1468-1543), ?, Arapça, ?, ?, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 215x145-155x65 mm., 169a-197b, 21, Talik, İsim filigranlı. (Eser adı “Risâle fî mesâ'ili'l-Hikemiyye” müellif adı ise “Kemâl Paşa-zâde Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân” şeklinde olmalıydı.)
- 2.174. D. No. 05 Ba 1061/2, *Tevhîdu Ehli'l-İrfân ve Ma'rifet-Allah ve Rasûlihi ve'l-Burhân*, Ebû Abd-Allâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (832-895/1428-1490), Mustafa b. Ahmed b. el-Hacî, Arapça, ?, 1123 (1710), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 210x145-155x80 mm., 5a-22b, 19, Talik, İsim filigranlı. (Müellif adı “Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî” şeklinde olmalıydı.)

## TARTIŞMA VE SONUÇ

Amasya Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer alan tasavvufî içerikli eserlerin incelendiği çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: Kütüphanede yer alan tasavvufî eserler, kütüphanedeki yazma eserlerin yaklaşık %6'lık kısmını oluşturmaktadır. Kütüphanede bulunan yazma tasavvufî eserlerin 15 Farsça, 46'sı Türkçe, 174'ü ise Arapçadır. Kütüphanedeki yazma tasavvufî eserlerin büyük kısmının istinsah edilmiş eserlerden oluştuğu görülmüştür. Bununla birlikte telif eserler ve müellif nüshası olan eserler de kütüphanede yer almaktadır.

Şeyh Ahmed adlı bir zata ait olan “*Vasiyyet-nâme*” adlı eserin D. No. 05 Ba 992'da kayıtlı olan nüshasını (Türkçe, ?, 1289 (1871), Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 187x120-106x70 mm., 8, 9, Nesih, Aharlı cedit) Emine Hatun adlı bir kadının istinsah etmesi dikkat çekicidir. Kütüphanede yer alan tasavvufî eserlerin birçok meşhur tasavvuf eserini içermesi de câlib-i dikkattir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin “*Fütûhât, Celâle, Rûhu'l-Kuds ve Tercümânü'l-eşvâk*”; Sühreverdî'nin “*Avârif, İrşâdü'l-Mürîdîn ve el-Vasıyye*”, Nablûsî'nin “*Cevâhiru'n-Nüsûs ve İzâhü'l-Maksûd*”u, İskenderî'nin “*Hikem-i Ataiyye*”, Cemâlüddîn-i Karamânî'nin “*Kasîdetü'l-Hâiyye*”; Hâşimî Emîr Osman'ın “*Kutbiyye*”; Kuşeyrî'nin “*Risâle, Menâkibu İmâmi'l-Azam ve Uy'unü'l-ecvibe*”, Gazâlî'nin “*Minhâcü'l-Âbidîn, Mişkât, Risâletü'l-İstirdât, Risâle-i Tevbe, Bidâyetü'l-Hidâye*”, İmâm-ı Rabbânî'nin “*Nazmü'l-Murâkabe*”, Hâdimî'nin “*Risâletü'ş-Şübühât*”, Semerkandî'nin “*Tenbîhü'l-Gâfilîn ve Bustânü'l-Ârifîn*” adlı eserlerinin birçok yazma nüshasının burada olması manidardır.

## KAYNAKÇA/REFERENCE

- Ağkurt, Neşe. *İstanbul Elyazmacılığı ve Amasya II. Bayezid İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Elyazmaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 6 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1972.
- Demiralp, Yekta. *Erken Dönem Osmanlı Medreseleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Doğanbaş, Muzaffer. *Kültürel ve Sanatsal Boyutlarıyla Amasya*, Ankara: Baskı Yeri ve Yılı Yok, 2003.
- Dündar, Abdülkadir. “Bir Belgeye Göre Amasya II. Bayezid Külliyesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 /2 (2003), 131-172.
- Eyice, Semavi. “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6 / 40-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Filiz, Merve. *Osmanlı Mimarlığında II. Bayezit Dönemi Medreselerinin Yeri ve Önemi –Amasya, Edirne, İstanbul Örnekleri–*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kısaparmak, Necip Maraşlı, Savaş. *Amasya II. Bayezid İl Halk Kütüphanesi'ndeki XV. ve XVI. Yüzyıl Ciltleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şahin, İlhan. Emecen, Feridun. “Amasya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3 / 1-4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Turan, Osman. *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980.
- Yesar, Abdizâde H. Hüsâmeddin. *Amasya Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet-i İslâmiyye Matbaası, 1327.
- Yesar, Abdizâde H. Hüsâmeddin. *Amasya Tarihi I*. Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1986.
- Yüksel, Aydın. *Osmanlı Mimarisinde II. Bayezid Yavuz Selim Devri*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1983.

### Extended Abstract

## Manuscripts of Sufi Manuscripts in the Amasya Beyazıt Manuscript Library

Manuscript libraries located in all four corners of Anatolia are places that reflect the scientific, political and cultural accumulation of these lands. In these libraries, there are works of many names who have shaped Anatolian and world history in many fields from Islamic sciences to positive sciences. In this respect, studies focused on these libraries in recent years are important in terms of showing the course and foundations of Anatolian and world history in scientific, political and cultural fields. As in other manuscript libraries, it is possible to observe an important part of this heritage in Amasya Beyazıt Manuscripts Library. Amasya was called the "City of the Princes" in the Ottoman period, as it was a city where the princes gained experience in order to have a say in the state administration. The history of the city, which hosted many civilizations due to its geo-political situation before the Ottomans, dates back thousands of years. In the city, which is the cradle of civilizations, many madrasas that shape Anatolian and world history have operated and many scientists have been trained here. Amasya Beyazıt Manuscript Library, which was created by bringing together the works in various libraries in Amasya in the first quarter of the twentieth century, is an outstanding library that reveals the scientific, political and cultural accumulation of the city for thousands of years. This library, located in the complex, which was completed in 892/1486 under the supervision of Sheikhzade Ahmed of Bayezid II, took its current form in 1925. The library is a rich library in terms of manuscript collection. In terms of Islamic sciences, the library contains very valuable works in many fields such as the Qur'an, tafsir, hadith, fiqh, kalam, methodology, Arabic language and rhetoric. There have been various studies on these works in the library. No study has been done on the mystical manuscripts in the library so far. This article has been written in order to draw the attention of the scientific world to the mystical manuscripts found here and to determine the contribution of this place to our cultural life in the mystical field, especially in Amasya. There are approximately 4550 manuscripts in the Amasya Beyazıt Manuscript Library. During the scans, 235 works with mystical content were identified. 174 of these manuscripts are in Arabic and 61 are in Persian. It corresponds to 6% of the manuscripts in the library. In the study, the Dîvâns belonging to the Sufis are not included. In the article, the names of the authors and the correct spellings of the titles of the works, which were entered incorrectly in the library records, are included. In order for the researchers to reach the works and their authors during the searches they will make on the library records or the website of the manuscripts presidency, firstly the names of the works and authors are mentioned as they are recorded, and then, if there are misspellings in the name of the work or the author, these errors are pointed out. The works are introduced under two main headings as Persian and Turkish works and Arabic works. While presenting the works, the order of "Asset Number, Name of the Work, Name of the Author, Copy, Language, Date of Copyright, Date of Copy, Location, Size, Leaf, Line, Font Type, Paper Type" was respected. If there is a title with no information in the given order, "?", the lack of information in that title was pointed out. Despite the fact that the works were classified in terms of language and the study was shaped specifically for the Amasya Beyazıt Manuscript Library in order to enable researchers to benefit more easily about the study and its author, the language of each work and the library in which it is located are mentioned in the column where information about the work is given. By examining all of the manuscripts, studies that



are not mentioned under the title of "Sufism", that are recorded under different titles or that are determined as mystical works, although the subject title is not specified, are also introduced. As a result, it has been seen that most of the manuscripts in the Amasya Beyazıt Manuscript Library consist of copied works. In addition to this, copyrighted works and works with copies of the author also hold a great deal in the library. The copy of the work named "Vasiyyet-nâme", which belongs to a person named Sheikh Ahmed, in the library, registered in D.No.05 Ba 992, (Turkish, ?, 1289 (1871), Amasya Beyazıt Provincial Public Library, 187x120-106x70 mm., 8, 9, Nesih, Aharlı cedit) It has been seen that the copying of a woman named Emine Hatun is a remarkable issue.

**Keywords:** Amasya, Manuscript, Library, Beyazıt, Sufism

## Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Ahkâm Âyetlerinin Yorumunda Kıraat Farklılıklarının Rolü<sup>1,2</sup>

### The Role of Differences in Recitation in the Interpretation of the Verses of Judgment in Qurtubî's Tafsir Named al-Câmi' li-Ahkâmi'l-Qur'an

Muhammed İkbâl İLHAN

ORCID: 0000-0001-5298-8418

Öğretim Görevlisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,  
[muhammedikbal.ilhan@mku.edu.tr](mailto:muhammedikbal.ilhan@mku.edu.tr)

Sebahattin ERDOĞAN

ORCID: 0000-0002-2823-8008

Çat İlçe Müftüsü, Diyanet İşleri Başkanlığı, Erzurum/Türkiye,

[sebahattin.erdogan@diyanet.gov.tr](mailto:sebahattin.erdogan@diyanet.gov.tr)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 12.04.2022 Düzeltme/Revised: 17.05.2022 Kabul/Accepted: 22.05.2022*

#### **Araştırma Makalesi / Research Article**

Atıf / Cite as: İlhan, M.İ. & Erdoğan, S. (2022). Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Ahkâm  
Âyetlerinin Yorumunda Kıraat Farklılıklarının Rolü. Antakiyat, 5(1), 106-128

#### **Abstract**

The use of the recitation of the Qur'an is a reality in judgment of the Qur'an. In this regard, there is a close connection between the science of recitation and the interpretations of the judgments. However, recitations are considered as procedural/phonetic readings. These are the recitations that are not strong in terms of meaning and the vecihs, the vocalization of which is controversial. On the other hand, the fershi qiraat and the recitations classified as shaz, which exist among those within the recitation, are the interpretations of judgment that play an active role in considering the interpretations and rules of the verses. In this field, the Andalusian-born Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh al-Qurtubî (d. 671/1273) also has a special importance for penned recitations. In the mudimah of his work, the ones suitable for the qiraat have been considered in detail, and there has been a place for the recitations thought for fiqh. Kurtubî preferred the seventh system of Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (ö. 324/936), in which he used

<sup>1</sup> Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul İzni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

<sup>2</sup> Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamıştır.

the differences of recitation in his tafsir. This is an examination of the subjects of the seventh system, mütevâtir qiraat, which Qurtubî included in his commentary, and the interpretations and influences of the verses outside this system.

**Key Words:** Qur'an, Qiraat, Mutawatir/Authentic (qiraat), Shaz (qiraat), Ahkâm Verses, al-Qurtubî.

## Öz

Kıraat farklılıkları, Kur'ân ahkâmının anlaşılması noktasında fonksiyonel olarak kullanılmaktadır. Bu münasebetle kıraat ilmi ile ahkâm tefsirleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Ancak kıraat ilmi içerisinde değerlendirilen usul/fonetik okumalar (med, imâle, teshîl, gunne, ihfâ vb.) lafzın telaffuzuna yönelik lehçe farklılıkları içerdiğinden, âyetlerdeki ahkâmın yorumunda belirleyici role sahip değillerdir. Hareke ve harflerin seslendirilişi hususunda ihtilaf edilen bu kıraat vecihlerinin manaya tesiri bulunmamaktadır. Diğer yandan kıraat geleneği içerisinde var olan ferşî okuma ve şâz olarak nitelendirilen kıraatler ise âyetlerin ahkâmının değişiminde etkin bir rol oynadığından ahkâm tefsirlerinde sıklıkla kullanılmışlardır. Bu alanda el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân adlı eseriyle otorite kabul edilen Endülüs doğumlu Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273) de tefsirini kaleme alırken kıraatlere özel bir önem vermiştir. Eserinin mukaddimesinde okuyucuya konuyla alakalı detaylı mâlûmat aktarmış, fikhî hükümlerin izahında kıraat farklılıklarına yer vermiş ve kıraatlerden müstağni kal(a)mamıştır. Kurtubî, tefsirinde kıraat farklılıklarını kullanırken sahih okuyuşlar kapsamında Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî'nin (ö. 324/936) yedili sistemini tercih etmiş hatta bu yedi içerisinde var olan kıraatleri mütevâtir olarak kabul etmiştir. Bunlar dışında kalan okumaları ise şâz olarak değerlendirmiştir. Bu makalede Kurtubî'nin tefsirinde yer verdiği bu yedili sistem içerisindeki mütevâtir/sahih kıraat farklılıkları ve bu sistemin dışında kalan şâz okuyuşların ahkâm âyetlerinin yorumuna etkisi ele alınacaktır. Ayrıca Kurtubî'nin ilgili konuya yönelik yaklaşımı değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Kıraat, Mütevâtir/Sahih, Şâz, Ahkâmü'l-Kur'ân, Kurtubî.

## GİRİŞ

Kıraat, sözlükte *okumak*, *telaffuz etmek* anlamında semâî mastar; *sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma*, *tilavet etme*<sup>3</sup> anlamında isimdir.<sup>4</sup> İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) istilahî manada birden fazla tarifi yapılan kıraat ilmini bir disiplin olarak; *Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nispet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilim* şeklinde tanımlamıştır.<sup>5</sup>

Tarihsel süreç içerisinde yukarıda verdiğimiz kıraat tarifine paralel tarifler yapılmış, Kur'ân lafızlarının eda keyfiyeti ve bu lafızlardaki okuma şekilleri ön plana çıkarılırken, kıraatlerin tefsîrî fonksiyonu ihmal edilmiştir. Halbuki kıraat, yapılan tariflerde de vurgulanan eda keyfiyetinin yanı sıra Kur'ân'ın anlaşılmasında mühim bir fonksiyon icra eden tefsîrî özelliğe de sahiptir. Bu özelliğiyle kıraat, fıkıh ve tefsir ilimlerinin bir nevi kesişim noktası olan

<sup>3</sup> Hz. Peygamber'in Kur'ân tilaveti için bk. İbrahim Tetik, "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 136-164.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "karae", 1/129.

<sup>5</sup> el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve mürşidü't-tâlibîn* (Kudüs: Mektebetü'l-Kudüs, 1350/1931), 1/3.

ahkâm tefsirlerinde anlamın ortaya çıkarılmasında etkili olmuştur. Bu nedenle aktarılan klasik tariflere bu özelliğin eklenmesi ve yapılacak tanımlamalarda bunun gözetilmesi gerekmektedir. Buna göre kıraat şöyle tanımlanabilir: *Kur’ân lafızlarının eda keyfiyetini ve ihtilaflarını bildiren, âyetlerin anlaşılmasında/tefsirinde belli bir fonksiyon icra eden disiplindir.*<sup>6</sup>

İlm-i kıraat, erken dönemde ortaya çıkan İslâmî ilimler arasında yer almış ve birçok disiplinle (dilbilim, tefsir, fıkıh, kelam) ilişkili olması hasebiyle Kur’ân ilimleri sahasında faaliyet gösteren ilim ehlinin ilgisini cezbetmiştir. Neredeyse hiçbir şer’î ilim kıraatlere karşı kayıtsız kal(a)mamıştır. Özellikle istidlal konusunda gerek sıhhat şartlarını taşıyan sahih okumalar gerekse farklı yaklaşımlar neticesinde şâz konumuna düşen kıraatler, fıkıh, hadis, tefsir, sarf (morfoloji), nahiv (sentaks), belagat ve mu’cem alanında yazılmış her eserin başvuru kaynağı olmayı başarmıştır.<sup>7</sup>

Kıraat ilminde Kur’ân lafızlarının nasıl okunacağını ortaya koyan usul/fonetik farklılıkların haricindeki tefsîrî farklılığa neden olan ferşî okuma, âyetlere yeni manalar kazandırmıştır. Bu tarz kıraatler, manaya etkisi olması hasebiyle fikhî hükümlerin ortaya çıkmasına da imkân sağlamışlardır. Bunun için kıraat ilmi, diğer ilimlere nazaran tefsir ve fıkıhla sıkı bir ilişki içinde olmuştur. Âyetteki kıraatler bazen fikhî konunun başka bir hükme bağlanmasında doğrudan bazen de Kur’ân dışında diğer kaynaklardan elde edilen delilleri tekit ya da teyit etmede kaynak olarak kullanılmıştır. Söz konusu kaynak değeri olan, mütevâtir, sahih kıraatler ve bazı mezheplerce hüküm istinbatında kullanılan şâz kıraatlerdir. İlk dönemlerden itibaren Kur’ân’ı anlama ve hüküm çıkarma faaliyetlerinde kullanılan kıraatler gerek tefsir disiplininde gerekse de bu disiplinin özel türü olan ve daha çok hüküm bildiren âyetlerin konu edildiği âhkâm tefsirlerinde kullanılmışlardır.<sup>8</sup>

Çoğunlukla ibâdât, muâmelât ve ukûbâtla ilgili âyetlerin açıklamalarını konu edinen<sup>9</sup> ahkâm tefsirlerinde, özellikle manayı açıklama, genişletme ya da kapalılığı giderme misyonuna sahip olan ve fikhî istinbatlara kaynaklık eden mütevâtir ve sahih kıraatlerin izahına genişçe yer verilmiştir. Bunun yanında kıraatlerin mananın ve ahkâmın farklılaşmasına etkisi müfessirin kıraatlere yaklaşımıyla da doğrudan değişkenlik arz etmiştir. Müfessir ve fakihlerin, şâz kıraati hüccet kabul edip/etmemeleri veya sahih kıraatler arasında tercih yapıp/yapmamaları ya da kıraatlerin arasını birleştirip/birleştirmemeleri veyahut rivayet edilen kıraati, mütevâtir ya da sahih kabul edip/etmemeleri kıraat kaynaklı mana ve hüküm farklılaşmasına sebebiyet vermiştir.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 63-64.

<sup>7</sup> İzzet Şehhâte Kerrâr, *Eserü’l-kırââtî’l-Kur’âniyye fî istinbâti’l-ahkâmi’l-fikhiyye* (Kahire: Müessesetü’l-Muhtâr, 2003), 10.

<sup>8</sup> Hacı Önen, “Kıraatların Fikhî Hükümlere Etkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 2-3.

<sup>9</sup> Bedrettin Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551.

<sup>10</sup> Abdü’l-İlâh Hürî, *Esbâbu ihtilâfi’l-müfessirîn fî tefsiri âyâtî’l-ahkâm* (Mısır: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 125.

Kurtubî'nin çok yönlü bir âlim olması, kendisine kadar tevârûs eden ilmî birikimi başarılı bir şekilde aktarıp bunlar arasında tercih ve değerlendirmelerde bulunması ve sonraki eserlere kaynaklık etmesi hasebiyle ülkemizde Kurtubî ve tefsiri bağlamında doktora, yüksek lisans ve makale seviyesinde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Ancak yapılan çalışmalar içerisinde İhsan İlhan'ın, *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu* adlı doktora tezi konumuzla doğrudan alakalıdır. İlhan doktora çalışmasında, mütevâtir, sahih ve şâz okumaların ahkâma etkisini veciz bir şekilde ele almıştır. Bunun için Kurtubî gibi hem teknik anlamda kıraatler hakkında görüş belirten hem de anlam ve yorum bakımından onlara değer atfeden önemli bir müellifin daha detaylı çalışılması, kıraat-anlam-yorum üçgeninde katkısının ortaya konulması gerekmektedir. Bu bağlamda çalışmada Kurtubî'nin genel anlamda kıraat tasavvuru, sahih ve şâz anlayışının ahkâm âyetlerinin yorumundaki tezahürleri analiz edilmeye ve ahkâmın şekillenmesine doğrudan katkı sağlayan kıraat örnekleri üzerinden mesele temellendirilmeye çalışılacaktır.

## 1. Hayatı

Asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî el-Endelüsî el-Kurtubî<sup>11</sup> olan müellifin hayatı ve biyografisiyle ilgili ricâl, tarih, tabakât ve ansiklopedi eserlerinde çok detaylı mâlûmat bulunmamaktadır.<sup>12</sup> Yaşamına yönelik bilgiler daha çok *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinden ve diğer eserlerinin satır aralarından elde edilmiştir. VII/XIII. yüzyılda yetişen Kurtubî, uzun ismi *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân* olan ancak *Tefsîrû'l-Kurtubî* ismiyle şöhret bulan eseri sayesinde haklı bir üne kavuşmuştur.

Endülüs'ün başkenti Kurtuba'da dünyaya gelen Kurtubî, çiftçi bir ailenin çocuğu olduğunu,<sup>13</sup> dönemin saygın âlimleri yanında eğitim-öğretim hayatına devam ederken<sup>14</sup> bir yandan da çömlek, kiremit vb. üretimi yapılan bir işletmeye toprak taşıdığı,<sup>15</sup> Hıristiyan İspanyollar'ın gerçekleştirdiği bir baskın sırasında babasını kaybettiğini<sup>16</sup> ve kendisinin de Mensûr Kalesi'nin işgali sırasında ölümle burun buruna geldiğini söylemektedir.<sup>17</sup> Memleketi Kurtuba'nın düşman eline geçmesiyle Mısır'a gitmiş ve belli bir müddet İskenderiye ve Kahire'de kaldıktan sonra vefatına kadar Mısır'ın Münyetü Benî Hasîb (el-Minye) şehrinde

<sup>11</sup> Kaynaklar, Kurtubî'yi isim, künye ve lakap olarak farklı tanıtmaktadırlar. Meselâ; Kurtubî tefsirinin sadece mukaddimesini tahkik eden Muhammed Talha, Kurtubî'yi “el-İmâm, el-Allâme, el-Müfessir, ez-Zâhid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferh el-Ensârî, el-Hazrecî, el-Endelüsî, el-Kurtubî sonra Mısırî, el-Mâlikî” şeklinde tanıtır. Bk. Muhammed Talha Bilal Münyar, *Mukaddimetü't-tefsiri'l-İmami'l-Kurtubî* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1997), 5.

<sup>12</sup> İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb* (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.) 2/308-309; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 74-75; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Suûdî Arabistan: Vizâratü'l-Evkâfi's-Suûdiyye, 2010), 92; ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 2/330; Tayyar Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/456-457.

<sup>13</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/412.

<sup>14</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/220; 5/412-413.

<sup>15</sup> el-Kurtubî, *et-Tezkiratu bi ahvâli'l mevtâ ve umûri'l âhire*, thk. Sadık b. Muhammed b. İbrahim (Riyad: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 1425/2004), 24.

<sup>16</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/412.

<sup>17</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/94.

yaşamıştır. Ömrünün ikinci kısmını oluşturan Mısır hem tahsil hayatı hem de ihtisası açısından önemli bir konuma sahip olmuş ve tefsirini bu dönemde telif etmiştir. Kurtubî, 9 Şevval 671 (29 Nisan 1273) günü Münyetü Benî Hasîb'de vefat etmiş, daha sonra kendi adına yapılan camideki türbesine nakledilmiştir.<sup>18</sup>

### 1.1. Tefsiri

*el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, sadece ahkâm âyetlerinin tefsir edildiği izlenimi verse de aslında bütün âyetlerin farklı yönleriyle incelendiği kapsamlı bir Kur'ân tefsiridir. Eser metodolojik olarak incelendiğinde Kurtubî'nin, tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan çizgileri çok net ve keskin olmamakla birlikte, rivayet ve dirâyet olarak isimlendirilen iki ana akımı<sup>19</sup> da başarılı bir şekilde kullandığı görülecektir. Müfessir, dönemine kadar tevarüs eden rivayet malzemelerini (kıraat, esbâb-ı nüzûl, dil, 'rab, şiir, hadis vb.) eserine aktarmış ve bunlar arasında tercihler yaparak değerlendirmelerde bulunmuştur. Âyetlerdeki meseleleri müstakil başlıklar halinde tasnif etmiş ve her bir başlık altında da ilgili konuları etraflıca ele almıştır. Bu işlemi yaparken de esbâb-ı nüzûl, fıkıh ve dil biliminin yanında özellikle kıraat farklılıklarına geniş bir yer ayırmıştır. Biz de araştırmada müfessirin bu metodunu incelemeye çalıştık.

### 1.2. Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu

Kur'ân-ı Kerîm'in doğru ve sıhhatli tefsir edilebilmesi için ihtiyaç duyulan ilimlerin içerisinde mütalaa edilen kıraat ilmi, birçok mütebahhir âlime ev sahipliği yapmış Endülüs'e, tam manasıyla Talemenkî (ö. 429/1037) ile ulaşmış<sup>20</sup> daha sonra Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) gibi önde gelen kıraat bilginlerinin gayretleriyle bu topraklarda gelişmiştir.<sup>21</sup> Kurtubî de Endülüs'teki bu atmosfere kayıtsız kalmamış, doğduğu ve gençlik yıllarını geçirdiği bu topraklarda Kur'ân ve kıraat eğitimi almıştır.<sup>22</sup> Bu eğitim ile doğu ilim mirasını da mezcetmeyi başarmış olan müfessirimiz, kıraatin de içerisinde değerlendirildiği Kur'ân referanslı ilimleri, tefsirine yansıtmıştır.<sup>23</sup>

Kurtubî'nin kıraat anlayışı, sahih kıraat yaklaşımından ve eserinin geneline yaydığı açıklamalarından hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Onun geleneksel kıraat çeşitlerinden sahih ve şâz şeklinde oluşan ikili tasnifi benimsediği görülmektedir. Sahih kıraat

<sup>18</sup> Hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bk. el-Kasabî Mahmûd Zelat, *el-Kurtubî ve menhecühû fi't-tefsîr* (Beyrut: Merkezi'l-'Arabî li's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm, ts.), 6-64; Hasan Mahmûd Selmân, *el-İmâmü'l-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 11-46; Miftah es-Senûsî Bel'am, *el-Kurtubî: Hayâtühû ve âsâruhû'l-ilmiyye ve menhecühû fi't-tefsîr* (Bingazi: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1998), 85-150; Abdullah Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 39-48.

<sup>19</sup> Rivayet ve dirâyet kelimelerinin etimolojisi ve bu tefsir metotları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 145-189.

<sup>20</sup> el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Ali M. Dibâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2011), 1/34.

<sup>21</sup> Nebîl Muhammed İbrahim Âlü İsmail. *İlmu'l-kirâât* (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 2000), 307-315.

<sup>22</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/412.

<sup>23</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 75.

olarak, İbn Mücâhid'in disipline ettiği yedi kıraati benimsemiş<sup>24</sup> ve bunu mütevâtir olarak kabul etmiştir. Bundan mütevellit yedi kıraatin dışında olan tüm okumaları da şâz kategorisi içinde değerlendirmiştir. Böylece onun sahih belirlemesi homojen bir yapı arz ederken şâz belirlemesi kategorik açıdan oldukça birbirinden farklı okumaları içermektedir. Zira sahih okumalar, yedi kıraat imamının okuyuşunu kapsarken şâz okumalar, senedi şöhrat bulmamış yani yedi kıraat kadar yaygın olmayan okumaları, senedi olmayan merdud kıraatleri, resmî mushafa muhalif olan müdrec/sahabe okumaları, İbn Mücâhid'den hemen sonra yediye ilave edilen üç imamın kıraati gibi değer açısından farklı kıraatleri tanımlamaktadır. Kurtubî, gerek sahih kabul ettiği yedi kıraati gerekse şâz okumaları eserinde değişik şekillerde kullanmaktadır.<sup>25</sup>

Kurtubî, sahih kıraatler hususunda yeri geldiği zaman farklı değerlendirme ve yaklaşımlarda bulunmaktan da geri durmamış, kıraat ilminde kaçınılmaz olan tercih olgusuna yer vermiştir. Ancak tercih konusunu teorik düzeyde tartışmaktan ziyade pratik olarak tefsirine yansıtmıştır.<sup>26</sup> Eserinde kendinden önceki tefsir, kıraat ve dil âlimlerinin tercihlerine yer verdiği<sup>27</sup> gibi kendisi de kıraatler arası tercihte bulunmuştur.<sup>28</sup> Tercihlerinin yanında kıraate ve onu okuyan imama yönelik eleştirilere karşı savunmacı bir refleks göstermiş,<sup>29</sup> ayrıca kimi zaman sadece lafızla alakalı kıraatleri aktarmakla yetinmiştir.<sup>30</sup>

Kurtubî tefsirinde, mütevâtir/sahihi okuyuş olarak benimsenen kırâat-i seb'anın, yorum ve mana cihetine etkisini üç maddede özetlemek mümkündür:

---

<sup>24</sup> Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* isimli eserinde Kurtubî'yî, kıraatleri mütevâtir olarak gören, onlu tasnifi benimseyen ve tercihe yönelmeyen müfessirler başlığı altında zikretmektedir. *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu* adlı doktora tezinde ise İhsan İlhan, yedili tasnifi benimsediğini söylemekte ve Ünal'ın yaptığı değerlendirmeyi aktardıktan sonra kendi tercihini delilleriyle birlikte izah etmektedir: "Son dönemlerde yapılan bir çalışmada, Kurtubî'nin mütevâtir/sahihi kıraatler olarak kırâat-ı aşereyi benimsediği belirtilmektedir. Müellif eserinde "Kırâatları (On Kırâat) Mütevâtir Olarak Gören ve Tercihe Yönelmeyen Müfessirler" başlığı altında Kurtubî'yî de incelemekte ve Kurtubî'nin on kıraati esas aldığı söylemektedir. Halbuki Kurtubî, on kıraati değil, yedi kıraati esas almış ve tefsirinin herhangi bir yerinde de kırâat-i aşereyi esas aldığına dair bir bilgi bulunmamıştır. Bunlardan daha önemlisi Kurtubî, kırâat-i aşereden olan üç imamı, yedinin dışında şâz olarak kabul ettiği kıraatler arasında zikretmiştir. Kıraatleri ifadelendirmede kullandığı kavramlar arasında "kırâat-ı seb'a" kavramını zikredip, "kırâat-ı aşere" kavramından müstağni kalması bunun en güzel delilidir. Müellif muhtemelen Kurtubî tefsirini çok iyi incelememesinden bu yanlışa düşmüş veya bu durum ikincil kaynakları tetkik etmeden kullanmasından kaynaklanmaktadır." Ayrıca İlhan, Kurtubî'nin kıraatleri naklederken başkalarının tercihlerine yer verdiğini kendisinin ise bir tercihte bulunmadığını söyleyen Ünal'a katılmamış, Kurtubî'nin tercih olgusuna pratik anlamda yer verdiğini söylemiştir. Bu değerlendirmeler ışığında Kurtubî Tefsirine müracaat edildiğinde Kur'an kelimeleri üzerinde sahih kıraat farklılıkları aktarılırken onlu tasnif içerisinde var olan Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), Ya'küb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) yer almadığı görülecektir. Bunun için İlhan'ın Kurtubî'nin kıraat tasnifi ve tercihiyle alakalı yaptığı bilimsel ve objektif değerlendirmelerine katılmamak mümkün değildir. Bk. İhsan İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 111; Ayrıca Bk. Nebî Muhammed, *Kırâat*, 342.

<sup>25</sup> İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, 280.

<sup>26</sup> İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, 241.

<sup>27</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/343; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/486-487.

<sup>28</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/218.

<sup>29</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/40.

<sup>30</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/282.

1. Hiçbir yorum ve değerlendirme getirilmeden, aktarımıyla yetinilen ve yalnızca telaffuza yönelik usul konularını içeren kıraatler.

2. Kıraat farklılıkları belirtildikten sonra iki kıraatin mana ve anlam üzerinde büyük ölçüde değişiklik meydana getirmeyen tek mana ya da yakın anlamlı kıraatler.

3. Kıraat farklılıkları zikredildikten sonra mana farklılığı ve çeşitliliğini ortaya koyan kıraatler.

Kurtubî'nin yorum zenginliği açısından tefsirlerde sıkça kullanılan şâz okuyuşlara yaklaşımı ise sahâbe, tâbiîn okuyuşları ile câiz/câiz değil nitelendirmesinde bulunduğu şâz kıraatler şeklinde özetlenebilir.<sup>31</sup>

Çalışmanın odak noktasını yukarıdaki tasnifte, sahih okuyuşlar içerisinde anlam çeşitliliğini ortaya koyup ahkâm boyutuna akseden okuyuşlarla, şâz kategorisi içerisinde aynı görevi üstlenen kıraatler oluşturmaktadır. Bunların dışında kalıp aynı misyonu icra etmekten uzak olan okuyuşlar girmemektedir. Mevzu bahis olan okuyuşların ahkâma yansımaları, örnekler üzerinden aktarılmaya çalışılacaktır.

## 2. Kurtubî Tefsirinde Mütevâtir/Sahih Kıraatlerin Anlama Etkisi

İbnü'l-Cezerî sahih kıraati, *senedi sahih olan (sikâ râvîler tarafından muttasıl senetle rivayet edilen, şüzûz ve illet bulunmayan), bir vecihle de olsa Arap gramerine ve takdiren dahi olsa resmî mushafa uygun olan kıraatler*<sup>32</sup> olarak tanımlamıştır. Bazen bu şartlara ek olarak kıraatin makbul olabilmesi için tevâtürün de şart koşulduğu olmuştur. Ancak zikredilen üç şartı sağlamasına rağmen tevâtür şartını sağlamadığı için yedili ya da onlu tasnif içerisinde değerlendirilen bir kısım kıraatlerin iptali gündeme geleceğinden bu yaklaşım pek isabetli görülmemiştir.<sup>33</sup> Kurtubî de yedili tasnifi hem sahih hem de mütevâtir kabul ettiğinden hem bu başlık içerisinde hem de kendisinden yapılan aktarımlarda bu iki kavram genel kabulün aksine ayırma gidilmeden birlikte kullanılmıştır.

Sihhat şartını taşıyan her kıraatin sahih kıraatler içerisinde değerlendirilmesinde ve kendilerinden istifade edilmesinde bir beis olmadığı ifade edilmiştir. Bundan dolayı âlimler arasında, sahih olduğu tespit edilen kıraatlerle delil getirmenin cevazı hakkında ihtilaf söz konusu değildir.<sup>34</sup> Müfessirlerin çoğu eserlerinde sahih okuyuşlara yer vermişler, bunları âyetlerin tefsirinde başvuru kaynağı olarak kullanmışlardır. Özellikle Kurtubî'nin de içerisinde bulunduğu ahkâm âyetlerini önceleyen müfessirler, kıraatlerin şer'î hükümlere kaynaklığını ve fikhî görüşlere etkilerini göstermek adına bir gayret içerisinde olmuşlardır. Onlara göre kıraat, üzerine mezhebin görüşlerinin inşa edildiği olgu olup, mezhep hükmü sebebiyle okunan şey değildir.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu*, 111-128.

<sup>32</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

<sup>33</sup> Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 194.

<sup>34</sup> Kerrâr, *Eserü'l-kırâti'l-Kur'âniyye*, 24.

<sup>35</sup> İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Muhammed A. 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 170.



Kurtubî, tefsirini telif ederken kıraatlere özel bir önem atfetmiş ve konuyla alakalı eserinin mukaddimesinde okuyucuya detaylı mâlûmat vermiştir. Tefsir bağlamında sahih kıraatleri kullanmış, özellikle ahkâm âyetlerini işlerken manayı farklılaştıran ve hükme etki eden kıraatleri mana ve fikhî etkileriyle birlikte aktarmıştır. Sahih kıraatlerin tespiti için koyulan kıstasları aynen benimsemiş ancak sahih kapsamında, onlu tasnifi değil İbn Mücâhid'in disipline ettiği yedi kıraati benimsemiş ve bunları mütevâtir olarak kabul etmiştir. Eserinde gerek anlam ve yoruma gerekse hukukî sonuçlara etkisi bakımından mütevâtir/sahih okuyuşlara yer veren Kurtubî, Kur'ân kıraatleriyle fikhî hükümleri başarılı bir şekilde cemetmiştir. Konuyla ilgili örnekleri şu şekilde sunmak mümkündür:

### 2.1. Kadının Aybaşı Halinden Sonraki Durumu

36 وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاَعْتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ

Mezhep imamları, kadının aybaşı hali ve sonrasında eşleriyle münasebetini konu edinen yukarıdaki âyeti ahkâm meseleleri içerisinde değerlendirmiş, farklı şekilde yorumlayarak ayrı hükümler bina etmişlerdir. Yorumun ve hükmün farklılaşmasında en büyük rolü (يَطْهُرْنَ) lafzı üzerindeki kıraat farklılığı oluşturmaktadır. Kurtubî de kıraat eksenli mezhepler arası hüküm farklılıklarını aktarırken âyetteki sahih ve şâz okumalara yer vermiş, (يَطْهُرْنَ) kelimesini; İbn Âmir (ö. 118/736), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), Nâfi' (ö. 169/785) ve Hafs tarafından (ö. 180/796) "ط" harfi sakin, "ه" harfi zammeli (يَطْهُرْنَ) olarak; Hamza (ö. 156/773), el-Mufaddal (ö. 178/794), Kisâî (ö. 189/805) ve Ebû Bekr Şu'be (ö. 193/809) tarafından ise "ط" ve "ه" harflerinin şedde ve fethasıyla (يَطْهُرْنَ) şeklinde okuduklarını belirtmiştir. Buna göre şeddesiz okuyuş âyete kanın kesilmesi, diğeri ise yıkama anlamı katmıştır.<sup>37</sup>

Kurtubî, yedili tasnife bağlı kalarak (يَطْهُرْنَ) lafzı üzerindeki okuyuş farklılığını zikrettikten sonra Taberî (ö. 310/923) ve Fârisî'nin (ö. 377/987) kıraat tercihlerine ve طهر/tuhrun mahiyetiyle alakalı açıklamalarına değinmiş, akabinde Hanefî mezhebi ile cumhur arasındaki hüküm farklılığını kıraat düzleminde tartışmıştır.<sup>38</sup> Her iki kıraati iki ayrı âyet menziline indirip her ikisiyle de amel edilmesinin vacip olduğunu söyleyen Hanefîler, tahfilî kıraati âdetin son limiti olan on güne, teşditli kıraati ise on günden daha önceki zamanda olan âdetin bitişine hamlederek her bir kıraate ayrı bir mana vermişlerdir. Buna göre eğer kadının âdeti, Hanefîlere göre âdet süresinin son limiti olan on günden sonrasında bitecek olursa erkeğin kadına gusletmeden yaklaşabileceğini, fakat kadının âdeti on günden önce bitecek olursa, bu durumda erkeğin eşine yaklaşımadan önce kadının mutlaka yıkanması yahut üzerinden bir namaz vakti kadar zamanın geçmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca âyetin devamında zikredilen (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) ifadesiyle şeddesiz okunan (يَطْهُرْنَ) lafzının aynı anlama geldiğini, ikisinin de nihaî şart olan hayızdan kesilmeyi ifade ettiğini savunmuşlardır.

<sup>36</sup> Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. (el-Bakara 2/222). Bk. Ali Özek vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Medine, 1987) 34.

<sup>37</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 3/486.

<sup>38</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 3/486-487.

İlk olarak Kurtubî, Hanefîlerin iki kıraati iki âyet gibi ele alıp böyle bir çıkarımda bulunmalarını, izahı olmayan bir tahakküm olarak nitelendirmiş ve ay hali olup kanın kesilmesinden sonra kadının ne yapacağı ve kocasının ona ne zaman ric'at edeceği hususundaki fetvalarıyla buradakilerin çeliştiğini söylemiştir. Daha sonra âyetteki iki ifadenin başka manaya hamletme imkânı varken aynı manaya geldiğini söylemenin uygun olmadığını, bu tarz bir değerlendirmenin insanların sözlerinde dahi yapılmazken Allah'ın keliminde olamayacağını belirtmiştir. Müellifimiz bu âyette Yüce Allah'ın hükmü iki şarta bağladığını, *temizleninceye kadar* ifadesinin kanın kesilmesine, *iyice temizlendiler mi* ibaresinin ise *su ile guslettiler mi* anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>39</sup> Kurtubî'nin Hanefîler'e yönelttiği eleştirilerden ve getirdiği delillerden hareketle erkeğin kadına yaklaşması için kadının hayızdan kesilip su ile gusletmesinin gerekli olduğu görüşü benimsediğini söyleyebiliriz. Buna göre Kurtubî, âyetteki iki mütevâtir/sahih kıraati cemetmiş, tahfilî okuyuşla kanın kesilmesini, teşditli okuyuşla da guslû gerekli görmüştür. Râzî'nin (ö. 606/1210) de belirttiği üzere kan kesilmeden alınacak guslün haramlığın ortadan kalkmasında etkisi yoktur. Bunun için kıraatlerin ortaya koyduğu hayızdan kesilme ve guslû şartı gerçekleşmeden helallik de meydana gelmez.<sup>40</sup>

Sonuç olarak Kurtubî'nin kıraatler hususunda cem yolunu tuttuğunu ve iki kıraati iki ayrı âyet gibi değerlendiren Hanefîler'e katılmadığını söyleyebiliriz. Ancak Kurtubî'nin, Hanefîler'in iki kıraati iki ayrı âyet olarak değerlendirdiklerini söyledikten sonra şeddesiz ve şeddeli kıraatlere karşı yaklaşımlarını aktarırken sehven olduğunu düşündüğümüz anlamı değiştiren ve dönüştüren bir iltibas yaptığı kanaatini taşımaktayız. Kurtubî, Hanefîler'e göre kıraatlerin her birisinin ayrı manalara geldiğini, şeddesiz olan kıraatin, az olan sürede kanının kesilmesi haline, kanın geri dönmeyeceğinden emin olunmadığından gusletmedikçe kocasının onunla ilişki kurmasının caiz olmadığına, diğer şeddeli okuyuşu ise âzami süre dolayısıyla kanın kesilmesine böylece gusletmese dahi kocasının onunla ilişki kurmasının caiz olduğuna hamlettiklerini söylemektedir.<sup>41</sup> Hâlbuki Hanefîler Kurtubî'nin aktardığının aksine şeddesiz okuyuşta değil şeddeli okuyuşta guslû gerekli görmektedir. Çünkü onlara göre

<sup>39</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 3/487-489.

<sup>40</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1981), 6/73.

<sup>41</sup> فإن القراءتين كالأيتين فيجب أن يعمل بهما. ونحن نحمل كل واحدة منهما على معنى، فنحمل المخففة على ما إذا انقطع دمها للأقل، فإننا لا نجوز وطأها حتى تغتسل، لأنه لا يؤمن عوده: ونحمل القراءة الأخرى على ما إذا انقطع دمها للأكثر فيجوز وطؤها وإن لم تغتسل. Bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 3/486-489.

فإن قيل- وهو آخر أسئلة القوم و أعمدها-: القراءتان كالأيتين فيجب أن يعمل بهما. ونحن نحمل كل واحدة منهما على معنى، فتحمل المشددة على ما إذا انقطع دمها للأقل، فإننا لا نجوز وطأها حتى تغتسل، وتحمل القراءة الأخرى على ما إذا انقطع دمها للأكثر فنجوز وطؤها وإن لم تغتسل. Bk. İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/233.

tahfifli okuyuş kadının kendiliğinden temizlenmesi, yani hayzın sona ermesi şeklindeyken, şeddeli okuyuş ise insanın çaba sarf ederek kendini temizlemesi yani gusletmesidir.<sup>42</sup>

## 2.2. Cariyenin Muhsan Olmasının Mahiyeti

فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ آتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ<sup>43</sup>

Âyette *zina ettiği zaman muhsan câriyeye hür kadına verilen zina cezasının yarısı verilir* ifadesindeki *muhsan* câriyenin kimi ifade ettiği fukahâ arasında tartışma konusudur.<sup>44</sup> Bu hususun görüş ayrılığına dönüşmesine sebebiyet veren en güçlü etken âyetteki kıraat farklılığıdır. Kurtubî de ilk olarak bu farklılığa temas ederek konuya giriş yapmakta, âyetteki (أَحْصَيْنَ) ifadesinin hemzesini; Âsım (ö. 127/745), Hamza ve Kisâ'nin fethalı, geriye kalan kurrânın ise zammeli okuduğunu nakletmektedir.<sup>45</sup> Ancak günümüz mushaflarına bakıldığında durumun böyle olmadığı görülür. Çünkü Âsım'ın iki râvisinden birisi ve bugün kıraat bağlamında en çok takipçisi olan Hafs,<sup>46</sup> âyetteki ifadeyi zammeli olarak okumaktadır. Fethalı okuyuş ise Âsım'ın diğer ravisi Ebû Bekr Şu'be'ye aittir.<sup>47</sup> Kurtubî burada râviler arasında ayırma gitmeksizin direkt olarak Âsım'ı zikretmesi, her iki râvinin de aynı okuduğunu vehmettirmektedir.

Kurtubî, âyetteki (أَحْصَيْنَ) lafzı üzerindeki okuyuş farklılığını zikrettikten sonra kelimeyle alakalı farklı kıraatlerden kaynaklanan hükmi boyuta değinmekte, fetha okuyuşun Müslüman, zamme okuyuşun ise evli olma anlamına geldiğini söylemektedir. Cumhurun, câriyenin *muhsan* olmasını, Müslüman olması anlamında ele aldığını ve onlara göre Müslüman bir câriyeye zina edecek olursa, hür ve bekâr kadına verilen zina cezası olan celdenin yarısı verileceğini belirtmektedir. Diğerleri ise câriyenin *muhsan* olmasını, hür bir erkekle evli olmasına, hür bir erkekle evli olmayan Müslüman câriye zina edecek olursa, had uygulanmayacağını savunmaktadırlar. Bir başka grup ise câriyenin *muhsan* olmasının evlenmesi anlamına geldiğini, bekâr Müslüman câriyeye ise haddin sünnet<sup>48</sup> ile sabit olduğu görüşünü benimsemektedirler. Çünkü onlara göre aynı âyette geçen *sahip olduğunuz mümin cariye* buyruğu *muhsan* câriyeler hakkında Müslüman olmaları değerlendirmesinin uzak

<sup>42</sup> Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 377. Kurtubî'nin *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an* isimli eserini Türkçe'ye kazandıran M. Beşir Eryarsoy da bu karışıklıktan olsa gerek ibarede geçen “نحن” ifadesini *bizler (Mâlikîler)* şeklinde çevirmiş aslında Hanefîler'e ait görüş Mâlikîler'e nispet edilerek durum daha karmaşık bir hale dönüşmüştür. Tespit ve tenkitten sonra karışıklığı giderip mefhumun sağlıklı olarak anlaşılması yönündeki teklifimiz ise metinde geçen şeddesiz ifadesinin şeddeli olarak tashih edilmesi ve buna göre okunmasıdır. Bk. el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), 3/241. Ayrıca tefsir kaynaklarında olabilecek bu tarz hatalar için bk. Recep Bilgin-Ahmet Sait Sıcak, “Tefsirlerde Kaynak Güvenilirliği Sorunu; Elmalı Örneği”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 149-187.

<sup>43</sup> *Cariyeler evlendikten sonra bir fuhuş yapırlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir.* en-Nisâ 4/25. Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 81.

<sup>44</sup> İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/490.

<sup>45</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 6/236-237.

<sup>46</sup> Hafs rivayetinin şöhret ve yaygınlık kazanmasındaki sâikler için bk. İbrahim Tetik, *Âsım Kıraati Hafs Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 15-222.

<sup>47</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 231; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/187.

<sup>48</sup> Ey Allah'ın Resulü, câriye muhsan değilken zina ederse, ne olur? diye sorulması üzerine, Hz. Peygamber: Câriyeye had vurulmasının vacip olduğunu belirtmiştir. Bk. Müslim, “Nikâh”, 32.

bir ihtimal olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece evli câriyenin cezası Kur'ân'â, bekâr câriyenin cezası ise hadise göre yerine getirilir ve recm ikiye bölünemeyeceğinden onlara celde vurulur.<sup>49</sup>

Kurtubî, kıraat kaynaklı farklı hükmî çıkarımları zikrettikten sonra *derim ki* ifadesiyle bir değerlendirme yapmakta, müminin sırtının yasak bölge olduğunu, mübahlığının ancak yakîn ile gerçekleşeceğini ve ihtilaf bulunduğu takdirde de yakînin olamayacağını ifade etmiş, hemen akabinde sahih sünnetle celde cezası gelmeseydi bunun böyle olacağını söylemiştir.<sup>50</sup> Bu ifadeler onun, kıraat farklılığından kaynaklı olarak *muhsan* câriyenin mahiyeti hakkında belirsizlik olduğunu ancak sahih sünnetin gelmesiyle bu belirsizliğin ortadan kalktığına kani olduğunu ifade etmektedir. Evli câriyenin cezası zammeli okuyuşla, bekâr câriyenin cezasının uygulanması ise hadis rivayetleriyle de desteklenen fethalı okuyuşa göre îfâ edilir. Zira mümine verilecek cezanın ancak ihtilaf olmayan bir yakînle gerçekleşecek olması Kurtubî'nin en temel çıkış noktasıdır.<sup>51</sup>

Netice itibarıyla Kurtubî, her iki kıraati de Müslüman ya da evli olma gibi tek manaya hamletmemiş iki kıraatin farklı manalara geldiğini ifade ederek kıraat temelli anlam zenginliğini eserine başarılı bir şekilde yansıtmıştır.<sup>52</sup> Sahih rivayetin gelmesiyle her iki kıraatin de hüküm bildirdiğini; câriye evli olduğu takdirde zina edecek olursa tezvîci ifade eden zammeli, bekâr olduğunda ise hadisle de desteklenen celdenin tatbikini fetha okuyuşla ifade etmiştir. Kurtubî'nin bu yaklaşımıyla iki kıraati iki ayrı âyet olarak gördüğü ve ikisiyle de amel edilebilirliğini kabul ettiği söylenebilir.

### 2.3. Abdestin Bozulmasında Kadınlara Dokunmanın Mahiyeti

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا<sup>53</sup>

Yukarıdaki âyette abdesti bozan ve beraberinde guslü gerektiren haller zikredilmekte ve su olmadığı takdirde teyemmüm yapılabilmesinin gerekçeleri aktarılmaktadır. Bu gerekçeler içerisindeki kişinin hasta olması, yolculukta bulunması yahut ihtiyaç gidermesi sebebiyle abdestinin bozulması durumunda, su olmadığı zaman temiz toprakla teyemmüm edilmesi konusunda ihtilaf yoktur. Ancak âyetin devamında zikredilen (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) ifadesinin ne anlama geldiği hususunda mezhepler arası farklı görüşler zikredilmiştir. Bu farklılığın ortaya çıkmasında âyette geçen ifade üzerindeki kıraat farklılığının rolü etkili olmuştur.

<sup>49</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 6/237-238.

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 6/238.

<sup>51</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 6/237-238.

<sup>52</sup> Hürî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirin*, 133.

<sup>53</sup> *Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır. en-Nisâ 4/43. Ali Özek vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 84.*

Kurtubî de kadınlara dokunmanın mahiyeti hakkında beş farklı görüş<sup>54</sup> olduğunu zikretmiş ve ilk olarak konuya kıraat farklılıklarını ifade ederek başlamıştır.

Âyetteki (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) kelimesini İbn Âmir, İbn Kesîr, Âsım, Ebû Âmr ve Nâfi‘ (لا مستم), Hamza ve Kisâî ise (لمستم) şeklinde okumuşlardır.<sup>55</sup> Kıraat imamı tarafından sülâsî ve müfâale babında iki farklı şekilde okunan kelime, farklı anlamların ortaya çıkmasına neden olmuş, buna bağlı olarak da *lems* ve *mülâmese* manasında ihtilaf edilmiştir. Kurtubî de bu iki ifadenin ne anlamda kullanıldığına değinmiş, sülâsî (لمستم) formunda okunduğunda kelimenin dilbilimsel açıdan üç farklı manaya da gelebileceğini söylemiştir. Buna göre *lems*:

1. Cimâ, manasındadır. Dokunmaktan kasıt cinsel ilişkide bulunmayı ifade eder.
2. Sadece dokunma manasındadır. Vücudun herhangi bir azasıyla tenlerin temas etmesini ifade eder.
3. Cimâ ve dokunmayı bir arada ifade eder.

Müfâale babında okunan (لا مستم) ifadesinin ise hem cimâyâ hem de dokunmaya delâlet edebileceğini söylemiştir.<sup>56</sup> Buna göre bu iki kelimenin hakiki anlamda dokunmayı ifade ettiğini ve lafzın da hakiki manaya hamli mecazî manaya hamlinden evlâ olduğunu söyleyenler; iki kıraati de salt dokunma anlamında almış, erkeğin bedeninin herhangi bir yeri kadın vücudunun bir yerine değecek olursa abdestin bozulacağına hükmetmişlerdir. Kelime müfâale formunda okunduğunda müşâreket özelliği nedeniyle kinâye yoluyla, sülâsî vezninde de mecâz yoluyla cîma anlamına geldiğini ve bunun da sarîh lafızdan daha belîğ olduğunu söyleyenler ise her iki kıraati cimâ manasında almış ancak cinsel ilişki ile abdestin bozulacağına hükmetmişlerdir.<sup>57</sup>

Kurtubî, bu hususta beş farklı anlayışı zikrettikten sonra en isabetli görüşün İmam Mâlik'e ait olduğunu söyleyerek tercihini ondan yana kullanmıştır. Akabinde özellikle müfâale babındaki okuyuşa dayanarak her iki kıraati de cimâ manasında alan Hanefîler'in delillerine itiraz etmiştir. Cumhurun okumuş olduğu müfâale kalıbında gelen ve müşâreket bildiren (لا مستم) ifadesinin dilsel olarak hem cimâ hem de dokunma anlamında kullanılabileceğini ve her iki hükmü de ifade etmeye müsait olduğunu söylemiş ardından bu kıraatten maksadın ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu kıraatin ifade ettiği mülâmesenin, cimâdan ayrı olduğunu kabul etmiş, iki tenin birbirine değmesi olan mülâmesenin muhakkak çift taraflı olması gerektiğini tek taraflı da olabileceğini belirtmiş, tek taraflı yapıldığı halde müşâreket ifade eden kiple kullanımın<sup>58</sup> Arapça'da yaygın olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca (لا مستم) kıraatinin müşâreket ifade ettiğine dayanarak cimâ hükmü çıkaranlara, âyetin (لمستم) kalıbında da okunduğunu hatırlatmıştır. Ona göre âyetin zahirinden anlaşılan *dokunan herkesin abdestinin bozulması* gerektiğidir. Ancak bunun her iki kıraati de

<sup>54</sup> Detaylı bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/369-371.

<sup>55</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's- seb'a*, 234; Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/369; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/188.

<sup>56</sup> Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/369.

<sup>57</sup> Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/370-371; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 367-368; İzzet Şehhâte Kerrâr, *Eserü'l-kirâati'l-Kur'âniyye*, 33-35.

<sup>58</sup> عاقبت اللص و طارقت النعل (Hırsız cezalandırdım. Ayakkabıyı çekiçe dövdüm) örneğinde olduğu gibi. Bk. Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/373.

salt dokunma manasında alan Şâfiîler'in dediği gibi olmadığını belirtmiş, sünnetin bu umum ifadeyi tahsis ederek abdestin şehvet ile dokunanlar için gerekli olduğuna, şehvetsiz dokunanlar için gerekmediğine işaret etmiş ve Hz. Peygamber'in kızına, eşine ve torununa dokunduğu ve öptüğü halde abdest almadığı durumları delil olarak getirmiştir.<sup>59</sup>

Sonuç olarak Kurtubî'nin fikhî tercihinden yola çıkarak onun her iki kıraati de dokunma manasında ele aldığını söyleyebiliriz. Çünkü İmam Mâlik, şehvet içeren ya da bu histen zuhur eden dokunmanın abdesti bozacağını, bunun dışındaki dokunmanın ise bozmayacağını söylemiştir.<sup>60</sup> Kurtubî, lems ve mülâmesenin cimâ ve dokunma manasına gelebileceğini kabul etmiş ancak âyetteki kastın cimâ olmadığını söyleyerek her iki kıraati de hakiki manaya yani dokunmaya hamletmiş, sünnetin ise dokunmanın keyfiyetini ortaya koymada belirleyici olduğunu söylemiştir. Âyetin baş tarafındaki *cünüp iken* kısmının cimaya, *biriniz ayakyolundan gelirse* ifadesinin hadese, *kadınlara dokunursa* buyruğunun ise dokunma ve öpmeyi ifade ettiğini söyleyen İbnü'l-'Arabî'ye katılmış ve bunların üç ayrı hüküm için üç ayrı cümle olduğunu, dokunmadan kastın cimâ olması durumunda ise tekrara düşüleceğini kabul etmiştir.<sup>61</sup> Böylece Kurtubî *lemsin* hangi anlamda (cimâ ya da dokunma) kullanıldığını, farklı fiil kalıplarında gelen kıraatler üzerinden değil, âyetin hükmü zikretme biçimine ve ashaptan gelen rivayetlere dayandırmıştır. Sonuç olarak Kurtubî'nin okuyuş farklılıklarını bir mana (dokunma) etrafında birleştirdiği ve bunun da kıraat farklılıklarını uzlaştırmaya yönelik bir tavır olduğu söylenebilir.<sup>62</sup>

#### 2.4. Abdestte Ayakların Yıkınması/Meshedilmesi

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 6/373-375.

<sup>60</sup> İmam Mâlik'in görüşüyle alakalı detaylı bilgi için Bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 6/370-371.

<sup>61</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 6/372; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/564.

<sup>62</sup> Nisâ sûresi 4/43. âyet özelinde kıraatlerin fikhî hükümlere etkisinin incelendiği bir çalışmada Kurtubî'ye atıf yapılarak Mâlikîler'in her iki kıraati birleştirdiği söylenmiştir. Bk. Yaşar Akaslan, "Kıraatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresi'nin 43. Âyeti Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 226. Biz bu kanaati taşıyoruz. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kurtubî gerek müfâale gerekse sülâsî kalıpta okuyuşun lafzen olarak hem cimâ hem de dokunma manasını taşımaya müsait olduğunu ama âyetin zahirinden bunun dokunma manasına geldiğini söylemiştir. Dokunmanın keyfiyeti ise hadislerden yola çıkılarak ortaya konulmuştur. Yoksa her iki kıraat birleştirilip birinden dokunma diğerinden şehvet kaydı alınıp bir hüküm belirtilmemiştir. Zira Mâlikîler âyette 'âm olarak gelen dokunma ifadesini hadislerden elde ettikleri birtakım karinelere dayanarak şehvetle dokunma olarak anlamış ve tahsis etmişlerdir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. M. Subhî Hasan Hallâk (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 1/102.

Mâlikî âlimlerinden İbnü'l-'Arabî de meseleyi önce dilbilimi açısından ele almış sülâsî ve müfâale kalıbında olan iki fiilin de kullanımda eşit olduğunu ve hem cimâ hem de dokunma anlamına gelebileceğini söylemiş ve Ebû Hanîfe'nin İbn Mes'ud'tan gelen dokunma anlamını terk ederek İbn Abbas'ın cimâ manasını kabul etmesini eleştirmiştir. Akabinde, *eğer iki kıraatin anlamı farklı olsaydı ona iki farklı hüküm verirdik ve onları iki farklı âyet gibi değerlendirdik, bunda bir tenâkuz ve teâruz da olmazdı bu meselenin beyanıdır* ifadelerini kullanır. Buna göre İbnü'l-'Arabî iki farklı kalıbın da aynı manayı ifade ettiğini, kıraatlerden farklı hüküm çıkarılamayacağını savunmaktadır. Bk. İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/564.

<sup>63</sup> *Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).* el-Mâide 5/6. Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 107.

Tarihsel süreç içerisinde bazı fikhî ihtilaflar, itikâdî mezhepleri dahi birbirinden ayıran ve farklılaştıran unsurlar haline dönüşmüştür. Bunlardan biri de abdest alırken ayakların yıkanması/meshedilmesi meselesinde<sup>64</sup> İmâmiyye ile diğer mezhepler arasında yaşanan ihtilaftır. Taraflar kendi görüşlerinin doğruluğu hakkında birçok delile başvururken birincil dayanak, âyetteki kıraat farklılığı olmuştur. Aynı şekilde Kurtubî de abdestte ayakların yıkanması/meshedilmesi durumunu ilk olarak kıraat farklılığı üzerinden değerlendirmektedir. Âyetteki (أَرْجُلَكُمْ) kelimesi üzerinde cereyan eden birisi şâz, ikisi mütevâtir/sahih olmak üzere üç kıraati nakletmekte, *lâm* harfini nasb ile okuyanları İbn Âmir, Nafi' ve Kisâî, kesre ile okuyanları ise İbn Kesir, Ebû Amr ve Hamza olarak aktarmaktadır.<sup>65</sup> Kurtubî'nin eserinde İbn Mücâhid'in yedili tasnifini benimsediğinden onlu tasnif içerisinde kabul edilen Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) ve Halef b. Hişâm'ı (ö. 229/844) burada zikretmemesi makulken, (أَرْجُلَكُمْ) kelimesinde nasb (ل) okuyuşta Haf's'a, kesreli (ج) okuyuşta Ebû Bekr Şu'be'ye değinmemesi ise dikkate değerdir.<sup>66</sup>

Kurtubî, (أَرْجُلَكُمْ) lafzı üzerindeki okuyuş farklılığını zikrettikten sonra ashâb ve tâbiînin kıraat farklılığından kaynaklanan görüşlerini delilleriyle açıklamaktadır. Buna göre nasb okuyuşu tercih edenler, burada âmilin (اغْسِلُوا) olduğunu kabul etmiş ve ayaklar hakkında farz olanın yıkamak olduğunu belirtmiştir. Kesre okuyuşu tercih edenler ise âyetteki (بِرُؤْسِكُمْ) lafzının başında bulunan (ب) harf-i cerrinin âmil olduğunu söyleyerek, ayaklar hakkında farz olanın mesh olduğunu söylemiştir. Kurtubî, cumhurun ve birçok âlimin nasb okuyuşu benimsediğini söyledikten sonra İbnü'l-'Arabî'den alıntı yaparak ayakların yıkanması hususunda ümmetin ittifak ettiğini yalnızca Râfizîler'le birlikte Taberî'nin kesre okuyuşa tutunarak yıkamanın vücûbiyetini reddettiklerini belirtmiştir.<sup>67</sup> Ayrıca Taberî'den iki kıraati iki ayrı rivayet olarak değerlendirdiği ve ikisiyle de amel edildiğinde tenakuzun olmayacağı görüşü de aktarılmış, Taberî'nin ayaklar hususunda iki farzdan biri olan yıkamak ya da mesh etmek arasında muhayyerlik görüşüne sahip olduğu belirtilmiştir.<sup>68</sup>

Kurtubî'nin Taberî'nin abdest âyeti hakkındaki tespitleri için Taberî'nin tefsirine müracaat edildiğinde olayın iç yüzünün anlatıldığı gibi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Taberî her iki kıraatin de sahih olduğunu belirtmiş, ancak anlamı daha kuşatıcı ve kapsamlı olduğu ve hem yıkamayı hem de meshi içine aldığından kesre okuyuşu nasba tercih etmiştir. Çünkü o meshi umumî olarak ele almış, ayakların bütününün su ile mesh edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre ayakların bütününü su ile meshetmek yıkama, üzerinde el veya onun yerine geçecek bir şeyin gezdirilmesi de meshtir. Böylece ayaklara sadece su dökmek veya bir kabin içine batırıp çıkarmak abdest için yeterli değildir. Abdestin geçerli olabilmesi için ayrıca

<sup>64</sup> Bu konuda farklı görüşler ve ayrıntılı bilgi için bk. *Necmettin Çalışkan, Kur'an'ın İki Fikhî Okunuşu: Tehâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'an ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 151-162.

<sup>65</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/342.

<sup>66</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 242-243; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/191.

<sup>67</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/343. İbnü'l-'Arabî'nin tefsirinde bu ifadeye rastlamadık.

<sup>68</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/344; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/71.

yıkamanın şartı olan ovalama işleminin de gerçekleşmesi gerekir.<sup>69</sup> Bu bilgiler ışığında Taberî'ye, sadece bir mesh ya da yıkama veya ikisi arasında muhayyer bırakılma görüşünü nispet etmek sağlıklı görünmemektedir. Buna rağmen Kurtubî'nin böyle bir hata yapmasını tarihsel şahsiyetlerin benzerliğine<sup>70</sup> ve ikincil kaynaklardan sahihini sakîminden ayırmadan senetsiz olarak rivayet edilen bilgileri tenkit süzgecinden geçirmeden aktarmasına bağlayabiliriz.

Kurtubî, Taberî'den sonra en-Nehhâs (ö. 338/950) ve İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) görüşlerine yer vermekte, iki kıraati iki ayrı âyet olarak değerlendirip nasb okuyanlar için yıkama, kesre okuyanlar için mesh farzdır diyen Nehhâs'a<sup>71</sup> katılmamakta ve İbn Atiyye'nin kesre okuyan bir gruptan aktardığı; ayakları mesh etmenin onları yıkamak anlamında olduğu görüşünü benimsemektedir.<sup>72</sup> Ona göre *mesh* kelimesinin hem yıkama hem de mesh için kullanılan müşterek bir lafız olması sahih bir görüştür. Kurtubî'ye göre meshin yıkamak anlamına geldiği nakil yoluyla sahih olunca, *lâm* harfinin kesreli okunuşu ile kastedilen *yıkamaktır* diyenlerin görüşünün tercihe değer olduğunu söylemektedir. Bunun yanında başka ihtimali olmayıp sadece yıkama anlamına gelen nasb okuyuşun varlığı, yıkamayı tespit eden hadislerin fazlalığı ve hadis imamlarının rivayet ettiği çok sayıda sahih hadislerde yıkamayı terk edenlere yönelik tehditler, bu tercihte etkili olmuştur. Ona göre (أَرْجُلُكُمْ) lafzının kesreli okunması lafza yönelik olup manayı etkilememekte, her ne kadar lafzen meshe atif olsa da mana olarak ayakların yıkanmasına delâlet etmektedir. Baş, insan vücudunda ayaklardan önce olduğu için okuyuşta da onlardan önce gelmiştir, yoksa abdest hususunda başla aynı sığata sahip olduğu için değil. Kesreli okuyuşa yönelik bir başka tercihi ise şöyledir; kesreli okuyuş, ayakların kayıtlı olarak meshedileceğini belirtmek için gelmiştir. Bu kayıt da Hz. Peygamber'den öğrendiğimiz ayakların mestli olmaları halidir. Buna göre Hz. Peygamber'in uygulaması hangi durumda ayakların yıkanacağını, hangi durumda meshedileceğini ortaya koymaktadır.<sup>73</sup> Netice itibarıyla Kurtubî, her iki okuyuşu da bir mana etrafında toplayarak ikisinin de yıkamaya delalet ettiğini, şayet kesreli okuyuş üzerinden bir mesh hükmü çıkarılacaksa bunun da ancak Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanarak mestler üzerine olacağını söylemektedir. Kurtubî'nin bu ikinci yaklaşımı, farklı anlamlara açık olan her iki kıraatin de amelde karşılık bulmasına yönelik bir tutum olarak değerlendirilebilir.

<sup>69</sup> et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994) 38-40; Abdulmecit Okçu, "Taberî Tefsîrinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 245-248.

<sup>70</sup> 226/841 yılında Taberistan'ın Âmul bölgesinde doğmuş ve Şiî olan Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, aynen meşhur Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî gibi 310/923 yılında vefat etmiştir. Bu iki zat yalnız dedelerinin isimleriyle birbirinden ayrılmaktadır. Bk. ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali M. el-Becâvî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 3/499. Aynı şekilde Muhammed b. Ebi'l-Kâsım et-Taberî ile de karıştırmamak gerekir. Bu zat da İmamiyye Şiası'ndan olup, 525/1130 tarihinde vefat etmiştir. Bk. Okçu, "Taberî Tefsîrinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", 239.

<sup>71</sup> en-Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, thk. Halid el-Alî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 225.

<sup>72</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri Kitabi'l-aziz*, thk. Abdüsselâm A. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/163.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/344-349.



### 3. Şâz Kıraatlerin Hüccet Olup-Olması

Kıraatler, kategorik olarak bir tasnife tabi tutulduğunda ortaya çıkan sorunların birisi de kıraatin taşıdığı hangi özelliği nedeniyle şâz çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bunun için tarihsel süreç içerisinde farklı özellikler ön plana çıkarılarak değişik şâz tanımlamaları yapılmıştır. Çalışmanın sınırını aşmamak adına yapılan tanımlamaların ayrıntısına girmeden değerlendirmeler üzerinden genel bir tanım yapmayı uygun gördük. Sözlükte ender, tek ve yalnız olma<sup>74</sup> manasına gelen şâz kavramı; *mütevâtir olmayan veya ümmet tarafından kabul görmeyip şöhret kazanamayan veyahut sahih ve muteber olan kıraatlerin üç esasından birini kaybeden*<sup>75</sup> ya da *senedi sahih olmayan kıraatler*<sup>76</sup> olarak tarif edilmiştir.<sup>77</sup>

Âlimler sahih kıraatin hüccet olacağı, senedi zayıf veya uydurma olan merdud kıraatlerin ise delil olamayacağı hususunda görüş birliği içerisindeyken, senedi sahih olup Arapça'ya uygun olmakla<sup>78</sup> beraber resmî mushafa muhalif olan şâz okuyuşlar hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîler,<sup>79</sup> Hanbeliler ve Şafiîlerin çoğu bu tarz okuyuşların peygamberden gelen haber konumunda olduğu için hüccet olacağını ve amel edilebileceğini söylemişlerdir. Bazı Şafiîler, Mâlikî,<sup>80</sup> Zahirî ve İmâmiyye ise Kur'ân olarak rivayet edilen ve daha sonra Kur'ân olmadığı sabit olan şâz kıraatlerin haber olamayacağı ve delil getirilemeyeceğini ifade etmişlerdir.<sup>81</sup>

Mezheplerin şâz kıraatlere yaklaşımındaki farklılık, müfessirler arasında da tezahür etmiş, şâz kıraatlerin kabul edildiği gibi reddedildiği<sup>82</sup> de olmuştur. Kabul eden müfessirler de bu tarz okuyuşları Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri kabilinden değil de Hz. Peygamber ya da sahâbenin sözüyle yapılan birer tefsir olarak kabul etmişlerdir.<sup>83</sup> Mâlikî mezhebine mensup olan Kurtubî ise mezhebinin görüşlerinden ayrılarak tefsirinde mevcut şâz kıraatleri aktarmış, yedi kıraatin dışında olan tüm okumaları da şâz kategorisi içinde değerlendirmiştir. Ahkâm âyetleri özelinde ise benimsediği görüşü güçlendirmek ya da sahih okuyuşların anlamını

<sup>74</sup> İbn Manzûr, *Lisânül-'Arab* "şzz", 3/494.

<sup>75</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed E. İbrahim (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/331-2.

<sup>76</sup> es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 167.

<sup>77</sup> Detaylı bilgi için bk. Mehmet Dağ, "Kıraat İlminin Şâz Kavramı- Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamın Tespitine Dair-", *Marife* 7/2 (2007), 57-110.

<sup>78</sup> Senedi zayıf ya da asılsız olan veya Arapça'ya uygun olmayan şâz kıraatlerle amel edilemeyeceği hususunda tartışma yoktur. Çünkü senedi sahih olmayan haberle amel edilemeyeceği gibi haber konumunda olan senedi zayıf ya da asılsız olan şâz kıraatlerle de amel edilmez. Aynı şekil de Arapça'ya muhalif olan şâz kıraatlerin sehven ya da hata sonucu ortaya çıktığı söylenerek amel edilemeyeceği zikredilmiştir. Bk. Abdü'l-İlâh Hûrî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, 123.

<sup>79</sup> Hanefîler şâz kıraatlerle amel edilebilmesi için ayrıca meşhur olma şartı getirmişlerdir. Bu nedenle onlar yemin kefaretinde İbn Mes'ud'un kıraatiyle amel ederek orucun peş peşe olmasını şart koşarken şöhret derecesine ulaşamayan Übey b. Ka'b kıraatiyle amel etmeyerek ramazan orucunun kazasının peş peşe olmamasına cevaz vermişlerdir. Hûrî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, 125.

<sup>80</sup> Müslim şârihi Kurtubî (ö. 656/1258) Mâlikî mezhebi hakkında şâz kıraati, sahâbe peygamberden duyduğunu açıkladığı zaman kabul olacağı şeklinde bir görüş aktarmıştır. Hûrî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, 124.

<sup>81</sup> Hûrî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, 122-4.

<sup>82</sup> Kabul ve reddedenler için bk. Hûrî, *Esbâbu ihtilâfi'l-müfessirîn*, 123.

<sup>83</sup> İzzet Şehhâte Kerrâr, *Eserü'l-kırâati'l-Kur'âniyye*, 67.

kuvvetlendirmek için hüccet olarak kullanmıştır.<sup>84</sup> Biz de bu araştırmada müfessirin şâz tanımı üzerinden örnekler vermeye çalıştık.

### 3.1. Kurtubî Tefsirinde Şâz Kıraatlerin Anlama Etkisi

Kurtubî'nin, sahih kıraatlere yaklaşımını ortaya koyarken örnek olarak aktarmış olduğumuz Bakara 2/222. ve Mâide 5/6. âyetlerinin tefsirinde şâz okuyuşlara yer verdiğini belirtmiştik. Kurtubî, kadının aybaşı hali ve sonrasında eşleriyle münasebetini ifade eden Bakara sûresi 2/222. âyetinin tefsirinde iki şâz okuyuşa yer vermiş, âyetteki (يَطْهَرْنَ) ifadesinin Übey b. Ka'b (ö. 33/654) ve İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) mushafında (يَتَطَهَّرْنَ), Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) mushafında ise (ولا تقربوا النساء في محيضهن واعتزلوهن حتى يتطهرن) *kadınlara adetli oldukları süre zarfında yaklaşmayın, temizleninceye kadar onlardan uzak durun* şeklinde olduğunu aktarmıştır.<sup>85</sup> Bu iki ifadedeki (التطهر) kelimesinden kasıt, su ile gusül etme manasına gelmektedir. Zira bu kelime sünnette bu anlamda kullanılmaktadır.<sup>86</sup> Buna göre âyetin anlamı *onlar su ile gusül yapıncaya kadar onlardan uzak durun* şeklindedir. Bu da âyette var olan şeddeli sahih kıraate matuftur. Kurtubî'nin her iki âyette de ahkâmı ilgilendiren şâz kıraatlere yer vermesi, sahih kıraatleri desteklemeye yönelik bir eğilim olarak değerlendirilebilir.

Kurtubî, abdest âyetindeki (أَرْجُلَكُمْ) lafzını Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)<sup>87</sup> ve A'meş'le (ö. 148/765) birlikte el-Velid b. Müslim'in de (ö. 195/810) Nâfi'den rivâyetle *lam* harfini ötreyle okuduğunu söylemiştir.<sup>88</sup> Buna göre âyet, *yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da yıkayınız veya ayaklarınızı yıkamak vaciptir ya da farz kılınmıştır* şeklinde olup ayakların hükmünün yıkamak olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü bu okuyuşa göre (أَرْجُلَكُمْ) lafzı mübtedâ olmak üzere merfû, haberi mahzûf olup (اغسلوها), (واجب), (مفروض غسلها او غسلها)<sup>89</sup> kelimelerinin haber olarak takdir edilmesine imkân vermiştir. Böylece bu şâz kıraatin manası, nasb üzere gelen sahih okuyuşa râcidir<sup>90</sup> ve buna göre hüküm yıkamaktır.<sup>91</sup> Hatta bu halde kelimenin yıkamaya delâletinin daha kuvvetli olduğu da söylenmiştir.<sup>92</sup>

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ<sup>93</sup>

<sup>84</sup> Nebî Muhammed, *İlmü'l-kirâât*, 353.

<sup>85</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'an* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 21; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/486.

<sup>86</sup> Müslim, "Hayz", 13.

<sup>87</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'an*, 38-39.

<sup>88</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/342.

<sup>89</sup> Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 268.

<sup>90</sup> Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzemul, *el-Kirâât ve eseruhâ fî't-tefsîri ve'l-ahkâm* (b.y. Dâru'l-Hicre, 1996), 523.

<sup>91</sup> İkinci takdir de burada caiz görülmüş Zemahşerî bu ihtimale dikkat çekmiştir. Buna göre ise (أَرْجُلَكُمْ) lafzının mahzûf haberi (امسحوا) fiilidir. Buna göre âyetin manası "*topuklara kadar ayaklarınızı mesh edin*" şeklindedir. Bk. ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 281.

<sup>92</sup> Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 264.

<sup>93</sup> *Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin...* el-Bakara 2/196. Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 29.

Mezhep imamları, yukarıdaki âyette hac ve umrenin Allah için itmâm edilmesinin ne anlama geldiği hususunda ihtilaf etmiş ve buna bağlı olarak umrenin hükmünde birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir. Umrenin farz olduğunu söyleyenler, zikredilen âyetin bu konuda delil olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlara göre burada hac gibi umrenin de eda edilmesi ve yerine getirilmesi istenmiştir. Aksi görüşte olanlar ise âyette umrenin farz olduğuna dair bir delil bulunmadığını söylemişlerdir. Onlara göre Allah, umreyi başlama hususunda değil tamamlamak açısından hac ile zikretmiştir. Buna göre âyet, umrenin baştan itibaren yapılmasını ilzam etmek için değil, başlanmış olanı tamamlamayı mecbur etmek için gelmiştir. Kurtubî, her iki tarafın görüşlerini delilleriyle birlikte aktardıktan sonra beşinci meselede kıraat farklılıkları üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır.<sup>94</sup> Âyette geçen (وَالْعُمْرَةَ) lafzı üzerinde hem sahih hem de şâz okuyuşları aktarmış, *te* harfinin fethasıyla okunan ve cemaatin<sup>95</sup> kıraatini oluşturan sahih okuyuşun vücûba delalet ettiğini ifade etmiş ve akabinde Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında (واتموا الحج وَّالْعُمْرَةَ الى البيت الى البيت) ve (واقموا الحج و) şeklinde geçtiğini söylediği iki şâz okuyuşa yer vermiştir. Şa'bî'nin (ö. 104/722) ve Ebû Hayve'nin (ö. 203/818) (وَالْعُمْرَةَ) kelimesini *te* harfinin ötresiyle<sup>96</sup> okuduğu şâz kıraatin ise umrenin vacip olmadığına delil olduğunu zikretmiştir. Buna göre umre lafzının zamme şeklinde okunması, kelimenin mübtedâ kılınıp yeni bir cümle olmasına imkân tanımış, farklı mana ve hüküm vermenin önünü açmıştır. Bu okuyuşa göre âyete *hacці tamamlayın, umreyi de Allah için yapın* manası verilmiştir. Bu bilgiler ışığında Kurtubî, umrenin farziyeti meselesinde şâz kıraatleri, tarafların görüşlerini destekleyen argümanlar olarak ortaya koymuş ve hükmün farklılaşmasında delil olarak kabul etmiştir.<sup>97</sup> Böylece kendisinin umre hakkında kabul ettiği hükmü<sup>98</sup> diğer delillerin yanında şâz kıraat üzerinden de temellendirerek görüşünü güçlendirmeyi amaçladığını söyleyebiliriz.

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَوَلَّهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ<sup>99</sup>

Mirasta payların oranından bahseden Nisâ sûresinin 4/12. âyetinde *kelâle*/*kelâleden*<sup>100</sup> kastın kim olduğu önemli bir meseledir. Çünkü bu âyette ve sûrenin sonundaki 4/166. âyette geçen *kelâle* lafzı, Kur'ân'da iki yerde zikredilmiş ve her iki yerde de kardeşlerin dışında başka bir mirasçıdan söz edilmemiştir. Ancak her iki âyette de bütün kardeşler hep birlikte *kelâle* olarak zikredilmelerine rağmen oranları değişkenlik arz etmiştir. Bundan dolayı durumun

<sup>94</sup> Kurtubî, *el-Câmi* ' , 3/267-269.

<sup>95</sup> Kıraat olgusu başlığı altında Kurtubî'nin şâz ve sahih okumaları değişik şekilde tanımladığını aktarmıştık. Burada da sahih kıraat içerisinde var olan "te" harfinin üstün olarak okunuşunu kurrânın ismini zikretmeksiz cemaat olarak belirtmiştir.

<sup>96</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 19.

<sup>97</sup> Kurtubî, *el-Câmi* ' , 3/269-270.

<sup>98</sup> Yeri geldiği zaman itiraz, ictihad ve tercihlerini belirtmekten geri durmayan Kurtubî bu konu hakkında şahsî bir değerlendirmede bulunmadığından mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin görüşünü benimsediği kanaatindeyiz. Mezhebine muhalefet ederek farz olduğu yönündeki görüşü benimsemiş dahi olsa bu tutumu verdiğimiz örneğe zarar vermez. Zira İbn Mes'ûd'dan gelen şâz okuyuşlara yer vererek farz görüşü desteklemiştir.

<sup>99</sup> *Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaktırlar.* Nisâ 4/12. Ali Özek vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, 78.

<sup>100</sup> *Kelâlenin* mahiyeti için bk. Kurtubî, *el-Câmi* ' , 6/126-130.

anlaşılmasında Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan (ö. 55/675) gelen şâz kıraat, büyük bir öneme sahiptir. O, yukarıdaki âyette geçen (وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ) (من امه) kaydını ekleyerek buradaki kardeşlerden maksadın anne bir erkek ya da kız kardeş olduğunu belirtmiştir. Buna göre anne bir kardeşlerin mirası bu âyete, anne-baba bir ya da baba bir kardeşlerin mirası ise sûrenin son âyetine göre taksim edilmiştir. Kurtubî de âyetin tefsirinde fukahânın icması ile âyette sözü geçen kardeşlerden kastın anne bir kardeşler olduğunu söylemiş, akabinde kendisinin de benimsediği bu görüşü şâz kıraatle desteklemiştir.<sup>101</sup>

## SONUÇ

İlk dönemlerden itibaren kıraatler, başta tefsir olmak üzere farklı disiplinlere kaynaklık etmiş özellikle de eserini âhkam ağırlıklı âyetlerle şekillendiren Kurtubî gibi müfessirleri etkilemiş ve nihâî olarak farklı ictehadların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ancak kıraatler, yalnızca farklı görüş sahiplerinin şahsî ictehadlarını temellendirmek üzere kullanıldığı bir argüman olmanın ötesinde, kaynak değeri açısından farklı görüşlere kapı aralamışlardır. Kıraatlerin ayrıca üzerine ilgili mezhebin görüşlerinin inşa edildiği olgu olduğu, bizâtihi mezhep hükmü sebebiyle okunmadığı kaydını da düşmek gerekir.

Hayatıyla alakalı ricâl, tarih ve tabakât eserlerinde çok detaylı bilgiler bulunmayan Kurtubî, İslam dünyasının doğusu ve batısının işgal edildiği talihsiz bir dönemde yaşamasına rağmen ortaya koyduğu eserleriyle çağlar boyunca adından sıkça söz ettirmeyi başarmış bir müelliftir. Bu haklı şöhreti elde etmesinde kuşkusuz, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* isimli tefsirinin payı büyük olmuş, diğer eserleri tefsirinin gölgesinde kalmıştır. Müellif eserinde kıraatlere karşı gelenekçi tavrı benimsemiş hatta yapılan tenkitlere karşı savunmacı bir misyon yüklenmiştir. Ayrıca aksi iddia edilse de teorik düzeyde tartışmaktan çok pratik anlamda kıraatler arası tercih olgusunu tefsirine yansıtmıştır. Kurtubî'nin tefsirinde kıraatleri işlerken onlu tasnifi benimsediği söylenmişse de o, İbn Mücâhid'in yedili tasnifini mütevâtir/sahih okuyuş olarak kabul etmiş bunun dışında kalan tüm okuyuşları şâz kıraatler olarak değerlendirmiştir.

Kurtubî, tefsirinde sahih kıraatlerin anlama etkisini ortaya koymuş ve kıraatlerle fikhî hükümleri başarılı bir şekilde cemetmiştir. Hükme etki eden sahih kıraatler hususunda *i'mal ihmalden evladır* prensibini tatbik yönünde bir eğilim göstermiş ve var olan kıraat farklılıklarını uygulama alanına dahil etmeye gayret etmiştir. Kurtubî hüküm vermede, mütevâtir/sahih kıraat farklılıklarını cemederek veya bir mana etrafında toplayarak yahut iki ayrı âyet gibi görerek farklı şekillerde kullanmıştır. Tabii olduğu mezhebin aksine şâz kıraatlerin haber değeri taşıdığını kabul etmiş ve delil olarak kullanmıştır. Ancak bu okuyuşları hükmün iptidasında değil, benimsediği görüşü desteklemek ya da sahih kıraatlerin anlamını kuvvetlendirmek için ilgili yerlerde kullanmış ve verilen hükmün tercih edilmesini beyan hususunda bir delil olarak değerlendirmiştir.

<sup>101</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/129-130.

Kurtubî, genel anlamda kıraatleri nakletme ve onlardan hüküm çıkarmayı başarılı bir şekilde uygulasa da hatadan müstağni değildir. Çalışmamızın sınırları içerisinde tespit ettiğimiz iki yerde yanılığa düşmüştür. Bunlardan ilki kelime üzerindeki okuyuş farklılığını kıraat imamlarına nispet, diğeri ise (ayakların yıkanması/meshi hususunda) referansta bulunduğu âlimin görüşü ile ilgilidir. Ayrıca Arapça orijinal metinde kadının aybaşından sonra temizliği konusu işlenirken Hanefî mezhebine ait görüşün aktarımında sehven yanlışlık yapmış ve bu da eserin tercümesinde Hanefî mezhebine ait görüşün Mâlikî mezhebine nispet edilerek yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. Buradan hareketle tefsir kaynaklarında olabilecek bu tarz hataların tespitinin ayrıca bir çalışmaya konu olacak potansiyeli barındırdığını da belirtmek gerekir.

#### KAYNAKÇA/REFERENCE

- Akaslan, Yaşar. “Kıraatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresi’nin 43. Âyeti Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 205-232.
- Altıkulaç, Tayyar. “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/456-457. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bayram, Abdullah. *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Bâzemul, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *el-Kirâât ve eseruhâ fî’t-tefsîr ve’l-ahkâm*. Suûdî Arabistan: Dâru’l-Hicre, 1996.
- Bel’am, Miftah es-Senûsî. *el-Kurtubî: Hayâtühû ve âsâruhü’l-ilmîyye ve menhecühû fî’t-tefsîr*. Bingazi: Dâru’l-Kütübî’l-Vataniyye, 1998.
- Bilgin, Recep-Sıcak, Ahmet Sait. “Tefsirlerde Kaynak Güvenilirliği Sorunu; Elmalılı Örneği = Source Reliability Problem in Tafsirs Example of Elmalılı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 149-187.
- Çalışkan, Necmettin. *Kur’ân’ın İki Fikhî Okunuşu: Tehâvî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân ve Şerhu Meâni’l-Âsâr’ı Karşılaştırmalı Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Çetiner, Bedrettin. “Ahkâmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çoşkun, Muhammed. “el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kurân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/101. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Dağ, Mehmet. “Kıraat İlminin Şâzz Kavramı- Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamın Tespitine Dair-”. *Marife* 7/2 (2007), 57-110.
- Dağ, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Hûrî, Abdü’l-İlâh. *Esbâbu ihtilâfi’l-müfessirîn fî tefsiri âyâtî’l-ahkâm*. Mısır: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsiri Kitabî’l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 2001.
- İbn Ferhûn, Burhâneddin. *ed-Dîbâcü’l-müzheb fî ma’rifeti a’yâni ‘ulemâi’l-mezheb*. Kahire: Dâru’t-Türâs, ts.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi’l-Kur’ân*. Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. Kahire: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbas. *Kitâbü’s-seb’â*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru’l-Meârif, ts.
- İbnü’l-‘Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü’l-Kurân*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 2003.
- İbnü’l-Cezerî, Muhammed b. Alî b. Yusuf. *Müncidu’l-mukriîn ve murşidu’t-tâlibîn*. Kudüs: Mektebetü’l-Kudüs, 1350/1931.

- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed Dibâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- İlhan, İhsan. *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- İsmail, Nebî Muhammed İbrahim Âlu. *İlmu'l-kırâât*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000.
- Kerrâr, İzzet Şehhâte. *Eserü'l-kırââtî'l-Kur'âniyye fî istinbâtî'l-ahkâmî'l-fıkhiyye*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2003.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *et-Tezkiratü bi ahvâli'l mevtâ ve umûri'l-âhire*. thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Mektebetü Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.
- Münyar, Muhammed T. Bilal. *Mukaddimetü't-tefsiri'l-İmami'l-Kurtubî*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1997
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi' u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî b. Nâsır. Kahire: y.y., 1374-1375/1955-1956.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Halid el-Alî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Önen, Hacı. "Kıraatların Fikhî Hükümlere Etkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 1-24.
- Özek, Ali vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Medine: Mecmau'l-Melik Fahd li-Tıbbâti'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Selmân, Hasan Mahmûd. *el-İmâmü'l-Kurtubî şeyhu eimmeti't-tefsîr*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulumi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Suûdî Arabistan: Vizâratü'l-Evkâfi's-Suûdîyye, 2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîlî âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tetik, İbrahim. "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 136-164.
- Tetik, İbrahim. *Âsım Kıraati Hafız Rivayetinin Şöhret Bulma Nedenleri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1990.
- Zehebî Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Zelat, el-Kasabî Mahmûd. *el-Kurtubî ve menhecühû fî't-tefsîr*. Beyrut: Merkezi'l-'Arabî li's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed E. İbrahim. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.

### Extended Abstract

## The Role of Differences in Recitation in the Interpretation of the Verses of Judgment in Qurtubî's Tafsir Named al-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Qur'an

The use of the rules of the Qur'an is a reality. In this regard, there is a close connection between the science of recitation and the interpretations of the judgments. However, recitations are considered as procedural/phonetic readings. These are the recitations that are not strong in terms of meaning and the vecihs, the vocalization of which is controversial. On the other hand, the fershi qiraat and the recitations classified as shaz, which exist among those within the recitation, are the interpretations of judgment that play an active role in considering the interpretations and rules of the verses. In this field, the Andalusian-born Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bakr b. Ferh al-Qurtubî (d. 671/1273) also has a special importance for penned recitations. In the mudimah of his work, the ones suitable for the qiraat have been considered in detail, and there has not been a place for the recitations thought for fiqh. While Kurtubî was quoting his qiratevs, his Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. al-Abbas b. Mujahid et-Temîmî He evaluates the qiraat other than those used over the sevenths of Mujahid et-Temîmî (324/936) as shaz. This is an examination of the subjects of the seventh system, mütevâtir qiraat, which Qurtubî included in his commentary, and the interpretations and influences of the verses outside this system.

Recitation, reading in the dictionary, chanting, based on hearing in the sense of pronunciation; It is a noun to read aloud or silently, with or without a tune, recitation comprehension. Ibn al-Jazari (d. 833/1429) describes the science of recitation, which is very much described in terms of interpretation, as a discipline; He defined how to read the words of the Qur'an and attributing them to their narrators as a science that deals with the different readings on these words.

In the historical process, descriptions have been made in parallel with the description of recitation we have given above, while the tone of the Qur'anic words and the ways of reading in these words have been brought to the fore, the exegetical function of the recitations has been neglected. However, in addition to the tone that is emphasized in the descriptions, the recitation also has an exegetical feature that performs an important function in understanding the Qur'an. With this feature, it has been effective in revealing the meaning in ahkam tafsir, which is a kind of intersection point of recitation, fiqh and tafsir sciences. For this, it is necessary to add this feature to the transferred classical recipes and to observe this feature in the future recitation recipes. Accordingly, recitation can be defined as follows: It is the discipline that informs the tone and conflicts of the Qur'anic words, and performs a certain function in the understanding/interpretation of the verses.

In our country, various researches have been carried out at doctorate, master's and article level in the context of Qurtubi and his commentary. However, among the studies done, İhsan İlhan's doctoral thesis named the phenomenon of recitation in Qurtubi's commentary is directly related to our subject. İlhan also briefly discussed the effect of

mutawatir/sahih and shaz readings on ahkam in his doctoral study. For this, it is necessary to study in more detail an important author like Kurtubi, who both speaks about recitations in technical terms and attributes value to them in terms of meaning and interpretation, and his contribution to the triangle of recitation-meaning-interpretation should be revealed. In this context, the study will try to analyze the manifestations of Qurtubi's understanding of recitation, sahih and shazz in the interpretation of the verses, and to base the issue on the examples of recitation that directly contribute to the shaping of the decrees.

**Key words:** Qur'an, Qiraat, Mutawatir/Authentic (qiraat), Shaz (qiraat), Ahkâm Verses, al-Qurtubî.



## Makale Çevirisi/ Article Translation

### İslâm Hukukunun Tecdidinde İctihat ve Rolü<sup>1</sup>

#### Ijtihad and Its Role in the Tajdid of Islamic Law

(Yazar: Dr. Atâurrahmân en-Nedvî)

Çev. Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SİZGEN

ORCID: 0000-0003-3669-8589

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi, [ibrahimsizgen@hotmail.com](mailto:ibrahimsizgen@hotmail.com)

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 22.03.2022 Düzeltme/Revised:13.04.2022 Kabul/Accepted:14.05.2022

**Araştırma Makalesi / Research Article**

Atif / Cite as: Sizgen, İ. (2022). İslâm Hukukunun Tecdidinde İctihat ve Rolü, Ijtihad and its Role in the Tajdid of Islamic Law (Yazar: Dr. Atâurrahmân en-Nedvî). Antakiyat, 5(1), 129-146

#### Öz

Atâurrahmân en-Nedvî, Bangladeş Chittagong Uluslararası İslam Üniversitesi öğretim üyesi olup temel İslâm bilimleri sahasında eserler kaleme almış çok yönlü bir yazardır. 2006 yılında *Dirâsâtü'l-câmiâti'l-İslâmiyyeti'l-âlemiyye* adlı dergide yayımlanan bu makalede yazar, içtihadın sözlük ve terim manalarına yer verdikten sonra müçtehidin içtihat ederken dikkat etmesi gereken hususlara, içtihadın gerekliliği ve kısımlarına, hangi alanlarda içtihatta bulunabileceğine etraflıca değinmiştir. Ayrıca yazar, ilgili çalışmasında müçtehitte olması gereken birtakım şartları ele aldıktan sonra içtihadın İslâm hukukunun tecdidindeki aktif rolünü genel hatlarıyla izah ederek içtihat kapısının kapanmayacağı kanaatini ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Tecdit, İctihat, Müçtehit, Atâurrahmân en-Nedvî.

#### Abstract

Atâurrahmân en-Nedvi is a faculty member at Bangladesh Chitagong International Islamic University and is a versatile writer who has written works in the field of basic Islamic sciences. In this article, which was published in the journal *Dirâsâtü'l-câmiâti'l-İslâmiyyeti'l-âlemiyye*

<sup>1</sup> Bu çalışma; Bangladeş Chittagong Uluslararası İslam Üniversitesi (<https://www.iiuc.ac.bd>) Arap dili ve belagati öğretim üyesi Dr. Atâurrahmân en-Nedvî tarafından *Dirâsâtü'l-câmiâti'l-İslâmiyyeti'l-âlemiyye* dergisinin 3/79-90 cilt ve sayfa aralığı olmak üzere 2006 yılında yayımlanan “الاجتهاد ودوره في تجديد فقه الاسلامي” adlı makalenin birtakım ilavelerle birlikte özetidir.

Araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul İzni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

âlemiyye in 2006, the author, after giving place to the dictionary and term meanings of *ijtihâd*, touched upon the issues that the *mujtahid* should pay attention to while making *ijtihâd*, the necessity and parts of *ijtihâd*, and in which areas he can make *ijtihâd*. In addition, the author, after discussing some of the conditions that a *mujtahid* to make *ijtihâd* should have in his related work, explained the active role of *ijtihâd* in the renewal of Islamic law in general terms and put forward the opinion that the door of *ijtihâd* will not be closed.

**Keywords:** Fiqh, Tajdid, Ijtihad, Mujtahid, Ataurrahman an-Nedvi.

## GİRİŞ

Hiç kuşku yok ki İslâm davetçileri, mümtaz mütefekkirler ve derin ilim sahibi (râsih) âlimler, Hz. Peygamber'in meşhur birçok hadisi bağlamında içtihat kapısının açık olduğu hususunda ittifak etmişler ve söz konusu kapının kıyamete kadar açık olacağını belirtmişlerdir.

Şüphesiz Hz. Peygamber'in öncülüğünde meydana gelen her durum, insanlar açısından kâr ve kazanç sağlamaktadır. Bundan ötürü bizler İslâm hukukunun tedvin edildiği ilk günden itibaren içtihadın, İslâm hukuk tarihinde bariz bir biçimde rol oynadığını görmekteyiz. Zira içtihat, bâki olan İslâm fıkıh tarihinin bölünmez bir parçasıdır. Ayrıca içtihat, birey ve toplumun ihtiyacının ve günümüz problemlerinin tamamının çözüme kavuşturulmasında yegâne unsurdur. Çünkü içtihat, Kur'an-ı Kerîm ve nebevî sünnette zikrolunmayan söz konusu meselelerin çözüme kavuşturulmasında yön göstermektedir. Ancak Allah-u Teâlâ insanlığın kıyamet gününe kadar hidayeti için Kur'an'da bazı ilke ve usuller beyan etmiştir. Müçtehit ise söz konusu ilke ve usulleri kullanarak şer'î problemlere ve fikhî meselelere çözüm üretebilir. Nitekim Hz. Peygamber birçok hadisinde bu duruma değinmiştir. İşte bu nebevî hadisler, fikhî usuller ve temel şer'î ilkeler, bulunduğumuz çağın problemlerinde ve güncel meselelerin çözüme kavuşturulmasında vukuu muhtemel bütün sendelemeleri, güçlük ve engelleri kaldıracaktır. Müçtehit ise fıkha ilişkin mesafeleri kat edip günümüz toplumunda doğru bir şekilde tatbik edilmesinde toplum ve bireyin hayatının her alanında görülmemiş bir şekilde yoğunlaşan modern çekişmeleri, aktüalitetleri, yükselme ve ilerleme adıyla değişen durumları göz önünde bulundurarak modern fikhî meselelerin tamamının çözüme kavuşturulmasında ilgili usul ve ilkeleri kullanmaktadır.

Söz konusu veriler ve gerçekler ışığında insanların yeni buluşlardan yararlanabilmeleri adına asrın getirdiği yenilikler ve değişken güncel meselelerle yüzleşmesinde içtihadın ehemmiyeti açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte insanlar, içtihat kapısının kıyamete kadar açık olduğundan hareketle hoş görü dini olan İslâm şeriatından zerre kadar dahi taviz vermezler. Hz. Peygamber'in açmış olduğu bu kapıyı kapatmaya kimse güç yetiremez.

Dünyanın dört bir yanında yaşayan insanların problemlerine çözüm üretilmesi ancak ve ancak ilimde râsih olan âlimlerin içtihadta bulunmalarıyla mümkündür. Dolayısıyla bu önemli mevzuya pür dikkat ışık tutmak isteriz ki okuyucu, hassas olan bu konuda râsih fukaha ve mütehasıs ulemanın görüşlerine fazlasıyla muttali olabilsin.

## **İçtihadın Tanımı, İçtihadta Bulunurken Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar ve İçtihadın Gerekliği**

### **1.1. Sözlük ve Terim Olarak İçtihat**

Sözlükte, جَهْدٌ maddesinden türeyen içtihat için büyük tarihçiler, mahir muhakkik ve alanında uzman fakihler, birçok mana kaleme almışlardır. İçtihat, değer bakımından birbirine sıkı sıkıya bağlı şeyler hakkında çaba sarf etmektir. Yine içtihat, hükme sevk eden deliller dikkate alınarak bir hükmü istinbat etmede olanca gayret sarf etmektir.<sup>2</sup>

Aynı şekilde *Lisânü'l-Arab* adlı eserin sahibi İbn Manzûr (ö. 711/1311) içtihadın iştikakına ilişkin şunları yazmıştır: “جَهْدٌ فِي الْأَمْرِ / herhangi bir işte ciddi olup maksat hâsıl oluncaya dek o şeyde azmetti.”<sup>3</sup> Bununla ilgili olarak cehd kelimesi ile ilgili Kur'an'da وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ “Mutlaka ona inanacaklarına dair en güçlü yeminleriyle Allah'a yemin ettiler”<sup>4</sup> şeklinde birçok ifade görmekteyiz. Yine *el-Kâmûsü'l-Muhîr* adlı kitapta içtihadın iştikakına dair şunlara yer verilmiştir: “İçtihat kelimesi جهد kelimesinden türemiştir: Bu kelimede yer alan cim harfi fetha (üstün) okunduğunda gayret; zamme (ötre) okunduğunda ise meşakkat anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup> Dolayısıyla اجْتَهَدَ فِي الْأَمْرِ / herhangi bir şeyin nihayetine ulaşmak için olanca gayret ve çabasını harcadı” demektir.<sup>6</sup> O halde cehd/cühd kelimesinden türeyen içtihat, herhangi bir şeyi elde etmek üzere meşakkat yüklenip olanca gayret sarf etmektir.<sup>7</sup>

İçtihadla ilişkin zikredilen manalara ilave olarak ez-Zühaylî (ö. 2015/1436) içtihadın “herhangi bir şeyin gerçekleştirilmesinde var olan gücün tamamen sarf edilmesinden ibaret” olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla söz konusu içtihat, içerisinde meşakkat ve külfetin olduğu hususlarda kullanıldığı söylenebilir. Bu yüzden اجْتَهَدَ فِي حَمْلِ حَجَرِ الرَّحَى / değirmen taşıyı kaldırmak için içtihat etti (olanca gücünü harcadı)” denilir. Ama اجْتَهَدَ فِي حَمْلِ حَرْدَلَةٍ وَنَوَاةٍ / çekirdek ve hardal tohumunu kaldırmak için içtihat etti (olanca gücünü harcadı)” denilmez.<sup>8</sup>

Terim olarak içtihadla gelince; âlimlerin içtihadı birbirinden farklı tanımladıkları görülmüştür. Şöyle ki el-Cürçânî (ö. 816/1413) “Şer'î bir hükme ulaşabilmek için fakihin bütün çabasını ortaya koyması” şeklinde tanımlamıştır.<sup>9</sup> el-Âmidî ise (ö. 631/1233) Cürçânî'nin söz konusu tanımına şunları ilave etmiştir: “İçtihat, yapabileceğinden daha fazlasını ortaya

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut h. 1412, II, 395-397.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 395-397.

<sup>4</sup> Maide, 5/53; Enam, 6/109; Nur, 24/53; Fatır, 35/42.

<sup>5</sup> Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, h. 1412, s. 351.

<sup>6</sup> Feyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğaribi şerhi'l-kebir*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, ts, s. 44.

<sup>7</sup> Luvîs Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-luğati ve'l-a'lâm*, Daru'l-Meşriq, Beyrut, ts, s. 106.

<sup>8</sup> Zuhaylî, Vehbe, *usulü'l-fikhi'l-İslâmî*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1998, II, 1064.

<sup>9</sup> Cürçânî, *Kitâbu't-Tar'rîfât*, Daru'l-Kütüb, Beyrut, h. 1408, s. 10.

koymak suretiyle şer'î meselelerin hükmünü öğrenme çabasıdır.”<sup>10</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834) ise *İrşâdu'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hakk fî 'ilmi'l- usul* adlı meşhur eserinde içtihadı “istinbat yöntemiyle şer'î-amelî hükme ulaşmada yoğun çaba sarf etmek” şeklinde tanımlamıştır.<sup>11</sup>

## 1.2. İctihad Yaparken Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Müçtehitlerin dinî hükümlerin gayelerini (makâsîdü'ş-şer'îa) gerçekleştirebilmek için - Muhammed Tâhir b. Aşûr'un (ö. 1284/1868) da *Makâsîdü'ş-şer'î'ati'l-İslâmiyye* adlı kitabında yer verdiği gibi- birtakım hususlara dikkat etmeleri gerekmektedir. Bu hususlar ise şunlardır:

- Makâsîdü'ş-şer'îa ile ilgili sözleri ve bu sözlerin ihtiva ettiği manaları lügavî kullanımları yanında kendisiyle fikhî istidlal yapılan lafzî kaidelerle şer'î nakle uygun bir şekilde çok iyi anlamak gerekir. Zaten ilgili durumun kazanımının büyük bölümünü, fıkıh usulü ilmi üstlenmiştir.

- Müçtehit, birbiriyle tearuz eden delilleri ilga ve tenkih yöntemiyle giderip araştırmalı, söz konusu delillerin delâletine hâlel getirecek başka delillerin olmadığına kanaat getirmeli ve dikkatini ilgili delillerde yer alan kelimelerin medlûlünü yorumlamaya vermelidir.

- Müçtehit, fıkıh usulünde belirtilen illeti bilme-bulma metotlarından herhangi bir metot ile değişmeyen hükümlerin illetlerini bildikten sonra şârî'in nassında zikredilmeyen herhangi bir meselenin hükmünü, nasta zikredilen herhangi bir meselenin hükmüne kıyas etmelidir.

- Müçtehit, şer'î delillerden bir benzerinin olmamasından ötürü kıyas delilini kullanamadığı durumlarda hükmü bilinmeyen herhangi bir fiil ya da olay hakkında hüküm verebilmelidir.

- Müçtehit İslâm hukukunun değişmez bazı ahkâmını ele alırken, kendini o hükmün illet ya da hikmetini bilmeyen biri olarak telakki etmelidir. Bunu yaparken de kendini, o meselenin hikmetini anlamada kâsır; İslâm hukukunun genişliği yanında da ilmini noksan addetmelidir. Bu duruma taabbudî denilmektedir.<sup>12</sup>

## 1.3. İctihadın Gerekliği

Şüphesiz bizler içtihadın hakikat ve şartlarını yukarıda ele alınan hususlar ışığında bütün yönleriyle idrak edebiliriz. Ayrıca İslâm hukukunun önemli şartlar altında olmak koşuluyla adalet, vicdan, dikkat ve güven çerçevesinde günümüz fıkıh meselelerini çözmek üzere içtihat etme sorumluluğunu, şer'î ilimlerde râsih ve alanında uzman fakihlerin boynuna yüklediğini açık bir şekilde söyleyebiliriz. Bu durumda “Allah, gizlediğinizi de açığa vurduğunuzu da bilir”<sup>13</sup>, “Göklerde ve yerde gizli olanı ortaya çıkaran, sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz şeyleri Allah bilir”<sup>14</sup> ve “Allah, açığa vurduklarınızı da, gizlediklerinizi de bilir”<sup>15</sup> gibi ayetlere tam manasıyla iman eden, her hâlükârda Allah'tan korkan alanında mahir müçtehitlerin

<sup>10</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, Matbaatu Muhammed Ali Subeyh ve Evlâduh, Kahire, ts, III, 162.

<sup>11</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hak fî 'ilmi'l- usul*, Mustafa Halebî, Kahire, 1938, s. 250.

<sup>12</sup> İbn Âşûr, *Makâsîdü'ş-şer'î'ati'l-İslâmiyye*, thk., M. Tâhir el-Misâvî, Daru'n-Nefâis, Ürdün, 2001, s. 183-4.

<sup>13</sup> Nahl, 16/19.

<sup>14</sup> Neml, 27/25.

<sup>15</sup> Nur, 24/29.

ortaya koyduğu fikhî şartları haiz şahsiyetler dışında avam-havastan hiç kimse fikhî meselelerinde içtihat edemez. Onlar ki, İslâmî hükümleri ve rabbânî hukuku gayet iyi bilmekte ve söz konusu şer'î hükümlerin kıyamete kadar insanlığın yararına yönelik olduğu hususuna da tam bir şekilde inanmaktadırlar. İslâm hukuku, her zaman ve her yerde tam bir uyum ve ahenk içindedir. Çünkü içtihat, ancak ve ancak Kur'an usulü, nebevî sünnete dair ilkeler, fikhî şartlar ve İslâmî kurallar çerçevesinde cereyan eder.

Kuşkusuz Kur'an içtihadın lüzumuna ve bu sahada yetkin olan müçtehitlerin önemine sonsuza değin baki kalacak bir dille “(Ne var ki) Müminlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar”<sup>16</sup> ayeti ile işaret etmektedir. İlgili ayet ışığında içtihatla bulunan İslâm âlimleri her çağda İslâm'ın doğru düşüncelerini öne çıkaran fikir hazineleri olarak betimlenmiştir. Bundan dolayı Hasan A. Mer'î, içtihadla ilişkin şu açıklamada bulunmuştur:

“İçtihadı, her zamankinden daha çok bizim için bir zorunluluk olarak görüyoruz. Zira olaylar her daim yenilenmekte maslahatlar ise gitgide karmaşık bir hal almaktadır. İslâm hukuku, söz konusu maslahatların fertler ya da devletler bazında olup olmamasına bakmaksızın ilgili maslahatlara tatbik edilmeli, insanların yararını gözetmek üzere gelen kolaylık dini İslâm çerçevesinde söz konusu maslahatların yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. İslâm dininin kolaylık dini olduğu ise hüküm bakımından daha hafif olandan daha zor olana doğru insanların yükümlülüğünü kolaylaştırması adına tedricî olarak varit olmasından anlaşılmalıdır. Şayet içki ile ilgili olarak tek seferde yasak gelmiş olsaydı insanlar içki içmeyi kesinlikle bırakamazlardı.”<sup>17</sup>

İbn Âşûr da *Makâsîdü's-şer'î'ati'l-İslâmiyye* adlı eserinde konuya ilişkin şu açıklamalara yer vermiştir: “İslâm âlimlerinin ülkelerin halleri ve ihtiyaçlarını gözeterek içtihatla bulunması hükmen farz-ı kifâyedir. Ancak âlimler, içtihadla zemin hazırlayan sebeplere ve araçlara sahip oldukları halde ihmalkâr davranarak günahkâr olmuşlardır.”<sup>18</sup>

İslâm âlimleri, “O hâlde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının”<sup>19</sup> ve “Ey akıl sahipleri! İbret alın”<sup>20</sup> ayetlerin kapsamından hareketle içtihatla asıl olan şeyin usul, muhkem ve sabitelerin ele alınması, şer'î meselelerde ihtilafın cevazı ve fikhî meselelerin yaşanan çağın ve mekânın gereksinimlerini dikkate alarak yeniden gözden geçirilmesi hususunda fikir birliği içinde olmuşlardır. Zira içtihadın çokluğu Hz. Peygamber'in sünnetinden kaynaklı olmakla birlikte fert ve toplumun maslahatı için konulmuş ebedi bir hakikattir. Bu yüzden İslâm âlimlerince herhangi bir meselede ihtilaf etmek, iki durum dışında ayıp karşılanmamıştır. Söz konusu durumlar ise şunlardır:

<sup>16</sup> Tevbe, 113/122.

<sup>17</sup> Mer'î, *el-İctihâdu fi's-şer'î'ati'l-İslâmî*, Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi, h. 1404, s. 155.

<sup>18</sup> İbn Âşûr, *Makâsîdü's-şer'î'a*, s. 408.

<sup>19</sup> Teğabun, 64/16.

<sup>20</sup> Haşr, 59/2.

Birincisi; şeriatta öteden beri uygulanagelen ve toplumda zemin bulan, kabul gören kat'î meselelerde ihtilaf etmektir.

İkincisi ise; kardeşliği, toplumsal eşitliği paramparça eden, toplumun düzenini bozup onları yardımlaşma duygularından uzaklaştırarak gruplaşmalarına sebebiyet veren taassup anlayışıdır. Taassuba kapılan insanlar, Kur'an'ın *"İyilik ve takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın. Allah'a karşı gelmekten sakının"*<sup>21</sup> ayetini unutmaktadırlar.

Siyasi parti liderleri arasında cereyan eden gümbürtü ve anlaşmazlığa tanık olduğumuz gibi ilgili hakikat ve veriler ışığında birçok dinî firkalar arasında da söz konusu anlaşmazlığı açıkça görmekteyiz. Şöyle ki siyasi liderler yaşanan siyasi olaylarda tartıştıkları gibi İslâm müçtehitleri de şer'î konularda cedel ve ihtilafa düşmüşlerdir. Buna rağmen fukaha arasında cereyan eden cedel ve ihtilafa büyük fayda görmekteyiz. Zira fikhî meselelerdeki tartışmalar sayesinde yeni fikirler üretilmekte, Müslümanların geleceği için en iyi yollar ortaya konulmakta ve günümüz çağında İslâm hukukuna yönelik yeni alanlar açılmaktadır. Bu da aynı konuda birden fazla içtihadın hem İslâm dairesi içerisinde olduğunu hem de içtihadın Kitap, sünnet ve icmân bütün şart ve kayıtlarıyla değişmez usullerinden biri olduğunu göstermektedir.

Muaz b. Cebel'i (ö. 17/638) Yemen'e vali olarak gönderen Hz. Peygamber'in içtihadına ilişkin son derece önemli direktiflerde bulunduğunu gördük. Nitekim Hz. Peygamber'in Muaz'ı Yemen'e gönderdiği vakit aralarında geçen konuşmayı tarih, altın harflerle kaydetmiştir. Şöyle ki Hz. Peygamber Muaz'a "Yemen halkını nasıl yöneteceksin?" diye sual ettiğinde o, *"Kur'an ışığında Yemenlilerin ihtiyaçlarını gidereceğim"*, diye cevap vermiştir. Daha sonra Hz. Peygamber Muaz'a ilgili meseleye yönelik *"Kur'an'dan bir çözüm bulamadığında ne yapacaksın?"* diye sorduğunda o, *"sünnet ile hükmedeceğim"*, diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber, *"ya sünnette de ilgili meseleye yönelik bir çözüm bulamadığında ne yapacaksın?"* diye sorduğunda ise o, *"bu durumda kendi re'yimle içtihat edeceğim"*, diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber Muaz'ın cevap karşısında oldukça sevinmiş ve Allah'a hamd etmiştir. Kuşkusuz bu tarihî vakiayı İbn Kesîr (ö. 774/1373) tefsirinde şöyle izah etmiştir: *"Ahkâma ilişkin Kur'an'ın tefsirine yönelmemiz gerekir. Şayet herhangi bir meseleyi Kur'an'da bulamazsak onu sünnetten aramalıyız. Nitekim Hz. Peygamber'in Muaz'ı Yemen'e vali olarak gönderdiğinde "neyle hükmedeceksin?" diye sorduğunda, "Allah'ın Kitabıyla hükmedeceğim" demiştir. Hz. Peygamber, "şayet Allah'ın Kitabında bulamazsan ne yapacaksın?" o, "Allah resulünün sünnetiyle hükmedeceğim" demiştir. Hz. Peygamber, "peki sünnette bulamadığında ne yapacaksın" diye sorduğunda, "kendi re'yimle içtihat edeceğim" diye cevap vermiştir. Aralarında geçen diyalogdan sonra Hz. Peygamber Muaz'ın göğsüne vurarak "Allah'ın elçisinin elçisini başarılı ve isabetli kılan Allah'a hamd olsun", demiştir."*<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Maide, 5/2.

<sup>22</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'ani 'l-'azîm*, Daru'l-Mufid, Beyrut, ts, I, 4.

Hız Peygamber ile Muaz arasında geçen bu diyalogdan içtihadın Kur'an ve sünnet ile sabit olup desteklendiğini anlamaktayız. O halde modern kavramların, güzel kelimelerin, âlemi küçük bir kasabaya benzeten, gelişmiş ve geri kalmış ülkeler diye taksim eden, bazı ülkeleri üçüncü dünya ülkeleri diye kategorize eden küreselleşme gibi etkileyici ifadelerin kullanılmasıyla yükselen medeniyet ve kültürün parıldaması, çağın ilerlemesi ve zaman ve mekânın değişmesine rağmen içtihadta herhangi bir şüpheye mahal yoktur.

Bunların yanında insanlar ahlaken hastalanmışlardır. Öyle ki bu hastalık fert ve toplumun küçüğünden büyüğüne, kadınından erkeğine, yöneticisinden raiyyesine, başkanından tebaasına kadar herkesi kuşatmış; onlar mal/mülk ve yöneticilik arzularına kapılmışlardır. Hasan A. Mer'î, bu açıklamalara şunları ilave eder: "Günümüzde kuşkusuz içtihat faaliyeti, duyulan ihtiyaç, selefin dönemindeki içtihat faaliyetinden daha hafiftir. Çünkü ilimler tedvin edilmiş, birçok farklı görüşü ele alan eserler çoğalmıştır. Bu durumda ulema, İslâm hukukunun gölgesinde kalarak ümmetin maslahatına ve hayrına olacak şeylere odaklanmalıdırlar. Bununla İslâm hukukunun yetkinliğini her zaman ve mekâna tahsis edebiliriz. Ulemamız nezdinde fetvaların ihtiyaç, mekân ve durumlara göre değişkenlik arz ettiği kabul edilmiştir."<sup>23</sup>

O halde içtihadın birbirinden farklı olması sebebiyle herhangi bir meselede katî bir çözümün bulunmamasının bir mahsuru olmaz. Ancak söz konusu içtihadın birbirinden farklı olması, toplumda güven ve barışı ikame etmeksizin katî hakikat ve parıldayan delillerden uzak durup ehl-i hakka karşı hadsiz davranmaya, asıl dururken fer'e rıza göstermeye, cüziyyâtın külliyyata tercih edilmesine, ümmetin gücünü kırarak onları birbirinden nefret ettirmeye, kalplere kibir duygusunu aşılıp kişisel çekişmelere götüreceyse bu durumda bahse konu içtihat, insanları cehennem yurduna götüren kınanmış bir parçalanma olarak değerlendirilir. Bu yüzden Kur'an "*Allah'a ve Resûl'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz elden gider*"<sup>24</sup> ayetinin mesajıyla bu gibi ihtilafları son derece yasaklamıştır.

## **İçtihadın Kısımları, Alanı ve Müçtehidin İçtihadta Bulunma Şartları**

### **1.1. İçtihadın Kısımları**

Hiç şüphe yok ki İslâm hukuku, insan hayatına yönelik beşeri problemlerin neredeyse tamamı hakkında parıldayan delilleriyle bir takım yönlendirmelerde bulunmuştur. İslâm hukukunun izlerini taşıyan toplum ve fertten her biri, İslâmî hükümleri bazen açık delillerle bazen de delil ve burhana bağlı sembol ve işaretlerle icra edildiğini bileceklerdir. Bu yüzden âlimler içtihadı üç kısma ayırmıştır.

**a) Beyanî İçtihat:** Şâri'in metinlerinden şer'î hükümleri açıklamaya yönelik yapılan içtihatdır.

<sup>23</sup> Mer'î, *el-İctihâd*, s. 155.

<sup>24</sup> Enfal, 8/46.

**b) Kıyasî İctihat:** Kur'an ve sünnette yer almamış sonradan vuku bulmuş meseleleri, şâri'in metinlerinde yer alan hükümlere kıyas ederek yapılan içtihatır.

**c) Istislâhî İctihat:** Kur'an ve sünnette yer almamış sonradan vuku bulan meseleleri, maslahat kaidesi çerçevesinde ortaya koyarak yapılan içtihatır.<sup>25</sup>

İctihada yönelik yapılan söz konusu kısımları dikkate alan başta el-Karadâvî olmak üzere birçok muasır fakih, günümüzde içtihadın farz ve kaçınılmaz olduğunu ifade etmişlerdir. el-Karadâvî konuyla ilgili şöyle der: "İctihat günümüzün zorunluluklarından olup dinin farzasındandır. Nitekim din, İslâm hukukunun verileri ışığında insanların problemlerini çözebilecek müçtehitlerin olmasını gerekli kılmıştır. O halde içtihadı ehil insanların içtihadta bulunmaları hükmen farz-ı kifâyedir. Buna göre ümmet içerisinde Müslümanların şer'î problemlerine çözüm bulabilecek yeterli sayıda müçtehit var ise bu durumda insanlar, içtihadta bulunma sorumluluğundan kurtulmuştur. Aksi takdirde herkes günahkâr olur. Dinin gerekli kıldığı durum işte budur.

İctihadın günümüzün zorunluluklarından olmasına gelince; bizler hayatın değiştiğine ve dünyanın geliştiğine tanıklık etmekteyiz. Eski eskide kaldı. Öncekilerden daha mükemmel fikir üretemeyiz ya da öncekiler sonra gelen nesle herhangi bir fikir bırakmadı gibi ifadelerle içtihat yapmaktan sakınmak kimseye fayda sağlamaz.<sup>26</sup>

Bizler, Hz. Peygamber'in bu münasebetteki sözünü tarihî değere şayan görmekteyiz. Zira o, "Şüphesiz ki, Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinî işlerini yenileyecek bir müceddit gönderecektir."<sup>27</sup> İşte bu şahıs (Hz. Peygamber), bütün gayret ve aktivitesini Allah'a olan inancından alan, Allah için seven Allah için buğz eden ve onun emir-yasaklarını ve her zaman Allah'ın şeriat-ı garrasını insanlara tebliğ etmede aşırı hırslı olan biridir. İlgili hadis göstermektedir ki içtihat, fakih ve âlimleri hayatın gelişmesine, zamanın değişimine, günümüz meydan okumalarına karşılık sağlıklı cevaplar bulmaya ve yeni teoriler üretmeye sevk eden bir güç olmakla birlikte güncel problemleri, yeni felsefeleri ve İslâm ümmetinin son yıllarda karşılaştığı beşeri düşünceler ve sözde yaratıcılığın ürünlerinden olan maddi kültür ve medeniyet ile özdeşleşmiş birçok sistemi de izale eden bir etkidir.

**d) İntikâî İctihat:** İslâm âlimleri, ilk günden beri hiçbir milletin kültür mirasında bulunmayan zengin bir fıkıh mirası geride bırakmıştır. Dini ekoller bağlamında tesis edilen İslâm kütüphanelerini, üniversitelerini ve dört mezhebi incelediğimizde söz konusu mirasın muazzam bir şekilde fikhî zenginlikle dolu olduğunu göreceğiz. Bu Allah'ın ümmet-i Muhammed'e bahsettiği dengi bulunmaz nimetlerden sadece biridir. O halde hiç kimse içtihat sahasını fakihler arasında cereyan eden görüşlerle sınırlayamaz. İctihat zenginliği, bütün düşünce ve gelişmelerle yüzleşmeğe muktedirdir. Bu durumda Allah'ın ebedi olan dinini söz konusu düşüncelere münhasır kılmaya gerek yoktur. Nitekim herhangi bir görüş

<sup>25</sup> Devâlibî, Marûf, *el-Medhal ilâ ilmi usuli'l-fikh*, Matbaatu Dimaşk, 3. baskı, 1959, s. 75-389; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, II, 1069.

<sup>26</sup> Zuhaylî, "el-Âlemu'l-İslâmî Dergisi", sayı, 2-1885, Rebi'ul-Evvel, 9, h. 1426/ Nisan 18, 2005.

<sup>27</sup> Ebû Dâvûd, I, 127.



belli bir çevre ve toplumun menfaatini gözetirken; ilgili görüş bir başka çevre ya da toplumun maslahatına uygun olmayabilmektedir. Aynı şekilde herhangi bir görüş, belli bir çağda dikkate değer bulunurken söz konusu görüş bir başka çağda dikkate değer olmayabilir. Buna rağmen hiç kimse İslâm'ın günümüzde modern düşüncelere ve insan hayatının gidişatına galebe çalan değişken ve gelişmiş toplumlara ilgisiz kaldığını söyleyemez.

**e) İnşâî İctihat:** Bu icthât çeşidi, güncel meselelerde öne çıkmaktadır. Nitekim içinde bulunduğumuz çağ, kalkınma ve ilerlemeye zemin hazırlayan modern makine ve icatların yaşandığı çağdır. Bundan dolayı günümüz çağı, İslâm ümmeti nezdinde mevcut olan şer'î ölçüler ve muteber deliller ışığında uluslararası ilişkilerin pekiştirilmesi, ölüm ve hayata dair sorunlara, binlerce güncel meselelere ve uluslararası arenada cereyan eden siyasi, iktisadi ve içtimai bir takım problemlere çözüm üretilmesi noktasında oldukça başarısız kalmıştır.

**f) Cemâî İctihat:** İctihat heyete dayalı olursa böyle bir icthattan netice ortaya çıkar, hayatın ve başarının filikalari selametle sahile ulaşır. Bu durumda fukahânın görüşleri mantık noksanlığı ve hatadan korunmuş olur. Bütün meselelerin çözümü ise katiyet ifade eden icmâ ile mümkündür. O zaman herhangi bir mesele üzerindeki fukahânın icmaı tek bir görüş üzere kılınır.

İctihada ilişkin zikrolunan kısımların İslâm toplumunda icra edilmesine yönelik yapılan çağrı yeni değildir. Zira önceden beri fakihlerin bir sahada toplanıp titizlikle fikirlerini ortaya koydukları olmuştur. Bu düşünce, ulema nezdinde kişisel icthadın olmadığını göstermez. Çünkü bizler bu düşünceleri öne sürerek kişisel icthât alanını daraltmak istemiyoruz. Nitekim bizler herkesçe malum olan *“Hâkim icthât yapıp doğruya isabet ederse ona iki sevap vardır. İctihat yapıp yanlış yaparsa ona bir ecir vardır”*<sup>28</sup> hadisi Hz. Peygamber'den işitmiş kişileriz.

İctihada ilişkin zikredilen söz konusu kısımları tam manasıyla şu şekilde açıklayabiliriz:

**Birincisi:** Şer'î kaynaklarda çözümüne rastlanmamış meselelerin tahlili derin bir düşünce neticesinde icthâtla mümkündür. O zaman bu gibi meselelerin çözümü için şer'î deliller, doğru bir usul ve temel ilkeler etrafında olmak koşuluyla icthât gereklidir. Müçtehit feraset ve basiret çerçevesinde şer'î delillerin anlamlarını inceler, fakihlerin ilmî yönlendirmeleri doğrultusunda bir manayı diğer manaya tercih edinceye kadar pür dikkat tartışır. Deliller arasındaki ihtilafın yaşandığına muttali olduğunda kanaatini ortaya koyarak tercih ettiği delili belirler. Daha sonra ise mevcut deliller arasından tercih ettiği delil ışığında meselelere çözüm üretir.

**İkincisi:** Meselelerin çözüme kavuşturulmasına ilişkin herhangi bir delilin ya da icma'ın mevcut olması durumunda müçtehit, şeriatın makâsıdını en ince ayrıntısına kadar araştırdıktan sonra şer'î ilimler ışığında bütün gayretini ve bilgisini ortaya koyarak icthatta bulunur. Öyle ki müçtehit, toplumda insanların karşı karşıya kaldığı meseleleri şer'î hükme

<sup>28</sup> Buhârî, Müslim, İbn Hanbel ve Tirmizî dışında diğer Sünen muhaddisleri tarafından manen tevatür derecesine ulaşmış hadis olarak kabul edilmiştir. *Câmi'ul- usul*, X, 412.

hazır hale getirme noktasında başarıyı elde eder. Bu ise ancak ve ancak şer'î işaretler ışığında gerçekleşir. İşte buna “re’yle içtihat” denir.

**Üçüncüsü:** Kıyas ve istihsan, şer'î bir hüküm ortaya koyamadığında Amr b. As'tan rivayet olunan hadis dikkate alınarak rabbânî kanunlar ve şer'î hükümler bağlamında bir içtihat, kaçınılmazdır. Nitekim Amr b. As Hz. Peygamber'den “*hâkim içtihat yapıp doğruya isabet ederse ona iki sevap vardır. İctihat yapıp yanlış yaparsa ona bir ecir vardır*”<sup>29</sup> hadisini işittiğini ifade etmiştir. Ancak şu kadarı var ki, fıkıh kitaplarını dikkatli bir şekilde araştırdığımızda İmam Şâfiî'nin içtihadı, “Kitap veya sünnette varit olan hüküm üzerine kıyasta bulunarak hüküm elde etmek” şeklinde açıkladığını görürüz. Birisi Şâfiî'ye “o halde kıyas nedir? Acaba kıyas içtihat mıdır? Yoksa kıyas ve içtihat farklı şeyler midir?” şeklinde sormuş; o da “ içtihat ve kıyasın bir mana için kullanılan iki isim olduğunu” belirtmiştir.<sup>30</sup>

## 1.2. İctihadın Alanı

Usul âlimleri, içtihadı yönelik birçok mana ortaya koymuştur. Şöyle ki, Cürcânî, “ *هُوَ* / *إِسْتِفْرَاحُ الْفَقْهِ الْوَاسِعِ لِيَحْصُلَ لَهُ ظَنٌّ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ* / şer'î hüküm elde edilmesi için fakihin bütün çabasını ortaya koyması” şeklinde tanımlamıştır.<sup>31</sup> Ancak içtihadın ıstilahî anlamı üzerinde usulcülerin tartıştıklarını bilmekteyiz. Nitekim İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) Cürcânî'nin içtihadı dair yapmış olduğu söz konusu tanımda “*ليحصل*” kelimesine yer vermemiştir.<sup>32</sup> Sübkî ise hüküm kelimesinden “şer'îlik” manasının anlaşıldığından hareketle “*شرعي*” lafzına içtihadın tanımında yer vermemiştir.<sup>33</sup>

Herhangi bir meselenin çözüme kavuşturulmasına yönelik Kur'an ve sünnette yer alan şer'î deliller yanında katî burhanlar ve ulemanın icmaı yoksa bu durumda –fakihler arasında ihtilaf yaşanmaması için- içtihat kaçınılmazdır. Bundan ötürü Gazzâlî, içtihadı şöyle tanımlamıştır: “İctihad, içerisinde katî delilin olmadığı her şer'î hükümdür.”<sup>34</sup>

İctihadın alanına dair İslâm'ın beş esası olan kelime-i şahadet, namaz, zekât, oruç, hac ve farziyeti yanında zina yapma, içki içme ve insan öldürme gibi katî nasla yasaklanan eylemlerin haram olduğu hususu tartışmaya açılmaz dolayısıyla bu gibi konularda içtihadı mesâğ yoktur.

Usulcüler içtihadın alanını ikiye ayırmıştır. Birincisi kendisinde içtihadın uygun olmadığı şeyler ki, sübûtu ve delâleti kesin nasla sabit olan dinî hükümlerdir. İkincisi ise, kendisinde içtihadın yapılabildiği meselelerdir ki, hakkında sübûtu veya delaleti zannî olan ya da hakkında icma ve nas bulunmayan hükümlerdir.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> *Câmi'ul-usul*, X, 548; *Cem'ul-fevâid*, I, 683; *Mecme'u'z-zevâid*, IX, 195.

<sup>30</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, Matbaatu'l-Halebî, Birinci Baskı, s. 477.

<sup>31</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-Tar'rîfât*, s. 10.

<sup>32</sup> İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-müntehâ*, Hadâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 132. Baskı, s. 19.

<sup>33</sup> Sübkî, *Cem'ül-cevâmi'ma'a şerhi'l-Muhallâ*, Beyrut, II, 389.

<sup>34</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usul*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, Mısır, II, 103.

<sup>35</sup> Hilâf, Abdulavehhâb, *İlmi'ul-fikh*, s. 257; Şa'bân, *usulü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 230; Âmidî, *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*, III, 140; Zuhaylî, *usulü'l-fikhi'l-İslâmî*, II, 1081.

Günümüzde fert ve toplumun karşı karşıya kaldığı engelli, tıkanık ve çetrefilli problemlere içtihat olmadan adil bir çözüm bulmak imkânsızdır. Hiç şüphe yok ki şer'î bir hükmü tayin etme noktasında fakihlerin ihtilafa düşmesi kaçınılmazdır. Bunun yanında söz konusu ihtilaf, ulemanın da ifade ettiği üzere rahmettir. Kaldı ki müçtehitlerin herhangi bir mesele hakkında ittifak etme zorunluluğu da yoktur. Ayrıca aralarında herhangi bir konu hakkında ihtilafın olması -İslâm hukukunun ciddiyet, güven ve müspet unsurlar çerçevesinde İslâmî metotlara bağlı kalınarak tamamen hür bir şekilde içtihat sahasındaki engellerin aşılması adına- gayet mümkündür. İşte o zaman içtihadın önemi kalplerin derinliğine kadar nüfuz edecektir. İslâmî hükümlere aşına olan avam ve havastan herkesçe bu durum bilinmektedir. Bu yüzden içtihat, ulema tarafından İslâm hukuku sahasında gerekli bir faaliyet olmakta ve büyük önem arz etmektedir. Mesele ve hükümler içtihattan istinbat edilmekte olup içtihadta olan gereksinim her çağda daimi bir ihtiyaç olmaktadır. Özellikle bütün insanların ulaşmakta sıkıntıya düştüğü modern ilim, eşsiz teknoloji ve yeni icatlar çağı olarak adlandırılan günümüzde içtihadta daha çok ihtiyaç duyulmaktadır. Aynı şekilde fert-toplum, medeniyet-kültür ayrımı yapmadan birçok zıtlık ve karışıklığı içerisinde barındıran çağın yaşadığı uluslararası krizler yanında uluslararası düzeyde fikir ve inanç alanlarında da içtihadta gereksinim duyulmaktadır. Bununla birlikte fikirsel kutuplaşmaların ve maddi savaşların Arap âleminden başlayıp Müslümanların yaşadığı diğer coğrafyalarda ortaya çıkan bölgelerde içtihat ayrıca önem arz etmektedir. Bu gibi yerlerde içtihadın olmaması ise ümmetin ahlaki esasları, sevgi, hoşgörü ve isar gibi kişiyi saygın derecelere yükselten imanî değerlere olan bağlı İslâm hükümlerini kaybedinceye kadar giderek azaltacaktır. Böyle olduğunda da insanlar günlük yaşantılarında İslâm'dan uzak durmaya başlayacak ve yaşantısı hayvanlara benzeyecektir. Böyle bir hayat tarzı ise biz Müslümanlara yasaklanmıştır.

İçtihat bu gerçekler ışığında olduğu vakit Müslüman birey dünyalık şeylerden arınıp üstünlük ve alçakgönüllülükte melekleri de geçerek çağdaş medeniyetlerin yoksun olduğu, maddî aklın kendisini idrak etmekten aciz; muasır medeniyetlerin kasır kaldığı üstün meziyet ve faziletten canlı ve mükemmel bir örneği temsil edecektir. Zira İslâm hukuku dünya var oldukça ebedi kalacak, komplo ve saldırılarla yüzleştğinde âlimlerin bu çirkin entrikaları ve bazen açık bazen de perde arkasında gizli bir şekilde düzenlenen patlamaya hazır enerjileri bertaraf edebilmek için tek bir yerde toplanmaları gerekir. İstisnasız ümmetin iman gücüyle bu komplolara direnmek için böylesi ağır yaptırımlarda atak yapması gerekmektedir. Ümmet gerekli olan bu atağı gerçekleştirdiğinde tam anlamıyla Kur'an ayetleri insanların yaşantısına uygulanacak ve Allah'ın vaadi yeryüzünde tahakkuk edecektir. Nitekim Kur'an söz konusu durumu *"Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaatte bulunmuştur. Onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir*

şeyi ortak koşmazlar. Artık bundan sonra kimler inkâr ederse, işte onlar fasıkların ta kendileridir”<sup>36</sup> ayetiyle yankılayarak bildirmiştir.

İçtihat şart ve usulüne özen gösterilerek anlamı ve bütün gereksinimiyle, hükümleriyle, helal ve haramıyla mahallinde yapıldığında anlam kazanacaktır. Aynı şekilde müçtehit İslâm hukuku sahasında özverili bir şekilde estetik bir üslup, dikkat isteyen hikmet ve yeri geldiğinde güzel bir mev’iza ile yapılması istenen bazen de mücadele ve tartışmayla bunu talep eden olduğunda bu durum içtihadı daha güzel bir geleceğe taşıyacaktır. O zaman İslâm hukuku bütün renk ve anlamlarıyla örnek teşkil edecek ve olanca gayretleriyle İslâm hukukunun günümüze hitap etmesi noktasında kâsır olduğunu iddia edip haykıranlara rol-model olacaktır. İslâm hukuku müçtehitlerin gayretleri sayesinde insanların kalbine gıda veren parlak ve ulvi derecelere yükselecek, onları İslâm gölgesi altında semavi bir bağ ile bağlayacaktır. İşte bu durumda Kur’an’ın “Allah’ın yardımı ve fetih (Mekke fethi) geldiğinde, insanların bölük bölük Allah’ın dinine girdiğini gördüğünde...”<sup>37</sup> ayeti tam manasıyla tahakkuk edecektir.

### 1.3. İçtihat Ehliyeti

Şer’î ilimlerde mütehasıs fakihler, müçtehit olacak kişinin aşağıda zikrolunan bir takım şartları taşımış olmasının gerekliliği hususunda ittifak etmişlerdir. Müçtehit olacak kişide aranan bağlayıcı düzeydeki fikhî şartların bir kısmı umumî iken bir kısmı da hususî olmaktadır. Müçtehitte aranan genel şartlar; Müslüman, mükellef ve adalet sahibi olmaktır. Bu üç şart müçtehit için gereklidir. Nitekim *el-Burhân fî usulî’l-fikh*’ın müellifi Cüveynî konuyla ilgili şöyle demiştir: “İçtihat ibadettir. Müslüman ve mükellef olmak ise ibadetin sıhhati için aranan şartlardandır. Aynı şekilde adaletli olmak da müçtehidin fetvasının kabulü ve o fetvayla amel edebilmek için şarttır. O halde fasık birinin fetvası kabul olmayıp onunla amel edilmez.”<sup>38</sup>

Müçtehit ile ilgili gerekli olan özel şartlar ise âlimler tarafından ihtilaf konusu olmuştur. Dolayısıyla biz burada en önemlilerini zikredeceğiz.

\* Müçtehit Kur’an ilimlerinde mahir olmalı ve Kur’an’da yer alan hüküm ayetlerinin sözlük ve terim manalarını bilmelidir. Ayrıca müçtehit, sünnetin maksatlarına muttali olmalıdır. Nitekim sünnet, Kur’an’ın açıklayıcısıdır. Bunun için müçtehit, içtihadta bulunacağı vakit ihtiyaç duyduğu kadarıyla sünneti bilmelidir. Aynı şekilde müçtehit, hadislerde yer alan kelimelerin sözlük ve terim manalarını bilmeli, fikhî kural ve şartlarına hâkim olmalıdır. Zira o, şer’î hükümleri ve usullerini ortaya koyması itibarıyla Hz. Peygamber’in naibi/varisidir. “Âlimler, peygamberlerin varisleridir. Peygamberler ne dinar ne de dirhem miras bırakmadılar, ancak ilim miras bıraktılar”<sup>39</sup> hadisine göre de mertebe bakımından yüce konumdadır.

<sup>36</sup> Nur, 24/55.

<sup>37</sup> Nasr, 110/2.

<sup>38</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî usulî’l-fikh*, thk, Abdülazim, Metâbi’u’d-Devha, Katar, h. 1399, II, 332.

<sup>39</sup> Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I, 169.

\* Müçtehit genel olarak Kur'an ayetlerinin nüzul sebeplerini, hadislerin açıklamalarını bilmeli ve özel olarak da hüküm ayetlerinde yer alan lafza ilişkin kavram ve oluşumların manalarını dikkatli bir şekilde anlamalıdır. Müçtehit için bu şart her zaman gereklidir. Ayrıca müçtehit hükmü neshedilmiş ahkâma muttali olabilmek için Kur'an ve sünnette yer alan nâsih-mensûh ilmine hâkim olmalı, birbiriyle tearuz içinde olan ayet ve mütevatir hadisleri bilmelidir. Müçtehit bu ilimlere tam manasıyla vâkif olduğunda İslâm hukukunda hakkıyla içtihat edebilecektir.

\* Müçtehit, aile ve iktisat gibi toplumla ilgili problemleri ve şer'î meseleleri çözmede de fukaha arasında cereyan eden üzerinde icma ve ihtilaf edilen konuları bilmelidir ki verdiği fetvada icma'ya muhalefette bulunmasın.

\* Müçtehit, hükümlerden istinbat etme yollarını, hükümlerin illetini, hükümlerde yer alan sebep ve maksatları, fikhî kavramların anlamlarını ve kıyası bütün yönleriyle bilmelidir. Zira kıyas, içtihadın kuralıdır.

\* Müçtehit, aslî kaynaklardan Kur'an, sünnet ayrıca fikhî delillerin Arapça olduğunu göz önünde bulundurarak fasih Arap dilini gerek lügat gerekse nahiv ve sarf ilimleri açısından iyi bilmelidir. Bundan ötürü doğru bir şekilde Arapça bilinmezse müçtehit, fıkıh kitaplarını araştırıp inceleme hususunda yetersiz kalır.

\* Müçtehit akıl sahibi olup hükümleri istinbat etme noktasında son derece tarafsız davranmalı, güzel ahlakla ahlaklanmalı, hükümleri hazırlamada sû-i zan ve şüpheden kaçınmalıdır. Nitekim psikolojik yönden ön yargıya ve kişisel etkenlere sahip bir müçtehidin maksadına ulaşması düşünülemez. Kaldı ki müçtehidin bu gibi etkenlere düşmesi içtihadın İslâm'ın ruhuna zarar verdiği anlamını taşımaz.

Usulcüler, müçtehitte aranan şartlara ilişkin birbirinden farklı ifadelere yer vermişlerdir. Bu ifadeler ise şöyledir:

**a)** Gazzâlî'ye göre müçtehitte iki şart aranır. Birincisi müçtehit şeriatı idrak edebilme kabiliyetine sahip olmalı, araştırma esnasında zannın tahrıklarına dayanabilmeli, önce yapılması gereken işleri öncelikle, ertelenmesi gereken hususları da ertelemelidir. İkinci şart ise, müçtehit, vereceği fetvalara itimat edilebilmesi için adaleti bozan hallerden kaçınmalı son derece adil davranmalıdır. Nitekim adil olmayan kişinin fetvası makbul değildir. Kendi adına fetva verecekse bu durumda adalet şartı onda aranmaz.<sup>40</sup>

**b)** Şâtıbî'ye göre müçtehit, makâsidü's-şer'î'yi iyi anlamalı ve makâsidü's-şer'î'dan hüküm istinbat etmeye muktedir olmalıdır.<sup>41</sup>

**c)** Âmidî ve Beydâvî'ye göre ise müçtehitte iki şart aranır. Birincisi Allah'a ve Resulüne iman edip mükellef olmalıdır. İkincisi ise İslâm hukukuna dair hükümlerin kısımlarını, manaya delalet yönlerini ve ispat metotlarını iyice bilmelidir.

<sup>40</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 102.

<sup>41</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 105-106.

Yukarıda zikrolunan şartlar bağlamında müçtehit olan kişiye içtihat kapısının açık olduğu, içtihadın sadece mahallinde ve zan ifade eden konularda olması gerektiği anlaşılmaktadır. Konuyu izah etmek istediğimiz içtihat, işte budur. Kur'an ve hadislerin diline, ilim ve usulüne ayrıca hadislerin zayıfını sahihinden ayırt edebilme bilgisine hâkim olan kişi içtihatla bulunmaya ehildir. Dolayısıyla bu kapı her çeşit insana açık değildir. Yukarıda zikrolunan şartlar altında içtihatla bulunulduğunda – içtihadın İslâm hukukunu tecdit etmedeki rolü ortaya çıkacaktır.

## SONUÇ

Şüphesiz Allah Teâlâ, Müslümanlara ebedi olan İslâm şeriatını bahşetmiştir. Söz konusu şeriat, büyük bir nimet ve hediyedir. Bu nimete ve hediyeye hiçbir nimet ve hediye denk gelemes. Çünkü Allah Teâlâ, kıyamete kadar kalıcı olacak sonsuz ve rabbânî olan bu bahse konu şeriatı göndererek dinimizi tamama erdirmiştir. O, Kur'an'da *“Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim...”*<sup>42</sup> ayetiyle İslâm hukukunun konumu ve değerini bizzat ilan etmiştir. Nitekim Allah, bu ayette İslâm hukukundan hoşnut olduğunu ve böylelikle dinimizi tamamladığını açıklamıştır. Bu yüzden Müslümanlar, âlemi küçük bir kasaba olarak gören makineye dayalı gelişmelerin ve sanayi devriminden sonra ortaya çıkan modern teknolojilerin yükselmesi sanat ve ilme dair başarı elde edilmesi neticesinde dünya ilerlese dahi kıyamete kadar parlak kalacak İslâm hukuku dışında herhangi bir kanuna ihtiyaç duymayacaktır. Nitekim Allah *“Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır.”*<sup>43</sup> ayetiyle Müslümanlar için yegane dinin İslâm olduğunu ilan etmiştir. Bunun için Allah, *“Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır”*<sup>44</sup> buyurmuştur. Bu ayete ilaveten *“De ki, gerçekten de Allah'ın hidayeti, hidayetini ta kendisidir. Şanım hakkı için, sana vahiy gelen bu kadar bilgiden sonra, kalkıp da onların arzu ve heveslerine uyacak olursan, sana Allah'tan ne bir dost bulunur, ne de bir yardımcı”*<sup>45</sup> buyurmuştur. Söz konusu ayetler, Allah'ın bize dünyada nimet olarak bahşettiği yol dışında razı olmadığı herhangi bir yolda yürüyemeyeceğimizi bildirmektedir. Şayet Allah'ın bizlere gösterdiği bu yolda yürürsek fert ve toplumun yer aldığı her alanda başarılı oluruz. İslâm hukuku olmadan insanlık,- birçok örneğine batı devletlerinde rastladığımız gibi- tehlike ve felakete gider. Bu yüzden Hz. Peygamber *“size tutunduğunuz müddetçe sapmayacağınız Allah'ın kitabını bıraktım”*<sup>46</sup> hadisi ile her daim Müslümanları İslâm hukukuna sıkı sıkı sarılmaya teşvik etmiştir. İşte bu tarihi bir belgedir. Müslümanların kurtuluş ve Hz. Peygamberden onay almış bir vesikadır. Bununla birlikte Allah Müslümanların Kur'an'daki hükümleri inceleme, tashih etme ve düşünceleri için geniş bir alan bırakmıştır. Nitekim bu husus, *“Bu Kur'an, ayetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır”*<sup>47</sup> ayetinde bariz bir şekilde

<sup>42</sup> Maide, 5/3.

<sup>43</sup> Âli İmran, 3/19.

<sup>44</sup> Âli İmran, 3/85.

<sup>45</sup> Bakara, 2/120.

<sup>46</sup> Ebû Dâvûd, hadis no: 3216.

<sup>47</sup> Sad, 38/29.

izah edilmiştir. Bundan dolayı müminler Allah'ın sağlam olan ipine tutunmuş, doğru bir yol üzerinde yürümüş ve değişmez menheclere bağlı kalmışlardır. Müslümanlar fikhî sorunlarla ve dini zorluklarla yüzleştiklerinde doğrudan Kitap ve sünnete sığınmışlar, kahramanlar gibi başarılı bir şekilde bu problemlerden kurtulmuşlardır. Çünkü müminler Hz. Peygamber'den *"Her kim ilim talebi için bir yolda yürürse Allah o kişiye cennet yolunu kolaylaştırır"*<sup>48</sup> hadisi işitmişlerdir. Bunun için Müslümanlar şer'î nasları ve mutlak-mukayyet, umum-husus arasındaki fark gibi konuları tam manasıyla kavrayıp uydurulmuş tevillerden ve hedefi saptırma eylemlerinden uzak kalarak hükümler istinbat etmişlerdir. Çünkü onlar, istinbat ile gerçeğe ve doğruya ulaşma dışında herhangi bir maksadı talep etmemişlerdir. Onların bu talebi ise, her daim beşerin hayatına ilişkin tüm yönleri kapsayan sadece ve sadece Allah'ın hukukuna olan samimi bağlılık ve inançlarıyla gerçekleşecektir.

İslâm hukuku, toplum ve ferdin problemlerine yönelik içten ve dıştan karşılaşmış oldukları sorunları çözmeye adaydır. Zira İslâm hukuku ölümü, hayatı, yerleri, gökleri, dağları, denizleri, çölleri ve binaları hâsılı kâinatı yaratan Allah katından gelmiştir. Dolayısıyla Allah'ın kendini tanıtırken her şeyi hakkıyla bildiğini ilan etmesi hakkıdır. Nitekim Allah *"Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır"*<sup>49</sup> ayeti yanında Hz. Peygamber'e hitaben şu ayetiyle *"Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik"*<sup>50</sup> her şeyi bihakkın bildiğini ilan etmiştir. Müslümanlar olarak bizler neden sevinmeyelim? Fert ve toplumun yaşantısına yönelik zuhur eden problemleri çözen Allah'ın kitabını bulduk. Bu kitap, bizleri aşağıların en aşağısı olmaktan yücelerin en yücesine götürecektir, kölelikten yöneticiliğe ulaştıracak ve ümmetin günümüzde yaşamış olduğu menfi durumlarını bertaraf edecektir. Zira ümmet, hayat ve kurtuluş sandallarını başarı ve felah sahillerine ulaştırmak ve insanlığa sunulan doğru yolu izlemek için Kitap ve sünnetteki ilimleri elde etmede yetersiz kalmıştır. Müslümanlar içtihat sahasında geri kalmışlardır. Öyle ki Allah'ın ve ortaya koyduğu şeriatın düşmanları tarafından dine yönelik ileri sürülen söylenti ve problemler çoğalmıştır. Aynı şekilde İslâm hukuku ışığında adil bir çözüm üretmeksizin muasır sorunların çözümlenmesi hususunda çekişme ve ihtilaflar ziyadesiyle artmıştır.

Bunun için bizim ve hanif dinimiz için gayret sarf eden âlimlerin İslâmî oluşumu yıkmaya çalışan batı medeniyetine, komplolara ve günümüz meydan okumaların tümüne mukavemet göstererek İslâm'ın kalkınması meydana gelinceye dek kaybettikleri konumlarını yeniden yakalamak için imanî çabalarını ortaya koymaları gerekir. Nitekim batı medeniyeti, küreselleşme adı altında Müslümanlarca önemli görülmektedir. Zira özellikle gençlerimiz, küreselleşme ile iftihar duyar olmuş, kendilerini küreselleşme çağının nesilleri olarak tanımlamaktan zevk almaya başlamışlar ve bu kavramın modern çağda kurtuluş, başarı, parıldama ve kalkınmaya ulaşmak için en güçlü ve en başarılı yol olduğunu zannetmişlerdir. Ayrıca söz konusu hayallere de ancak ve ancak küreselleşmeden aldıkları büyük bir pay ile

<sup>48</sup> Müslim, hadis no: 2699; Ebû Dâvûd, hadis no: 3641-3642; Tirmizî, hadis no: 2683.

<sup>49</sup> Mülk, 67/14.

<sup>50</sup> Nahl, 16/89.

ulaşacaklarına inanmışlar, var güçleriyle kendilerini küreselleşme uğraşı içine katmaya gayret etmişlerdir. Ancak bizler her halükarda “Allah’tan, kulları içinde, ancak âlimler korkar”<sup>51</sup> ayeti bağlamında Allah’tan hakkıyla korkan geçmişlerimizin yolunda yürüdüğümüz vakit müminler olarak günümüz çağında İslâm’ın izzetiyle sevineceğiz. Değişen âlemde İslâm’ın zaferini ve uluslararası camiada Müslümanların yüce makamlara ulaştığını görmeden bizler sevinemeyiz.

Kuşkusuz İslâm âleminin son senelerde derin uykudan uyanmaya başladığını görmekteyiz. Bütün coğrafyada İslâm devrimi gerçekleşmiş, İslâm’ın sedası Müslümanların rahat bir nefes almaları için yükselmiştir. Bütün bunlar bizden hayatın her sahasında rabbânî hukuka dair fûru ve usule tam manasıyla riayet edilerek söz konusu hukukun yürütülmesini istemektedir. Bu ise ancak ilim ehli uzmanlarca mümkündür. Zira onlar İslâm hukukuna ilişkin yazılan küllî kaidelerin tümüne önem verip pür dikkat incelemişler ve hükümlerin kaidelerini tespit etmede bu işe yönelmişlerdir.<sup>52</sup>

#### KAYNAKÇA/REFERENCES

- Âmidî, Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usulî’l-ahkâm*, Matbaatu Muhammed Ali Subeyh ve Evlâduh, Kahire, ts.
- Askalânî, Ahmed. Ali b. Hacer, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*.
- Cürcânî, Şer’îf Ali b. Muhammed, *Kitâbu’t-Tar’rifât*, Daru’l-Kütüb, Beyrut, h. 1408.
- Cüveynî, Ebü’l-Me’âlî Abdulmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usulî’l-fıkh*, thk, Abdülazim, Metâbi’u’d-Devha, Katar, h. 1399.
- Devâlîbî, Marûf, *el-Medhal ilâ ilmi usulî’l-fıkh*, Matbaatu Dımaşk, 3. baskı, 1959.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed el-Mukarrî, *el-Misbâhu’l-münîr fî ğarîbi şerhi’l-kebîr*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn, *el-Kâmûsü’l-muhît*, Müessesetu’r-Risale, Beyrut, h. 1412.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l- usul*, el-Matbaatu’l-Emîrîyye, Mısır.
- Hilâf, Abdulavehhâb, *‘İlmu usulî’l-fıkh*.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed, *Makâsîdü’s-şer’î’l-İslâmîyye*, thk., Muhammed Tâhir el-Mîsâvî, Daru’n-Nefâis, Ürdün, 2001.
- İbnü’l-Hâcib, Cemâlüddîn Ebû Ömer Osmân b. Ömer, *Muhtasarü’l-müntehâ*, Hedâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 132. Baskı, s. 19.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘azîm*, Daru’l-Mufîd, Beyrut, ts.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-‘Arab*, Daru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, Beyrut, h. 1402.
- Şâfiî, *er-Risâle*, Matbaatu’l-Halebî, Birinci Baskı.
- Luvîs Ma’lûf el-Yesûû, *el-Müncid fî’l-luğati ve’l-‘alâm*, Daru’l-Meşrik, Beyrut, ts.

<sup>51</sup> Fâtır, 35/28.

<sup>52</sup> İslâm Hukuk Kongresi Dergisi, Altıncı sene, Sekizinci sayı, “Esbâbu İhtilâfi’l-Fukahâ” adlı makalenin başlığından.



Mer'î, Hasan Ahmed, *el-İctihâdu fi's-şer'î'ati'l-İslâmî*, Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi, h. 1404.

Sübkî, *Cemu'l-cevâmi' ma'a şerhi'l-Muhallâ*, Beyrut.

Şa'bân, *usulü'l-fikhi'l-İslâmî*.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim, *el-Muvâfakât*.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hakki fî 'ilmi'l-usul*, Mustafa Halebî, Kahire, 1938.

Zuhaylî, Vehbe, *usulü'l-fikhi'l-İslâmî*, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1998.

----- *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*.

----- "*el-Âlemu'l-İslâmî Dergisi*", sayı, 2-1885, Rebî'ul-Evvel, 9, h. 1426/ Nisan 18, 2005.

### Extended Abstract

## Ijtihad and Its Role in the Tajdid of Islamic Law

Derived from the root jahd, which means "to make an effort, to use all one's strength, to be persistent, to take trouble" in the dictionary, it means "to put forth the best effort in a matter, to spend all your strength in order to achieve something". Derived from the same root, the words jihad and mujahedea coincide with the concept of ijthihad in the common sense of "to make an effort", even if their natures are different. As a term, many definitions of ijthihad have been made to reflect the different perspectives of schools and jurists and the expansion of the concept over time, and the common point of these is the idea that "the jurist must spend all his strength to reach presumed knowledge about any shar'i ruling". Although the Qur'an and the Sunnah are the two main sources and determinants of religious decrees in Islam, their acceptance, understanding and interpretation is possible with the mind. For this reason, narration and reason have a function and importance that balances each other, and ijthihad occupies a central place among the concepts that represent this function of mind against transmission. In order to establish the connection between the dynamism of life and social reality in a balanced way, the need to maintain the ijthihad activity, which will provide this, is clear in every period and society. However, with the formation of sects and the writing of fiqh books, the first broad meaning of ijthihad narrowed. While there was no restriction on ijthihad until the middle of the 3rd century Hijri, the understanding that only the previous mujtahids had ijthihad competence became a general acceptance from the beginning of the 4th century Hijri, and after this period, all the functions of the jurists remained limited to interpreting the doctrines of the previous imams. This issue is expressed in the literature with the phrase "closing the door of ijthihad".

Ijthihad has an important place in Islamic legal thought. Not all Islamic provisions may be the subject of ijthihad. As a matter of fact, ijthihad is needed on some issues. However, for some, the door is closed. The theoretical aspect of ijthihad According to the majority of jurists, prayer, fasting, such as pilgrimage and zakat, which constitute the basis of religion.

obligatory acts of worship, adultery, theft, man killing, drinking alcoholic beverages is haram since they are certain and fixed They are not the subject of ijtiḥad. on these There is no need for re-ijtiḥad. Most of the provisions in Islamic law based on ijtiḥad. Religion of Islam It is a valid religion. For this religion, in all climates, in all geographies and in all kinds of people living in conditions should provide solutions and answers to their problems. Ijtiḥad, the correct understanding of Islam and find solutions to people's problems to make every effort to do so. This according to a certain ijtiḥad with the period cannot be limited. Because the Prophet encouraged ijtiḥad in many of his hadiths. There are conditions that a mujtahid must meet. In general, these conditions are: should be smart, mature and fair. In addition, he should know the Qur'an, Sunnah, consensus and disagreements, the Arabic language and all branches of science that concern the field of ijtiḥad.

The author, who wrote the article, has expressed the opinion that the door of ijtiḥad will never be closed in the changing world order, after mentioning the above issues in detail.

**Keywords:** Fiqh, Tajdid, Ijtiḥad, Mujtahid, Ataurrahman an-Nedvi.

## مسألة الخروج عن القياس في الأمثال العربية وعدم التغيير فيها

محمد علي محمدي

رقم أوركيد: 1395-9832-0001-0000

محاضر في كلية الإلهيات لجامعة مصطفى كمال، هاتاي/تركيا

[elmuhammedi@mku.edu.tr](mailto:elmuhammedi@mku.edu.tr)

معلومات المقالة

الوصول: 15.02.2022 التصحيح: 27.05.2022 القبول: 13.06.2022

### الورقة البحثية

استشهد باسم: محمدي، م. (2022). مسألة الخروج عن القياس في الأمثال العربية وعدم التغيير فيها. أنطاكيات، 5(1)، 147-157

### الملخص:

إنّ المثل من أهمّ ما في تراث اللغة العربيّة، لربط ماضي الشعب العربيّ إلى حاضره، فالمثل أيضاً مقياسٌ أدقُّ لفهم العرب، وأخلاقهم، وعاداتهم، وتقاليدهم، وبنيتهم الاجتماعيّة. وتعارُف الإنسان بالأمثال يسير إلى القَدَم، ولذلك من الصعب تأريخ ظهور الأمثال تماماً، ومع ذلك تقف أمامنا مسألتان عن الأمثال لم يهتمّ العلماء القدامى بهما كثيراً، إحداهما أنّ بعض الأمثال كانت تخالف القواعد اللغوية، إذ العرب كانوا يحرصون على التوفير له ضرورياً من الجلي اللفظيّة، حتى يكون أوقع في النفس وأخفّ على السمع، فلذلك كانوا يحتاجون أحياناً إلى الخروج عن القياس، بيد أنّ بعض العلماء لم يتفقوا على هذا الرأي، وكانوا يدافعون أنّ أتباع العرب فيما تكلمت به على الجبلة والسليقة أفضل من الانقياد إلى القياس، استشهداً بالأمثال التي خالفت القياس على المفردات الغريبة والتعبيرات، مع تأويلها وتقديرها إلى الجمل التي تناسب القياس. وأمّا ظاهرة عدم التغيير في المثل فقال العلماء إنّ التغيير في المثل ليس جائزاً أبداً، ولكن من الممكن أن نغيّر فيه أحياناً، إن سمح لنا فنّه الأدبيّ وعناصره البلاغيّة، فلذلك جاز بالنسبة لنا انقسام المثل إلى القسمين، إمّا أن يمكنه قبول التدخّل، وإمّا أن يكون التدخّل غير ممكن أبداً. وفي مقالتنا هذه حاولنا مع أن نسرّد موضوعات أخرى من نشأة الأمثال، وأسلوبها، وأهمّيّتها في المجتمع العربيّ- البحث عن هذين الموضوعين الدّين لم نرهما في الكتب قديمةً وحديثةً، التي هي المتعلّقة بالأمثال، سوى الكتاب لأبي هلال العسكري.

**الكلمات المفتاحيّة:** المثل، نشأة المثل، أسلوب المثل، فنون المثل، مخالفة المثل إلى القياس، عدم التغيير في المثل.

## المقدمة

إنَّ المثل من أهمِّ ما في تراث العرب من أساليب اللغة العربية، لأنَّه يربط ماضي الشعب العربيِّ لحاضره، فكُلُّ مثلٍ مستودع صُبَّت فيه ذكريات العرب وقصصهم عن أجدادهم القدامى، وهو كذلك مرآة صادقة لحضارة الشعب العربيِّ، وعاداته وتقاليده، ولذلك أدرك العلماء الأقدمون أهميَّة الأمثال، فأقبلوا عليها لجمعها وتصنيفها.

فأهميَّة المثل كبيرة جداً من جهات كثيرة، وخصوصاً إن كنَّا سننقِصه من جهة البلاغة فالأمر سيكون أوضح لنا، فلذلك يجب لنا في البداية أن نسمع في هذا الموضوع قول عبد القاهر الجرجانيِّ، لأنَّه من أئمَّة اللغة، مع وضعه أسس البلاغة، وهو يقول هكذا: «واعلم أنَّ ممَّا اتَّفَق العقلاء عليه أنَّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونُقلت عن صورها الأصليَّة إلى صورته، كساها أبهتُّ، وكسبها منقبه، ورفع من أقدارها، وشبَّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبايةً وكلفاً، وقَسَرَ الطِّباع على أن تُعطيها محبةً وشغفاً. فإن كان مدحاً كان أبهى وأفخم، وأنبل في النفوس وأعظم، وأهزَّ للعطف، وأسرع للإلف، وأجلب للفرح، وأغلب على الممتدح، وأوجب شفاعاً للمدح... وإن كان ذمًّا كان مسهً أوجع، وميسمهُ أذع، ووقعه أشدُّ، وحدَّه أحد. وإن كان ججاجاً كان برهانه أنور، وسلطانه أفهز، وبيانه أبهر. وإن كان افتخاراً كان شأؤه أبعد، وشرفه أجد، ولسانه ألد. وإن كان اعتذاراً كان إلى القبول أقرب، وللقلوب أخلب... وإن كان وعظاً كان أشفى للصدر، وأدعى إلى الفكر، وأبلغ في التنبيه والزجر...» (يعقوب، صفحة 66/1)

ومن ناحية الحضارة، فالمثل مقياسٌ أدقُّ لفهم العرب، وأخلاقهم، وعاداتهم، وتقاليدهم، وبنيتهم الاجتماعيَّة، لأنَّ باحثاً يريد معلومات عن هذه العناصر التي تقدِّم ذكرها في السطر الأوَّل، ضروريٌّ له مراجعة هذه الأمثال، وللمثل أيضاً وظيفة تربيويَّة، لما تحتوي عليه من حكِّم تعتمد على تجربة الإنسان، وعند المثل عظةٌ وإرشادٌ للناس إلى سبيل الرشاد، ومن سيمته البارزة الاحتواء على وِصَافٍ وضعت للمحافظة على سلامة الناس، والمجتمع العربيِّ، وربَّ مثلٍ أفضل من مئة محاضرة تُقدِّم في الأخلاق الحميدة والتنوع الاجتماعيَّة، وألف كتاب في تربية الإنسان، وتعليمه.

ومن أهميَّته أيضاً أنَّه يربط ماضي الشعب بحاضره، لأنَّ المثل جزء من التراث والتاريخ، وهو أيضاً يربط الشعب بعضه ببعض، لكونها مكان الجمع لأفراده كلِّهم، الذي يساعد على توحيد مفاهيمهم وأهدافهم، والأمثال عند بعضهم قوانين وديناميات لا تُخطئ، يراجعون إليها لدعم حججهم، عند المناقشة مع غيرهم، ولذلك من الطبيعيِّ أن يهتمَّ بها العرب، وأن يتقصَّوها من جهات كثيرة، فألفوا في هذا المجال كثيراً من الكتب، قاصدين إلى الأمثال إما لجمعها، وإما لتصنيفها، وإما لغيرها من الشرح، والمقارنة، والنقد (يعقوب، 1415 ، صفحة 69/1).

ومع ذلك نقف أمامنا مسألتان عن الأمثال لم يهتمَّ العلماء القدامى بهما كثيراً، إحداهما أنَّ بعض الأمثال كانت تخالف القواعد اللغويَّة، لأنَّ العرب كانوا يحرصون على التوفير له ضرورياً من الحليِّ اللفظيَّة، حتى يكون أوقع في النفس وأخفَّ على السمع، فلذلك كانوا يحتاجون أحياناً إلى الخروج عن القياس، ولكن بعض العلماء لم يتفقوا على هذا الرأي، وكانوا يدافعون أنَّ اتِّباع العرب فيما تكلمت به على الجبلة والسليقة أفضل من الانقياد إلى القياس، استشهداً بالأمثال التي خالفت القياس على المفردات الغريبة والتعابير، مع تأويلها وتقديرها إلى الجمل التي تناسب القياس، وأما ظاهرة عدم التغيير في المثل فقال العلماء إنَّ التغيير في المثل ليس جائزاً أبداً، ولكن من الممكن أن نغيِّر فيه أحياناً، إن سمح لنا فنَّه الأدبيِّ وعناصره البلاغيَّة، وجاز بالنسبة إلينا أنْ انقسامه إلى القسمين، إما أن يمكنه قبول التدخُّل، وإما أن يكون التدخُّل غير ممكن أبداً. وفي مقالتنا هذه حاولنا مع أن نسرِّد موضوعات نشأة الأمثال، وأسلوبها، وأهميَّتها في المجتمع العربيِّ-البحث عن هذين الموضوعين الذين لم نرهما في الكتب قديماً أو حديثاً التي هي المتعلِّقة بالأمثال سوى الكتاب لأبي هلال العسكري

## المثل

المثل من جهة اللغة بمعنى الحجة والحديث، وجمعه الأمثال، ممَّا يدلُّ على هذا المعنى قول الله عزَّ وجلَّ: (والله المثل الأعلى)، وهو أيضاً بمعنى الصفة، ومنه قوله تعالى: (مثل الجنة التي وعد المتقون)، وقال أبو هلال العسكري: «أصل المثل التماثل بين الشبَّين في الكلام، كقولهم: «كما تدين تُدان»، وهو من قولك: «هذا مثل الشيء ومثله»، كما تقول: «شبهه وشبَّهه» (يعقوب، صفحة 17/1)، وقال عبد المجيد قطامش في تعريف هذا الفنِّ: «المثل قول موجز ساخر، صائب المعنى، تشبَّه به حالة حادثة بحالة سالفة». ويخلص إميل بديع إلى القول في المثل من خلال هذه التعريفات التي تقدِّم ذكرها: «إنَّ المثل عبارة موجزة يستحسنها الناس شكلاً ومضموناً فتنتشر فيما بينهم، ويتناقلها الخلف عن السلف دون تغيير، متمكِّلين بها، غالباً، في حالات مشابهة لما ضرب لها المثل أصلاً، وإن جهل هذا الأصل» (يعقوب، صفحة 21/1).

## خصائص المثل وفرقه بين الأقوال السائرة

للمثل خصائص تُفصله عن العبارات الأخرى من حكمة، ونادرة، وقول العرب، فهي يعني خصائص المثل، الشبوح، وصدق النظرة وصواب المضمون، والمضمون الفكري، وأما الحكمة فعمادها إصابة المعنى، ومن المستحيل أن يوجد عندها التشبيه، فمن الممكن أن يطول نسبياً، ومع ذلك الهدف فيها التنبيه والإعلام والوعظ، ولم تصدر الحكمة إلا عن أهل العلم من نبي أو حكيم أو فيلسوف أو غيرهم، وأما قول العرب في الدعاء لإنسان، وعليه، والتحية فهو ليس مثلاً، نحو: «بالرفاء والبنين»، و«قدوماً مباركاً»، و«حجاً مبروراً»، و«أخذك الله»، و«أهلاً وسهلاً»، و«لبيك، وسعديك»، و«حسبنا الله»، إذ تلك الأقوال عبارات جارية مجرى المثل لاستحسانها وإيجازها وكثرة دورانها على الألسنة، وهي أيضاً ليست مثلاً، لأن لم توجد عندها أي علاقة للتشبيه، كما في المكى والمبنى والمثني من الأسماء، نحو: أبو الحارث، وأبو جعدة، ابن الأيام، وابن الأقوال، الجديان، القمران، الأسودان (قطامش، صفحة 25).

### أنواع المثل

من الممكن أن المثل ينقسم ثلاثة أقسام، موجزاً، قسائياً، خرافياً، أولها أعني المثل الموجز هو الذي يتبادر إلى الذهن عندما يُطلق كلمة «المثل»، الذي يركض إثره مدون الأمثال العربية مع العناية به، وشرحه، نحو: «السرّ أمانة»، و«العود أحمد»، وثانيها هو المثل القياسي الذي لا يكاد يكون في مدونات الأمثال القديمة إلا في القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية كثيراً، كما في قول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: «مثل الدنيا كمثل الحية، لئن مستها، والسّمّ النافع في جوفها، يهوي إليها الغرّ الجاهل، ويحذرها ذو اللبّ العاقل» (قطامش، صفحة 30).

وأما المثل الخرافي فهو أقوال موجزة سائرة أجازها العرب على السنة الحيوان، أو بنوها على قصص خرافي اخترعوه، وجعلوه فيها يُحدث، مع القصد بذلك التسلية والفكاهة، أو الحث على مكارم الأخلاق، وبالإضافة إلى ذلك أن العلماء يطلقون عليه أيضاً «أكاذيب العرب»، «رموز العرب»، ومنه المثل المشهور الذي أجروه على لسان الضبّ، حين اختصم إليه الأرنب والثعلب في تمرة وجدها الأرنب فاختلستها الثعلب: «في بيته يُؤتى الحكم»، وفي خلاصة حكاية أن الفيل والحمار اجتمعا في مرعى ذات يوم، فطرد الفيل الحمار، فقال له الحمار: «لماذا تطردني مع اشتباكك الرحم بيني وبينك؟»، فقال الفيل: «من أين هذا الرحم؟»، فقال الحمار: «من أجل أن في غرْمولي شَبْهاً من خُرطومك»، فقيل الفيل هذه القرابة، ومن ثمّ شاع قول «كرّج الفيل من الحمار» (قطامش، صفحة 33).

### نشأة الأمثال

تعارف الإنسان بالأمثال يسير إلى القدم، ولذلك من الصعب تأريخ ظهور الأمثال تماماً، ولكن من الممكن العلم بأنها ظهرت بعد تكون المجتمعات البشرية، فالأمثال ثمرة التجربة الإنسانية في المجتمع، بيد أنها دون النسبة إلى قائلها، مما يؤدي إلى صعوبة تحديد زمن نشأتها، أو زمن مضربها الأول، ومع ذلك نستطيع التمييز بينها، فيما إذا كانت الفترة من الجاهلية، أم لا، فهناك عدّة معايير لمعرفة نشأتها، منها نسبها إلى أناس جاهليين، مثل لقمان بن عاد، الذي يُنسب إليه مثل «رُبّ أخ لم تلده أمك»، و«سدّ ابن بيض الطريق»، و«كأنتم بن صيفي الذي يُنسب إليه الكثير من الأمثال، ومنها «إن أردت المحاجزة فقبل المناجزة»، و«إنك لا تجني من الشوك العنب» (يعقوب، صفحة 34/1)، وكذلك تُعرف الأمثال من نص العلماء على جاهليتها، أو على نسبتها إلى قبائل جاهلية، فمنها إلى قبيلة عاد: «ألحن من الجرادتين»، ومنها إلى قبيلة طسم: «شرّ يومئها وأغواها لها»، ونعرفها أيضاً من الحوادث التي قيلت فيها، كما في حرب داحس والغبراء، وحرب البسوس، ويوم حليلة، وحديث جذيمة الأبرش والزبّاء (يعقوب، صفحة 35/1).

وأما الأمثال الإسلامية فلها ثلاثة أقسام، فأول قسم كان سبب ظهوره القرآن الكريم، منها: «أتب من أبي لهب» من خلال الآية: (تبتّ يدا أبي لهب وتب)، و«أقرب من حبل الوريد» مصدر هذا المثل آية (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)، و«أشرب من الهيم»: (فشاربون شرب الهيم)، و«أفرغ من فؤاد أم موسى»: (وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً)، و«أوهن من بيت العنكبوت»: (وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت). فقسم أصله الحديث النبوي الشريف، ويحتوي على الكثير من الأمثال، بحيث ألقت الكتب عنها، منها: «إن من البيان لسحراً»، و«حُبك الشيء يُعمي ويصم»، و«إذا لم تُسّحي فاصنع ما شئت»، فقسم قاله الصحابة والتابعون، منها إلى عمر بن الخطاب قوله: «النساء لحم على وضم»، و«ول حارها من تولّى قارها»، و«اليمين جنت أو مندمة»، ومنها إلى الإمام عليّ قوله: «رأي الشيخ خير من مشهد الغلام»، «أحب حبيبي هوناً ما عسى أن يكون بغيبك».

وأما الأمثال المودّة، فهي تلك التي قيلت بعد عصر الاحتجاج، الذي يمتد من الجاهلية الأولى حتى منتصف القرن الثاني الهجري بالنسبة إلى عرب الحاضرة، في حين أنه إلى نهاية القرن الرابع الهجري بالنسبة إلى عرب البادية (يعقوب، صفحة 41/1)، وربما أول من تصدّى لتمييز المودّة من غيرها حمزة الأصفحاني في كتابه «الدرة الفاخرة»، إذ نبّه على توليد بعض الأمثال، كما يُفرد

لها باباً من كتابه، وجاء بعده أبو هلال العسكري، مشيراً إلى توليد المثل في كتابه «جمهرة الأمثال»، وقد اعتنى أيضاً أبو الفضل الميداني وأبو علي الحسن بن مسعود اليوسي بالأمثال المولدة في كتابهما «مجمع الأمثال» و«زهر الأكم».

### أسلوب المثل

إنه استعارة تمثيلية تحتها تشبيه حالة بحالة، ولذلك هذه الاستعارة من أقوى أساليب البيان، وأعلاها في البلاغة، لأنها تُعبر عن المعاني الخفية والحالات المعنوية بصور حسية (يعقوب، صفحة 47/1)، ويقول مسكويه (421هـ) في هذا الموضوع: «إن الأمثال إن ما تُضرب فيما لا تدركه الحواس مما تدركه، والسبب في ذلك أننا بالحواس، وإفناً لها منذ أول كونها، ولأنها مبادئ علومها، ومنها نرتقي إلى غيرها، فإذا أخبر الإنسان بما لا يدركه، أو حُذت بما لم يشاهد وكان غريباً عنه، طلب له أمثاله من الحسن، فإذا أُعطي ذلك أنس به، وسكن إليه لإفقه له. وقد يعرض في المحسوسات أيضاً هذا العارض، أعني أن إنساناً لو حُذت عن النعمة والزرافة، والفيل، والتمساح لطلب أن يصور له، ليقع بصره عليه، ويحصل تحت حسه البصري، ولا يقنع فيما طريقه حس البصر بحس السمع حتى يردّه إليه بعينه. وهكذا الأمر في الموهوبات، فإن إنساناً لو كُلف أن يتوهم حيواناً لم يشاهد أسئل عن مثله، وكُلف مُخبره أن يصوره له، مثل عنقاء مُغرب، فإن هذا الحيوان وإن لم يكن له وجود، فلا بد لمتوهمه أن يتوهمه بصورة مركبة من حيوانات قد شاهدها. فأم المعقولات، فلما كانت صورها أطف من أن تقع تحت الحسن، وأبعدها من أن تُمثل بمثال حسي إلا على جهة التقريب، صارت أحرى أن تكون غريبة غير مألوقة، والنفس تسكن إلى مثل، وإن لم يكن مثلاً، لتأس به من وحشة الغربة، فإذا ألفتها وقويت على تأملها بعين عقلها من غير مثال سهل حينئذ عليها تأمل أمثالها» (يعقوب، صفحة 47/1).

### الإيجاز

عند العرب في كلامهم لا يوجد شيء أوجز من المثل، ولما كانت الأمثال كالرموز والإشارة التي يلوح بها على المعاني تلويحاً، صارت من أوجز الكلام وأكثره اختصاراً، فذلك للمثل مقدمات وأسباب قد عُرفت، وصارت مشهورة بين الناس ومعلومة عندهم، وهذه الألفاظ الواردة في المثل دلت عليها معبرة عن المراد بها بأخصر لفظ وأوجزه، ولولا تلك المقدمات المعلومة، والأسباب المعروفة، لما فهم من هذه الأمثال الوجيزة تلك الوقائع المطوّلات (يعقوب، 1415، صفحة 50/1)، فهي قلّة ألفاظها وكثرة معانيها من أجل الكلام، وأنبئه، وأشرفه، وأفضله، بحيث قد بلغ الإيجاز من الأمثال إلى درجة أن المثل الواحد لا يتجاوز نصه الكلمتين الاثنتين، نحو: «تشتهي وتشتكي» (الميداني، صفحة 144/1)، و«تشدّدي تنفجج» (الميداني، صفحة 124/1)، و«جزاء سنمار» (الميداني، صفحة 159/1؛ العسكري، صفحة 305/1)، و«جربّي تقليه» (الميداني، صفحة 162/1)، و«السرّ أمانة» (سلام، صفحة 57؛ الزمخشري، أ، صفحة 325/1)، و«العود أحمد» (سلام، صفحة 169)، و«الخلاء بلاء» (العسكري، صفحة 424/1)، أو ثلاث كلمات، نحو: «آخر الدواء الكي» (الميداني، صفحة 291/1)، و«من يسمع يخل» (سلام، صفحة 290)، و«جاء يجرّ رجليه» (الزمخشري، أ، صفحة 170/1)، و«رأى الكواكب ظهراً» (الميداني، صفحة 45/2)، و«دع القطا ينم» (الميداني، صفحة 270/1)، ومن عجائبها أنها مع إيجازها تعمل عمل الإطناب، ولها روعة إذا برزت في أثناء الخطاب، وبالإضافة إلى ذلك، عندما جننا إلى أسباب الإيجاز للمثل، فأولها ضرورة حفظ المثل بلفظه مع معناه، وثانيها ميل الناس عند مداولة المثل بينهم إلى إسقاط عدد الكلمات منه، حين يمكن ذلك، مع إبقاء المعنى فيه (يعقوب، 1415، صفحة 51/1).

### إصابة المعنى

لولاها لما استشهد بالأمثال الناس في كلامهم، ولما لجأ إليها الشعراء والأدباء، ولما انتشرت بين الناس أشد انتشاراً، ومن سمة المثل هذه، أصبحت الأمثال مصدراً يرجع إليه الناس أكثر مرة، لدعم حججهم التي قَدّموها، عند مناقشة أمورهم.

### حسن التشبيه

التشبيه عنصر أساسي من عناصر المثل، في التشبيه قول تشبه به حالة حادثة بحالة سالفة، وهناك أمثال لم تكن أركان التشبيه ظاهرة فيها، ولكنها تُضرب بالأشياء المادية، لتصوير الأمور المعنوية في ذهن البشر، ومنه «قتل له في الذروة والغارب» (العسكري، صفحة 98/2)، يُضرب هذا المثل في الرجل الذي يخذع صديقه، وهو مشبهاً، أما المشبه به فهو صاحب البعير الشرس الذي لا يُنقاد لصاحبه، ولم يتمكّن من الركوب عليه، فذلك هذا الرجل قتل الأوبار في ذروة البعير وغاربه، حتى أنس البعير بذلك، ويهدأ، و«قيل الرماء تملأ الكنائن» (الميداني، صفحة 101/2)، يُقصد به الاستعداد للأمر قبل وقته، وهو معنى عقلي شُبّه بحالة حسية، وهي حالة الرجل يستعدّ للرمي قبل أوانه، فيملأ جعبته سهاماً (يعقوب، 1415، صفحة 53/1).

### الكناية

قد كثرت الكناية في الأمثال لسببين، أولهما أنّ المثل في الأصل كناية، من أنّ المتمثل به لا يُظهر المعنى الذي يقصده، ولا يعبر عنه بالألفاظ الموضوعية له في اللغة، ويخفي المعنى الحقيقي، ويعبر عنه بألفاظ أخرى، وثانيهما ممّا إذا كانت غاية المثل النصح، أو النقد، فمن الممكن أنّ أسلوباً غير مباشر هو أنفع وأجدي، مثلاً: «بلغ السكّين العظم» (سلام، صفحة 344)، يُكنى بهذا المثل عن أنّ الأمر بلغ من الصعوبة والشدة الحدّ الأخير، و«جاء بالشوك والشجر»، كناية عن أنّه جاء بكلّ شيء، و«لا أفعل ذلك حتى يؤوب قارظ عزة»، كناية عن عدم الفعل شيئاً على الإطلاق (يعقوب، 1415، صفحة 54/1).

### الاستعارة

المرحوم أحمد الهاشمي (1362هـ) عرّفها قائلاً: «هي استعمال اللفظ في غير ما وُضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه، مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي. والاستعارة ليست إلا تشبيهاً مختصراً؛ لكنّها أبلغ منه» (الهاشمي أ، صفحة 258)، وهي تظهر كثيراً في الأمثال، ومنها: «الشمس أرحم بنا» (الميداني، صفحة 373/1)، و«بيتي يبخل لا أنا» (سلام، صفحة 170)، و«الحرب غشوم» (الهاشمي أ، صفحة 83/1)، و«الحليم مطية الجهول» (المهدي، صفحة 545/1)، و«محا السيف ما قال ابن دارة أجمعاً» (الأندلسي، صفحة 25).

### السجع

من الممكن أنّ العرب كانوا يتجهون إليه لتسهيل حفظ المثل، ولإعطائه إيقاعاً موسيقياً، ومنه «أطرق كراً إنّ النعام في القرى» (الميداني، صفحة 431/1)، و«حنّت ولا تهنّت وأتى لك مقروع» (سلام، صفحة 48)، و«إذا أردت المحاجزة فقبل المناجزة» (العسكري، صفحة 83/1).

### المبالغة

المبالغة، وتسمى أيضاً مغالاةً، لها عدّة أنماط تعبيرية، وأحد الأنماط يبدأ بصيغة «أفعل من»، نحو: «أكل من حوت» (الميداني، صفحة 86/1)، و«أبخل من كلب» (العسكري، صفحة 247/1)، و«أبقى من الدهر» (الميداني، صفحة 118/1)، ولها أيضاً صيغة تبدأ بالجملة «تركته»، نحو: «تركته على أنقى من الراحة» (الميداني، صفحة 121/1)، و«تركته جوف حمار» (الميداني، صفحة 135/1)، و«تركته في وحش إصمت» (الميداني، صفحة 124/1)، وكذلك تبدأ بالفعل «جاء»، نحو: «جاء بذات الرعد والصليل» (الزمخشري أ، صفحة 361/1)، و«جاء بالشوك والشجر» (الزمخشري أ، صفحة 526/1)، وتبدأ ب«ما له»، نحو: «ما له دقيقة ولا جليظة» (الميداني، صفحة 284/2)، و«ما له ستر ولا عقل» (الميداني، صفحة 286/2).

### الطباق

هو الجمع بين الشيء وضده في الكلام، ومنه «ما يعرف قبيلاً من دبير» (العسكري، صفحة 286/2)، و«اختلط الحابل بالنابل» (الأندلسي، صفحة 421)، و«ذهب بين الصّحوة والسكرة» (الزمخشري أ، صفحة 412/2)، و«ويل للشجي من الخلي» (العسكري، صفحة 338/2)، و«لا يدرى أيختر أم يذيب» (العسكري، صفحة 10/1)، و«من لي بالسائح بعد البارح» (سلام، صفحة 245)، وما اعتماد الأمثال العربية على السجع أحياناً إلا لهدف الجرس والإيقاع الذين يوردان موسيقى تساعد على حفظ المثل وانتشاره، ويعرف بعضهم نظراً إلى إيقاع الموسيقى في الأمثال ما إذا كان التلّفظ في المثل خطأ أم لا، كما البدويّ البحاث عن إبله المفقودة في الصحراء، هو يعرف من رُغائها أنّ هذه الحيوانات لنفسه بأذنه الدقيق (يعقوب، 1415، صفحة 58/1).

### الصيغ اللغوية

أولها ما جاء على وزن «أفعل» من الأمثال، يلجأ إليها للمقارنة المستندة إلى المبالغة، نحو: «أكل من حوت»، و«أبخل من كلب»، فصيغة الإخباري العادي تأتي غالباً لإظهار حقيقة مستندة إلى التجربة، أو للتعبير عما يراه الشعب، نحو: «الناس إخوان وشئ في الشيم» (الميداني، صفحة 333/2)، و«الناس كأسنان المشط» (الميداني، صفحة 340/2)، و«إنّ البلاء موكل بالمنطق» (الخوارزمي، صفحة 411)، و«إنّ أخاك من أساك» (الميداني، صفحة 72/1)، و«لا بدّ للمصدور أن ينفث» (الزمخشري أ، صفحة 289/2)، فصيغة الأمر والنهي تُستخدم غالباً، عندما يكون المثل للنصح والإرشاد، نحو: «احفظ بيتك ممّن لا تشده» (الميداني، صفحة 211/1)، و«احلب حلباً لك شطره» (سلام، صفحة 201)، و«لا تكن حلواً فتسترت، ولا مرّاً فتتعي» (الأندلسي، صفحة 316)، و«لا تعلم اليتيم البكاء» (الخوارزمي، صفحة 129)، و«لا تهرف بما لا تعرف» (العسكري، صفحة 378/2)، فللدعاء، نحو: «رماه الله بأفحاف رأسه» (الزمخشري أ، صفحة 102/2)، و«على بدء الخير واليمن» (سلام، صفحة 69)، و«بالرفاء والبنين» (الميداني،

صفحة 100/1)، فللاستفهام، نحو: «هل يُخفى الناس القمر» (الهاشمي أ.، صفحة 348/1)، فصينغ أخرى تحتوي على التمني، والتعجب، والشرط، والجمل الاسميّة، والفعلية، وإلى غيرها، نحو للتمني: «ليت لنا من فارسين فارساً» (الميداني، صفحة 198/2)، و«ليت حظي العشب حوصه» (الميداني، صفحة 185/2)، ونحو للتعجب: «ما أطول سلى فلان!» (الميداني، صفحة 267/2)، و«ما أرخص الجمل لولا الهرة!» (الميداني، صفحة 268/2)، ونحو للشرط: «إذا ضربت فأوجع، وإذا جرت فأسمع» (الميداني، صفحة 29/1)، و«إذا عزّ أخوك فهنّ» (سلام، صفحة 155)، ونحو للجملّة الاسميّة: «عين عرفت فذرفت» (الزمخشري أ.، صفحة 173/2)، و«كلّ فتاة بأبيها معجبة» (سلام، صفحة 143)، ونحو للفعلية: جاوز الحزام الطبيين» (العسكري، صفحة 220/1)، و«ذهب منه الأطيان» (الزمخشري أ.، صفحة 620/1).

### تعدد الرواية

ترجع هذه الظاهرة إلى بضعة أسباب، منها قلة معرفة العرب بالقراءة والكتابة، فكان اعتمادهم في حفظ آدابهم غالباً على الذاكرة والسمع، ومنها اختلاف اللهجات العربيّة، وكثرة تداول الأمثال مع تصحيفها وتحريفها، ورواية الأمثال بالمعنى، وتقارب المخارج في الحروف، وإلى غيرها، مثلاً «جاء بالشقارة والبقارة» يُروى «بالشقر والبقر» (الميداني، صفحة 175/1)، و«بالصقر والبقر»، وقولهم «الأخذ سريط والقضاء ضريط» روي بشكل «سريط وخريط»، و«سريط وخريط»، و«سريط وخريط»، و«سريط وخريط» (منظور، صفحة 313/7)، و«دغراً لا صفاً» روي بشكل «دغري ولا صفي»، و«دغر لا صفت» (يعقوب، 1415، صفحة 65/1).

### المخالفة للقياس

المثل قد يكون مخالفة للقياس والأصل، أو ملحوناً، نحو: «أعط القوس باربيها» (سلام، صفحة 204)، بتسكين الباء، لوقوع المثل في البداية على ذلك، بينما تقتضي القواعد النحوية حركة الياء مفتوحة لموقف كلمة «باربيها» في الجملة (قطامش، صفحة 205)، والخروج عن القياس له بضعة أسباب: المثل كالشعر يتحمل الضرورات، ويتسامح فيه ما لا يتسامح في غيره من أنواع الكلام، لأنه محكوم بوزن معين وقافية معينة قد يضطر الشاعر إلى الخروج عن قياس اللغة والنحو، وأما المثل فالعرب كانوا يحرصون على التوفير له ضرورياً من الجلي اللفظية كالسجع، حتى يكون أوقع في النفس وأخف على السمع، فذلك كانوا يحتاجون أحياناً إلى الخروج عن القياس، والتضحية بالقواعد النحوية، وكانت فئات من الأمة كالعامة والنساء لا تحكم اللغة فكان اللحن واقعاً في المثل، ثم يسير بين الناس بلحنه (قطامش، صفحة 208). فالأمثال التي خالفت القياس، منها: «هو هالك في الهالك»، و«أجناؤها أبناؤها»، و«حنّت ولا تهنّت وأتى لك مقروع»، و«أساء سمعاً فأساء جابياً»، و«اسق رقاش إتها سقاية»، و«استونق الجمل»، و«تسمع بالمعديّ خير من أن تراه»، و«أزهي من غراب»، و«أشغل من ذات النحيين»، و«أشهر من فارس الأبلق»، و«العود أحمد»، و«ألص من شيطاط»، و«أبيض من الثلج» (قطامش، صفحة 214).

غير أنّ بعض العلماء عارض القياس ودافع عن السماع قائلاً: «إنّ ما تكلمت به العرب على الجبلة والسليقة أقوى من أن يخضع لقياس النحويين». وفي هذا السياق نحن نريد أن نذكر قصة الزنبور التي جرت بين الكسائي (189هـ) وسيبويه (180هـ)، لإثبات أطروحتنا بالحجج، وهو سؤال وجهه الكسائي لسبويه قائلاً: «كيف تقول كنت أظنّ أنّ العقرب أشدّ لسعة من الزنبور فإذا هو هي، أم فإذا هو إيّاها؟»، فقال سبويه: «فإذا هو هي، ولا يجوز النصب»، فقال الكسائي: «لقد أخطأت، بل الصحيح النصب فنقول: فإذا هو إيّاها». وطال النقاش حيث يروي البعض أنّ سبويه برع وأجاد في تقديم حججه ودلائله، إلى أن وصلا إلى سؤال الكسائي حيث قال: «كيف تقول خرجت فإذا عبد الله القاتم، أو القاتم؟» فقال سبويه: «فإذا عبد الله القاتم، ولا يجوز النصب أيضاً»، فقال الكسائي: «العرب ترفع ذلك كله وتنصبه كذلك»، وطال الخلاف بينهما فعرض عليه الكسائي أن يتم إحضار مجموعة من الأعراب الأقحاح الذين ينطقون باللغة السليمة فطرةً، فوافق على ذلك، لكن وردت في هذا الموضوع الروايات المختلفة التي ذكرت أنّ الكسائي وأصحابه أقنعوا الأعراب بأن ينتصروا له، بيد أنّ العلماء النقاة يكذبون هذه الروايات نظراً لاسم الإمام الجليل الكسائي الذي وهب حياته للعلم والدراسة، وبالتالي مستحيل أن يلجأ لمثل هذه الأعمال، لكن الأرجح أنّ في الأمر تدخل سياسي من وراء الكواليس جعل أصحاب القصر يقتنعون الأعراب بأن يفتقروا بصف الكسائي، وبالفعل حينما وقفوا أمامهما وسألهم عن صحة القول، رجحوا كفة الكسائي، فطلب منهم سبويه أن يؤكّدوا ذلك وهم ينطقون الجملة، فلم تطاوعهم السنّتهم على ذلك وتهربوا، وفي ذلك إشارة على أنّ سبويه محقّ.

النقطة التي نريد لفت الانتباه إليها هنا هي أنّه طلب سبويه من الأعراب أن ينطقوا بجملة الكسائي بشكل سلس، بيد أنّ لسانهم أبى على تلفظ هذه الجملة، لأنّ أتباع العرب فيما تكلمت به على الجبلة والسليقة أفضل من الانقياد إلى القياس، فمن المعلوم أنّ هذه الفترة تُعدّ من عصر الاستشهاد بالشعر على المفردات والتعبيرات، حيث استغرق إلى عام مائة وخمسين للهجرة، ويعدّ الشاعر إبراهيم بن هرمة (170هـ) آخر من يُحتجّ بشعره، ويعدّ بشر بن برد (168هـ) أول من تُرك الاحتجاج به، ويسمى أول المولدين، وبذلك تصبح فترة الاحتجاج هي 300 عام فقط، فأما سبب قصر الفترة فهو حرص النحاة على عدم اختلاط أيّ لحن باللغة الفصيحة، فحدّدوا هذا التاريخ



وامتنعوا عن الأخذ عمّن كان بعده باستثناء قبائل قليلة ممّن بقوا على عزلتهم عن الأقطار المفتوحة حديثاً، ولم تكن لهم علاقات واسعة بمن هو خارج مناطقهم، وهذا لا يعني أنّ الذين جاءوا بعد تلك الفترة كانوا يخطئون في تكلم العربية، ولكنها قيود احترازية أخرجت بعض الثقافات حفظاً للغة القرآن، ومع ذلك العلماء لم يكتفوا بتدوين الشعر العربي فقط عن تدوين الحكمة والمثل، ولكن لدينا بعض المعلومات التي تدلّ على أنّهم كانوا يدونون حكمهم وأمثالهم، ونشطت حوالي منتصف القرن الأوّل الهجري حركة التدوين عند العرب، وحظيت الأمثال من هذه الحركة بالأخبار والأنساب والتاريخ (قطامش، صفحة 40)، فتواصلت إلى أوائل القرن الخامس للهجر حيث تنتهي بكتاب مجمع الأمثال للميداني (518هـ) ثم بكتاب مستقصى الأمثال للزمخشري (538هـ).

فعندما أخذنا بعين الاعتبار أن استشهد علماء اللغة على المفردات والغريب بالأمثال، واستشهد النحاة على التركيب والإعراب استشهداً بالأمثال التي خالفت القياس على المفردات الغربية والتعابير، مع تأويلها وتقديرها إلى الجمل التي تناسب القياس، نحو: «إلا حظية فلا أليّة» على جواز حذف «كان» وخبرها، أو حذفها واسمها، فأما الرأي الأوّل فهو على رواية «حظية وأليّة» بالرفع، ويكون تقدير الكلام عليها: إن لا تكن له في الناس حظية فأني غير أليّة، فحذفت «كان» وخبرها، وبقي اسمها، وهو «حظية»، وفي الرأي الثاني حذف «كان» واسمها مع بقاء خبرها وحده فعلى رواية «حظية وأليّة» بالنصب، ويكون تقدير الكلام هكذا: إن لا أكن عنده حظية فلا أكون أليّة، فحذفت «كان» واسمها المضمّر فيها، وبقي خبرها، وهو «حظية وأليّة» (سيبويه، صفحة 261/1)، ونحو: «عسى الغوير أبو ساء»، كان يجب له على القياس «عسى الغوير أن يكون أبو ساء»، أو «عسى الغوير أن يُحدّث أبو ساء»، فقال سيبويه عن «عسى» إنّها قد حُمّلت على «كان» فعملت عملها (قطامش، صفحة 215)، ومن ثمّ ما نفهمه فالتضحية بالمثل للقياس تماماً ليس سلوكاً منصفاً، لأنّه ما تكلمت به العرب على ألسنتهم الصافية، لأنّ المثل كالشعر الذي تسرّب من جرة العرب إلى أن يكون فنّاً واضحاً من الفنون لكلهم.

### عدم التغيير

قال الزمخشري في هذا الموضوع هكذا: «والأمثال يُتكلّم بها كما هي، فليس لك أن تطرح شيئاً من علامات التأنيث في «أطري فإنك ناعلة» (سلام، صفحة 115)، ولا في «رمتني بدانها وانسلت» (الميداني، صفحة 102/1)، وإن كان المضروب له مذكراً، ولا يُبدّل اسم المخاطب من «عقيل» و«عمرو» في «أشنت عقيل إلى عقلك؟» (العسكري، صفحة 125/1)، و«هذه بتلك فهل جزيتك يا عمرو؟» (الزمخشري أ، صفحة 5/1). وقال ابن جنّي (392هـ) في بقاء الأمثال على ما هي عليه: «يؤدّي ذلك في كلّ موضع على صورته التي أنشئ في مبدئه عليها». وقال أبو عمرو بن العلاء (154هـ): «والأمثال تُؤدّي على ما فرط به أول أحوال وقوعها، كقولهم: «أطري فإنك ناعلة»، و«الصيف ضيبت اللين»، وأطرق كرا»، و«أصبح نوماً»، يُؤدّي كلّ ذلك في كلّ موضع على صورته التي أنشئ في مبدئه عليها». فلأنّ العرب يضعون في هذا الباب المؤنث موضع المذكر، والمذكر موضع المؤنث، فيقولون للرجل: «أطري فإنك ناعلة»، و«الصيف ضيبت اللين»، وإذا أرادوا أن يخبروا بأنّ المرأة كانت تفعل الخير، ثمّ هلكت، فانقطع ما كانت تفعله جاز أن يقولوا: «ذهب الخير مع عمرو بن حُمّة» (يعقوب، صفحة 64/1) والسرّ في عدم تغدير المثل أنّه استعارة تمثيلية، تُستعار فيها للمشيء الألفاظ الموضوعه للمشيء به، فإذا غيّرت هذه الألفاظ بتغيير المضارب، حتى خرج الأسلوب من حظيرة الاستعارة (يعقوب، صفحة 65/1)، بيد أنّ بعض العلماء أفاد أنّ ظاهرة عدم التغيير في المثل كانت من مبدئ الحكاية، فذلك يبقى على ما جاء عن العرب، ولا تغير صيغته، مثلاً عند ما قلت للرجل «الصيف ضيبت اللين» تكسر التاء لأنّها حكاية (قطامش، صفحة 204).

ومع ذلك على الرغم من الأقوال التي سردنا هنا عن عدم التغيير في المثل، فمن الممكن أن نغيّر فيه أحياناً، إن سمح لنا فنّه الأدبيّ وعناصره البلاغيّة، نحو: «جاء يقري ويفدّ» (العسكري، صفحة 311/1)، يمكننا القول على الصورة «أتى يقري ويفدّ»، و«يعلم من أين يؤكل الكتف» (العسكري، صفحة 422/2)، يجوز أن يورد على الصورة «أعلم من أين يؤكل الكتف» (الميداني، صفحة 42/2)، و«تعلم من أين يؤكل الكتف» (قطامش، صفحة 205)، وأما عندما نظرنا إلى الأمثال، فيما يلي «أطلبته من حسبي وبسي»، و«جاء به من حسبه وبسه»، و«جئ به من حسك وبسك»، و«أنت به من حسك وبسك» (محمدي، صفحة 7)، و«جئ به من حيث أيس وليس»، و«إنّني به من حيث أيس وليس»، وكذلك قولهم «جئ به من أيس وليس» (محمدي، صفحة 8)، رأينا جواز تغييرها إلى حسب الضمائر الشخصية بحيث أنّ الأفعال ترجع من المتكلّم إلى الغائب والمخاطب وطلب الأمر، مع الوفاق للأسماء في الأمثال، و«لقيته أول ذي أثير» (محمدي، صفحة 8) كذلك من الممكن أن نبذل ضمير المتكلّم إلى الغائب والمخاطب وفقاً للضمائر الأخرى فيه، نحو: «لقيتك أول ذي أثير»، و«هو لقيني أول ذي أثير»، و«أبدأ بهذا أثراً ما» (منظور، صفحة 9/4) يمكننا في هذا المثل كذلك أنّ طلب الأمر نبذله إخبارياً، على الصورة «بدأت بهذا أثراً ما»، و«أجلبت أم أحلبت؟» (منظور، صفحة 269/1) بحذف الاستفهام قد يكون «أجلبت ولا أحلبت»، و«ماله أجلب ولا أحلب» (الزبيدي، صفحة 308/2) من الممكن تبديل الرباعي ثلاثياً، بحيث سيكون على صورة «ماله لا حلب ولا جلب»، و«إنّه لفي غصراء عيش» (محمدي، صفحة 11)، قد يكون على صورة «هو في غصراء عيش»، ولم تكن فيه نون التوكيد ولا التوكيد، و«أخذ ماله بأبدح ودبيدح»، و«أكل ماله بأبدح ودبيدح» (الميداني، صفحة 63/1) الزمخشري أ، صفحة 296/1) وفي هذين المتلين كذلك، يمكننا الرأي أنّ كيف وضع أحد الأفعال إلى موضع الآخر، و«إنك خير من تفاريق العصا» (محمدي، صفحة 14) قد يقال أيضاً على صورة «أبقى من تفاريق العصا»، و«أخرج من سير خميره سراً» يعني أظهر سرّه، تبدل

الصورة «اجعله في سر خميرك» (محمدي، صفحة 24)، و«أحسن من دب ودرج» (محمدي، صفحة 29)، و«أكذب من دب ودرج» (العسكري، صفحة 173/2)، هنا قالباً «أفعل من» تبادلاً مكاناً، وفي المثل «أحمق لا يجأى مرغ» (لا النافية حلت محل ما) النافية كما في الصورة «أحمق ما يجأى مرغه» (محمدي، صفحة 31)، و«أخبرته بشقوري» (محمدي، صفحة 35)، و«أفضيت إليه بشقوري» (الميداني، صفحة 71/2)، و«أخبرته بعجري وبجري» (الميداني، صفحة 237/1)، و«أشكو إلى الله عجري وبجري» قاله علي كرم الله وجهه، و«رماه بجراميزه»، و«رمى فلان الأرض بجراميزه وأرواقه» (منظور، صفحة 319/5)، و«رأيت بين سمع الأرض وبصرها، وهو خرَج بين سمع الأرض وبصرها»، و«ألقى نفسه بين سمع الأرض وبصرها»، و«لقيته بين سمع الأرض وبصرها» (سألم، صفحة 378؛ محمدي، صفحة 39)، و«أدركني ولو بأحد المغرّوين» (العسكري، صفحة 328/2)، و«أنزلني ولو بأحد المغرّوين» (الزبيدي، صفحة 158/39)، و«إذا سقيت فأحذ»، و«إذا سقيته فأحذ له» (الزمخشري أ، صفحة 217/1)، و«حتى يؤوب القارطان»، و«لا أتيك القارظ العنزّي»، و«إذا ما القارظ العنزّي أبا» (الأندلسي، صفحة 473)، و«إذا نام ظالع الكلاب»، و«حتى ينام ظالع الكلاب» (الزبيدي، صفحة 472/21)، و«أرخت له من عنانه»، و«أرخ من عنانه»، و«جاء ثانياً من عنانه» (الهاشمي أ، صفحة 111/1)، و«رضيت من الوفاء بالفاء»، و«ارض من الوفاء بالفاء»، و«فلان لا يرضى بالفاء من الوفاء» (منظور، صفحة 153/1)، و«ما أصبت منه أفد ولا مريشاً»، و«ما تركت له أفد ولا مريشاً» (الزمخشري أ، صفحة 60/2)، و«است أمك أضيّق»، و«استك أضيّق من أن تفعل كذا وكذا»، و«تركته باست الأرض»، و«أنتم أضيّق أسناهاً من أن تفعلوه»، و«است البائن أعلم»، و«است البائن أعرّف» (محمدي، صفحة 57)، و«استكرمت فاريط»، و«أكرمت فاريط» (الميداني، صفحة 141/2)، و«استكرمت فاريط»، و«أعيتني من شُب إلى دُب»، و«ما زال على خُلُق واحد من شُب إلى دُب» (محمدي، صفحة 64)، و«رماه الله بثالثة الأثافي»، و«أصير على السواف من ثالثة الأثافي»، و«اعمل في هذا عمل من طب لمن حب»، و«اصنع صنعة من طب لمن حب»، و«أعطيتُه عين عنة»، و«رأيتُه عين عنة»، و«هو مني عين عنة»، و«لقيته عين عنة»، «أعطاه غيضاً من فيض»، و«يُفقهها أحدنا غيضاً من فيض»، و«رَدَدْتُهُ بأفوق ناصل»، و«رجع فلان بأفوق ناصل»، و«مئلي مثل الأرقم، إن يُقتل يُقَم، وإن يُترك يُلَقَم»، مع الجواز على الصورة «مثله مثل الأرقم...»، و«مثلك مثل الأرقم...»، و«لقيت منه يوم احلقي وقومي»، و«بينهم احلقي وقومي» (محمدي، صفحة 129)، و«لأتركتُه ترك طبي ظله»، و«ترك الطبي ظله»، و«انتفخ سحره، ومساجر»، و«انتفخ سحره» (الزبيدي، صفحة 511/11)، و«طواه على بلته»، و«طوينا بني بشر على بلاتهم»، و«لقد طويتكم على بلاتكم»، و«طويت السقاء على بلته» (محمدي، صفحة 133)، و«تركته يفرى فرية»، وفي الحديث: «فلم أرَ عبقرياً يفرى فرية» (الزمخشري أ، صفحة 632/1)، و«تقلدها طوق الحمامة»، و«تقلدها طوق الحمامة» (الزبيدي، صفحة 111/26)، و«رجع بحقي حنين»، و«جنتكم بحقي حنين» (الأندلسي، صفحة 354)، و«لا يُرمي به الرّجوان»، و«رُمي به الرّجوان» (الميداني، صفحة 213/1)، و«كلمته فاه إلى في»، و«كلمني فوه إلى في» (منظور، صفحة 528/13). مثل هذه الأمثال كثير جداً في كتب الأمهات، ولكن هنا اكتفينا بمقدار هذا، لعدم إطالة الموضوع.

فنظراً إلى الأمثال التي تقدّمت ذكرها يمكننا الوصول إلى بعض النتائج، فهي بالنسبة إلينا إما قبلت التدخّل، وإما لم تقبل التدخّل، فالأمثال التي قبلت التدخّل سردناها في الأعلى، وأمّا ثانيها، يعني الأمثال التي لم تقبل أيّ تدخّل فهي كالمثل «الضيف ضيبت اللين»، لأنّ هنا استعارة قوية جداً، إلى درجة أنّها لا تأذن أيّ تدخّل لنفسها، فمن الممكن أنّه إن تدخّلنا فهي وقعت في الأذى من التغيير، ومن ثمّ فالأسلوب للمثل خرج من مجالها، مع فقدان المثل كثيراً من قيمته الأدبيّة، واللغويّة، والتاريخيّة، فلذلك يجب علينا أن نحكي المثل إلى الناس بألفاظه التي جاءت في البداية، بحيث أنّها ستبقى على ما وردت عليه أصلاً، دون التغيير فيها.

## النتيجة

إنّ المثل من أهمّ ما في تراث اللغة العربيّة من أساليب العرب، لربط ماضي الشعب العربيّ بحاضره، فكلّ مثل مستودع صبّت فيه ذكريات العرب وقصصهم عن أجدادهم القدامى، وهو كذلك مرآة صادقة لحضارة الشعب العربيّ، وعاداته وتقاليده، وهو كذلك مقياس أدقّ لفهم العرب، وأخلاقهم، وعاداتهم، وتقاليدهم، وبنيتهم الاجتماعيّة، وللمثل أيضاً وظيفة تربويّة، لما يحتوي عليه من حكّم تعتمد على تجربة الإنسان، ولذيه عظة وإرشاد الناس إلى سبيل الرشاد، ومع ذلك تقف أمامنا مسألتان عن الأمثال لم يهتمّ العلماء القدامى بهما كثيراً، لأنّهم كانوا مشغولين بتدوين الأمثال، فالمسألة الأولى أنّ بعض الأمثال كانت تخالف القواعد اللغويّة، لأنّ العرب كانوا يحرصون على التوفير له ضرورياً من الجلي اللغويّة، حتى يكون أوقع في النفس وأخفّ على السمع، فلذلك كانوا يحتاجون أحياناً إلى الخروج عن القياس، ولكن بعض العلماء لم يتفقوا مع ذلك الرأي، وكانوا يدافعون أنّ اتّباع العرب فيما تكلمت به على الجليّة والسليقة أفضل من الانقياد إلى القياس، استشهداً بالأمثال التي خالفت القياس على المفردات الغريبة والتعبيرات، مع تأويلها وتقديرها إلى الجمل

التي تناسب القياس، فلذلك التضحية بالمثل للقياس تماماً، عند رأينا ليس سلوكاً منصفاً، لأنّ المثل هو ما تكلمت به العرب على ألسنتهم الصافية، ومع ذلك المثل كالشعر الذي تسرب من جرّة العرب إلى أن يكون فناً واضحاً من الفنون لكلامهم.

وأما ظاهرة عدم التغيير في المثل فمن الممكن أن نغيّر فيه أحياناً، إن سمح لنا فنّه الأدبيّ وعناصره البلاغيّة، وبالنسبة لنا جاز انقسام المثل إلى القسمين، إمّا أن يمكنه قبول التدخّل، وإمّا أن يكون التدخّل غير ممكن أبداً، وفي القسم الأوّل عندما نظرنا إلى بعض الأمثال رأينا جواز تغييرها إلى حسب الضمائر الشخصيّة بحيث أنّ الأفعال ترجع من المتكلم إلى الغائب والمخاطب، ومن الإخبار إلى طلب الأمر، مع الوقوف للأسماء في الأمثال، وبالاستفهام، وبحذفه، وتبديل الرباعيّ ثلاثيّاً، وبالعكس، وفيه نون التوكيد ولام التوكيد، ولم تكن فيه نون التوكيد ولام التوكيد، و(لا) النافية حلّت محلّ (ما) النافية، وهلمّ جرّاً، إذ هذا الموقف مرتبط بقوى المثل من جهة الاستعارة، إن كانت فيه الاستعارة ضعيفاً يمكننا أن نغيّره إلى حسب الأحوال والأشخاص، وأمّا القسم الثاني، يعني الأمثال التي لم تقبل أيّ تدخّل فهي كالمثل «تسمع بالمعيديّ خير من أن تراه»، لأنّ هنا استعارة قويّة جدّاً، إلى درجة أنّها لا تأذن أيّ تدخّل لنفسها، فمن الممكن أنّه إن تدخّلنا وقعت في الأذى من التغيير، ومن ثمّ فالأسلوب للمثل خرج من مجال الاستعارة، مع فقدان المثل كثيراً من قيمته الأدبيّة، واللغويّة، والتاريخيّة، فلذلك يجب علينا أن نحكي المثل إلى الناس بألفاظه التي جاءت في البداية، بحيث أنّها ستبقى على ما وردت عليه أصلاً، دون التغيير فيها.

## المراجع

- أبو الخير الهاشمي. (1423). *الأمثال*. دمشق: دار سعد الدين.
- أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني. (بلا تاريخ). *مجمع الأمثال*. بيروت: دار المعرفة.
- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور. (1414). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.
- أبو الفيض المرتضى الزبيدي. (بلا تاريخ). *تاج العروس من جواهر القاموس*. دار الهداية.
- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري. (1419). *أساس البلاغة*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري. (1987). *المستقصى في أمثال العرب*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو عبيد القاسم بن سلام. (1400). *الأمثال*. دار المأمون للتراث.
- أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد بن البكري الأندلسي. (1971). *فصل المقال في شرح كتاب الأمثال*. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري. (بلا تاريخ). *جمهرة الأمثال*. بيروت: دار الفكر.
- أحمد الهاشمي. (1999). *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدع*. بيروت: المكتبة المصرية.
- إميل بديع يعقوب. (1415). *موسوعة أمثال العرب*. بيروت: دار الجيل.

- حسين بن محمد المهدي. (2009). *صيد الأفكار في الأدب والأخلاق والحكم والأمثال*. وزارة الثقافة بدار الكتاب.  
خير الدين محمود بن محمود علي بن فارس الزركلي. (2002). *الأعلام*. دار العلم للملايين.  
سيبويه. (1408). *الكتاب* (المجلد 3). (عبد السلام هارون، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.  
عبد المجيد قطامش. (1408). *الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية* (المجلد 1). دمشق: دار الفكر.  
محمد بن العباس الخوارزمي. (1424). *الأمثال الموثقة*. أبو ظبي: المجمع الثقافي.  
محمد علي محمدي. (2021). *أمثال تاج العروس من جواهر القاموس*. أنقرة: Iksad.

### Extended Abstract

## The Issue of Contrary to the Grammatical Structure of Arabic Proverbs and the Principle of their Immutability

The proverb that connects the past of the Arab people with the present is the one of the most important things in the heritage of the Arabic language. Each one is like a repository of Arab memories and stories about their ancient ancestors. It is a true mirror of the civilization, customs and traditions of the Arab people. It is also a more accurate measure of understanding the Arab people, morality, customs, traditions and social structure. The proverbs also have an educational function due to the wisdom based on human experience, and it guides people to the path of guidance.

Two questions remain, however, concerning proverbs to which the ancient scholars hardly heeded. One of them is some proverbs are against the language rules because the Arabs were eager to say artistic words so sometimes they had to break rules so they spoke according to their own taste. However, some scholars didn't agree with this view it was impossible for them to say the Arabs wrong words for this reason, they held the view that following the Arabs was better than surrendering to the rules. As for the fact that the proverbs does not change, in our opinion it is sometimes possible to change it. If the elements of literary art and eloquence permit, It is permissible to divide the proverb into two. When we examine some proverbs we see that it is possible to make some changes on them. This situation is related to the power of the proverb in terms of metaphor. Because if the metaphor is weak, we can make some changes to the proverb some proverbs do not accept any intervention because they there is a very strong metaphor Because he doesn't allow any intervention may suffer from this change Therefore, the style of the proverb is distorted and transformed into something else. In this article, first of all, general information about proverbs is given about its importance and emerging style. It has been mentioned which sentence patterns the proverbs contain and the metaphors and rhetoric they contain.

The conclusion we want to reach on these two issues that we focus on is as follows: Proverbs are not against the rules of language. The sentences that the Arabs say for their own pleasure take precedence over the language rules. In fact, the words of the Arabs were taken as a measure while the language rules were being formed. As a matter of fact, some scholars have proven that these words are not against the rules of language and reveal the true meaning of the words. Because these words are metaphorical words and contain deep meanings. Expressions that actually stand out as against the rules of language are not really against the rules of language. If you can get to the truth by going deep into the metaphor, the problem is solved. This shows us that we should do more detailed studies on the language rules and decipher the meaning of the Arabs. It is possible to change the structure of proverbs only under the following conditions: It is possible to make changes if it does not contain a strong metaphor and its rhetoric is not strong enough, and still contains some non-strong idioms.

**Keywords:** Arabic proverb, origin of the proverb, proverb style, proverb arts, violation of the measure

## KİTAP İNCELEMESİ/BOOK REVIEW

**Kur'an Dili Arapça<sup>1</sup>**

**Yazar: HÜSEYİN KÜÇÜKKALAY**

**(Konya: Denizkuşları, 1969, 379 Sayfa)**

**Quranic Language Arabic**

**Author: HÜSEYİN KÜÇÜKKALAY**

**(Konya: Denizkuşları, 1969, 379 Pages)**

**Muhammed Ali MUHAMMEDİ**

**Orcid: 0000-0001-9832-1395**

Öğretim Görevlisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye

[elmuhammedi1392@gmail.com](mailto:elmuhammedi1392@gmail.com)

*Makale Bilgisi/Article Info: Geliş/Received: 10.11.2021 Düzeltme/Revised: 10.12.2021  
Kabul/Accepted: 23.05.2022*

Atıf/Cite as: Muhammedi, M. Ali (2022). Kur'an Dili Arapça (Hüseyin Küçükkalay). Antakiyat, 5(1), 158-161

**Öz:** Yazar, Türkiye'de Arapçanın soğuk karşılandığı bir dönemde bu dile olan ilgiyi arttırmak ve onun güzelliğini göz önüne sermek için bu eseri kaleme almıştır; bunu yaparken dil teorilerine, dilin kaynağının ne olduğu meselesi gibi dil bilim ile ilgili konulara temas etmeden geçmemiştir. Kitaba dilin tanımı ile giriş yapmakta ve bu konuda ileri sürülmüş görüşlere yer vermektedir. Kitap, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde dilin tarifi ve ihtiva ettiği konular hakkında gerek İslam alimleri ve gerekse diğer dil bilimi alanında çalışma yapmış bilim insanlarının görüşlerine yer vermektedir. Birinci bölüm, dillerin doğuşu ile ilgili

---

<sup>1</sup> Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul izni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

olarak ortaya atılan görüşlerini, ikinci bölüm dil gruplarını ele almaktadır; üçüncü bölüm ise Arapçayı ve Arapları kültürel, iktisadi ve diğer çeşitli yönlerden incelemektedir. Yazar, bunu yaparken Hz. Nuh'un (as) oğulları Ham ve Sam'a da atıf yapmayı ihmal etmemektedir. Kitap 1969'da basılmış olup 379 sayfadan oluşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil bilim, Dillerin Kaynağı, Dil Teorileri, Arap, Arapça, Lehçe.

**Abstract:**

The author wrote this work in order to increase the interest in Arabic language and to reveal its beauty at a time when it was not welcomed in Turkey; While doing this, he did not touch upon linguistic theories, such as the issue of the source of language, without touching on issues related to linguistics. It makes an introduction to the book with the definition of language and gives place to the opinions put forward on this subject. The book consists of an introduction and three parts. In the introduction, the views of both Islamic scholars and scientists who have worked in the field of linguistics about the definition of language and the subjects it contains are included. The first part deals with the views on the emergence of languages, the second part deals with language groups; The third part examines Arabic and Arabs from cultural, economic and various other aspects. While doing this, the author He also makes reference to Noah's (as) sons, Ham and Shem. The book was published in 1969 and consists of 379 pages.

**Keywords:** Linguistics, Origin of Languages, Language Theories, Arab, Arabic, Polish.

## GİRİŞ

Kitabın yazarı, Hüseyin Küçükcalay, Konya'nın yetiştirdiği son dönem ender alimlerindendir; Konya'nın manevi mimarlarından olan Haciveyiszade Mustafa Efendi'nin (ö. 1960) duasını almış, onun kalfalarında rahle-i tedris eylemiştir; henüz ilkokul çağında iken Arapçaya ilgi duymuş ve bu konuda ömrünü harcamış, her türlü zorluğa göğüs germiştir; Suriye ve Irak'ta okumuş, Bağdat Şeriat Üniversitesi'ni birincilikle bitirmiştir. Küçükcalay'ın yazılı eserleri azdır; lakin ayaklı eserleri diyebileceğimiz talebeleri çoktur, bu konuda hocasına muvafakat etmiştir; zira Haciveyiszade Mustafa Efendi'nin meşhur sözüdür: "Bir insanda bin kitap bulunur da bir kitapta bir insan bulunmaz." Bize göre yazılı iki eseri önemlidir: **Abdullah Mesud ve Tefsir'deki Yeri** ve **Kur'an Dili Arapça**<sup>2</sup>.

Yazarın bu kitabı kaleme almasındaki saik, Arapça'nın güzelliğini gözler önüne sermek ve onu yeni nesil ilahiyat talebelerine tanıtip sevdirmektir ki, kitabın yazıldığı dönemi düşünürsek Arapçaya karşı bir takım soğuk yaklaşımların bulunduğu hakikati gözden kaçmayacaktır. Kitap, bu bakımdan bir ilki gerçekleştirmektedir; zira o dönemde kaynakların çoğunluğu Arapçadır ve talebelerin bu kaynaklara ulaşması oldukça zordur; bu bakımdan kitap, kendi alanda önemli bir boşluğu doldurmaya adaydır. Yazarın dili ve üslubu doğal olarak 70'lerin kelime ve kalıplarını ihtiva etmektedir; bu sebeple günümüz insanı nisbeten

<sup>2</sup> Hayatı için bakınız: Hüseyin Küçükcalay, Kur'an Dili Arapça, 2. Baskı, Muarrib Yayınları, İstanbul, 2021, s.3

kitabı anlamada zorluk çekebilir. Kitabın *Muarrib Yayınları* tarafından Kasım 2021'de 2. Baskısı yapılmış olup, önsözden önce Haseki Eğitim Merkezi emekli hocalarından Mehmet Savaş'ın yazarla ilgili hatıralarına ve Necmettin Erbakan İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Orhan Çeker'in takrizine yer verilmiştir. Kitap, 1969 yılında basılmış olan ilk baskısına göre dizayn açısından daha iyi durumdadır. Eser, kendisinden sonraki Arap Dili ve Edebiyatı alanında yazılan kitaplara esin kaynağı olmuştur. Bunlardan Nihat M. Çetin'in (ö. 1991) değerli eseri *Eski Arap Şiiri*, Ahmet Suphi Fırat'ın *Arap Edebiyatı Tarihi* ve Kenan Demirayak'ın *Arap Edebiyatı Tarihi* bu alandaki önemli çalışmalardır.

Hüseyin Küçükkalay kitabına dilin tanımı ile giriş yapmakta ve bu konuda ileri sürülmüş görüşlere yer vermektedir. Kitap, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde dilin tanımı ve ihtiva ettiği konular hakkında gerek İslam alimlerinin ve gerekse diğer bilim insanlarının bu alanındaki çalışmalarına temas etmektedir.

Birinci bölümde, dillerin doğuşu ile ilgili olarak ortaya atılan görüşleri serdederek bu konudaki dil bilimcilerin görüşlerine yer vermekte ve bunları genel olarak dört bölümde özetlemektedir: Vahiy ve İlham Nazariyesi, Uzlaşma ve Uyuşma Nazariyesi, Ses Taklidi Nazariyesi, Meleke ve Kuvvet Nazariyesi. İkinci bölümde dil grupları üzerinde durmakta, dilleri yalınlayan, bağlantılı ve bükümlü olarak üç grupta toplamaktadır; sonrasında ise meşhur görüş olarak Max Muller'in nazariyesi üzerinde durmaktadır; Muller'e göre diller; Hint-Avrupa, Hami-Sami ve Turan dilleri olarak üç grupta ele alınır. Bu gruplanmada cümlelerin birbirine yakınlığı ve asıl kök kelimeler arasındaki ilişkiler göz önüne alınmıştır<sup>3</sup>. Üçüncü bölümde ise Arapça'yı ve Arapları ele almakta, bunu yaparken Hz. Nuh'un (as) oğulları Ham ve Sam'a da atıf yapmayı ihmal etmemekte, Sami kavimlerin yaşadıkları yerler, konuştukları diller, yaşam tarzları gibi konulara temas etmektedir. Araplara gelince, onların dili olan Arapça tarihi hakkında bilgi vermekte ve Arapçada diğer dillerden farklı olarak göze çarpan bazı noktalara dikkat çekerek "Arap" kelimesinin etimolojik yapısını irdelemekte, eski ve yeni Araplar konusunu şematik şekilde incelemektedir. Cahiliye devri Araplarında din ve inanç, sosyal, ahlak, siyasi, kültür ve iktisat konularına değinmektedir. Arap dilinin genişliği konusu ise derin dil tahlilleri içermekte bunu yaparken Kur'an-ı Kerim, hadis- Şerif ve şahit beyitlerden deliller sunmaktadır. Yazar burada bu konulara temas ederken bize göre oldukça önemli olan fakat çok dillendirilmeyen bir konuya, Kur'an'ın ve Hadislerin Arapça üzerindeki etkilerine temas etmektedir. Yazara göre bu etkiler; dil birliği, yeni kelimeler, Arapçanın yaygınlaşması, dilin bozulmaktan korunması, kelimelerin yeni yeni anlamlar kazanması, belagat ve fesahattaki derinlik olarak değerlendirilebilir. Yazar, lehçeler hususunda on iki adet lehçeyi incelemektedir; bunlar Kuzaa, Yemen, Himyer, Behra, Huzeyl, Temim, Esad ve Rebia, Kelb, Uman, Tay lehçeleri olarak sıralanabilir; bu arada yazar tarafından Kureyş lehçesi üzerinde özellikle durulmakta ve diğer lehçelere olan üstünlüğünü vurgulanmakta, Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olması konusuna açıklık getirilmektedir. Arap dilini geliştiren amiller konusu, bize göre başlı başına bir bölüm niteliği taşımaktadır; burada yazar, ancak ehlinin

<sup>3</sup> Hüseyin KüçükKalay, Kur'an Dili Arapça (İstanbul: Muarrib Yayınları,2021), 69.



idrak edebileceği konuları derinlemesine işlemektedir; naht, müsterek, ezdad, ta'rib, ibdal, kalbu'l-mekani, musellesat, tekrar, müteradif, elfazu'l-müvellede, tefhim, mecaz, nakl, kinaye, itba', iştikak gibi başlıklarında bu amilleri irdelemektedir. Kitabın sonuna yaklaşırken Arap dilinin özelliklerini yaklaşık olarak yirmi dokuz madde ile sıralayarak bu dilin güzelliğini göz önüne sermeye çalışmakta ve kitaba Arap diline toplu bakış başlığı ile son vermektedir.

Yazar, bu kitabı kaleme alırken ne kadar emek harcadığı gözden kaçmamaktadır; zira ele aldığı konuların içeriği incelendiğinde zamanımız araştırmacılarına birçok tez ve makale konusunda ilham olacak nitelikte olduğu görülecektir; ne var ki, bununla birlikte kitabın bir takım zayıf yönlerini de dile getirmemiz gerekmektedir. Yazar, birinci ve ikinci bölümlerde bilgi aktarırken alıntı yaptığı batı kaynaklarını sınırlı tutmuş ve atıf yapmamıştır. Bu unsur, onun bu konuda çok malumatı olmadığını göstermektedir; Arap kaynaklarına geldiğimizde ise birkaç kaynağa atıf yapmakla, *el-Müzhir ve el-Hasais* gibi; ayrıca dipnotlarda verdiği alimlerin hayatı hakkında bu bilgiyi nereden aldığına dair bir bilgi sunmamaktadır; ayrıca kaynakça bölümünde birincil kaynakları sınırlı tuttuğu görülmekte. Yazar, kitapta çok önemli mevzulara temas etmekte; ancak ne var ki, bu görüşlere nasıl ulaştığını açıklamamakta ve bu bilgiyi nerden aldığına dair bir kaynak sunmamaktadır. Örneğin: "Mesela قط، قطف، قطل، قطف gibi. Bu kelimelerde manalar birbirlerine aynı denecek kadar yakındır. İkilik nazariyesini ileri sürenlere göre asıl mana kaynağının ikili konsoller olduğunu kabul etmek gerekir. Yani kelimedede esas anlamı taşıyan iki harftir. Üçüncü harf ise bu manaya bir nevi yön vermek için getirilmiştir."<sup>4</sup> Yine (خ) harfi gevşek olduğundan dolayı yaş yemeye delalet ettiğini, (ق) harfinin ise sert olduğu için kuru yemek anlamına geldiğini söylemektedir<sup>5</sup>; ne var ki, bu konular zor ve tartışmalı konular. Yazar burada bu yargıya nasıl ulaştı; va'z ettiği bu kural bütün kelime yada harflerde geçerli mi? Bunu bilemiyoruz. Bununla birlikte engin bilgisinden kaynaklandığını düşündüğümüz Arapça'nın gramer yapısı ve şiir beyitleri ile ilgili derin tahliller yapmaktadır ki, bu okuyucunun sıkılmasına sebep olmaktadır. Bu hususlar bize göre yazarın zayıf yönleri olarak önümüzde durmaktadır.

Sonuç olarak kitap, 70'li yıllarda Arapçanın değerinin azaltılmasına yönelik birtakım gayretler sebebiyle, Arapçanın belagat ve güzelliğini gözler önüne sermek için kaleme alınmıştır; bununla birlikte yazar, mümkün olduğunca nesnel olmaya çalışmış ve bu dili göklere çıkarmamıştır. Bu eser, kendi döneminde yazılmış değerli eserlerden biridir ve önemini bu dönemde dahi kaybetmemiştir; ne var ki, ilahiyat ve Arap dili alanlarında çalışma yapanlar tarafından bu eser yeterince tanınmamaktadır; ümidimiz odur ki, kitap hak ettiği değere ulaşsın ve araştırmacıların başvurduğu bir kaynak olsun.

<sup>4</sup> Küçükcalay, *Kuran Dili Arapça*, 79.

<sup>5</sup> *Kuran Dili Arapça*, 46.

## KİTAP İNCELEMESİ/BOOK REVIEW

**Babam Cemil Meriç<sup>1</sup>**

**Yazar: Ümit MERİÇ, 1. Baskı, Şubat 2018**

**(İstanbul: İnsan Yayınları, 412 Sayfa)**

**ISBN: 978-975-574-869-6**

**Nurten BAYANA**

**ORCID: 0000-0003-1843-1370**

**Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencisi,  
nurtennurten151@gmail.com**

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 01.04.2022 Düzeltme/Revised:13.04.2022 Kabul/Accepted:13.04.2022*

### **Kitap İncelemesi / Book Review**

Atıf / Cite as: Bayana, N. (2022). Babam Cemil Meriç. Antakiyat, 5(1), 162-166

### **Öz**

Hüseyin Cemil MERİÇ (1916-1987) 20. yüzyılın Türkiye'sinde birbirinden farklı eserleriyle, çevirileriyle birlikte öğrenciler yetiştirmiş değerli bir münekkit, mütercim ve münevverdir. Tanıtımını yapacağımız bu eser Cemil Meriç'in kızı Prof. Dr. Ümit Meriç'e aittir. Eser Cemil Meriç'in kendi ifadelerine yer verdiği için bazı yerlerde otobiyografik, kızının ve öğrencilerinin görüşlerine yer verdiği için biyografik, ayrıca onu tanıyan arkadaşlarının, dostlarının görüşlerine yer verdiği için de hatırat türü altında görülebilecek özelliklere sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** Hüseyin Cemil Meriç, Hatırat, Biyografi, Anı

Türk düşünce dünyasının seçkin isimlerinden olan merhum Cemil Meriç'in kızı Ümit Meriç, 16 Aralık 1946'da Üsküdar'da doğmuş ve İstanbul Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünden mezun olmuştur. Aynı üniversitede otuz yıl akademisyenlik görevini icra etmiştir. Ümit Meriç'in birçok yayımlanmış eseri bulunmaktadır ve bu yönde çalışmalarına devam etmektedir. Yazarın deyimiyle bu eserin yazılış amacı,

<sup>1</sup> Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

okuyucuları babası Cemil Meriç ile evlerine gelmiş bir misafir gibi tanıştırmak ve onları kendilerine dost kılmaktır.

Eser, Cemil Meriç'in biyografisi niteliğinde olup onun hayatının hemen hemen her safhasını birçok alt başlık altında ele almaktadır. Bölümlerin neredeyse tamamına yakınında Cemil Meriç'in eserlerinden alıntılar yapılarak esere zenginlik katılmıştır. Eserin son bölümlerinde yazar Ümit Meriç'in ülkenin düşünce tarihinde önemli bir yer etmiş ve hafızalara kazınmış bir isim olan babası Cemil Meriç hakkında görüşleri yer almaktadır. Ayrıca kitabın son on yedi sayfalık bölümünde Meriç ailesi ve dostlarına ait çekilmiş fotoğraflar bulunmaktadır. Meriç ailesinin yaşantılarına dair her ayrıntı tüm içtenliğiyle yazar tarafından esere yansıtılmıştır.

İlgili eserde ilk olarak Cemil Meriç'in babası ve annesinin Dimetoka'dan Hatay'a geliş öykülerinden kısaca bahsedilmektedir. Akabinde Cemil Meriç'in doğumu, ilkokul, ortaokul ve lise yıllarından kesitler sunulmaktadır. Cemil Meriç'in henüz küçük yaşlarda iken başlayan okuma merakı, öğrenmeye karşı yoğun ilgisi ve okuldaki başarılı öğrenci imajı dikkatleri Meriç'in üzerine çeker. Karakterinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olan lisedeki hocalarından ve kendisinin edebiyata olan ilgisinden kaynaklı hayranı olduğu isimlerden ilerleyen bölümlerde bahsedilmektedir. Ayrıca Cemil Meriç'in ilk kaleme aldığı makale olma özelliğini taşıyan "Geç Kalmış Bir Muhasebe" adlı yazının ortaya çıkış öyküsü de burada dile getirilmektedir. Lise son sınıfta bir gazetede Fransızlar aleyhine yayımlanmış yazısı nedeniyle Cemil Meriç'in mezun olmasına birkaç ay kala okuldan ayrılmak zorunda bırakılmasının onu hangi yollara sevk ettiğinden bahsedilmektedir.

İlerleyen bölümlerde Meriç'in İstanbul'a gelişinden, yaşadığı maddi zorluklardan ve sosyalist, Marksist düşünce ile hemhal oluşundan bahsedilmektedir. Cemil Meriç 1937 Mayıs'ında Hatay'a tekrar döner, ilkokul öğretmenliği, tercüme bürosunda reis muavinliği, nahiye müdürlüğü, sekreterlik, kâtiplik gibi geçici çeşitli görevlerde bulunur. 1939 Nisan ayında Hatay hükümetini devirmek suçlamasıyla tevkif edilip, yargılanır iki ay sonra beraat eder. Ancak bu sözde dava sonucu beraat etse de ondaki polis takip şüphesi ve Jean Valjean hayatı yıllarca devam edecektir. Sonraki süreçte derin bir yalnızlık ve hayal kırıklığı yaşayan Cemil Meriç, o zamana kadar nefessiz duramaz ve yeniden İstanbul'a döner ve Yabancı diller Okulu'na öğrenci olarak girer. Bu süre zarfında Balzac'tan yaptığı çeviri faaliyetleriyle ve tercüme tenkitleriyle hayatını kazanır.

Cemil Meriç'in hayatında bir dönüm noktası olarak nitelendirdiği evliliği ve çok kıymetli eşi Fevziye Hanım ile tanışma öyküsü yazarın kendine has üslubuyla dile getirilir. Daha sonra Cemil Meriç'in Elazığ'da öğretmenlik yaptığı yıllardan, öğrencileriyle kurduğu sıcak ve samimi ilişkilerden bahsedilir. Bu arada Fevziye Hanım'ın sağlık sorunları ve Cemil Meriç'in de gözlerinden dolayı yaşadığı rahatsızlık nedeniyle İstanbul'a gelmek zorunda kalırlar ve Meriç ailesi için zorlu ve sıkıntılı

günler başlar. Cemil Meriç, Elazığ'daki görevinden istifa etmek zorunda kalır. Sonrasında oğulları Mahmut Ali ve kızları Ümit Meriç'in dünyaya gelmesiyle birlikte Cemil Meriç'e gelen okutmanlık görevi teklifi aileye rahat bir nefes aldırır.

Erken yaşta görme yetisini kaybeden Cemil Meriç'in bu safhada yaşamış olduğu gerek maddi gerekse manevi tüm acılara, zorluklara, ruhsal çöküntülere olayların en yakın şahitlerinden biri olma vasfıyla kızları Ümit Meriç eserinde geniş bir yer ayırmaktadır. Başta vefakâr eş Fevziye Hanım olmak üzere ailenin tüm üyeleri Meriç'e her türlü manevi ve psikolojik destek vererek onun hayata tekrar tutunmasını sağlamaya çalışırlar. Bu süreçte Meriç'i evinde ziyaret eden dostlarına ayrı ayrı yer verilmiş olup bu isimlerden bazıları şöyle sıralanabilir: Rıza Tefvik, Refik Halid, Sabih Şevket, Salih Zeki, İskender Fikret, Hasan Ali Yücel ve Asâf Hâlet Çelebi'dir.

Meriç'in gözlerini kaybetmesinin ardından Nişantaşı'nda Fransızca öğretmenliği yaptığı sırada yazarın tabiriyle Cemil Hoca'nın ashabı denmeye sezâ olan ilk öğrenci halkası Meriç'in hayatında hatırı sayılır bir öneme sahiptir. Ümit Meriç'in titizlikle genişçe bir yer verdiği bu halkada yer alan isimler hem Cemil hocalarıyla tanışma hikâyelerinden hem de onun hakkındaki görüşlerinden bahsederler. Kitaptaki sıralamaya göre bu isimler; Ahmet Akat, Hüseyin Sarıtaş, Mehmet Ergin, Fuat Andıç, Berke Vardar, Ali Özgüven, İzzet Tanju, Server Tanilli, Tefvik Fikret Kılıçkaya, Muhan Bali, Turgut Arnas, Nadir Demirel ve Davut Tanoğlu'dur.

Eserin ilerleyen bölümlerinde Ümit Meriç, babasının aydın dostları için de ayrı bir başlık açar ve onların babası hakkındaki düşüncelerini kendi anlatımlarıyla birlikte eserine dâhil eder. Bu isimlerden bazıları Kerim Sadi, Kemal Tahir, Tarık Mümtaz, Fethi Atay, Yalçın Sayın, Şerif Mardin, Celal Sılay, Ergun Göze ve Cengiz Aydın'dır.

Cemil Meriç'in ilk eserleri olma özelliğini taşıyan Hint Edebiyatı ve Saint-Simon: İlk Sosyolog İlk Sosyalist'in ortaya çıkış öyküsünden bahseden Ümit Meriç, asla basılmak amacıyla yazılmadığının altını çizdiği Journaller'in de ortaya çıkış sürecine kısaca değinir.

Eserin okuyucuda en çok etki bırakacağını düşündüğümüz bölümlerden biri olmaya aday kısım ise, Cemil Meriç ve Lamia Hanım arasındaki dostluğun, yakınlığın anlatıldığı bölümdür.

Hisar Dergisi'nde kaleme aldığı yazılar neticesinde Meriç'in okuyucuda yoğun bir ilgi uyandırdığından bahseden yazar, bu çalışmaların yapıldığı süreçte hem bir baba-kız hem de bir hoca-öğrenci ilişkisine de dikkatleri çeker. Zaman zaman taraflar zıt kutuplara çekilmiş olsalar da çok geçmeden tekrar ortak bir paydada buluşmaları kaçınılmaz hâle gelir.

Eserin sonlarına doğru yer alan bölümlerde Meriç'in ülkede en çok ses getiren eserlerinin ortaya çıkış hikâyeleri sırasıyla yer almaktadır. Bu eserler; Bu ülke, Umrandan Uygarlığa, Mağaradakiler ve Kırk Ambar'dır. Eserlerin yankı bulmasıyla Baba Cemil Meriç'in etrafında yeni bir dost-öğrenci ağı oluştuğundan bahseden yazar, bu isimlere şu sırayla yer verir: Beşir Ayvazoğlu, Dursun Gürlek, Kadir Cangızbay, Mustafa Armağan, Mehmet Akif Ak, Halil Açıkgöz, Mustafa Miyasoğlu, Abdullah Uçman, Cevat Özkaya, Kenan Gürsoy, Mustafa Özel, Şadi Çarsancaklı ve Ekrem Tahir'dir.

Yazar, Cemil Meriç'in musiki dünyasından edindiği dostlara, risale-i nur okumaları vesilesiyle yakınlık kurduğu nurcu gençlere ve kendisini Ankara'dan ziyarete gelen İlber Ortaylı ve Mete Tunçay gibi isimlere de ayrı bir bölüm ayırır.

Ümit Meriç, "Hayır meleğim Fevziye'm" adını verdiği bölümde annesinin giderek artan rahatsızlığı ve vefatı nedeniyle ailede yaşanan derin üzüntüden ve bu olayın özellikle babası üzerinde bıraktığı sarsıcı etkilerden bahseder. Bir müddet sonra da babası Cemil Meriç'te baş gösteren rahatsızlıklar durumu daha da kötüye götürmüş ve baba Cemil Meriç de geçirdiği ani beyin kanamasıyla felç kalmıştır. Uygulanan tedaviler kısmen sonuç vermiş olsa da Hüseyin Cemil Meriç, 12 Haziran 1987'de vefat etmiştir.

Eserin sonuç bölümünde yazar, Cemil Meriç'in ömrü boyunca zihin dünyasında yaşadıklarını -onun en yakınındaki biri olarak- yapmak istediklerini, düşüncelerini, yöntemini, çalışma disiplini, samimiyetini, üslubunu, vefatına kadar gelmiş olduğu son noktayı ve Türk toplumu üzerinde yarattığı etkiyi okuyucuya özetlemektedir.

Eser Cemil Meriç'in bizzat kızı tarafından kaleme alınması ve sık sık onun yanında yer almış öğrencilerinin görüşlerine yer vermesi nedeniyle Meriç üzerine yazılan kitaplar arasında dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra Cemil Meriç ile henüz tanışmış veya tanışmamış okuyucularımız için onu çoğu yönüyle tanıtmaya aday içerik bakımından oldukça kapsamlı bir eserdir. Bu eser Meriç'in diğer eserlerindeki hâlet-i ruhiyesini de daha iyi anlamamızda bizlere rehber olacaktır. Okuyucunun çok farklı duygu durumları içerisine girmesini sağlayan eser zihinlerimizde bambaşka bir Cemil Meriç algısı oluşturabilecek bir niteliktedir. Çünkü Ümit Meriç eserden de anlaşılacağı üzere, sadece bir evlât olmakla kalmamış babasına ömrü boyunca bir yoldaş, arkadaş, sırdaş olmuş; yeri geldiğinde öğrencisi yeri geldiğinde sekreteri kısaca özetlemek gerekirse babasının gözü, kulağı, her şeyi olmuştur. Dolayısıyla Cemil Meriç'in hayatında böyle bir yere sahip olan kızının babası ile ilgili anlattıkları daha çok önem kazanmaktadır.

Yazarın kullandığı sade ve akıcı üslup eserin gayet rahat bir şekilde kapalılığa mahal vermeden anlaşılmasını kolaylaştırmış olmakla birlikte yer yer sanatkârane tarzda yapılan tasvirler de esere ayrı bir renk katmıştır. Bununla birlikte Cemil

Meriç'in gerek öğrencilerinin gerekse yakın dostlarının onun hakkındaki düşüncelerine geniş bir yer verilmesinden kaynaklı bu bölümler bir noktadan sonra eserin, akış içerisinde durağanlaşmasına sebebiyet vermiştir. Durağanlaşmadan kastımız "Babam Cemil Meriç" adıyla kızı ve onun en yakın gören gözü tarafından yazılan bu metin de bizzat Ümit Meriç'in şahit olduğu en güzel veya en kötü anların üstadı anlamamıza yakınlık sağlaması bağlamında daha sık yer verilmesi gerçeğidir. Elbette Cemil Meriç adı ve diploması olmayan ama öğrencileri, dostları hiç bitmeyen derin bir tecrübe okulunun kurucusudur. Onu kızı bile olsanız en doğru, en bütünleşik anlatmak kolay değildir. Kitabı genel olarak ele aldığımızda şu şekilde değerlendirebiliriz:

- Kitap Cemil Meriç kronolojisini verebilecek yapıdadır.
- Kitap özelde bir Meriç biyografisi olduğu için onun tüm yazı ve eserlerine ayrıntılarıyla girmemiştir.
- Eser Meriç'in doymak bilmeyen yenilikçi ama dil noktasında da bazı temellere sahip zihinsel, fikri irfan temelli tecrübesünü sürekli mütalaa ettirmektedir.
- Eser boyunca Meriç'in başta bir göçmen çocuğu olarak yalnızlığına, özellikle gözlerindeki görme kaybına ve yaşamı boyunca devam eden ekonomik zorluklarına şahitlik ederiz. Eser tek başına bize okuma ve düşünce erdeminin değerini göstermektedir.
- Eserin neredeyse yarısından fazlası öğrencilerinin, dostlarının Meriç okulundaki yaşadıkları öğrenme, öğretme ortamının tasviriyle doludur.
- Eseri okuduğunuzda bir münekkit, münevver, mütercim Meriç dağının hissenize düşecek bir damla ilim busesi aklınızı, gönlünüzü, irfanınızı cezp edebilir.
- Eser Meriç üstadın kitaplarından, çevirilerinden önce bir giriş kitabı olarak okunabilecek mahiyettedir.
- Eser genelinde Meriç'in dil, Batı, Doğu, Osmanlı, bilim, düşünce, edebiyat, çeviri konusundaki hassasiyetine tanık oluruz. Ömrünün yarısında gözleri fiziksel olarak göremezken o zihinsel ufkunun gözlerini hiç kapatmamıştır.
- Eser boyunca Meriç'in eleştirel yapısına, misafirperverliğine, hassas olduğu doğru bildiği noktalarda sertliğine, duygusal olarak yalnızlığına, sevgisine, gözyaşlarına tanık oluruz. Bu eser bir düşünce adamına sadece eserleri değil acılarını görerek de yakın olabilmenin örnekliğini vermektedir. Şüphesiz her eser gibi eleştirilebilecek yanları da vardır. Ama mesele eserin üstadın sözüyle ifade edersek "Redde hayır, tenkide evet" babında görülebilmektedir.

## KİTAP İNCELEMESİ/BOOK REVIEW

### Anmak, Anlamak ve Aşmak Bağlamında Aliya İzzetbegoviç,

Editör: Yalçın ÇETİN, 1. Baskı, Temmuz 2021

(Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, XVI+ 346 Sayfa)

ISBN: 978-625-439-513-0

Zeynep ORHAN

ORCID: 0000-0002-1851-6246

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Antakya/Hatay,

[Orhanzeynep027@gmail.com](mailto:Orhanzeynep027@gmail.com)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 22.03.2022 Düzeltme/Revised: 19.04.2022 Kabul/Accepted: 28.04.2022*

**Araştırma Makalesi / Research Article**

Atıf / Cite as: Orhan, Z. (2022). Anmak, Anlamak ve Aşmak Bağlamında Aliya İzzetbegoviç, (Editör: Yalçın ÇETİN, 1. Baskı). Antakiyat, 5(1), 167-174

### Öz

Aliya İzzetbegoviç (1925-2003) 20. Yüzyılın ikinci yarısında ve özellikle son çeyreğinde ülkesinin bağımsızlık mücadelesinde askerleri, halkı ve tüm tarihi, fikri birikimiyle ön plana çıkmış önemli bir devlet adamıdır. Aliya'yı diğer liderlerden ayıran en önemli yanlarından bazıları onun okumaya, yazmaya, adalet, çok kültürlülük temelinde fikri, dini hoşgörüyü düşkünlüğü ve sekiz buçuk yıla yakın ceza evi yaşantısıdır. Aliya üzerine onlarca çalışma, sempozyum yapılmış ve yapılmaktadır. Bu yapılan çalışmalarda çok önemli noktalara temas edilebilmekte ancak bunun yanında Aliya hayatla ve kendi gerçekleriyle bağlantısı koparılarak fikri ve kişilik olarak efsaneleştirilmek, kutsallaştırılmak, filozof, kral yapılmak istenmektedir. Bu tanıtımını yapacağımız eser doğru Aliya algısının peşindedir. Eserin ana mottosu olabilecek ifade en doğru, sade, anlaşılır, eserleri ve görüşleriyle bağdaşır, hayata ve zihne tatbik edilebilir Aliya gerçeğine ulaşabilmek üzerine kurulmuştur. Dinden sanata, bilimden felsefeye, Hristiyanlık algısından ötekine hoşgörüyü ve kadın sorununa kadar farklı açılardan farklı uzmanlık alanına sahip akademisyenlerce hazırlanan bu eser tüm kesimlerden okuyucular için önemli bir kaynak olabilecek niteliktedir.

**Anahtar Kelimeler:** Aliya İzzetbegoviç, Anmak, Anlamak

Balkan toprakları bilgedir, insana dair çok derin ve şiddetli olaylara şahit olmuştur. Aliya’da Balkanların her yönünü yaşayarak tecrübe etmiş ve yaşadığı müddetçe bu toprakların tarihine yön verecek adımlar atmış bir liderdir. Onu lider yapan yalnızca Bosna Savaşı’nda halkının mücadelesinin bir sembolü olması değil aynı zamanda kaleminin gücü ve sahip olduğu fikir birikimidir. Bosna Devleti’nin bağımsızlık sürecinde Aliya İzzetbegoviç, bizim anlayabildiğimiz çok ötesinde düşünüp düşüncelerini imkânsız diyenlere karşı eyleme dönüştürmeyi başarmıştır. Doğu ve Batı’yı meczeden bir fikir dünyasına sahip olan Aliya, Doğu’da Mevdudi, Seyyid Kutup, Muhammed İkbâl; Batı’da ise Hegel ve Kant gibi düşünürlerin yoğurduğu fikirlerle imkânsız mümkün kılmış ve önüne çıkan engelleri bir bir aşmıştır.

Aliya,“Ruhumuza, aklımıza ve başarılarımıza vurgu yapmaya ne zaman başlayacağız? Diye sorarak, küçük ve kırılğan bir insanda bile insanlığa katkıda bulunabilecek büyük bir ruh bulunabileceğine yürekten inanmış ve gücümüz, bilimimiz, edebiyatımız nerede? Nerede buluşlarımız, külli iyiliğe katkılarımız? Diyerek sözlerindeki inanmışlığı, cesareti ve dirayeti insanların kendi değerlerine olan samimiyetlerini sorgulatmaya çalışmıştır.

Büyük insanları anlamak ve anlatmak zordur. Anmak, Anlamak ve Aşmak Bağlamında Aliya İzzetbegoviç isimli 346 sayfalık bu eser, takdim, ön söz ve giriş kısmı hariç on üç bağımsız bölümden oluşmakta olup, Aliya’nın kendisinin ve fikir dünyasının daha doğru tanınip anlaşılması hedefiyle kaleme alınmıştır.

Eserin takdim bölümünde Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN, eserin toplumda ikon haline getirilen, neredeyse kutsanıp putlaştırılan Aliya algısının eleştiri temelinde daha doğru şekilde ele alınması gerektiğini vurgulayarak, eserde emeği geçen editör Dr.Yalçın ÇETİN ve bölüm yazarlarına tebriklerini sunmaktadır.

Ön söz kısmında editör Dr.Yalçın ÇETİN, bu eserin Aliya’yı anma üstü anlama temelli bir çalışma olduğunu belirtmiş, giriş kısmında ise Aliya’yı doğru anlamak bakımından çok önemli sayılabilecek on beş maddelik temel izlekler sorusunu sunmuştur. Bu sorular sonrasında Aliya’ya dönük on üç adet temel izlek oluşturulmuştur. Sonrasında Aliya’nın hayatına değinerek, eser hakkında bilgi verme amacıyla bölümleri kısaca tanıtmıştır.

Eserin ilk bölümünde Dr. Ozaj SULİMAN,“Aliya İzzetbegoviç’in Hayatı” başlığı altında öncelikle Aliya’nın hayatını anlamak için nasıl bir bakış açısına sahip olmamız gerektiğini ifade etmiş ve birkaç fotoğraf eşliğinde onun aile ve eğitim hayatının yanı sıra düşünce ve siyasi faaliyetlerine yer vererek mahkûmiyet dönemi ile Genç Müslümanlar Teşkilatı’na üye oluşu sürecini ele almıştır. Çocukluğundan yetişkinliğine, hapisane hayatından ailesine ve eserlerine yönelik Aliya’nın yaşam serüveninin kısa bir özeti sayılabilecek bu bölüm okuyucuyu kitaba yaklaştırmaktadır.



Ayrıca bu bölüm de dâhil her bölümün başında Aliya'nın bir sözünün verilmesi ve kitabın sonunda bölüm yazarlarının kısa tanıtımları yapılması kitaba zenginlik katmaktadır.

Eserin ismine de ilham kaynağı olan ikinci bölümde Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN "Anmak, Anlamak ve Aşmak Bağlamında Aliya İzzetbegoviç" başlığı altında Aliya'nın hayatına kapı aralamış, "Hayatı ve Görüşleri" ile "Yanlış anlamalar" şeklinde Aliya'yı iki kategoride ele almıştır. Birinci kısımda hayatından kısaca bahsetmiş, eserlerinde yer alan mevzulara değinmiş, görüşlerinden etkilendiği isim ve eserlerden bazılarını belirterek din anlayışının yanı sıra İslam ile diğer dinlere bakış açısını bizlere sunarak, Reform ve Rönesans hakkındaki düşüncelerine yer vermiştir. İkinci kısımda ise Sayın Kirman, İzzetbegoviç'e atfedilen bilge, mütefekkir, siyasi lider, kral, fundamentalist gibi sıfatları ve söylemden eyleme geçiş ile entelektüel kimliğini geliştirerek, birikimini siyaset anlayışına yansıttığı görüşünü eleştirmiş, siyasal İslam başlığı altında onun bir İslam devleti kurma amacıyla olduğu görüşüne karşı ümmetçi bir politika izlemediğini belirtmiştir. Değerlendirme kısmında Aliya'nın hayatını (8 Ağustos 1925-19 Ekim 2003) eski/genç Aliya (1925-1983) ve yeni/olgun Aliya (1983-2003) şeklinde iki bölümde incelemiş ve fikren olgunlaşma döneminin 1983 yılında başlayıp 1988'e kadar süren kırılma anına denk düştüğünü iddia etmiştir. Kirman'ın yapmış olduğu Aliya dönemlendirmesi, onu daha doğru okuma, anlama, eleştirme ve aşma konusunda önemli bir değerlendirme olarak kabul edilebilir.

Üçüncü bölüm Dr. Haris MACIĆ tarafından "İzzetbegoviç ve İslam Deklerasyonu Bağlam ve İdeal" adıyla kaleme alınmış, Aliya'nın amellerini ahirete götürme, fikirlerini ise dünyada bırakma arzusundan bahsederek İslam Deklerasyonu adlı eserine odaklanmış ve onun düşünsel mirasını anlama çabamıza yön verecek atıflarda bulunmuştur. Üç alt başlıktan oluşan bölümün ilk kısmında "Deklerasyonun Bağlamı" adı altında eseri kısaca tanıtarak, gördüğü ilgiden ve Batı tarafından özgürlük talep eden bir döküman olarak metaforlaştırılıp 1990 yılından sonra nasıl sakıncalı görüldüğünü, onun ahlaki bir metinden ziyade siyasi bir metin olarak değerlendirilebileceğini ve öncelikle Müslümanları muhatap aldığını belirtmiştir. "Aliya nasıl okunmalı: Temel Perspektif" başlığıyla din kavramının Aliya'nın dünya görüşünün merkezinde olduğunu söyleyerek Aliya'nın İslam anlayışını açıklamaya çalışmış ve eserin yanlış değerlendirilip kötüye kullanılan kısmına değinerek bir sonraki başlıkta "Deklerasyonun Dini" Aliya'nın düşüncesinde İslam nedir? Sorusu bağlamında bu konuyu açığa kavuşturmayı amaçlamıştır. Aliya'nın 1980'lerden bu yana yanlış anlaşılması çoğu zaman siyasi çıkarların eşliğinde kötü niyetle olurken Türkiye'de yanlış anlaşılması iyi niyetle maluldür. Bu bölümde Sayın Macić, İzzetbegoviç'in hayatı ve eserlerindeki Din'den bahsetmiş ve onun Türkiye özelinde kült haline dönüşmesini eleştirerek bunun Aliya'nın düşünsel mirasının gerçek değerinin hakkıyla tespit edilmesinin önünde bir engel olduğunu belirtmiştir.

Dördüncü bölümde “Aliya İzzetbegoviç’in Doğu Batı Arasında İslam Kitabındaki Bazı Düşüncelere Genel Bir Bakış” adı altında Prof. Dr. Halil APAYDIN, eseri değerlendirirken göz önünde bulundurulması gereken hususlardan bahsetmiş; Tekâmül ve Yaratma, Ahlak, İnsan İradesi ve Kader, İlim-Ahlak-Din ilişkisi, İslam Hukuku ve Kültür alt başlıkları ile eseri ve Aliya’nın din ve insana bakışını eserden alıntılarla ele alarak fikirlerinde ahlaki değerlendirmeyi tercih ettiğini ve bunu da dine dayandığını ifade etmiştir. Dinler arası kıyaslarda yerme veya övme gibi davranışlarda bulunmadığını belirterek, insanın âlemdeki yeri, ne olduğu ve nasıl bir tutum içerisine girmesi gerektiğini bildirmesinin yanı sıra, insan eseri kültürleri ve aşkın varlıkla ilişkisini ifade eden dinleri incelediğini söyleyerek genel bağlamda Aliya’nın anlayışının klasik anlayışın karşısında konumlanan bir anlayış olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Kitabın beşinci bölümünde Dr. Yalçın ÇETİN, “Aliya İzzetbegoviç’te Bir Nitelendirme Sorunu: “Bilge Kral” ve “Müslüman Batı Aydını İmajının Eleştirisi” başlığıyla Aliya’ya atfedilen bu nitelermelerin onun geride bıraktığı değerli mirasına olan olumsuz etkilerini açıklamaktadır. “İmaj nedir, ne için verilmek istenir?” başlığında Sayın Çetin, kısaca imajın bir nesne veya görüşün sembolik ve görsel temsili olduğunu belirtmiş, imajın bir kişiyi nitelediğinde meydana getirdiği iyi veya kötü etkilerden bahsetmiştir. İkinci ve üçüncü alt başlıklarda Aliya’ya verilen “Bilge Kral” ve “Batı Düşünürü” imajını ele alarak ,doğuracağı sonuçlara değinmiştir. Ayrıca onu sadece Doğu’ya yani İslam Dünyası’na nisbet etmenin sakıncalı olduğunu, Aliya’yı sentezci ve eklektik bir bakışla ele almanın daha uygun olacağını belirtmiştir. Dördüncü alt başlıkta ise Aliya’ya yönelik olumlu ve olumsuz imaj önerilerini değerlendirmiş, onu yükseltecek makamın krallık değil, onunla kurulacak zihin ve gönül yoldaşlığının olacağını söylemiştir.

Eserin altıncı bölümünde Dr. İlbey Dölek “Birlikte Yaşama Kültürü ve Aliya İzzetbegoviç” başlığıyla Balkanlar’ın Kudüs’ü olarak nitelendirilen Saray Bosna’nın ev sahipliği yaptığı farklı kültür ve inançlara değinmiş, “Saray Bosna’da Etnik ve Dini Çoğulculuk” alt başlığıyla buradaki üç ana etnik gruptan ve dinlerinden bahsederek Bosna-Hersek Savaşı’nda yaşanan trajedilerde; birlikte yaşama kültürünün, özellikle Müslüman kesimin hedef alındığını belirtmiştir. Sayın Dölek çalışmasının ikinci bölümünde Aliya’nın insanlar arasındaki adalet ve hoşgörü anlayışına verdiği önemi şu şekilde dile getirmiştir; “Aliya’ya göre hiç bir şey insanları elbiseler kadar ayırmamış ve insanlar arasında ayrımcılık yapmamıştır. Müslümanların hacda giydikleri iki düz ve beyaz parçadan oluşan ihram hayal edilebilecek en aşırı basitlik ve eşitlik imajıdır. Tüm insanlar eşittir ve her insan devredilemez haklarla doğar. Herhangi bir otoritenin insanları bu haklarından mahrum bırakmaya hakkı yoktur. Ona göre çoğunluğun sınırsız gücü kabul edilemez. Özgürlüğün ölçüsü, azınlıklara nasıl davranıldığıdır ve insanların farklı düşünebilme özgürlüğünden önce düşünce özgürlüğüne sahip olması gerekir. Aliya’ya göre kardeşlik bilginin en son

gayesidir, kaynağını kardeşlikten almayan hiç bir düşünce kabul edilemez.” Dr. Dölek bu açıklamaların ardından Genç Müslümanlar Teşkilatı’ndan ve amaçlarından kısaca bahsetmiş, Aliya’nın sanata verdiği öneme de değinmiştir. Değerlendirme kısmında onun farklı etnik köken ve inançtan insanları “öteki” olarak görmediğini, düşüncelerinin temel iki dayanağının İslam ve insan olduğunu, Bosna’nın da yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen geçmişinden aldığı barış ve hoşgörü kültürünü korumak amacıyla İzzetbegoviç’in fikirlerinden, sözlerinden ve eylemlerinden esinlendiğini söylemiştir. Dini çoğulculuğun ya da çeşitliliğin problem kaynağı değil de zenginlik olduğunu, farklı din ve kültür mensuplarının bir arada yaşayabilmesinin gerekliliğini Yahya Kemal’in şu dizeleriyle desteklemiştir: “Bir toplum hoşgörüsü kadar güçlü, sağlam ve haklı, zulmü kadar zalim ve zayıftır. Irkçılık ise en korkunç hastalıktır. Bir bahçede hep aynı çiçekten olursa o bahçe güzel olmaz. Sen, ben ve o varız diye güzel bu bahçe. Koparma farklı çiçekleri, kalsın renkleriyle, kokularıyla.” Anlaşılağı üzere birlikte yaşama kültürü tüm insanlık için karşı konulamaz bir gerekliliktir.

“Trajediler Çağında Ortak Yaşam Arayışı Olarak Aliya İzzetbegoviç’in Siyaset Felsefesi” başlığıyla Doç. Dr. Serdar SAYGILI ve Doktorant Oya ÇETİNTAŞ yedinci bölümde, Aliya İzzetbegoviç’in siyasi anlayışını, insan hakkındaki değerlendirmelerini ele almış, onun Balkan siyasetine yön veren önemli bir lider olduğunu belirterek insana verdiği kıymeti açıklamaya çalışmıştır. “Aliya İzzetbegoviç’in Söylemden Eyleme Geçiş Aşaması” başlığı altında Genç Müslümanlar Teşkilatı’ndan bahsetmiş ve Kominizm’e karşı siyaset anlayışının bu teşkilat ile gerçekleştirdikleri eylemlerle kendisini gösterdiğini ifade etmiştir. Çalışmanın ikinci kısmında onun yaşamındaki entelektüel kimliğin siyasi kimliğini öncelediğini dile getirerek , siyasetin insana menfaat ile değil ödev ve/veya ahlaki sorumluluk ile yaklaşması gerektiğini belirtmiştir. Aliya’nın siyasi politikasına değinilen bu bölümde, onun politikasının temelini İslam ahlakına dayandığı anlatılmaya çalışılmış ve gerçekleştirdiği eylemler belirtilerek siyaset açısından söylem ve eylemlerinin incelenmesinin anlamlı bir çaba olacağı ifade edilmiştir.

Sayın Dr. Yalçın Çetin tarafından kaleme alınan sekizinci bölümde “Dil, hoşgörü ve öteki” gibi kavramlar ele alınarak Aliya’nın görüşlerinin temelinde ötekini anlamının hem tarihsel/kültürel temeli olan hem de öğrenilebilen, geliştirilebilen bir tutum olduğunu söylemenin mümkün olduğu belirtilmiştir. Onun hareketlerinin dayanağının İslam olduğunu dile getiren Sayın Çetin’e göre İzzetbegoviç’in hoşgörüsü, bireysel temelde başlayıp toplumsal bir harekete dönüşerek yaygınlaşabilen bir yapıdadır. Din dili ve hoşgörü eşliğinde ötekini anlamak onunla hemhâl olabilmeyi gerektirmektedir. Aliya’nın çok kültürlülüğe verdiği önemin büyüklüğü ülkesi Bosna’ya bakıldığı takdirde de fark edilebilir. Her ne kadar çeşitli kültürler arası çatışmalar olsa da Aliya’nın içselleştirdiği farklı olanı anlamaya dönük yaklaşımlar baskıcı, engel olucu, zorluk çıkarıcı yapıda değil kolaylaştırıcı ve yapıcı bir tarzdadır. Dr. Çetin felsefeyi sevmenin de hoşgörünün bir parçası olduğunu, bilgi ve

bilgeyi sevmenin farklı bilgilerin kaynağı olan hoşgörüyü sevmek olduğunu belirtmiştir.

Dokuzuncu bölüm Sayın Dr. İlbey Dölek tarafından “Aliya İzzetbegoviç’in Hristiyan Batı Algısı ve Eleştirisi” başlığı altında kaleme alınmıştır. Bu bölümde İzzetbegoviç’in Batı’ya yönelik Hristiyanlık ve kilise algısı eleştirisi incelenmiş olup , “Entelektüel Aliya’nın Düşüncesine Giden Zor Yollar” alt başlığıyla Aliya’nın gençlik yılları ve aile hayatına değinilerek , İslam’a bakış açısı ve eserlerini yazarken esinlendiği ünlü Müslüman ve Batı düşünürlerine yer verilmiştir. Sayın Dölek onun Batı’ya yönelik eleştiri ve düşüncelerine yer verdiği ikinci bölümde İzzetbegoviç’in düşüncelerini şu sözleriyle bizlere aktarmaktadır: “Batı hiç bir zaman uygar olmamıştır ve bugünkü refahı devam edegelen sömürgeciliği döktüğü kan, akıttığı gözyaşı ve çektirdiği acılar üzerine kuruludur.” Dr. Dölek onun eserlerinin incelendiği takdirde bu durumdan Müslümanların da sessiz kalarak pay sahibi olduklarını dile getirmiştir. İzzetbegoviç’in Hristiyanlık ve Hz. İsa anlayışını içeren bu çalışmada onun İsa bilimi ve kiliseyi ayrı tuttuğunu ve her ikisinin de tahrife uğrayarak menfaatçi bir hale büründüğünü dile getirdiği ifade edilmiştir. Bu bölümde Avrupa’nın insana değer vermeyen tutumunu eleştiren Aliya’nın ,Hristiyan geleneğinin İncil’de anlatılan toplumsal gelenekle olan farklılığına ve İncillerdeki Mesih imajı ile tarihsel İsa arasındaki uyumsuzluğa temas ettiği bunun yanı sıra onlara benzememek için büyük çaba sarf ettiği dile getirilmiştir.

Onuncu bölümde Sayın Dr. Yalçın Çetin “Aliya’nın Bilim ve Felsefe Anlayışı Üzerine” başlığıyla Aliya’nın okuyucu ve eleştirci yönünü ele almış, onun bilime, sanata, felsefeye ve eleştirel düşünceye verdiği önemi dile getirmiştir. Okumaya bir zihni ibadet gibi değer veren İzzetbegoviç’e göre okumanın barışçıl bir dünyada birlikte yaşamak için gayret etmek olduğunu belirten Sayın Çetin, Aliya’yı tam manasıyla anlamak için bilim ve felsefe anlayışına eserleri, yaşantısı, söylemleri vasıtasıyla bakmak gerektiğini ifade etmektedir. Aliya’nın felsefeye yüklediği anlam bağlamında onun felsefeye verdiği önemi, bilim ve felsefeyi harmanlayarak eleştirel düşüncenin yapıcı gücünü nasıl desteklediğini bize anlatmaya çalışan Çetin, felsefenin yanında bilime verdiği önemi de vurgulamış, Aliya’nın tahlilci ve karşılaştırmacı bilim anlayışının temelini hakikate ulaşmak isteyen bilme çabası ve bilgi hedefinin oluşturduğunu belirtmiştir. Sayın Yalçın Çetin’in ifadeleriyle okumaya büyük ehemmiyet gösteren Aliya’nın inancının şekillenmesinde Kur’an’ın hikmete, düşünceye dair ayetleri birincil rolü oynamış, sonrasında onun kendi bilim, felsefe okumalarıyla entegre şekilde birleşerek onu, Üçüncü Yol sentezi diyebileceğimiz bir orta yolcu bakışa ulaştırmıştır.

Eserin on birinci bölümünde Sayın Doç. Dr. Serdar SAYGILI “Aliya İzzetbegoviç’in Fikir Dünyasında Hakikatin İki Farklı Formu: Bilim ve Sanat” başlığıyla, Aliya’nın dünya görüşü ve entelektüel kavrayışı çerçevesinde inşa ettiği bilim ve sanat

anlayışını incelenmekte olup, onun bilim ve sanat hakkındaki düşünceleri ve onlara verdiği önemi ele almıştır. Aliya'ya göre bilim ve sanatın ortak noktalarının yanı sıra farklılıklarının da olduğunu belirten Saygılı, bu ortak noktalar ve farklılıklara değinerek İzzetbegoviç'in düşüncelerine ek olarak kendi yorumlarına da yer vermiş, Aliya'ya göre bilim ve sanatın insanın kendini, doğal dünyayı ve evreni algılaması, anlaması ve açıklaması hususunda vazgeçilmez olduğunu, sanatın insanı insan yapan şahsiyet, yaratıcılık, kültür ve özgünlük gibi değerleri ortaya çıkarması açısından bilimsel düşünceden daha üstün olduğunu belirtmiştir.

“Aliya'nın Fikir Dünyasında Kavram Düalizminin Değeri Üzerine” başlıklı on ikinci bölümde Sayın Dr. Yalçın ÇETİN, ilk olarak “Düalizm Nedir?” sorusuna cevap aramış, “Aliya'da Genel Düalizmin Çatısı: Karşıtlar Cetveli” alt başlığıyla Aliya'nın Doğu Batı Arası İslam eserinin girişten sonra bu bölümle başladığını belirterek, çalışmasının çerçevesini bu cetvel üzerinden çizmiştir. “İslam'ın Beş Şartının Düalizmi” ve “Dini Düalizm” kısmında İslam'ın düalizminin sayısız şekilde kendini gösterdiğini dile getirerek Aliya'nın din düalizmi, ibadet düalizmi, belki insan, evren düalizmi denilebilecek çift yönlü eklektik ve bir teze varan düşünme tarzında ilerlemeciliğinin görülebileceğini ifade eden Çetin, buna ek olarak onun eğitim ve insan anlayışında düalizm fikrini ele almıştır. Aliya için düalizmin insanın en köklü hissiyatı olmakla beraber en yüksek felsefesi olmadığını belirterek, düalizmin onun için bir uyum, üçüncü yol ve savaştan barışa giden tolerans zemini olduğunu söyleyen açıklamalarda bulunmuştur.

Eserin son bölümü Sayın Prof. Dr. Rifat ATAY, Dr. Şeref GÖKÜŞ ve Doktorant Bülent KOÇOĞLU tarafından “Aliya İzzetbegoviç'e Göre Bireyin ve Toplumun Eğitiminde Kadının Rolü” başlığıyla ele alınmış olup bölümün içeriğinde ilk olarak Bosna Hersek'in tarihinden bahsedilerek ardından Aliya'nın hayatı ve eserleri, doğumundan ölümüne Aliya'nın şahsiyetinin oluşumuna etki eden kadınlar, Batı'da kadın ve aile anlayışı, İslam dünyasında kadın ve aile anlayışı ile eğitilmiş bir kadının ,iyi bir bireyin ve toplumun oluşumundaki rolü gibi konular ele alınmıştır. Aliya'ya göre değişimin yukarıdan ve topluca ya da baskıyla değil de tek tek bireysel olarak gerçekleşmesinin daha sağlıklı ve kalıcı sonuçlar doğuracağını belirtildiği bu çalışmada bireyin yeniden inşasının ailede başladığı ve bunu yapacak ilk ve en güzel mürebbibin de eğitimci kadın olan anne olduğu vurgulanmaktadır. İslam kültürünü merkeze alan bu bakış açısına göre kadın; onurlu, kişilik sahibi ve eğitilmiş olmalıdır. Toplumu ayağa kaldıran kadındır ve Batılıların kadına olan olumsuz yaklaşımlarının aksine Aliya bu nahif, ince ruhlu, merhametli ve kıymetli varlıkların kadınlıklarının ve anneliklerinin aşağılanmasına karşı çıkmıştır. Günümüz Müslümanlarının kadına olan bazı olumsuz bakış açıları ve çok eşliliği eleştiren Aliya, bunun eğitilmiş Müslüman kadınlar tarafından tamamen kaldırılabilirliğini savunmuştur. Ona göre kadınlar öncelikle bilinçli ve eğitilmiş hale getirilmeli, sonrasında ise kendilerinden değerlerine uygun bir neslin inşası için çaba göstermeleri arzu edilmelidir. Bu hususta

Müslümanlar, gerekli çabayı göstermeli ve insanlığın kadınla yeniden dirileceğinin bilincinde olarak üzerlerine düşen sorumluluğu yerine getirmelidir. Eserin son bölümünde kadına yapılan vurgu, onun toplumdaki önemini, istediği takdirde her şeyi yapabilecek güçte ve yetenekte olduğunu, ona verilen kıymetin büyük ölçüde önem arz ettiğini bizlere göstermekle birlikte Aliya'nın ifadesiyle eğitim almamış, kendi iç dünyalarına hapsedilmiş mutsuz kadınların, Müslümanların yeniden dirilmesini başlatacak ve başarılı bir şekilde devam ettirecek bilinçli çocukları büyütme imkânının olmayacağını göz önünde bulundurarak, kadınlar için gereken bütün fırsatları oluşturmamız ve onların kalkınmasını sağlayacak adımlar atmamızın önemi göz önüne getirilmektedir.

Anmak, Anlamak ve Aşmak Bağlamında Aliya İZZETBEGOVIÇ adlı bu eser genel hatlarıyla incelendiğinde Aliya'nın fikir dünyasının anladığımızın çok daha ötesinde olduğunu ve onun yalnız siyasi değil, kültürel, toplumsal ve bilimsel meselelerde de bizlere ışık tuttuğu görülmektedir. İnsanı ayrımlardan ve ötekileştirmeden uzak gören Aliya, hoşgörü esaslı İslam ahlakının izinde, bilim ve sanat eşliğinde insanlığı kalkındırarak fikirleri ve eylemleriyle takdir toplayan siyasi bir liderdir. O, yüksek vasıflarla anılmak yerine anlaşılmayı tercih etmiş ve kendisine atfedilen bazı imajlardan rahatsız olduğunu defalarca belirtmiştir. Onun bu rahatsızlığının ve toplum tarafından olumsuz ikonlaştırılmasının da eleştirildiği bu eserde, Aliya'nın her açıdan daha iyi anlaşılması hedeflenmiş ve son bölümde toplumların vazgeçilmezi olan kadın hakkındaki görüşleriyle birlikte günümüz dünyasında kadına yüklenen olumsuz tutum ve davranışların eleştirilmesiyle bir farkındalık oluşturmak amaçlanmıştır.