



ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



cumhuriyet ilahiyat dergisi

*cumhuriyet
ilahiyat dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

26-2
Aralık
December
2022

*cumhuriyet theology
journal*

26-2 Aralık | December 2022

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528- 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 26 Sayı / Issue: 2 (15 Aralık/December 2022)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası

Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Aralık 2022

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce
& Arapça

SCOPE: Religious Studies

Islamic Studies

PERIOD: Biannually

(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate

Printing House, Sivas, Türkiye

PUBLICATION DATE: December 15, 2022

L. PUBLICATION: Turkish & English
& Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 600 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 600 words), and a bibliography prepared with *The ISNAD Citation Style*.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Türkiye

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140, Türkiye

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

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

YAYINCI/PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TÜRKİYE

SAHİBİ / OWNER

The Owner of the Journal on behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ömer Aslan

oaslan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**Dr. Abdullah Pakoğlu**

apakoglu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**Doç. Dr. Adem Çiftci**

ademciftci28@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

ALAN EDITÖRLERİ / SECTION EDITORS**Dr. Ayşe Mine Akar**

aysemineakar@gmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Rukiye Gögen

rukiye-yilmaz58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Education, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Çetin

mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Necati İşler

ilennecati@gmail.com

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, TÜRKİYE

Dr. Maruf Çakır

marufca@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya, TÜRKİYE

Dr. Salime Bera Kemikli

skemikli@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Esmâ Güneş

ekorucu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Hamit Demir

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Gülistan Kızıleniş

gaktas@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sena Kaplan

senakaplan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Bayram Ünce

bayramunce@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Merve Yetim

merveyetim@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek

ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Naim Yaman

nyaman@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sema Korucu Güven

semaguvencu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. İlknur Bahadır

ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Adil Koyuncu

adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz

apoyraz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Yakup Esenboğa
yakupesenboga@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdullah Taşkı
abdullahtaskir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty
of Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sema Çağlar
caglarsema@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Büşra Nur Tutuk
busranurtutuk@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**YABANCI DİL EDITÖRLERİ / FOREIGN
LANGUAGE EDITORS**

Prof. Ömer Faruk Yavuz
ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Savaş Kocabaş
savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Zühal Ağilkaya Şahin
zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of
Education, İstanbul, TÜRKİYE

Dr. Hakime Reyyan Yaşar
hakimeyasar@artuklu.edu.tr
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic
Sciences, Mardin, TÜRKİYE

Dr. Abdullah Taha Orhan
abdullahorhan@nehsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of
Islamic Sciences, Nevşehir, TÜRKİYE

Dr. Kenan Tekin
kenan.tekin@yalova.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,
Yalova, TÜRKİYE

Dr. Fatimetül Zehra Gıldıaş
f.zehra.guldass@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of
Arts and Sciences, Erzincan, TÜRKİYE

Dr. Metin Güven
metinguyen1416@hotmail.com
Ministry of National Education, TÜRKİYE

Dr. Elif Hilal Karaman
elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,
İzmir, TÜRKİYE

İSTATİSTİK EDITÖRÜ / STATISTICS EDITOR

Doç. Dr. Murat Akıldız
muratakyildiz@anadolu.edu.tr
Anadolu University, Open Education Faculty,
TÜRKİYE

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Sait Özervarlı
sozervar@yildiz.edu.tr
Yıldız Technical University, Humanities and
Social Sciences, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mürteza Bedir
mbedir@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Necmettin Gökkır
ngokkir@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ünal Kılıç
ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemal Ağırman
agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf Doğan
doganyusuf58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Jon Hoover
Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham University, School of Humanities,
Dept of Theology, UK

Doç. Dr. Adem Çiftci
ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet Çelik

ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fatih Ramazan Süer

ramazansuer_58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. İrfan Kaya

ikaya@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Nurullah Yazar

yazar@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara,
TÜRKİYE

Dr. Abdullah Pakoğlu

apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Sema Yılmaz

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Çetin

mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Ayşe Mine Akar

aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Dr. Rukiye Gögen

rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Education, Sivas, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah Kahraman

a.kahraman69@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology,
Istanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Enbiya Yıldırım

enbiyayildirim@hotmail.com
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara,
TÜRKİYE

Prof. Dr. İsmail Çalışkan

duralaroltu@hotmail.com
Ankara University, Faculty of Islamic Sciences,
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş

ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of
Theology, Konya, TÜRKİYE

Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun

mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology,
Kilis, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım

ayildirim2000@hotmail.com
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of
Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Alim Yıldız

ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz

hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology, Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Talip Özdeş

tozdes@cumhuriyet.edu.tr
Yozgat Bozok University, Faculty of Theology,
Yozgat, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer Kara

omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology,
Erzurum, TÜRKİYE

Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu

muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of
Theology, Rize, TÜRKİYE

Dr. Tarık Abdulecelil

info@tarik.me
Ain Shams University, Department of Islamic
Studies, EGYPT

Dr. Bakt Murzarayimov

murzaraim@mail.ru
Manas University, Department of Islamic
Studies, KYRGYZSTAN

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Cumhuriyet Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest TÜRKİYE Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	Index Copernicus International Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1
Diğer indeksler için bk. https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid	



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cilt: 26 Sayı: 2 (15 Aralık 2022)

Cumhuriyet Theology Journal
Volume: 26 Issue: 2 (December 15, 2022)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

EDİTÖRDEN

From The Editor

Adem Çiftci _____ 469-470

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

Sıhhat Açısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Olarak Değerlendirilmesi

Conceptual Evaluation of Qirāʾāt Types in Terms of Authentic

Yunus İşeri _____ 471-489

Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr*'inde İktibas ve Telmih Yoluyla Yer Alan Rivayetler

Narrations in Mawlânâ's Divân-e Kabîr by Way of Quotation or Reference

Mustafa Yüceer _____ 491-512

Übûdî-i Gülşenî'nin *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* Adlı Mesnevisi

Übûdî-ye Gulshani's Mathnawî: Dar Fazilat-e İlm o Amal wa Qabâhat-e Jahl o Kasal

Muzaffer Kılıç _____ 513-537

Ümeyye b. Ebû's-Salt'ın Hayatı Ve Tarihsel Tema Açısından Şiirlerinin Tahlili

Umayya b. Abû l-Salt's Life And A Review On Some Of His Poems On History

Mücahit Yüksel _____ 539-558

Kavramsal Metafor Kuramı'nın Kur'an Çalışmalarına Dahil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi

The Integration of the Conceptual Metaphor Theory into Qur'anic Studies: A Critical Literature Review

Hâkime Reyyan Yaşar _____ 561-581

Bedreddin Aynî'nin *İkdü'l-Cümân*'ına Göre Memlûkler Döneminde Hadis (VII. Yüzyılın İkinci Yarısı ile VIII. Yüzyılın Başları)

Hadith In The Mamlûk Period According To Badr Al-Dîn al-Aynî's Iqd Al-Jumân (Second Half of The 7th Century - Beginning of The 8th Century)

Fatma Betül Altıntaş _____ 583-603

İçindekiler

Kıraatlerin Sunumunda İfrād ve Cem' Meselesi

The Issue of İfrād (Reciting One by one) and Jam' (Reciting Collectively) in the Presentation of Recitations (Qirā'ah)

Mustafa Hamurlı _____ 605-619

Endülüs Şiirinde Peygamber Methiyeleri

Eulogies to the Prophet Muḥammad in Andalusian Poetry

Harun Özel _____ 621-645

Teşekkül Evresindeki Tarikatlarda Zühd Dönemine Özgü ve Aşırı Bulunan Bazı Uygulamalara Yaklaşım

Approach of Şūfī Orders at Their Formative Phase to Some Extreme Practices Specific to The Zuhd Period (the Case of Abū l-Ḥasan al-Shādhili)

Ahmet Murat Özel _____ 647-659

Abbasilerin İnan'daki Vasal Devlet Hükümdarlarına Verdikleri Payeler ve Siyasi Karşılıkları

The Honorary Ranks Granted by the Abbasids to the Vassal State Rulers in Khorasan and Transoxiana and Their Political Responses

Metin Yılmaz-Nuri Köse _____ 661-678

Tefsirlerde Amellerin Karşılığının On Kat Verilmesi: Tematik ve Problematik Bir İnceleme

The Issue of Giving the Reward of Deeds Tenfold in Tafsirs: A Thematic and Problematic Study

Muhammed Ersöz _____ 679-698

Şâtıb'ın (öl. 590/1194) *Ḥırzū'l-emānī* de (eş-Şâtıbiyye) Taz'if Ettiği Vecihler ve Bu Vecihlerin Günümüz Kıraat Tedrisatı Pratiğine Yansıması

The Wujooḥ Lightened by Shāṭibī (d.590/1194) in Ḥırz al-amānī (al-Shāṭibiyya) and Reflection of These Wujooḥ on Today's Recitation Practice

Abdulhalim Başal _____ 699-716

İslam Hukuku Perspektifiyle Hukukî Realizmin Analizi

An Analysis of Legal Realism From the Perspective of Islamic Law

Ayhan Ak _____ 717-741

A Decoration Technique Featured in 18th Century Turkish Bindings: Yekşah

18. Yüzyıl Türk Ciltlerinde Öne Çıkan Bir Süsleme Tekniği: Yekşah

Fatma Şeyma Boydak _____ 743-762

Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukuki Çareler (16.-18. Yüzyıllar)

Divorce Oaths Reflected in Fatwās from Ottoman Social Life, Oathbreakings and Legal Remedies Muftīs Suggested, 16th-18th Centuries

Muharrem Midilli _____ 763-779

Bir Şair Olarak Mustafa Esad el-Luḳaymî'nin Kudüs Gezisi

al-Quds Trip of Muṣṭafā As'ad al-Luḳaymī as a Poet

Orhan İyışenyürek _____ 781-801

Mâ'ûn Sûresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi

A Hermeneutical Approach to the Holy Qur'ân in the Case of Surât al-Mâ'ûn

Şevket Kotan _____ 803-822

Schleiermacher'in Psikolojik Yöntemi (Hermenötiği) ve Kur'ân'a Uygulanmasının İmkânı

Schleiermacher's Psychological Method (Hermeneutics) and Its Possibility of Application to the Qur'ân

Fatih Özaktan _____ 823-840

Tümevarım Metodu Açısından en-Nahvu'l-vâḳıḥ ve el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere Adlı Arapça Dilbilgisi Kitaplarının İncelenmesi: Nitel Bir Araştırma

An Examination of the Arabic Grammar Works Named al-Nahw al-wâḳıḥ and al-Qavā'id al-'arabiyya al-muyassara in Terms of the Inductive Method: A Qualitative Research

Mesut Köksoy _____ 841-861

İbn Teymiyye'den Önce Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirini Bir Metod Olarak Öneren Âlim: Ebû Bekir İbnü'l-Arabî

The Scholar who Suggested the Exegesis of the Qur'ân with the Qur'ân as a Method before Ibn Taymiyya: Abū Bakr Ibn al-'Arabī

Fatma Yalnız _____ 863-880

Bir Nebvî Medih Şairi Olarak Yûsuf en-Nabhânî ve es-Sâbikâtu'l-Ciyâd fî Medhi Seyyidi'l-'İbâd Adlı Divanı

The Narration of the Prophet in Yûsuf al-Nabhānī's (a Madih Nabawī Poet) Work Named "al-Sâbiqātu'l-Jiyād fî Madhi Seyyidi'l-'İbâd"

Mücahit Küçüksarı-Murat Ak _____ 881-902

İçindekiler

Âlî İsnad Arayışlarının Meyvesi: es-Sâbık ve'l-Lâhik

The Result of the Search for Elevated Isnād: al- Sâbiq wa'l-Lâhiq

Tuğçe Günaydın _____ 903-915

Geç Osmanlı Döneminde Tefsir Tercümelere: Tefsîr-i Mevâkib Üzerinden Bir Değerlendirme

Tafsir Translations in the Late Ottoman Period: An Evaluation on Tafsîr-i Mavâkib

Gölnur Külünkoğlu _____ 917-935

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 26 Sayı 2

Değerli okuyucular, kıymetli araştırmacılar,

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 26/2 sayısı ile yeniden huzurlarınızdayız. Dergimiz yayın kalitesinden, ilkelerinden ve etik değerlerden ödün vermeden yoluna devam etmektedir. Her yıl 15 Haziran ve 15 Aralık tarihlerinde, 2 sayı ve 1 özel sayı yayınlamayı misyon edinmiş olan dergimiz, yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgi ve teveccühe mazhar olmuştur. Temmuz-Aralık döneminde dergimize din bilimlerinin farklı alanlarında birbirinden değerli toplam 90 araştırma makalesi gönderilmiştir. Her bir makalenin, ön inceleme ve intihal taraması tarafımızca titizlikle yapıldıktan sonra daha detaylı bir inceleme için ön kontrol aşamasında görev alan editörlere gönderilmiş, yapılan incelemelerin ardından gerekli kriterleri sağlayan makaleler değerlendirilmek üzere alanında uzman hakemlere gönderilmek üzere alan editörlerine gönderilmiştir. Bu yayın döneminde yayınlanmak üzere dergimize gönderilen makalelerden 59'u aranan kriterleri sağlayamadığı için ön inceleme ve hakem değerlendirmeleri neticesinde yazarlara iade edilmiştir. Ocak-Haziran döneminde gönderilen yayına kabul alıp, standartı sağlamak adına yayınlamadığımız makalelerle birlikte hakem değerlendirmesi sonucu toplam 42 makale de kabul almıştır. Yayın kurulumuz, adet olduğu üzere Aralık döneminde yayınlanan özel sayının *Felsefe ve Din Bilimleri*'ne ayrılmasına karar vermiştir.

Bilimsel araştırmalarını yayınlanmak üzere dergimize makale gönderen bütün araştırmacılara, bu çalışmalarını inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize katkı sunan hakemlerimize teşekkür ediyorum. Ayrıca Aralık dönemi sayılarının zamanında yayımlanabilmesi için büyük bir özveri ve gayret ortaya koyan hepsi birbirinden kıymetli ekip arkadaşlarıma şükranlarımı arz ediyorum. Onların çabası ve gayreti sayının vaktinde çıkması için çok önemlidir. Ayrıca üniversitemizin ve fakültemizin dışı açılan yüzü olan dergimize her daim açık destek veren rektörümüze, ekibine ve ilahiyat fakültesi dekanlığımıza, dergi yayın kurulu ve danışma kurulu üyelerine, derginin basımını üstlenen rektörlük Basımevi çalışanlarına teşekkürü ifa edilmesi gereken bir borç olarak görüyorum.

Siz değerli okuyucularımıza 15 Haziran 2023 sayımızın makale kabul tarihlerinin 01 Ocak-15 Şubat 2023 olduğunu hatırlatıyor, herbiri birbirinden değerli el emeği, göz nuru çalışmalarla sizleri baş başa bırakıyorum. Yeni sayımızda görüşmek üzere...

Doç. Dr. Adem Çiftci

Editör

ademciftci28@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9040-2753

FROM THE EDITOR

Cumhuriyet Journal of Theology New Issue: Volume 26 Issue 2

Dear readers, dear researchers,

We are here again with the 26/2 issue of Cumhuriyet Theology Journal. Our journal continues on its way without compromising its publication quality, principles, and ethical values. Our journal, which has made it its mission to publish 2 issues and 1 special issue on 15 June and 15 December every year, has received intense interest and favor in the new publication period. In the July-December period, a total of 90 valuable research articles in different fields of religious sciences were sent to our journal. After the preliminary examination and plagiarism scanning of each article were meticulously done by us, it was sent to the editors who took part in the pre-control phase for a more detailed examination. 58 of the articles sent to our journal for publication during this publication period were returned to the authors as a result of preliminary examination and referee evaluations, as they did not meet the criteria sought. In addition to the articles that were accepted for publication sent in the January-June period and that we could not publish in order to meet the standard, a total of 43 articles were accepted as a result of the referee evaluation. Our editorial board has decided to dedicate the special issue published in December to Philosophy and Religious Studies, as is customary.

I would like to thank all researchers who submitted articles to our journal for publication of their scientific research, and our referees who reviewed and evaluated these studies and contributed to our journal. I would also like to express my gratitude to my esteemed teammates, who have put forth great devotion and effort to publish the December issues on time. Their effort and effort were crucial for the number to come out on time. In addition, I see it as a debt of gratitude to our rector, his team and the dean of the faculty of theology, the members of the editorial board and the advisory board of the journal, and the staff of the Rectorate's Printing Office, who have always provided open support to our journal, which is the outward face of our university and faculty.

I remind you, our esteemed readers, that the article acceptance dates for our issue of June 15 2023, are January 01 - February 15, 2023, and I leave you alone with valuable handicrafts and eye-catching works. See you in our new issue...

Associate Professor Adem Çiftci
Editor
ademciftci28@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-9040-2753

Sihhat Açısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Anlamda Değerlendirilmesi

Conceptual Evaluation of Kıraat Types in Terms of Authentic

Yunus İşeri

Dr., Bağımsız Araştırmacı

PhD., Independent Researcher

yunusiseri123@gmail.com orcid.org/0000-0003-3475-4524

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 14 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 20 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 471-489

Cite as/Atıf: İşeri, Yunus. "Sihhat Açısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Anlamda Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 471-489. <https://doi.org/10.18505/cuid.1073516>

İşeri, Yunus. "Conceptual Evaluation of Kıraat Types in Terms of Authentic". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 471-489. <https://doi.org/10.18505/cuid.1073516>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/ Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Conceptual Evaluation of Kıra'ât Types in Terms of Authentic

Abstract: Concepts are the key to the world of meanings, which include many senses. Knowing the soundness of kıra'âts and understanding certain issues connected to kıra'ât views that was conveyed have importance since it is both related to Qur'an and kıra'ât dicipline. Conceptionally, the necessity to go into kıra'âts breeds because studying on concepts related to variations of recitations concerned about its dicipline puts across the issue thoroughly. Therefore, recitation kinds are terminologically accounted for its accuracy in this article. Our research, which deals with the types of kıra'âts, reveals which terms related to the subject are used to express the readings that fall into the scope. It also gave place to different opinions among scholars on this subject. However, while evaluating the types of recitation, the prominent views and conceptual approaches of the early kıra'ât authorities were taken as the basis. Thus, it is aimed to reach more robust information on the subject. Because, while the science of recitation is systematized and matured on certain foundations, the period of narration, compilation and classification has an undeniable importance in reaching more accurate information about the subject. The main purpose of this research is to contribute to the enlightenment of some closed points related to the types of kıra'âts, which are understood to have not reached a certain clarity in the kıra'ât literature. Regarding the concepts used about the types of kıra'ât, first of all, the main sources of the field were consulted, and the meaning of the terms in this subject was revealed with examples from time to time. Comparisons were made between the concepts related to the subject, and the reason for the confusion between some concepts was mentioned. Then, the accuracy of the types of kıra'âts is discussed within the framework of the views of the scholars who are accepted as the authority in the science of kıra'ât. Although the first-term kıra'ât scholars approached to recitations similarly, the accuracy of recitation views, reading situation of valid kıra'ât imams, whether some recitations are accurate, issues such as these are discussed. Kıra'âts are divided into acceptable and unacceptable. For acceptable recitations, the concepts of mutawatir, saħîh and famous are used. The concepts of mutawatir, saħîh and mashoor are used for acceptable kıra'âts. There are different approaches as to one kıra'ât is either valid or rumour. When the basic works of recitation literature are examined, the concepts of saħîh, mutawatir and mashoor kıra'ât, which are seen to be used for acceptable kıra'âts, have been compared with the same concepts of hadith science, leading to a negative approach to some authentic recitations. However, the prominent point in the ancient sources of the field is that these three concepts were used for authentic readings. On the other hand, while the mashoor kıra'ât expression in the first period kıra'ât works meant saħîh kıra'âts, which gained popularity and were also known by the majority of kıra'ât imams and narrators, this concept was perceived by some as a type of kıra'ât in the later period. There are also some types of kıra'ât that do not meet the health conditions of kıra'ât, although it is included in some sources. These were named as shâzz, ahad, mawzû or mudrec, based on the way the kıra'ât is conveyed, or the mushaf line and its agreement with Arabic. The term shâzz has been used as a roof concept for such undesirable kıra'âts. Ahad kıra'ât and mudrec kıra'ât, which are types of shâzz kıra'ât, which do not meet the three criteria required for a kıra'ât vechine to be accepted, differ from the others. Some of the recitation aspects included in these two types of kıra'ât were not accepted as the Qur'an because they were not suitable for the mushaf line agreed by the Companions, although they were in accordance with the Arabic language and were also transmitted with sound proofs. It may be possible that these are from the Ahruf-u-seb'a mentioned in the hadiths. However, even if they are authentic, they do not comply with the mushaf line. Therefore, it was stated that they were abrogated in the last Arda, and these two types of kıra'ât were accepted as shâzz. Müdrac kıra'âts were also evaluated in two ways. First: They may have been abrogated even though they were among the kıra'âts read before. Second: It is possible that these are the tafsir multiplicities found in the special companion mushafs. Although valid kıra'âts in old recitation works are ment as mashoor recitations, this concept is thought as a kıra'ât kind in the later term. There are some kıra'ât kinds which do not have valid kıra'ât features despite that they are in a few sources. These are shâzz, âhâd, müdrac in the confrontation of issues such as its conveying way, Qur'an and Arabian but shâzz is used as a main term for these kıra'âts. In this article, some misunderstood points will be explained, by focusing on the center of old pieces about kıra'ât kinds and the accuracy of valid kıra'âts will be taken in hand, mentioning about the connections in concepts, whic include meanings and senses. In this context, it will be spoken to the concepts that recitations scholars use to remark kıra'ât kinds and their definitons. Lastly, different approaches will be analyzed.

Keywords: Reading Qur'ân and Kıra'ât, Saħîh, Mutawatir, Mashoor, Shâzz, Soundness.

Sıhhat Açıısından Kıraat Çeşitlerinin Kavramsal Anlamda Değerlendirilmesi

Öz: Kavramlar pek çok manaları tazammun eden anlamlar dünyasının anahtarları hükmündedir. Bilhassa Kur'ân'ı alakadar etmesi cihetiyle kıraatlerin sıhhat derecelerinin bilinmesi ve nakledilen kıraat vecihleriyle ilgili bazı temel meselelerin anlaşılması önem arz etmektedir. Kıraat ilmini birinci derecede alakadar eden kıraat çeşitleriyle ilgili kavramların irdelenmesi, bazı konuların daha

iyi anlaşılmasını sağlayacağından kavramsal anlamda kıraatlere değinme gereğini doğurmuş ve bu yüzden makalede sıhhat açısından kıraat türleri istilâhî anlamda izah edilmiştir. Kıraat çeşitlerini mevzu edinen bu araştırmamız, konuyla ilgili terimlerin hangi kapsama giren kıraatleri ifade etmek için kullanıldığını ortaya koyarken bilginler arasındaki farklı düşüncelere de yer vermiştir. Ancak, kıraat çeşitleri değerlendirilirken daha çok ilk dönem kıraat otoritelerinin öne çıkan görüşleri ve kavramsal yaklaşımları esas alınmıştır. Böylelikle konuyla alakalı daha sağlam bilgiye ulaşmak amaçlanmıştır. Zira kıraat ilmi belli temeller üzerine sistemleşip olgunlaşırken konu hakkında daha doğru bilgiye ulaşmada rivayet, tedvin ve tasnif döneminin inkâr edilemeyecek derecede önemi bulunmaktadır. Bu araştırmada hedeflenen temel amaç, kıraat literatüründe belli bir netliğe kavuşmadığı anlaşılabilir kıraat çeşitleriyle alakalı kapalı kalmış bazı noktaların aydınlatılmasına katkı sağlamaktır. Kıraat türleri hakkında kullanılan kavramlarla alakalı öncelikle alanın temel kaynaklarına müracaat edilmiş, bu konudaki terimlerin hangi manada kullanıldığı, yer yer örneklerle ortaya konulmuştur. Konuyla ilgili kavramlar arasında karşılaştırmalar yapılmış, bazı kavramlar arasında bulunan karışıklığın sebebine değinilmiş, kıraat ilminde otorite kabul edilen âlimlerin değerlendirmeleri çerçevesinde kıraat çeşitlerinin sıhhat durumları ele alınmıştır. İlk dönem kıraat âlimlerinin kıraatlere yaklaşımları çoğunlukla benzerlik göstermiş ise de kıraat vecihlerinin sıhhati, sahîh kabul edilen kıraat imamlarının tek kaldığı okuyuşların durumu, sened açısından bazı kıraatlerin sıhhat derecesine ulaşip ulaşmadığı gibi konular tartışılmış ve netice itibarıyla kıraatler, makbul olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmıştır. Makbul kıraatler için mütevâtir, sahîh ve meşhûr kavramları kullanılmıştır. Bir kıraatin hangi açıdan sahîh veya mütevâtir olacağı hususunda yer yer farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Kıraat literatürünün temel eserleri incelendiğinde makbul kıraatler için kullanıldığı görülen sahîh, mütevâtir ve meşhûr kavramları, bazılarınca hadis ilminin aynı yöndeki kavramlarıyla kıyaslandığından bazı sahîh kıraatlere de olumsuz yaklaşılmaya yol açmıştır. Ancak, alanın kadim kaynaklarında öne çıkan husus, bu üç kavramın sahîh kıraatler için kullanılmış olmasıdır. Öte yandan ilk dönem kıraat eserlerinde meşhûr kıraat ifadesinden, şöhret derecesinde yaygınlık kazanan ve aynı zamanda kıraat imamları ve râvîlerinin çoğunluğu tarafından bilinen sahîh kıraatler kastedilmişken sonraki dönemde bu kavram, bazıları tarafından bir kıraat türü şeklinde algılanmıştır. Birtakım kaynaklarda yer aldığı halde kıraatin sıhhat şartlarını taşımayan bazı kıraat çeşitleri de olmuştur. Bunlar, kıraatin nakil şekline veya Mushaf hattına ve Arapçaya muvâfakatı gibi hususlar muvacehesinden bakılarak şâz, âhâd, mevzû veya müdrec şeklinde isimlendirilmiştir. Makbul olmayan bu tür kıraatler için çatı kavram olarak şâz terimi kullanılmıştır. Bir kıraat vechinin kabul edilebilmesi için gerekli olan üç kriteri taşımayan şâz kıraat çeşitlerinden âhâd kıraat ile müdrec kıraat diğerlerinden farklılık göstermektedir. Bu iki kıraat çeşidine dâhil olan bazı okuyuş vecihleri Arapçaya uygun oldukları ve sahîh senedle de nakledildikleri halde sahabenin icma ettiği Mushaf hattına uygun olmamaları nedeniyle Kur'ân olarak kabul görmemiştir. Bunların, hadislerde değinilen ahurf-u seb'adan olma ihtimali bulunabilir. Ancak bunlar sahîh olsa bile mushaf hattına uymamaktadır. Dolayısıyla son arza'da neshedilmiş oldukları ihtimali öne sürülerek bu iki kıraat çeşidi şâz kabul edilmiştir. Müdrec kıraatler de iki şekilde değerlendirilmiştir. Birincisi: Önceleri okunan kıraatlerden oldukları halde neshedilmiş olabilirler. İkincisi: Bunların özel sahabe mushaflarında bulunan tefsir amaçlı ziyadeliklerden olma ihtimali söz konusudur. Bu makalede kıraat türleri hakkında kadim eserler merkeze alınarak yanlış anlaşılabilir bazı hususlar izah edilecek, kıraatlerin tazammun ettikleri manalar açısından kavramlar arasındaki bağlantılara değinilerek sahîh kıraatlerin güvenilirliği ele alınacaktır. Bu bağlamda kıraat ilminde öncü âlimlerin kıraat çeşitlerini belirtmek için kullandığı kavramlara ve bunların tanımlarına değinilecek, konuyla ilgili âlimlerin farklı yaklaşımları analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat, Sahîh, Mütevâtir, Meşhûr, Şâz, Sıhhat.

Giriş

Allah Teâla engin rahmetinin bir gereği olarak, muhatabın kolayına geldiği şekilde Kur'ân'ı okumasına imkân tanımak üzere farklı kıraat vecihlerine müsaade etmiştir. Ruhsat tanınan bu vecihler Resûlullah (s.a.v) tarafından sahâbeye öğretilmiştir.¹ Kur'ân'ın muhtevasından kabul edilen sahîh kıraat vecihlerinin okunmasına ve nakledilmesine sahâbe, tabiûn ve daha sonra gelen âlimler önem vermişlerdir. Bu bağlamda, Allah kelamının içine beşer sözünün karışmasını engellemek maksadıyla kıraatlerin sıhhati üzerinde ciddiyetle durulmuş ve bir kıraatin sahîh kabul edilebilmesi için bazı kıstaslar konulmuştur. Nakledilen kıraat vecihleri, sahîh kıraatte bulunması gereken şartları taşıma durumuna göre farklı kategorilerde değerlendirilmiştir.

¹ Ebû Şâme el-Makdisî, bu hakikati vurgulamak için İbn Mücâhid'den naklederek *ورحة للمسلم توسعة* ifadesini kullanır. bk. Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-Vecîz ilâ 'Ulûmin Tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk: Tayyar Altıkulaç (Beyrût: Dâru's-Sadr, 1975), 168).

Kıraat ilminde yer alan temel konulardan biri, ister sahîh ister şâz kıraatlerle alakalı olsun genel anlamda kıraat çeşitleri konusudur. Ancak, makale kapsamında ele alınan kıraat türlerinin kavramsal anlamda değerlendirilmesine dair geniş çaplı bir çalışmaya rastlayamadık. Günümüzde konuyla ilgili bazı araştırmalar yapılmış ise de bunlarda kavramsal olarak kıraat çeşitleri etraflıca ele alınmamış, kıraat çeşitleri hakkındaki kavramlar arasında nasıl bir fark bulunduğu, bu ilmin temel kaynakları esas alınarak detaylı şekilde ortaya konulmamıştır. Özellikle sahîh kıraatler hakkında kullanılan kavramların medlûlleri hususunda kapalılık devam etmiştir. Bu araştırmada, kıraat ilminin temel kaynaklarında *sahîh*, *mütevâtir* ve *meşhûr* kavramlarının hangi kıraatler için kullanıldığı ve on kıraatten âhâd kapsamına girenlerin bulunup bulunmadığı irdelenecektir. Öte yandan makbul olan kıraat türleri ile makbul olmayan kıraat türleri hakkında birtakım kavramlardaki kapalılığın ve bunlar arasında bulunan bazı karışıklıkların giderilmesi de hedeflenmektedir. Ele alınan konu muhteva itibarıyla lügat, usul-ü hadis, ulûmu'l-Kur'ân ve kıraat ilmi gibi alanlarla alakalı olduğundan, arz edilen alanlardaki genel literatürden yararlanılmıştır.² Kıraat çeşitlerini kavramsal anlamda inceleyen bu çalışmada, alanın temel kaynakları esas alınarak mevzuların ortaya konulmasına itinâ gösterilmiş, yer yer konu etrafında yazılmış güncel bazı çalışmalardan istifade edilmiştir. Araştırmada öncelikle kıraat türleri hakkında yapılmış bazı tasniflere yer verilecektir. Konuyla ilgili kısa bazı değerlendirmelerden sonra sahîh kıraatler ve şâz kıraatler hakkında kullanılan kavramlar farklı başlıklar altında ele alınacak ve bu kavramlar etrafında birtakım değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Kıraat Türleri Hakkında Tasnifler

Kıraatler genellikle kıraatin sıhhat kriterlerini taşıyıp taşıyamamasına bağlı olarak değişik şekillerde tasnif edilmiştir. Bu konuda ikili, üçlü ve altılı tasnifler bulunmaktadır. Üçlü tasnifte de farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bunların sırayla ele alınması önem arz etmektedir.

a. *İkili Tasnif*: Kıraat âlimlerinden İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) *en-Neşr*'deki tasnifi ile Ebû Şâme'nin (öl. 665/1267) tasnifidir. Ebû Şâme kıraatleri genel olarak sahîh ve şâz şeklinde ikili tasnife tâbi tutmuştur.³ Sahîh kıraatler için ayrıca *المُجْمَع عَلَيْهِ* "üzerinde icma sağlanan" ifadesini kullanan Ebu Şâme, *sahîh* veya *üzerinde icma sağlanan kıraat* ifadeleriyle sadece *kıraat-ı seb'a'yı* kastetmiştir.⁴

İbnü'l-Cezerî de *en-Neşr* isimli eserinde kıraatlerin çeşitleri hususunda Ebû Şâme ile aynı yönde fikir belirterek sıhhat şartlarını⁵ taşıyan kıraatler için *sahîh*, sıhhat şartlarını taşımayanlar için ise kimden ve ne şekilde nakledildiğine bakmaksızın şâz ifadesini kullanmaktadır. Bu yaklaşımından onun kıraat çeşitleri hakkında ikili tasnifi benimsediği anlaşılmaktadır.⁶ Ancak Ebû Şâme, sadece kıraat-ı seb'a için *sahîh* ifadesi kullanırken İbnü'l-Cezerî, yedi kıraatle birlikte diğer üç kıraat için de *sahîh* nitelemesi yapmaktadır. Bunların dışında kalanları ise şâz kategorisinde değerlendirmektedir.⁷

b. *Üçlü Tasnif*: Bu tasnif şeklinde dört farklı yaklaşım sergilenmiştir.

b.1. *Birinci yaklaşım*: İbnü'l-Cezerî'nin *Müncidü'l-mukriîn*'de yer verdiği kıraat tasnifidir. İbnü'l-Cezerî, sonradan yazdığı *en-Neşr* isimli eserinde kıraatleri iki gurupta ele almış ise de *Müncid*'de *mütevâtir*, *sahîh* ve şâz şeklinde üç kısma ayırmıştır. Mütevâtir'i açıkladıktan sonra sahîh kıraati de *müstefiz*⁸ ve *gayr-ı müstefiz* şeklinde taksim etmiş; *müstefiz*'i mütevâtir kısmında, *gayr-ı müstefiz*'i ise

² Bu kapsamda kavram eksensli bir çalışma olması hasebiyle İbn Fâris'in *Mek'âyisu'l-lüğa*, Fer'ahîdî'nin *Kitâbu'l-ayn*, Ezherî'nin *Tehzîbu'l-lüğa* ve Cevherî'nin *Shâh* isimli eseri gibi kadim lügat kaynaklarına müracaat edilmiştir. Kıraat ilmini ilgilendirmesi hasebiyle de kıraat kavramları hakkında telif edilmiş Devserî'nin *Muhtasaru'l-ibârât*, Abbas el-Bâz'ın *Mebâhis fi 'ilmi'l-kirâât*, Salah el-Hüdhüd'ün *Mustalahâtu 'ilmi'l-kirâât* gibi kıraatlerle ilgili istilâh kitaplarına ve çalışılan kavramların geçtiği İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb*, Sehâvî'nin *Cemâlu'l-kurrâ*, Ebu Şâme'nin *Murşidu'l-Vecîz* ve İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* gibi ilk dönem kıraat eserlerine başvurulmuştur. Öte yandan usul-ü hadis kavramlarıyla münasebeti cihetiyle de İbn Salah'ın *Ulumu'l-hadis* ve İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar* gibi eserlerinden faydalanılmıştır.

³ bk. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 168.

⁴ bk. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 174.

⁵ Kıraatin sıhhat şartları için bk. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 178.

⁶ Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-âşr*, thk: Şeyh Zekeriyya 'Umeyrât (Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/9, 44, 45.

⁷ Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve murşidu't-tâlibîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 18; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9, 45.

⁸ *Müstefiz*: Hadisçilere göre üç ve üçten fazla ravinin naklettiği haberdir. Normal şartlarda yalan olması ihtimali kalmayacak seviyede insanlar arasında yayılan haber veya rivâyetler için kullanılan bir kavramdır. Fazla yayılması sebebiyle bu şekilde tesmiye edilmiştir. Nitekim suyun fazla

şâz kısımda değerlendirmiştir. Her ne kadar, *Müncid* isimli eserinde üçlü tasnif yapmış olsa da müstefiz olanı mütevâtir kısma, gayr-ı müstefiz'i ise şâz kısma dâhil etmesiyle aslında kıraatleri mütevâtir ve şâz olmak üzere ikiye ayırmış olmaktadır. Nitekim daha sonra kaleme aldığı *en-Neşr* adlı eserinde yukarıda da değinildiği üzere, kıraatleri sahîh ve şâz olmak üzere sadece iki grupta incelemiştir.⁹ İbnü'l-Cezerî'nin sonradan kaleme aldığı eserinde kıraatleri iki gurupta değerlendirmesine bakılırsa önceki düşüncesini olgunlaştırdığı ve kabul edilebilirlik açısından kıraatlere yaklaştığı görülmektedir.

b.2. *İkinci yaklaşım*: Mekkî b. Ebî Talib'in (öl. 437/1045) yaklaşımıdır. Bu yaklaşım şeklinde kıraat vecihleri, kabul edilip edilmemeleri açısından incelenmiştir. Kıraatler, Mushaf hattına muvafakat ve senedin sıhhati yönünden *sahîh*, *âhâd* ve *şâz* şeklinde gruplandırılmıştır. *Sahîh kıraat*: Bir kıraatin sahîh kabul edilmesi için gerekli üç şartı taşıyan kıraattir. Sıhhatine ve doğruluğuna hükmedilip kendisiyle amel edilen ve günümüzde okunan kıraatler bu kısma girmektedir. *Âhâd kıraat*: Âhâd bir senedle nakledilen ve Arap diline de muvafık olduğu halde Mushaf hattına muhalif olan kıraattir. Bu kıraat sıhhat açısından kabul edilebilse de Kur'ân diye okunmaz.¹⁰ İbnü'l-Cezerî, Mekkî b. Ebi Tâlib'in bu taksimde yer verdiği *âhâd kıraat'i*, *gayr-i müstefiz* şeklinde tanımlayarak şâz kategoride değerlendirmiştir.¹¹ *Şâz kıraat*: Nakil itibariyle güvenilir olmayan veya nakil itibariyle güvenilir olduğu halde Arapçaya uygun olmayan kıraattir. Mekkî b. Ebi Tâlib, Mushaf hattına muvafık olsa bile bu kıraat çeşidinin kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.¹²

b.3. *Üçüncü yaklaşım*: Bulkînî Salih b. Ömer (öl. 868/1464) ve Mustafa Sâdık er-Râfiî'nin (öl. 1356/1937) yaklaşımıdır. Bunda ise kıraat çeşitleri *sahîh*, *âhâd* ve *şâz* şeklinde ele alınmıştır. Bu tasnifte Mushaf hattına muhalif olan kıraatler, sahîh rivâyetle nakledilmiş olsa bile *âhâd* kapsamında görülmüştür. Ancak, kıraat-ı seb'a haricindeki üç kıraat de Mushaf'ın yazı şekline muvafık oldukları ve sahîh nakille de aktarıldıkları halde tevâtürü hususunda ihtilaf edildiği gerekçesiyle¹³ *âhâd* kısmında değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım şekline göre *sahîh* (yedi kıraat) ile *âhâd* (üç kıraat) dışında kalan kıraatler ise şâz niteliklidir. Tabî'n'den A'meş (öl. 148/765), Yahya b. Vessâb (öl. 103/722) ve Saîd b. Cübeyr'in (öl. 94/713) kıraatleri bunlardan birkaçıdır.¹⁴

b.4. *Dördüncü yaklaşım*: Kastallânî'nin (öl. 923/1517) yaklaşım şeklidir. Kastallânî, kıraatleri tevâtür şartını taşıyıp taşıyamaları durumuna göre tasnif eder ve üç kısma ayırır: *Birincisi*: Tevâtürü hususunda ittifak edilen kıraatlerdir. Bunlar kıraat-ı seb'a denilen yedi kıraattir.¹⁵ *İkincisi*: (Sahîh/mütevâtir kıraatin üç şartını da taşıdığı halde yine de bazı âlimlerce) tevâtüründe ihtilaf edilen kıraatlerdir.¹⁶ Bu görüş sahipleri, kıraat-ı seb'a dışındaki üç kıraati bu kısma dâhil ederler.¹⁷ *Üçüncüsü*: Şâz oluşunda ittifak edilen kıraatlerdir.¹⁸ Bunlar kıraat-ı 'aşere (on kıraat) haricindeki diğer dört kıraattir.¹⁹ Fakat ileride ele alınacağı üzere bu tasnif şekli bazı açılardan problemli gözükmektedir.²⁰

c. *Altıncı Tasnif*: Suyûtî'nin kıraat çeşitleri hakkındaki tasnifidir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Suyûtî'den önceki âlimlerde bu tasnif şekli görülmemektedir. Suyûtî, İbnü'l-Cezerî'nin konu hakkındaki görüşlerine katılmakla birlikte onun konu etrafındaki

miktarda akması için de فاضل "Su bol miktarda aktı." ifadesi kullanılır. bk. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fi tavzîhi nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk: Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî (Riyad: Matbaatu Sefir, 2001), 49.

⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9, 45.

¹⁰ bk. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kırâât*, thk: Abdulfettah İsmâil Şelebî (Mısır: Dâru Nehda, 1960), 51-52.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18-19.

¹² bk. Mekkî, *el-İbâne*, 51-52.

¹³ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât li Fünûni'l-Kırâât*, thk: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medine: Mecme'u Melik Fehd li Tibâeti'l-Mushaf, 2013), 355.

¹⁴ Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/355; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ebul Fadl İbrâhim (Kahire: Hey'etu'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitâb, 1974), 1/258; Mustafa Sadık b. Abdurrezzak b. Said er-Râfiî, *l'câzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatu'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 41-42.

¹⁵ Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/355; Kastallânî'nin zikrettiği bu kıraatler, Nâfi' b. Abdurrahman, Ebû Mâbed İbn Kesîr, Ebû 'Amr b. Ala, İbn 'Âmir, Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb ve Ali b. Hamza el-Kisâî'nin kıraatleridir. Bu kıraat imamları ve râvileri hakkında detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/99-173.

¹⁶ bk. Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/355.

¹⁷ Bunlar, Ebû Cafer el-Kârî, Yakub el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatleridir. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/173-198).

¹⁸ On kıraate ilâve edilerek "on dört kıraat" kategorisine alınan ve şâz olarak kabul edilen kıraatler şunlardır: İbn Muhaysin, Yahya b. Mübârek el-Yezîdî, Hasan el-Basrî ve A'meş'in kıraatleri. bk. Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/181-186.

¹⁹ Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/355.

²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/42, 44-45.

tahkikatından yola çıkarak sıhhatleri bakımından kıraatleri mütevâtîr, meşhûr, âhâd, şâz, mevzû ve müdrec şeklinde altılı tasnife tabi tutar. Mütevâtîr ve meşhûr'u sahîh kıraat olarak niteler, diğer dört kıraat çeşidini ise şâz kısmında değerlendirir.²¹

Araştırmamızda kıraat çeşitleriyle ilgili kavramlar, belli başlıklar altında ele alınacaktır.

2. Sahih Kıraatler İçin Kullanılan Kavramlar

Âlimler, kıraat-ı 'aşere şeklinde şöret bulan sahîh kıraatleri belirtmek için mütevâtîr, sahîh ve meşhûr olmak üzere üç farklı kavram kullanmışlardır. Bazı âlimler tarafından bu kavramlara, nispeten birbirinden farklı manalar yüklenmiş olsa da -aşağıda alanın temel kaynaklarına atfen ele alınacağı üzere- bunların kıraat-ı 'aşere için kullanıldığı söylenebilir.

2.1. Mütevâtîr Kıraat

Sözcük olarak v-t-r (وتر) kökünden türeyen mütevâtîr lafzı, lügatte, tek olmak, araya zaman girmekle beraber kesintiye uğramaksızın devam etmek ve birbiri ardınca gelmek gibi farklı manalara gelmektedir.²² Bu kavram, farklı ilim dallarında da kullanılmaktadır. Hadis ilminde mütevâtîr, yalan üzere birleşmeleri âdeten mümkün olmayan bir kalabalığın kendisi gibi bir kalabalıktan rivâyet ettiği ve her tabakada bu kalabalığın devam ettiği habere denir. Kıraat istilâhında ise Mushaf hattına ve Arap diline muvafık olması şartlarıyla birlikte, belli bir râvî sayısı tayin etmeksizin, kendisiyle ilim hâsil olacak şekilde senedinin bütün tabakalarında adalet ve zabt sahibi güvenilir râvîlerin kendileri gibi râvîlerden naklettiği, şâz veya illetli olmayan kıraat²³ şeklinde tanımlanmıştır.

Kıraatlerin mütevâtîrliği meselesi sadece isnad açısından düşünülmemelidir. Nitekim tevâtürün, isnâd tevâtürü, tabaka tevâtürü, amel ve tevârûs tevâtürü ve manevî tevâtür şeklinde bazı kısımları mevcuttur. Isnad açısından tevâtüre ulaşmayan herhangi bir kıraat vechi, tabaka tevâtürü ile teamül ve tevarûs tevâtürü sayesinde kuvvet kazanıp mütevâtîr hükmünü alabilir. Tevâtürün kısımları şu şekilde izah edilebilir:

İsnad tevâtürü: Hicri ilk üç asırda, normal şartlarda yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayacak sayıda bir cemaatin rivâyeti şeklindeki tevâtürdür. Muhaddislerin tevâtürü bu kısımdandır.²⁴ Tevâtürün bu şekli, sahîh kıraatler için de zikredilebilir. Zira sahîh kıraatler de ilk nesilden itibaren ümmetin üzerinde ittifak etmesi suretiyle çoğunlukla tevâtürle veya ona yakın bir senedle nakledilmiştir. Kaynaklarda sahîh on kıraatten senedi mütevâtîr olmayanların sahîh-müstefz oldukları ve mütevâtîr kıraat derecesine çıktıkları zikredilmiş, hatta kendisiyle kesin bilgi hâsil olacağı şekilde mütevâtîr oldukları söylenmiştir.²⁵

Tabaka tevâtürü: Isnad zinciri olmaksızın bir tabakanın diğer bir tabakadan alması şeklindeki tevâtürdür. Kur'ân'ın tevâtürü, bu tevâtür şekline örnektir. Zira Kur'ân, sahabe asrından itibaren her tarafta hem tedrisat ve tilâvet yoluyla hem de ezberleme ve okuma yönüyle tabakalar halinde nesilden nesile kesintisiz şekilde nakledilmiştir. Bunda muhaddislerin belirlediği kaidelere göre bir sened belirlemeye gerek yoktur. Bu tevâtür şeklinin, kıraatlerin tevâtürünün tesbitinde de önemli bir fonksiyon icra edeceği söylenebilir. Zira sahîh kıraatlerden sened yönüyle tevâtür derecesine ulaşamayan az sayıda kıraat vechileri bulunsa da bunlar sahâbenin icma ettiği Mushaf hattına muvafakat etmeleri yönüyle tevâtür derecesini elde etmiştir.²⁶ Bunun yanı sıra bu kıraatler tabaka tevâtürü²⁷ ile de mütevâtîr seviyesine ulaşmıştır. Nitekim Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam gibi beldelerin her birinde sahâbenin tedrisatında bulunan tâbiînden ders alan imamlar olmuştur. Bunlar, sahâbe ve tâbiîn kanalından gelip kendilerine ulaşan

²¹ bk. Suyûtî, *İtkân*, 1/258, 264-265.

²² Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk: Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003), "vetr", 4/345; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Sihâhu Tâci'l-lüğa ve Sihâhu'l-'Arabî*, thk: Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "vetr", 2/843.

²³ İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18; Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, 1/362; İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 221; Hamdi Salah el-Hüdhüd, *Mustalahâtu 'ilmi'l-kirâât fi dav'i 'ilmi'l-mustalahi'l-hadis* (Kahire: Darü'l-Besair, 2008), 2/896-897, 898; Muhammed Abbas el-Bâz, *Mebâhis fi 'ilmi'l-kirâât me'a beyâni usûli rivâyeti Hafs* (Kâhire: Dâru'l-Kalem, 2004), 44.

²⁴ Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî el-Hindî, *'Arfü's-sezî şerhu süneni't-Tirmizî*, tashih: Mahmud Şakir (Beyrût: Dâru Türesi'l-'Arabî, 2004), 40; Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî el-Hindî, *İkfârü'l-mülhidîn fi zarâriyyâti'd-dîn* (Meclisu'l-İlmî: Pakistan, 2004), 5; Mübârekfûrî, *Mir'âtu'l-Mefâtih*, 380.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/44-46; İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18.

²⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh el-Kurtubî el-Emevî, *Muhtasaru't-tebyîn li hecâi't-tenzîl* (Medine: Mecme'u Melik Fehd, 2002), 1/134, 209, 215.

²⁷ Ayrıca bk. Ebu'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdussamed es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*, thk: Mervân Atiyye, Muhsin Hirâbe (Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997), 324.

kıraat vecihlerini kesintisiz şekilde sonraki nesillere aktarmıştır. Aktarılan bu okuyuşlar her dönemde ümmetin genel kabulüne mazhar olmuştur.²⁸

Teamül ve tevâriis tevâtürü: Amelî konularda, yalanlamanın mümkün olmayacağı derecede müslümanların ittifak ettiği, uygulamalarla alakalı olan tevâtürdür. Abdestte misvak kullanmak, mazmaza ve istinşak yapmak, rükûya giderken ellerin kaldırılıp kaldırılmaması gibi amelî uygulamalarla ilgilidir. Tevatürün bu şekli tabaka tevâtürüyle de benzerlik göstermektedir. Bu çeşit tevâtürde ilk üç asırda sayılamayacak derecede kişilerin amel etmesi söz konusudur.²⁹ Tevatürün bu şeklinin kıraatler için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira kıraatler, kitabetin yanı sıra şifahî ve uygulamalı olarak da adalet, zabt ve itkan sahibi hocalar kanalıyla büyük kitleler halinde nesilden nesile aktarılmıştır.³⁰

Manevî tevâtür (kadru'l-müşterek/ortak payda tevâtürü): Farklı râvilerce aynı meselenin değişik şekillerde zikredildiği yahut belli bir şeyin içerik olarak farklı kanallarla ayrı tarzlarda nakledildiği tevâtür şeklindedir. Manevî tevâtürde rivayetlerin her biri kendi başına âhâd seviyede kalsa da tamamının aynı meseleye temas etmeleri yönüyle ortak paydada birleşirler. Böylelikle tevâtür manevî açıdan gerçekleşmiş olur.³¹ Tevatürün bu şekli, ayrı ayrı her bir kıraat için olmasa da sahîh kıraat vecihlerinin Kur'ân'da sübûtu için kuvvetli bir delil olarak gösterilebilir.

Kıraatin tanımı ve yukarıda zikredilen tevâtürün kısımları incelendiğinde görüleceği üzere sıhhatin şartlarını sağlaması halinde kıraatlerin naklinde tevâtür için her tabakada bulunması gereken asgari râvî sayısında bir sınırlamaya gerek kalmamaktadır. Ancak âlimler farklı adetlerde olmak üzere asgari râvî sayısı şartını zikretmişlerdir. Bunların bir kısmı asgari altı kişiyi yeterli görmüşlerdir. Bazıları da asgari on iki kişi olması gerektiğini, diğer bir kısmı ise yirmi kişi, hatta bazıları asgari kırk kişi olması gerektiğini savunmuştur.³² Ancak, tevâtür için asgari râvî sayısı, tanımında da belirtildiği üzere kıraatler için şart koşulmamıştır. Çünkü sıhhat için gerekli şartların tamamını barındıran kıraat vecihlerinden bazıları, sened açısından tevâtüre ulaşmamış olsalar da tabaka tevâtürü ile kuvvet kazanmaktadır. Buna ayrıca teâmül ve tevâriis tevâtürü de eklenince kıraat vecihlerinin tevâtüründe artık şüpheye mahal kalmamış olacaktır.

Başta Mekki b. Ebî Talib, Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053) ve İbnü'l-Cezerî gibi birçok kıraat âlimi tarafından, kıraatin mütevâtir sayılabilmesi için bazı şartları taşıması gerektiği belirtilmiştir. Bu bağlamda, bir kıraatin: 1. Hz. Peygamber'den (s.a.v) sikâ râvîler tarafından muttasıl senedle nakledilmesi; 2. Bir vecihle de olsa Arapçaya uygunluk arz etmesi; 3. Hz. Osman'ın (r.a) istinsah ettirdiği mushaflardan birisine muvafık olması gereği üzerinde durulmuştur. Ancak bu şartlardan her üçünü taşıması halinde bir kıraatin doğruluğuna, sıhhatine ve Kur'ân oluşuna hükmedileceği, tilâvet olunup kendisiyle namaz kılınabileceği söylenmiştir.³³

Yukarıdaki izahlar muvacehesinden değerlendirilecek olursa, kıraatlerdeki tevâtürün, hadislerin nakli hususunda zikredilen, *yalan üzere birleşmeleri âdeten mümkün olmayan bir kalabalığın, kendisi gibi bir kalabalıktan rivâyet ettiği ve her tabakada bu kalabalığın devam ettiği haber* manasındaki tevâtürden farklılık gösterdiği³⁴ anlaşılmaktadır. Zira sahîh kıraatler, mushafların istinsah heyetinin, ashabın ve sonra da ümmetin ittifak ettiği Mushaf hattına muvafık olması cihetiyle icmâya mazhar olmuştur.³⁵ Öte yandan Arapçaya uygunluk şartını da sağlamışlardır. Ayrıca bu kıraatler için ehli, itkan, adalet ve zabt sahibi kimseler yanında kabul görüp şöhrete ulaştığı gibi onlardan herhangi bir kimse bunlara şâz isnadında bulunmamıştır. Zikredilen bu unsurların tamamı birlikte değerlendirildiğinde, bazı kıraatlerin sened açısından tevâtür derecesine ulaşmamasından kaynaklanan eksiklik ortadan kalkacaktır. Nitekim Alemüddin es-Sehâvî (öl. 643/1245), Ebu Şâme ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimler, senedinin sahîh olmasını, kıraatin

²⁸ Ebû Şâme, *Murşidu'l-veciz*, 168-169.

²⁹ Keşmîrî, *'Arfü'ş-şezî*, 41; Keşmîrî, *İkfârü'l-mülhidîn*, 6; Mübârekfûrî, *Mir'âtu'l-mefâtih*, 381.

³⁰ bk. Ebû 'Ubeyd Kasım b. Sellâm b. Abdullah b. Herevî, *Fedâilu'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*, thk: Mervân el-Atiyye, Muhsin Hirâbe, Vefâ Takiyuddîn, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1995), 361-362; Ebu'l-Kasım Muhammed b. Muhammed Muhibbuddin en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk: Mecdî Muhammed Sürûr (Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/125, 139; 2/221.

³¹ Keşmîrî, *'Arfü'ş-şezî*, 41; Keşmîrî, *İkfârü'l-mülhidîn*, 6; Mübârekfûrî, *Mir'âtu'l-mefâtih*, 381.

³² bk. Ebû Şâme, *Murşidu'l-veciz*, 179-182; İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18; Hüdhüd, *Mustalahâtu 'ilmi'l-kırâat*, 2/897.

³³ bk. Mekki, *İbâne*, 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9, 14; İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18.

³⁴ bk. Cafer Yerlikaya, "Kıraatlerin Sıhhat Kriterlerinin Değerlendirilmesi" (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 191.

³⁵ bk. Mekki, *İbâne*, 51.

tevâtürü için yeterli görürler. Diğer sıhhat şartlarını da sağlayan kıraatin Allah tarafından indirilmiş olduğuna hükmetmenin vücûbiyeti üzerinde dururlar.³⁶

Mütevâtir kıraatin tanımı ve sahîh kıraatin kriterleri açısından bakıldığında sadece yedi kıraatin değil, on kıraatin tamamının mütevâtir olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, Abdulvehhâb es-Sübkî'den naklederek “Üç kıraat mütevâtir değildir.” demenin son derece delilsiz bir iddia olacağını, dinde sözü muteber hiç kimsenin böyle bir iddiada bulunmayacağını ve sadece tevâtürün ne olduğunu bilmeyen kimselerin bunların tevâtürünü kabul etmeyeceğini zikreder.³⁷ On kıraatten adalet ve zabt sahibi bazı râvîlerin yalnız kaldıkları birtakım okuyuşları bulunabilir. Ancak bu kıraatler, Arapçaya ve resm-i Mushaf'a muvafık bulunmakla beraber müstefiz (çok yayılan) ve telakki-i bi'l-kabule de mazhar olmuş ise bunların mütevâtir olduğuna ve kendileriyle kesin bilgi elde edileceğine hükmedilir.³⁸ Zira bu tür kıraatlerin tevâtürü, yalnız onu okuyan râvîlere göre değil, tüm Müslümanların yanında makbul oluşları sebebiyledir.³⁹

2.2. Sahih Kıraat

Sözcük olarak s-h-h (صَحَّ) kökünden türeyen *sahîh* lafzı lügatte, *sıhhatli, sağlam ve tüm ayıplardan beri olmak* gibi anlamlara gelir. Aynı zamanda, *kendisine itimad edilen şey* manasına da gelen sahîh kelimesi,⁴⁰ herhangi bir şeyin rivâyet ve mana açısından doğruluğuna işaret etmek için kullanılır.⁴¹ Hadis ilminde, “Adalet ve zabt sahibi râvîlerin muttasıl bir senedle rivâyet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadis”⁴² şeklinde tanımlanmıştır.

Kıraat ıstılahında ise sahîh kıraat, *Arapça dil kaidelerine ve Resmu'l-Mushaf'a muvafık olmakla beraber senedinin başından sonuna kadar, adalet ve zabt sahibi râvîlerin yine kendileri gibi kimselerden sahîh senedle naklettikleri kıraatlere denir.*⁴³ Sahih kıraat ile mütevâtir kıraatin tanımı benzerlik gösterse de aralarındaki fark ileride ele alınacaktır. İbnü'l-Cezerî'nin *Müncid*'deki taksimine göre ikiye ayrılan sahîh kıraatin birinci kısmı bu tanımın kapsamına girmektedir. Bu kısımdaki sahîh kıraatler nakil itibarıyla müstefiz ve mütelekka bi'l-kabûl olduğundan (ümme't tarafından genel kabul gördüğünden) bunların Resûlullah'a indirilen yedi harf'ten olduklarına hükmedilir. Bunlar her ne kadar sened açısından tevâtür derecesine ulaşmamış olsalar da sıhhatin diğer iki rûknünü taşımaları sebebiyle muhteff bi'l-karâin (diğer karinelere desteklenmiş) olduklarından mütevâtir kıraatlere dâhildirler.⁴⁴ Bu kısım kıraatler için tevâtür şartı aranmaz. Zira çok yaygınlık kazanmaları ve ümme't tarafından genel kabule mazhar olmaları bunları mütevâtir derecesine yükseltir.⁴⁵ Ayrıca bu tarz kıraatlerin tabaka tevâtürü ile de mütevâtir oldukları söylenebilir. İbnü'l-Cezerî'nin değindiği sahîh kıraatin ikinci kısmı ise müstefiz olmayan ve telakki-i bi'l-kabûl derecesini elde edemeyen kıraatlerdir. Bu sebeple sahîh kategoriye girememiş ve şâz kabul edilmişlerdir.⁴⁶

³⁶ Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 176-177; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/13; İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18; âlimlerin, kıraatlerin tevâtürü meselesine yaklaşımı ve konu hakkında detaylı izah için bk. Mehmet Ünal, “Kıraat kriterleri bağlamında kıraatlerin tevâtürü meselesi ve Şia'nın buna bakışı”, *Mûlel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 8/3 (Eylül-Aralık 2011), 84-96.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 44-46.

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 21.

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 46.

⁴⁰ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Hemedânî, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), “sahha”, 3/281; Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, thk: Mektebu Tahkiki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risale (Beirut: Müessesetu'r-Risale, 2005), “sahha”, 228; Muhammed b. Mûkrım b. Ali Cemaluddin İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadr, 1994), “sahha”, 2/507.

⁴¹ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, *Ta'rifât*, thk: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 2007), “sahîh”, 206.

⁴² İbn Salah, *Ulûmu'l-hadis*, 12; Ebû Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-Beşiri'n-Nezîr fî usûli'l-hadis*, thk: Muhammed Osman el-Haşet (Beirut: Dâru Kitâbi'l-'Arabî, 1985), 25.

⁴³ bk. İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18-19; ayrıca bk. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 171-172; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9, 13; Bâz, *Mebâhis fi ilmi'l-kirâât*, 44; Abdulali el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye*, Kâhire: Dâru's-Selâm, 2007, 271; Abdullatîf Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât* (Dimeşk: Dâru Sadu'd-Dîn, 2000), 11/15; Hüdhüd, *Mustalahâtu 'ilmi'l-kirâât*, 2/798.

⁴⁴ bk. İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18-19; Zürcânî, *Menâhil*, 1/470.

⁴⁵ Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 145, 171, 183.

⁴⁶ bk. İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18-19.

İbn Abdilberr (öl. 463/1071), ilim ehli yanında şöhrete ulaşan ve telakkî-i bi'l-kabule mazhar olan, böylelikle sened açısından tevâtüre ihtiyaç duymayan rivâyetlerin de mütevâtir gibi olduğu görüşündedir.⁴⁷ Bu görüş, İbnü'l-Cezerî'nin vurguladığı telakkî-i bi'l-kabul'e mazhar olmuş rivâyetlerin tevâtür derecesinde olduğu düşüncesinin, muhaddisler tarafından da evvelden kabul edildiğini göstermektedir. Bu tarz kıraatlere, on kıraatte bazı râvîlerin yalnız kaldığı okuyuşlar veya meddin miktarı hususunda kurrânın farklı okuyuşları gibi hususlar örnek gösterilebilir.⁴⁸

Bazı âlimlerce, nispeten farklı yaklaşımlar sergilenmiş olsa da kadim kıraat kaynaklarında bazen *mütevâtir* bazen de *sahîh* nitelmesi yapılan kıraatlerin, sıhhat şartlarını taşıması sebebiyle şöhet bulan ve sahih olduklarına hükmedilen on kıraat olduğu söylenebilir. Nitekim Mekki b. Ebî Talip ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimler de on kıraat imamına nispet edilen bu kıraatlerin gerekli şartları sağlamış olmaları sebebiyle sahih olduğu ve bunlardan nakledilse bile üç şartı taşınamaması halinde hiçbir kıraatin sahih kabul edilemeyeceği üzerinde durmuşlardır.⁴⁹ İster yedi veya on imandan, isterse başka imamlardan nakledilmiş olsun sıhhat şartlarını ihtiva etmesi halinde her kıraat sahih ve makbul görülmüştür.⁵⁰

Hüküm açısından bakılacak olursa sıhhat şartlarını taşıyan söz konusu kıraatlerin reddi caiz olmadığı gibi inkârı da helal değildir. Zira tevâtürle kesin bilgi hâsıl olmaktadır. Kesin bilgiyle sabit olan Kur'ân'ın, kendisiyle nazil olduğu belirtilen yedi harf kapsamında olmaları sebebiyle bu kıraatlerin kabulü ümmet üzerine vaciptir.⁵¹

2.3. Meşhûr Kıraat

Sözcük olarak ş-h-r (شهر) kökünden türeyen *meşhûr* lafzı lügatte, “bilinir şekilde açığa çıkma, insanlar arasında tanınma, sayıca çok olan bir topluluk tarafından bilinme” gibi manalara gelmektedir.⁵² Hadis terimi olarak meşhûr, “râvi sayısı ikinin üzerinde olan fakat sınırlı sayıda tarihlerle rivâyet edilen hadis”, “doğru olması durumunda kendisiyle ilim hâsıl olacak şekilde çok kişinin verdiği haber”, “muhaddislere nispeten, daha çok halk arasında yaygınlık kazanan hadis”⁵³ gibi farklı tanımlarla ifade edilmiştir.⁵⁴ Çok yayılması sebebiyle bazı âlimler tarafından *müstefiz* şeklinde de ifade edilen *meşhûr hadis*, taşıdığı özelliklere göre sahih, hasen ve zayıf gibi kısımlara ayrılır. Fakihler, muhaddisler, usulcüler ve genel halk kitlesine göre meşhûr olan hadisler çeşitlilik göstermektedir.⁵⁵

İbnü'l-Cezerî, sahih kıraatlerin bazısı için, meşhûr haberin en kuvvetli derecesi addedilen müstefiz ifadesini kullanmıştır. Ancak o, müstefiz diye yer verdiği kıraati, mütevâtirden sayar ve meşhur kıraat diye bir tanımlama yönüne gitmez. Kıraat literatürünün kadim kaynakları incelendiğinde –aşağıda ele alınacağı üzere- sahih kıraate göre farklı anlam ifade edecek şekilde “meşhûr kıraat” terimi kullanılmamıştır. Bu kavram kullanılırken çoğunlukla sahih/mütevâtir kıraatler kastedilmiştir. Ancak yine de bu kavram, sonraki dönemde telif edilmiş bazı eserlerde bir kıraat çeşidi şeklinde ortaya çıktığından buna değinmekte yarar vardır.

Meşhûr kıraati bir kıraat türü olarak kabul eden müellifler, bunu istilâhî olarak: *Arapçaya ve resmu'l-Mushafa muvafik olup sahih bir senedle de gelerek kıraat imamları arasında şöhrete ulaşan; fakat tevâtür derecesine varamayan, öte yandan kıraat imamlarından*

⁴⁷ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, thk: Mustafa Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1967), 17/338-339.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18-19; ayrıca bk. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 178.

⁴⁹ Mekki, *İbâne*, 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-10.

⁵¹ bk. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 183; İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 20; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9; Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995), 1/349; Keşmîrî, 'Arfü'ş-şezî, 41.

⁵² Halîl, *Kitâbu'l-ayn*, “şehera”, 2/363; Ebû Hilâl Hasen b. Abdullah b. Sehl el-'Askerî, *Furûku'l-Lügaviyye*, thk: Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfet, 1997), “meşhûr”, 95.

⁵³ bk. Ebû 'Amr Osman b. Abdurrahman İbn Salâh, *Ma'rifetu envâ'i 'ulûmi'l-hadîs Mukaddimetü İbn Salâh*, thk: Nureddin İtr (Beyrût: Dâru'l-Fikr el-Muasır, 1986), 265, 267; Zeynuddin Ebû Yahya Zekerîyya b. Muhammed el-Ensârî es-Sinîkî, *Fethu'l-bakî bi şerhi Elfıyeti'l-İrâkî* thk: Abdullatif Hemim, Mâhir el-Fahl (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/124; Muhammed Cemaluddin b. Muhammed Said b. Kasım el-Hallak el-Kâsımî, *Kavâ'idu't-tahdîs min fûnûni'l-hadîs* (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1961), 124.

⁵⁴ Ayrıca bk. İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, 49.

⁵⁵ İbn Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 266-267; Muhammed b. Muhammed b. Suveylim Ebû Şehbe, *el-Vesît fi 'ulûmi ve mustalahi'l-hadîs* (Kâhire: Dâru Fikri'l-Arabî, 1982), 198-199.

hiçbirinin kendisine şâz veya hata isnadında bulunmadığı kıraat” şeklinde tanımlamışlardır.⁵⁶ Ancak, kıraatler tedvin edildikten ve kıraat ilminin temel ilkeleri teşekkül edip olgunlaştıktan sonraki dönemde bazı âlimlerce meşhûr kıraat kavramına yeni bir anlam yüklenmiştir. Bu yeni tanımlamaya göre, *on kıraatten herhangi birisinde tarikler çeşitli olur, birinin naklettiğini diğeri nakletmez ise böyle bir kıraat, meşhûr kıraat kapsamına girmektedir.*⁵⁷ Ancak, aşağıda ele alınacağı üzere kadim kaynaklar incelendiğinde bu ifadenin daha çok tanımsal bazda kaldığı, ilk dönem âlimlerinin bu ifadeden kastettikleri mefhum ile uyuşmadığı gibi genelin kabulünü de sağlayamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim temel kıraat kaynaklarında olduğu gibi, günümüzde yapılmış çalışmaların birçoğunda meşhûr kıraate, mütevâtir kıraat kapsamında yer verilmiştir.⁵⁸

Mütevâtir kıraatten farklı şekilde tanımlanan meşhûr kıraat ifadesi ile alakalı olarak, Ebû ‘Ubeyd Kasım b. Sellâm (öl. 224/840), İbn Mücâhid (öl. 324/936), Ebû Amr ed-Dânî, Mekki b. Ebî Tâlip, Alemüddîn es-Sehâvî (öl. 643/1245), Ebu Şâme ve İbnü’l-Cezerî gibi kıraat âlimlerinin eserleri incelendiğinde hicri dokuzuncu yüzyıla kadar olan kıraat kaynaklarında meşhûr kıraat şeklinde bir tanımlama yapılmadığı görülecektir. Bu süreçte telif edilen eserlerde sıklıkla olmasa da meşhûr kıraat şeklinde ifadeler rastlanmaktadır. Ancak, bu kavram mütevâtir kıraatten farklı bir kıraat türü için değil, *şöhret bulan kıraat* anlamında sahîh on kıraat için kullanılmaktadır. Eserlerinde, bu manada meşhûr kıraat kavramını kullananlar arasında, Dânî, Ebu’l-Feth İbn Cinnî, Sehâvî, İbnü’l-Cezerî ve Nüveyrî (öl. 857/1454) gibi kıraat âlimlerini saymak mümkündür.

Konu hakkında misal olarak Dânî, Kûfe ve Basra halkından bazılarının, şâz kıraatleri özel mushaflarına aldıklarını; ancak, bu şâz vecihleri sahîh kıraatlerle karıştırmamak için kırmızı renkle noktalama yaptıklarını, *sahîh meşhur* kıraati ise yeşil renkle belirttiklerini ifade eder.⁵⁹ Dânî bu izahı yaparken meşhûr kıraat kavramını, mütevâtir/sahîh kıraatler için kullanmaktadır. el-Enfâl suresinin 32. âyetindeki الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ مِنْ هَذَا هُوَ الْحَقُّ إِنْ كَانَ لِهَذَا هُوَ الْحَقُّ kelimesini, on kıraat imamı ittifakla nasb üzere okumuşken A‘meş ref ile okumuştur.⁶⁰ Ebu’l-Bekâ el-Ukberî (öl. 616/1220), on imamın sözü edilen ittifaklı okuyuşu için الْقِرَاءَةُ الْمَشْهُورَةُ “meşhûr kıraat” kavramını tercih etmiştir.⁶¹ İbn Cinnî de el-A‘râf, 49’da أُذْخِلُوا الْجَنَّةَ “Cennete girdiririm.” şeklindeki şâz kıraate karşı, on imamın ittifak ettiği أُذْخِلُوا الْجَنَّةَ “Girin cennete!” şeklindeki okuyuş için meşhûr kıraat ifadesi kullanmıştır.⁶² Bazı örneklerini zikrettiğimiz üzere ilk dönem kıraat kaynaklarında meşhûr kıraat kavramı, sıhhat şartlarını taşıyan kıraat-ı ‘aşere için kullanılmaktadır. Bununla alakalı çok sayıda örnek gösterilebilir.⁶³

Örneklerden de kısmen anlaşılacağı üzere âlimlerin çoğu meşhûr kıraat kavramıyla bir kıraat çeşidini kastetmemiş, bununla *sahîh kıraatlere* vurgu yapmıştır. Dolayısıyla kavramsal anlamda meşhûr kıraat ilk defa Suyûtî tarafından farklı bir kıraat çeşidi olarak tanımlanmış⁶⁴ ise de böyle bir tanımlamanın yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ondan önceki kıraat ve ulûmu’l-Kur’ân kaynaklarında, meşhûr kıraat ifadesi kullanılmış ise de sahîh kıraatten farklı bir kıraat çeşidi olarak meşhûr kıraat şeklinde herhangi

⁵⁶ Muhammed b. Ali b. Kadî Muhammed Hamid et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî’l-fün’un ve’l-‘ulûm*, 2 c, thk: Ali Dahrûc (Beyrût: Mektebetu Lübnan, 1996), “meşhûr”, 2/1551; Suyûtî, *İtkân*, 1/264; Zürkânî, *Menâhil*, 1/349; Halîme Sâl, *el-Kırâât rivâyetâ Verş ve Hafş* (İmârât: Dâru’l-Vâdih, 2014), 43.

⁵⁷ Suyûtî, *İtkân*, 1/264; Zürkânî, *Menâhil*, 1/349; Nebîl b. Muhammed İbrahim Âl-i İsmâil, *ilmü’l-kırâât neş’etuhu etvâruhu esuruhu fi ‘ulûmi’ş-şer’iyye* (Riyad: Mektebetu’t-Tevbe, 1998), 42.

⁵⁸ İbrahim b. Said b. Hamd ed-Devserî, *Muhtasarü’l-‘ibârât li mu’cemi mustalahâtî’l-kırâât*, Riyad: Dâru’l-Hadareti li’n-Neşr, 2008, 94-95; Yavuz Fırat, *Tecvid ve kıraat ilmi terimleri sözlüğü* (Konya: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 170; Musaid b. Süleyman b. Nasr et-Tayyâr, *Muharrar fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Cidde: Merkezi’d-Dirâsât ve’l-Ma’lûmatî’l-Kur’âniyye, 2008), 95.

⁵⁹ Dânî, *Muhkem*, 20.

⁶⁰ Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemedânî en-Nahvî, *Muhtasar fi şevâzî’l-Kur’ân min kitâbi’l-Bedi’*, thk: Arthur Jeffery (Kâhire: Mektebetu’l-Mütenebbî, 1934), 54.

⁶¹ Ebu’l-Bekâ Abdullah b. Hüseyn b. Abdullah el-‘Ukberî, *et-Tibyân fi ‘râbi’l-Kur’ân*, thk: Ali Muhammed el-Becâvî (Mısır: Naşir İsâ Bâbî el-Halebî, 1976), 622.

⁶² bk. İbn Cinnî, *Muhtesab*, 250, 293.

⁶³ Kıraat âlimleri, kelimenin sözlük anlamından yola çıkarak kıraat imamları ve ümmet arasında arasında şöhrete ulaşması sebebiyle bu on kıraat için bazen meşhûr kavramı kullanmaktadırlar. bk. Sehâvî, *Cemâlu’l-kurrâ*, 322; Ebû Şâme, *İbrâzu’l-me’ânî*, 342, 709; Ebû Şâme, *Mürşidu’l-vecîz*, 7, 88, 113, 126, 146, 179; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, 1/14, 50, 54, 74; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-neşr*, 1/122, 159.

⁶⁴ bk. Tehânevî, *Keşşâf*, “meşhûr”, 2/1551; İsrâ Mahmûd ‘Îd, “et-Terâbut Beyne ‘İlme’l-Hadîsi’ş-Şerîf ve’l-Kırâati’l-Kur’âniyye: Dirâse Tahlîliyye”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* (18/2, 2020), 91.

bir tanımlamaya rastlanmamaktadır. Öte yandan ondan sonra telif edilen, konuyla ilgili eserlerde de çoğunlukla Suyûtî'nin kıraat tasnifine ve tanımlamasına yer verilmektedir.⁶⁵

3. Kıraatte Sahih-Mütevâtir-Meşhûr Farkı

Kıraat literatüründe bir kıraatin mütevâtirliği, sahihliği veya meşhûrluğu hakkında yukarıda da değinildiği üzere bazı farklı yaklaşımlar sergilenmiş ise de aralarındaki farkın niteliği deliliyle birlikte net şekilde ortaya konulmamıştır. İlk dönem kaynaklarda on kıraat için hem sahih hem mütevâtir hem de meşhûr kavramı kullanılmıştır. Dolayısıyla bunların ortaya konulmamıştır. Nitekim İbnü'l-Cezerî, *الفقاه والصحیح والقادر*, “(Bu ümmetin mütehasıs âlimleri) meşhûr ile şâzı; sahih ile tek kalmış okuyuşları birbirinden ayırdılar.” ifadesiyle sahih ile meşhûr kavramını aynı anlamda kullanmakta ve bunlarla da mütevâtir kıraatleri kastetmektedir.⁶⁶ Öte yandan مَالِك ve مَلِك ; مُحَمَّدُونَ ve مُحَمَّدُونَ ; وَأَوْصَى ve وَأَوْصَى ; يَطْوَع ve يَطْوَع gibi sahih kabul edilen kıraat vecihlerine من القراءات المشهورة “meşhûr kıraatlerden” ibaresiyle yer vermektedir.⁶⁷ Bazılarının yaklaşım şekli farklı olsa da kıraat ilminin temel kaynaklarında sahih, meşhûr ve mütevâtir kavramlarının, sıhhat şartlarını sağlayan kıraatler için kullanılması bu üç kavram arasında bir fark gözetilmediğini göstermektedir.⁶⁸

Hadis usûlcülerinden de mütevâtir ile meşhûr'u aynı kapsamda değerlendirenler olmuştur. Nitekim İbn Salah (öl. 643/1246) mütevâtir haber için özel bir başlık açmamıştır. İbn Salah mütevâtir'i, meşhûr hadis kapsamında değerlendirmiş ve bunu şöyle açıklamıştır: *Doğruluğu hakkında zorunlu bilginin hâsil olacağı şekilde siddk vasfına sahip bir topluluk tarafından nakledilen haberdir ki isnadında bu şartın, senedin başından sonuna kadar devam etmesi gerekir.*⁶⁹

Kıraat alanında bazı bilginlerce, kıraatlerin tevâtürü ile hadislerin sened açısından tevâtürü birbiriyle kıyaslanmış, usul-ü hadis ilminin somut kriterleri açısından bakılarak senedi tevâtür derecesine ulaşmamış kıraatler, meşhûr kıraat kapsamında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda sahih kıraatlerin bir kısmına, sıhhat bakımından mütevâtir kıraate nispeten daha düşük seviyede olduklarını vurgulamak maksadıyla meşhûr nitelemesi yapılmıştır.⁷⁰ Her iki kıraat çeşidi hakkında yapılan tanımlar incelendiği vakit meşhûr kıraat ile mütevâtir kıraat arasında bulunduğu söylenen tek fark, senedin tevâtürü meselesidir. Ancak araştırmamızda gerek burada, gerekse de meşhûr kıraat çeşidinin ele alındığı yerde arz edilen örneklerden yola çıkarak bakıldığında meşhûr kıraate yüklenen anlamın, kıraat ilminin öncü simalarının kastettikleri meşhûr kavramıyla hiçbir benzerliğinin bulunmadığı anlaşılacaktır.

Kıraat çeşitlerinden meşhûr ile mütevâtir arasındaki fark gibi sahih ile mütevâtir arasındaki fark için de senedin tevâtür seviyesine ulaşıp ulaşamaması meselesinin esas alındığı görülmektedir. Ancak bunu, tanımlarından değil, böyle bir fark gözetilen âlimlerin bu kıraatlere yaklaşımlarından çıkarmak mümkündür. Çünkü kavramsal tanımlar aynıdır. Bazı âlimlerin yaklaşımları doğrultusunda bakılırsa mütevâtir kıraat, sened açısından tevâtüre ulaşmaktadır. Fakat farklı bir kıraat türü olarak algılanan sahih kıraat ise senedi itibariyle tevâtüre ulaşmamaktadır. İbnü'l-Cezerî ise böyle bir sahih kıraat algısına karşı çıkmış, bu yaklaşımda sahih diye nitelenen kıraatin de tevâtür derecesinde olduğunu söylemiştir.⁷¹ Belirtildiği üzere iki kavram arasında bir farklılık gözetilenler olmuşsa da temel kıraat kaynaklarında sahih ile mütevâtir kavramlarının genellikle on kıraat için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Âlimlerden bazıları, kıraat-ı seb'a için mütevâtir kıraat vurgusu yapmış, diğer üç kıraate ise farklı yaklaşımla tevâtüründe ihtilaf edilen kıraatler şeklinde değerlendirmiştir. Fakat şâz kategoride de dâhil etmemiştir.⁷² Ancak, üç kıraatin tevâtüründe ihtilaf edildiği düşüncesi, mütevâtir kıraat kavramının izahında da ele alındığı üzere, şiddetle eleştirilmiş, bunların mütevâtir olmadığını herhangi bir şekilde ispatlanamadığı ifade edilmiştir.⁷³ Yedi kıraate ilâve edilen üç kıraatin tevâtürü hususunda da ittifak sağlandığı

⁶⁵ bk. Zürcânî, *Menâhil*, 1/349; Tehânevî, *Keşşâf*, “meşhûr”, 2/1551; Halîme Sâl, *el-Kirâât Rivâyetâ Verş ve Hafs*, 43; Bâz, *Mebâhis fi ilmi'l-kirâât*, 44; Nebîl, *İlmu'l-kirâat*, 42; İsrâ Mahmûd 'İd, “*et-Terâbut beyne 'ilmeyi'l-hadîsi's-şerîf ve'l-kirââtî'l-Kur'âniyye*”, 91.

⁶⁶ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9, 13-14, 39.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14.

⁶⁸ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/30, 33, 38, 44, 45, 46, 54, 74, 263; Ebû Şâme, *İbrâzu'l-me'ânî*, 763.

⁶⁹ İbn Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 11-12; 267.

⁷⁰ Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/355.

⁷¹ bk. İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 21; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/44-45.

⁷² bk. Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/355.

⁷³ Konuyla ilgili İbnü'l-Cezerî ile Abdulvehhab es-Sübkî arasında geçen yazışma ve uzun izahlar için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/44-45).

zikredilmiştir.⁷⁴ Dolayısıyla sahîh kıraatin bütün şartlarını taşıyan on kıraatin mütevâtir,⁷⁵ bunların haricindeki kıraatlerin ise şâz olduğu belirtilmiştir.⁷⁶

Kaynaklarda kıraat-ı seb'a ile beraber diğer üç kıraatin de mütevâtir olduğu düşüncesi daha çok kabul görmüştür. Zira yedi kıraatin üç kıraate karşı üstünlüğü ispatlanamadığı gibi onlarla aralarında nasıl bir fark bulunduğu net bir şekilde ortaya konulamamıştır. Bu hususta diğer üç kıraatin sahihliğine gölge düşürdüğü ve hadislerde zikredilen yedi vechin, yedi kıraat olduğu algısına yol açtığı gerekçesiyle İbn Mücâhid'in seb'a şeklindeki tesmiyesi bazı âlimlerce tenkit edilmiştir.⁷⁷ Nitekim sadece kıraat-ı seb'a değil, kıraat-ı aşerenin tamamı, sahîh bir senedle gelmeleri, Mushaf hattına ve bir yönüyle de olsa Arapçaya uygunlukları nedeniyle tüm kıraat âlimlerince kabul edilmiştir. Aralarında herhangi bir fark bulunmayan bu kıraatler şöhret derecesine ulaşmış ve ümmetin genel kabulüne mazhar olmuştur. Bu itibarla, okunması sahîh, inanılması vacip, inkârı caiz olmayan kıraat-ı 'aşere⁷⁸ bazı temel kaynaklarda meşhûr kavramı ile de ifade edilmişlerdir.⁷⁹

Buraya kadar yapılan izahlardan yola çıkarak şu sonuçlara varılabilir: Birincisi: Sahih kıraatler için kullanılan üç kavramın medlulleri arasında açık bir fark bulunmamaktadır. İkincisi: Her üç kavram da kıraat-ı 'aşereyi belirtmek için kullanılmaktadır. Üçüncüsü: Tevâtüründe ihtilâf bulunduğu iddia edilen üç kıraat de bu ilmin öncü âlimleri tarafından mütevâtir kabul edilmiştir. Dördüncüsü: İlk dönem kıraat âlimleri on kıraatin gerekli sıhhat şartlarını taşıması sebebiyle bunlar hakkında hem *sahîh* hem de *mütevâtir* kavramını kullanmıştır. Beşincisi: Kıraat-ı 'aşere, kıraat imamları ve ümmet arasında şöhret derecesinde yaygınlık kazanmaları sebebiyle *meşhûr kıraat* kavramı ile de ifade edilmiştir. Altıncısı: Bu kıraatler hakkında *sahîh*, *mütevâtir* ve *meşhûr* gibi farklı ıstılahların kullanılması ve konuyla alakalı ihtilaflar, hadis usulünün bu konudaki ıstılahlarıyla benzerlik arz etmesi sebebiyledir. Zira hadis usulü kriterlerine göre bu üç kavram farklı mana ifade etmektedir. Öte yandan kıraatler de tıpkı hadislerin naklinde olduğu gibi telaffuz ve rivâyet yoluyla⁸⁰ da nakledilmiştir. Sadece Mushaflara yazılıp ezberlenerek sonraki nesillere aktarılabilirliği yetinilmemiştir.

4. Şâz Kıraatler İçin Kullanılan Kavramlar

Sahih kıraatte bulunması gereken şartları taşımayan her tür kıraat için genel manada şâz kavramı kullanılmıştır. Ancak bazı âlimlerin, kıraatte bulunması gereken şartlar konusunda farklı yaklaşımlar sergilediği görülmektedir. Bu nedenle bir kıraatin sahîh kabul edilebilmesi için gereken vasıfların bir kısmını barındırmasına rağmen güvenilirliğin diğer esaslarını sağlayamayan kıraatler için farklı isimlendirmeler yapılmıştır. Bu tarz kıraatler için bazıları *âhâd* kavramını kullanmış; diğer bazı âlimler ise sahîh kıraatin tüm şartlarını taşımadıklarını belirtmek anlamında sadece şâz terimini tercih etmiştir. Ayrıca bazı sahâbenin hususi mushaflarında yer aldığı söylenen tefsir mahiyetindeki ziyadelipler, bazen kıraat şeklinde algılanmışsa da bunların şâz oldukları, sahîh nakille gelmiş olsalar bile neshedildikleri kabul edilmiştir. Bu tarz okumalar daha çok müdrec kavramıyla öne çıkmıştır. Kıraatle alakası bulunduğu kabul edilmeyen, senetsiz veya uydurulmuş kıraatler için ise *mevzû* ifadesi kullanılmıştır. Şâz kıraat ayrıca, *zayıf*, *münker*, *garîb* ve *bâtıl* gibi terimlerle de zikredilmiştir.⁸¹ Ancak, bu çalışmada şâz kıraat türleri hakkında en çok kullanılan kavramlar üzerinde durulacaktır.

4.1. Şâz Kıraat

Şâz kelimesi, lügat manası itibarıyla ş-z-z (شذذ) kökünden gelir. "Muhelif ve kaide dışı" manasını ifade eder. Bu kavram, شذَّ اُنْفَرَدَ عَنِ الْجُمْهُورِ وَتَدَّرَ "Cumhurdan ayrıldı, tek kaldı." örneğinde görüldüğü üzere, الرَّجُلُ مِنَ أَصْحَابِهِ "Adam, arkadaşlarından ayrıldı." örneğinde görüldüğü üzere, شذَّ

⁷⁴ Ancak, Şia bu kanaatte değildir. Onlar, sahîh olanları da dâhil, kıraatlerin haber-i vâhid hükmünde olduğu görüşündedirler. bk. Süleyman Yıldız, *İmâmiyye Şiası'nın Kıraat Tasavvurları Klasik Dönem Tûsî-Tabersî Örneği* (Ankara: İlahiyât, 2020), 104.

⁷⁵ Kıraat ilminde zirve sayılan İbnü'l-Cezerî'nin bu ifadesi noktasında bakıldığında, Suyûtî'nin, yedi kıraat'i on'a tamamlayan üç kıraat hakkında *âhâd kıraat* nitelemesi yapması bir ehemmiyet arzetmemektedir. bk. Suyûtî, *İtkân*, 1/258.

⁷⁶ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/44.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/36.

⁷⁸ bk. Ebû Şâme, *Murşidu'l-veciz*, 183; İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 20; Suyûtî, *İtkân*, 1/264; Zürcânî, *Menâhil*, 1/349.

⁷⁹ bk. İbn Cinnî, *Muhteseb*, 1/250, 293; Dâni, *Muhkem*, 20; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ'*, 322; Ebû Şâme, *İbrâzu'l-me'ânî*, 342; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/74; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/159.

⁸⁰ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Mektebetu Melik Fehd, 2005), 35.

⁸¹ Devserî, *Mustalahâtü'l-kirâât*, 92-93.

anlamında kullanılmaktadır.⁸² Hadis usulü istilâhında; *Güvenilir bir râvinin, kendisinden daha sika bir râvi veya râviler topluluğuna muhalif olarak rivâyet ettiği hadis*⁸³ şeklinde tanımlanmaktadır.

İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ve İbn Mücâhid ile birlikte kıraat terminolojisine giren şâz kavramı⁸⁴ bir kişinin toplulukta yalnız başına kalması ve onların birliğinden ayrılması anlamına gelmektedir.⁸⁵ Kıraat ilminde, *Kur'ân'ın tevâtür yoluyla sâbit olması hususunda müslümanların icmâından ayrılma* manasında kullanılmaktadır.⁸⁶ Öte yandan, “senedi sahîh olmayan kıraat”, “on kıraatin dışında kalan kıraat”, “Arapçaya muvafık bulunup senedi de sahîh olduğu halde resmu'l-Mushaf'a muhalif olan kıraat”, “mütevâtir kıraatin şartlarından herhangi birini taşımayan kıraat” gibi farklı şekillerde de tanımlanmıştır.⁸⁷ Şâz kıraatler, tevatürle nakledilmedikleri gibi müstefz rivâyet seviyesine de ulaşamamaları ve ümmet tarafından telakki-i bi'l-kabûl (genel kabul)'e mazhar olmamaları sebebiyle kabul görmemiştir.⁸⁸

Mekkî b. Ebî Talib bir kıraatin hangi durumda şâz olacağı ve nasıl bir hüküm alacağı hususunda iki durumdan bahseder: *Birincisi*: Bir kıraatin, âhâd bir senedle nakledilip Arap diline muvafık olduğu halde Mushaf hattına muhalif olması. Bu kıraat kabul edilir fakat okunmaz. *İkincisi*: Kıraatin nakil itibarıyla güvenilir olmaması veya bu yönden güvenilir olduğu halde Arapçaya muvafık bulunmaması. Mushaf hattına uygun olsa bile bu kıraat kabul edilemez.⁸⁹ Diğer kıraat âlimleri de aynı görüştedirler.⁹⁰

Âlimler, Kur'ân'ın sıhhatinin korunmasına çok önem vermişlerdir. Hakikatte sahîh bile olsa sıhhati ispatlanamamış şâz kıraatlerin namazda okunmasına ve yaygınlık kazanmasına şiddetle karşı çıkmış, iki levha arasında bulunandan farklı şekilde okuyan birisi olduğu takdirde tövbeye çağrılması gerektiği üzerinde durmuşlardır.⁹¹ Nitekim şâz vecihleri okuttuğu ve onlarla namaz kıldırıldığı söylenen İbn Şenebûz'dan (öl. 328/939) yaptığından vazgeçmesi istenmiş, vazgeçmeyince kırbaçlanıp hatası ıkrar ettirilerek⁹² tövbe ettirilmiştir.⁹³ Ayrıca şâz kıraatlere ve dile dayalı çıkarım ve tercihlere göre Kur'ân okuyup o şekilde öğrencilerine okuttuğu ve onları yaymaya çalıştığı söylenen İbn Miksem'e (öl. 354/965) de tövbe ettirildiği nakledilmektedir.⁹⁴

4.2. Âhâd Kıraat

Sözcük olarak, “v-h-d” (و-ح-د) köküne dayanan *ehad* lafzı, iniradilik (tek olmak) manasında kullanılır.⁹⁵ Bunun çoğulu olan *âhâd* kavramı, hadis ilminde: “birden fazla kişinin haberi”, “mütevâtir haberin şartlarını taşımayan haber” veya “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” gibi ifadelerle karşılığını bulmuştur.⁹⁶ Kıraat ilminde ise: “Senedi sahîh olduğu halde resmu'l-Mushaf'a

⁸² bk. Halîl, *Kitâbu'l-âyn*, “şezze”, 2/316; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-lüğâ*, “şezze”, 3/180; Cevherî, *Sihâh*, “şezeze”, 2/565; Zeynuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, thk: Yusuf Şeyh Muhammed (Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 1999), “şezeze”, 163; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/123; İbn Manzûr, *Lisânu'l-ârab*, “şezeze”, 3/494.

⁸³ Detaylı izah için bk. İbn Salah, *Ulûmu'l-hadis*, 76-79; İbn Hacer, *Nüzheti'n-nazar*, 85.

⁸⁴ Mehmet Dağ, “Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları Şâz Kavramı Örneği” *Tarihten Günümüze Kıraat İlimi* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 92, 93, 110.

⁸⁵ Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 179; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 322.

⁸⁶ Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 181; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 322.

⁸⁷ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9; Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 322; Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 172; Tehânevî, *Keşşâf*, “şezze”, 1/1001; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/126; Devserî, *Mustalahâtu'l-kirâât*, 92; Nebîl, *İlmu'l-kıraat*, 44; Hüdühüd, *Mustalahâtu 'ilmi'l-Kirâât*, 2/899.

⁸⁸ Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 184.

⁸⁹ bk. Mekkî, *İbâne*, 51-53.

⁹⁰ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-14.

⁹¹ Detaylar için bk. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 184; bk. Ramazan Korkut, “Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi”, *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021): 243-244.

⁹² bk. Ebu'l-Ferec İbn Nedim Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî eş-Şii, *el-Fihrist*, thk: İbrâhim Ramazan (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1997), 50-51.

⁹³ İbn Şenebûz'un tövbe metni için bk. İbn Nedim, *Fihrist*, 51.

⁹⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el- Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züyûlühû*, thk: Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 202-203.

⁹⁵ İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-lüğâ*, “vehede”, 6/90-91.

⁹⁶ Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. İbrahim b. Cema'a el-Hamevî, *Menhelu'r-râvî fi muhtasari 'ulûmi'l-hadisi'n-Nebevî*, thk: Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 32.

muhelif olan veya bir yönüyle de olsa Arapçaya uygunluğu bulunmayan yahut iki şartı da taşımayan ve şöhret derecesine ulaşmayan kıraat”⁹⁷ veya “senedi sahîh olduğu halde tevâtür derecesine ulaşmayan kıraat” gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır.⁹⁸

Tanımlar nispeten farklılık arz etse de sonuç itibarıyla aynı manayı ihtiva etmektedir. Âhâd kıraatin tanımlarında ön plana çıkan husus, senedin sahîhliğidir. Sened itibarıyla sahîh olan bu kıraat çeşidi kabul edilir. Fakat *âhâd haber’le Kur’ân sabit olmayacağı için* üzerinde icmâ sağlanan Mushaf hattına muhalif olması sebebiyle bu kıraat çeşidi okunmaz. Bununla beraber inkâr eden kâfir olmaz ancak, kişi bu tarzdaki bir kıraati inkâr etmekle kötü bir şey yapmış olur.⁹⁹

Bazı sahâbeye isnad edilen bir kısım kıraatlerde olduğu gibi Arapçaya muvafık ve sened açısından da sahîh oldukları halde resmu’l-Mushaf’a muhalefetleri sebebiyle kabul edilmeyen kıraatler *âhâd* kapsamında değerlendirilmiş ve *şâz kıraat* sınıfına dâhil edilmiştir. Bir kısmı sahîh senedle gelmiş olsa bile *arza-i ahîre’de* neshedilmiş olma ihtimali bulunduğundan bu kıraat türüne cevaz verilmemiş¹⁰⁰, Mushaf hattına muvafık olmayan hiçbir kıraatin Kur’ân olarak kabul edilmeyeceği ve namazlarda okunamayacağı belirtilmiştir.¹⁰¹ Öte yandan resmu’l-Mushaf’a muvafakati bulunsa bile sened açısından müstefiz düzeyde sahîh olmayan ve ümmet tarafından genel kabul görmeyen kıraat vecihleri de *âhâd* kıraat olarak *şâz* kabul edilmiştir.¹⁰²

On dörtlü tasnifte yer alan, kıraat-ı ‘aşere haricindeki diğer dört kıraat ise sahîh görülen on kıraatten sonra en çok yaygınlık kazanmış olmalarına rağmen tevâtür derecesine ulaşamadıklarından *âhâd* şeklinde nitelendirilmiştir.¹⁰³ *Âhâd kıraatin* tanımı noktasından bakıldığında *müddrec* şeklinde ifade edilen kıraatlerin de *âhâd* kıraat kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Zira İbnü'l-Cezerî'nin değindiği gibi bu tarz kıraatler, sika râviler tarafından rivâyet edilmesi itibarıyla sened bakımından sahîhtirler.¹⁰⁴ Lakin ashabın icma ettiği Mushaf hattına muhalif olmaları sebebiyle kabul edilmemişlerdir.

Bazı âlimler tarafından kıraat-ı ‘aşere’den üç kıraat hakkında da *âhâd* nitelemesi yapılmışsa da¹⁰⁵ herhangi bir isbatı yapılamadığından bu şekildeki niteleme nazar-ı itibara alınmamıştır. Çünkü *âhâd* kıraat, *sened açısından sahîh olsa bile diğer iki şarttan herhangi birisini taşımayan kıraat* şeklinde tanımlanmıştır. Hâlbuki üç kıraat, daha önce de değinildiği üzere, kıraatin sıhhat şartlarının tamamını ihtiva etmektedir.

Âhâd kıraat çeşidi ile ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. el-Leyl suresi'nin, *“Erkeği ve dişiye yaratana andolsun ki!”* âyetini,¹⁰⁶ sahâbeden Ebû Derda (öl. 32/652) (r.a) ve İbn Mesud’un (öl. 32/652-53) (r.a) *“Erkeğe ve dişiye (and olsun ki)”* şeklinde okuması bu kıraat türüne bir örnektir.¹⁰⁷ Yine el-Kehf suresinin 79-80. âyetlerini¹⁰⁸ İbn Abbas’ın, *“وَكَانَ أُمَّامَهُمْ مَلِكًا وَكَانَ أُمَّامَهُمْ مَلِكًا يَا أَخَذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ كَافِرًا”* *“Onların önlerinde, her sağlam gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı. Çocuğa gelince, o kâfir bir kimse idi...”* şeklinde okuması bu kıraat türü için gösterilebilecek başka bir örnektir.¹⁰⁹

4.3. Mevzû Kıraat

Mevzû sözcüğü, v-d-a (وضع) kökünden gelir. “V-d-a” lügatte, “bir şeyi alçaltma, aşağı indirme, yere koyma” gibi anlamlarda kullanılır.¹¹⁰ Farklı türevleriyle değişik manalarda kullanılsa da onlardan: “değersiz”, “asılsız” ve “uydurulmuş” olma manaları¹¹¹

⁹⁷ Mekkî, *İbâne*, 51-52; Tehânevî, *Keşşâf*, “âhâd”, 1/71; ayrıca bk. Bâz, *Mebâhis fi ilmi’l-kirâât*, 44; Suyûtî, *İtkân*, 1/264; Nebîl, *İlmu’l-kıraat*, 43.

⁹⁸ bk. Cermî, *Mu’cemu’l-ulûmi’l-Kur’ân*, 220; Mes’ûl, *Mu’cemu mustalehâti ‘ilmi’l-kirâât*, 271.

⁹⁹ Mekkî, *İbâne*, 51-53; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/4.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14.

¹⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 18-19.

¹⁰² Zûrkanî, *Menâhil*, 1/470.

¹⁰³ bk. Devserî, *Mustalahâtul-kirâât*, 90.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14.

¹⁰⁵ bk. Suyûtî, *İtkân*, 1/258.

¹⁰⁶ el-Leyl 92/3.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14; İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 175.

¹⁰⁸ *“وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ”* *“Onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı. Çocuğa gelince, onun ana-babası mümin idiler...”* *Kehf*, 18/79-80.

¹⁰⁹ bk. Ebû Ubeyd, *Fedâil*, 244; Ayrıca başka örnekler için bk. Ebû Ubeyd, *Fedâil*, 289-328; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14.

¹¹⁰ İbn Fâris, *Mekâyis*, 6/117.

¹¹¹ Halîl, *Kitâbu’l-‘ayn*, “veda’a”, 4/378; İbn Fâris, *Mekâyis*, “veda’a”, 6/117-118.

konumuzu ilgilendirmektedir. Bir hadis terimi olarak, mevzû kavramı “aslî olmadığı halde uydurularak Resûlullah’a (s.a.v) isnad edilen hadis”¹¹² diye ifade edilirken kıraatte de benzer bir kullanımla, “sıkâ olmayan râvilerce rivâyet edildiğinden isnadı zayıf olan veya herhangi bir zincire dayanmaksızın rivâyet edilen ya da uydurulan kıraat” şeklinde tarif edilmiş ve kabul edilemez şâz kıraat olarak değerlendirilmiştir.¹¹³

Mevzû kıraat çeşidine الْعُلَمَاءُ مِنْ عِبَادِهِ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ اللَّهُ “Muhakkak ki kulları içinden hakıyla Allah'tan ancak âlimler korkarlar.”¹¹⁴ âyetinin farklı okunuşu hakkındaki şâz rivayet örnek gösterilmektedir. Bu âyeti, Ebû Hanîfe'nin, الْعُلَمَاءُ مِنْ عِبَادِهِ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ اللَّهُ “Muhakkak ki Allah, kulları içinde ancak âlimlerden korkar.” şeklinde okuduğu nakledilmektedir.¹¹⁵ Zürcânî, Muhammed b. Cafer el-Huzâî'nin (öl. 408/1017) bir kitapta toplayıp Ebû Hanîfe'ye isnad ettiği rivâyetlerin bu kapsama girdiğini söyler.¹¹⁶ İbnü'l-Cezerî, muhaddis Dârekutnî (öl. 385/995) ve daha başka âlimlerin kendi el yazmalarında böyle bir kitabın uydurma olup bir aslının bulunmadığını belirttiklerini kaydeder.¹¹⁷ Her ne kadar İbnü'l-Cezerî ve Dârekutnî gibi âlimlere ulaşmamış olsa da aşağıda ele alınacağı üzere böyle bir risalenin varlığından bahsedilmektedir.

Söz konusu risalenin tamamının mevzû rivâyetlerle dolu olmadığı zikredilir. İçinde bir kısmı mevzû sayılan rivâyetlerin Ebû Hanîfe dönemi olan hicri II. asırda nakledilen kıraatlerden olduğu düşünülmektedir. Nitekim Huzâî'ye nispet edilen risalenin nüshalarına ulaşıp bununla ilgili bir makale hazırlayan Necattin Hanay, Ebû Hanîfe'ye ait olduğu ifade edilen kıraatlerin, aslında ona ait olmayan fakat başka kurrânın okuduğu bazı kıraatler olabileceğini belirtir. Hanay ayrıca, bu risaledeki kıraatlerin, Ebû Hanîfe dönemi itibarıyla sahih zannedilerek nakledildiği halde kıraat-ı seb'a yahut kıraat-ı aşere algısı çerçevesinde tasnife tabi tutulduğunda bir kısmının şâz kategoriye girmiş kıraatler olma ihtimali üzerinde de durur.¹¹⁸

4.4. Müdrec Kıraat

Sözlükte, “eklemek, ilâve etmek, bir şeyi bir şeyin içine koymak” anlamındaki “d-r-c” (دَج) kökünden türeyen müdrec kelimesi, bir şeyi bir şeye eklemek manasına gelen idrac’dan¹¹⁹ yapılmış bir ism-i mefuldür. مِنْهُ “herhangi bir metne kendisinden olmayan bir kelâmın girmesi” manasında kullanılır.¹²⁰ Hadis ilminde, bazı râvilerin sözlerinin, Resûlullah’ın (s.a.v) sözlerine karışması veya farklı senedle gelen hadislerin birbirine derc edilerek tek hadis gibi rivâyet edilmesi¹²¹ şeklinde ifade edilmiştir.

Kıraat ilminde ise müdrec, “tefsir gâyesiyle Kur’ân kelimeleri arasına konulmuş ziyadeliçler” şeklinde tanımlanmış¹²² ise de aşağıda izah edileceği üzere, araştırmalarımızda vardığımız sonuca göre kadim kıraat kaynaklarında bu tür bir kıraat çeşidi, dolayısıyla böyle bir tanımlama söz konusu değildir. Hicri VIII. asır ve sonrası dönemde yazılmış kaynaklarda müdrec kıraat şeklinde bir kıraat çeşidinden bahsedildiğinden bunun üzerinde durmak gereği hâsıl olmuştur. Arza-i ahire esas alınarak istinsah edilen ve üzerinde sahbâbenin icmâ ettiği mushaflara¹²³ muhalif olarak, ‘Ubey b. Kâ’b (öl. 33/654[?]) ve İbn Mes‘ud gibi bazı sahbâbeden rivâyet edilen birtakım farklı okuyuşlar bu kapsamda değerlendirilmiştir. Ancak, fazla yaygınlık kazanmayan bu tarz okumaların mensûh

¹¹² İbn Salah, ‘Ulûmu’l-hadis, 98; Cürçânî, Ta’rîfât, “el-mevzû”, 324; Tehânevî, Keşşâf, “el-mevzû”, 2/1670.

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 1/16; Zürcânî, Menâhil, 1/430; Devserî, Mustalahât, 95; İsmail Karaçam, Kıraat İlminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi (İstanbul: İFAV, 2013), 89.

¹¹⁴ el-Fâtır 35/28.

¹¹⁵ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 1/16.

¹¹⁶ Zürcânî, Menâhil, 1/430.

¹¹⁷ İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 1/16.

¹¹⁸ Necattin Hanay, “Ebû'l-Fazl el-Huzâî ve ‘ihtiyârâtü min kırââtü Ebî Hanîfe’ Risalesi”, Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 3/5 (2016), 103-104.

¹¹⁹ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, “derece”, 2/269.

¹²⁰ Tehânevî, Keşşâf, 2/1501.

¹²¹ İbn Salah, ‘Ulûmu’l-hadis, 95-97.

¹²² Suyûtî, İtkân, 1/65; Tehânevî, Keşşâf, 2/1502; ayrıca bk. Nebîl, ‘İlmu’l-kırâat, 45.

¹²³ Ebû Şâme, Murşidu’l-vecîz, 173.

sayıldığı yahut âhâd seviyesinde kaldıklarından Kur'ân olarak kabul edilmedikleri belirtilmiştir. Bu kıraat çeşidi çoğunlukla tefsir açısından önemli görülmüştür.¹²⁴

Kadim kıraat eserlerinde nadiren de olsa *müdreç* kavramı kullanılmışsa da ulaşabildiğimiz kadarıyla *müdreç kıraat* şeklinde bir kıraat çeşidinden bahsedilmemektedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî de *müdreç kıraat*lere bir kıraat çeşidi olarak değinmeyip sahâbenin, izah ve beyan maksadıyla özel mushaflarına yazdıkları tefsîrî ziyadeler olarak değinmiştir.¹²⁵ Her ne kadar Suyûtî'den önce Zerkeşî de *müdreç* kavramını ele almışsa da o, bu kavrama Kur'ân'ın anlatım üslubu bağlamında yer vermiş, bir kıraat türü şeklinde değinmemiştir.¹²⁶ Kıraat çeşitlerinden kavramsal bir tanım olarak ilk defa Suyûtî'nin *el-İtkân*'ında *müdreç kıraat* şeklinde bir tarife rastlanmaktadır. Buradan hareketle, bu kıraat çeşidinin, Suyûtî ile birlikte kıraat çeşitleri arasında yerini aldığı söylenebilir.¹²⁷ Nitekim Suyûtî'nin, kıraat türlerini ele aldığı yerde, altıncı kıraat çeşidini zikrederken “Bana zahir olduğu kadarıyla *müdreç* hadis nev'ine benzeyen altıncı bir kıraat çeşidi daha vardır ki: O da: ‘Kıraatlerde, tefsir cihetiyle yapılan ziyadeliğelerdir.’” şeklinde bir ifade kullanması zikrettiğimiz hususu teyit etmektedir.¹²⁸ Suyûtî'den sonraki ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili eserlerde *müdreç kıraat*'in Suyûtî'nin ifadeleriyle tanıtılması bu tezi ayrıca kuvvetlendirmektedir.¹²⁹

İbn Abbas'ın, *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ* “Rabbimizin lütfundan aramanızda size bir günah yoktur.” âyetini¹³⁰ *في مَوَاسِمِ الْحَجِّ* “hac mevsimlerinde” ziyadesiyle okuması¹³¹ *müdreç kıraat*e gösterilen örneklerden biridir. Yine Sa'd b. Ebi Vakkas'ın (öl. 55/675), *“Eğer kendisine varis olunan bir erkek veya bir kadının evladı ve babası olmaz ve bir erkek veya bir kız kardeşi bulunursa, ona altıda bir düşer.”* âyetindeki *أَخٌ أَوْ أُخْتٌ* ifadesini *مِنْ أُمَّ* “aynı anneden”¹³² ibaresiyle beraber okuması¹³³ bu tür kıraat'e gösterilen başka bir örnektir. Bu fazlalıklar bir kıraat türü olmaktan çok tefsir amacıyla satır aralarına konulmuş izahlar şeklinde telakki edilmiştir. Ancak bu şekilde satır arası izahların sadece sahâbeye has olduğu üzerinde durulmuştur. Sahâbenin, Kur'ân'dan olmayan şeylerin Kur'ân'a karışmasından emin olduklarından âyetleri izah etmek maksadıyla özel mushaflarına bazı açıklamalar koydukları, fakat başkalarını böyle yapmaktan menettikleri nakledilmiştir.¹³⁴ Nitekim ilk dönem kıraat âlimleri de *müdreç*leri bir kıraat çeşidi saymamış, tefsîrî ziyadeliğeler olarak görmüşlerdir.¹³⁵

*Müdreç kıraat*leri, tefsir mahiyetinde değil, *arza-i ahire* gerçekleşmeden önce okunmasına izin verilen kıraat vecihlerinden sayanlar da bulunmaktadır. Bu düşüncede olanlar, bazı sahâbenin hususî mushaflarında bulunduğu zikredilen bu tarz kıraatleri bir kısım sahâbenin namazda okuduğunu ileri sürerler. Buradan hareketle bu kıraatlerin, önceleri Kur'ân olarak okundukları halde *arza-i ahire'de* neshedildiklerini, bu sebeple de istinsah edilen mushaflara konulmadıklarını belirtirler.¹³⁶ *Müdreç* kapsamında değerlendirilen kıraatler, ister tefsir amaçlı ilaveler olsun ister mensûh kıraatlerden olsun muhacir, ensâr ve ilim ehli herkesin istinsah edilen mushaflar üzerinde icmâ etmesi ve kimsenin bu mushaflara itiraz etmemesi¹³⁷ göstermektedir ki: Başta Hz. Osman ve istinsah heyeti olmak üzere sahâbe, *müdreç* ve/veya *mensûh* kıraatlerin farkındadır. Onlar bilinçli bir tercihle bu kıraatleri Mushafa almamışlardır.¹³⁸

¹²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7, 14, 32; ayrıca bk. Yerlikaya, “Kıraatlerin Sıhhat Kriterleri”, 197.

¹²⁵ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

¹²⁶ bk. Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrût: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 3/294.

¹²⁷ bk. Fehd Rûmî, *Dirâsât fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 359.

¹²⁸ bk. Suyûtî, *İtkân*, 1/265.

¹²⁹ bk. Zürcânî, *Menâhil*, 1/431; Subhi Salih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 257; Menna' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 2000), 179; Nureddin Muhammed Itr el-Halebî, *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Şam: Matbaatu's-Sabah, 1993), 149; Nebîl, *'İlmu'l-krâât*, 45.

¹³⁰ el-Bakara 2/198.

¹³¹ Ebû Bekir Abdullah b. Ebi Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk: Muhammed b. Abdud (Mısır: Farûku'l-Hadîse, 2002), 189; Suyûtî, *İtkân*, 1/265.

¹³² Bu kıraatin fikhî farklılıklara bakan veçhesi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/28.

¹³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/28.

¹³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

¹³⁵ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

¹³⁶ bk. Ebû 'Ubeyd, *Fedâil*, 324; Yerlikaya, “Kıraatlerin Sıhhat Kriterleri”, 196-197.

¹³⁷ bk. Ebû 'Ubeyd, *Fedâil*, 324-325.

¹³⁸ Ebû 'Ubeyd, *Fedâil*, 324-325; Yerlikaya, “Kıraatlerin Sıhhat Kriterleri”, 196-197.

Sonuç

Kapalı meselelerin düğümlerini açan kavramsal ifadeler, ehemmiyetine binaen kıraat ilminde de önemli bir yere sahiptir. Farklı ilimler arasındaki usul benzerliğin kavramsal birtakım benzerliklere de yol açabilmektedir. Nitekim kıraat vecihleri yazılı Mushaf metniyle birlikte, hadisler gibi ayrıca nakil ve rivâyet yoluyla da geldiklerinden bu iki ilmin kavramları arasında benzerlik söz konusu olmuştur. Bu bağlamda kıraat çeşitleriyle ilgili bazı kavramlar, hadis usulü kriterleri göz önüne alınarak değerlendirildiğinden kısmen yanlış anlaşılmıştır. Araştırmada ulaşılan sonuca göre kıraatler genel manada makbul olan ve makbul olmayan, diğer bir ifadeyle, sahîh ve şâz şeklinde iki kısımda incelenmiştir. Sahîh kıraatler sahîh, mütevâtir ve meşhûr kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bazı âlimler sahîh ve mütevâtir kavramlarını aynı manada kullanmışken kimileri bunlarla sadece yedi kıraati, kimileri de on kıraati kastetmiştir. Öte yandan bir kısım âlimler yedi kıraat için mütevâtir, üç kıraat için de sahîh ifadesini kullanmıştır. Ancak, tercih edilen ağırlıklı görüş, on kıraatin tamamının güvenilirlik açısından sahîh, kıraatin sıhhat kriterleri açısından da mütevâtir olduğu yönündedir. Meşhûr kavramı ise ümmet arasında şöhret bulup yaygınlık kazanması itibariyle sahîh kıraatler için kullanıldığı halde yanlış bir tanımlama ve yaklaşım şekli ile bazılarınca farklı bir kıraat türü olarak ele alınmıştır. Sıhhat açısından şâz kıraatler, şâz, âhâd, müdrec, mevzû, zayıf, batıl, garîb gibi farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Şâz kıraat türlerinden kıraat ilmini en çok ilgilendirenler, âhâd kıraat ve müdrec kıraat çeşidi olmuştur. Bu tasnife gidilirken Kur'ân'ın sıhhatini korumak maksadıyla Mushaf hattı merkeze alınmış, sıhhat şartlarından herhangi birisini taşımayan kıraat vecihi âhâd kategoride değerlendirilip şâz kabul edilmiş yahut mensûh sayılmıştır. Müdrec kıraat çeşidi için de iki durumdan söz etmek mümkündür. Bunlar ya bazı sahâbenin hususi mushaflarında bulunan tefsir kabilindeki kayıtlar veya arza-i ahire'den önce okunduğu halde son arza'da neshedilen kıraatler şeklinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla şâz kısma dâhil edilmişlerdir. Şâz kıraatler güvenilirlik açısından fazla tartışmaya açılmamıştır. Kıraatin sıhhat kıstaslarını sağlayamamaları nedeniyle kabul görmemiş, namazlarda okunmaları haram olduğu ifade edilerek yasaklanmıştır.

Kaynakça

- 'Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdullah b. Sehl. *Furûku'l-lüğaviyye*. thk: Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-'İlim ve's-Sekâfet, 1997.
- 'İd, İsrâ Mahmûd. "et-Terâbut beyne 'ilmeyi'l-hadîsi's-şerîf ve'l-kırââtî'l-Kur'âniyye: Dirâse tahlîliyye". *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), (18/2, 2020). 75-96.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah (öl. 616/1220). *et-Tibyân fi'râbi'l-Kur'ân*. thk: Ali Muhammed el-Becâvî, 2 Cilt. Mısır: Naşir İsâ Bâbî el-Halebî, 1976.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el- Hatib (öl. 463/1071). *Târîhu Bağdâd ve züyûluhû*. thk: Mustafa Abdülkadir Ata, 24 cilt. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Bâz, Muhammed Abbas. *Mebâhis fi 'ilmi'l-kırâat me'a beyâni usûli rivâyeti Hafs*. Kâhire: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *Sihâhu tâci'l-lüğâ ve sihâhu'l-'Arabî*. thk: Ahmed Abdulğafûr Attâr, 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif (öl. 816/ 1414). *Ta'rîfât*. thk: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları Şâz Kavramı Örneği". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*. Ankara: DİB Yayınları, 2015. 85-112.
- Dânî, Osman b. Saîd b. Osman Ebû 'Amr (öl. 444/1053). *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*. thk: İzzet Hasan, Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 1987.
- Devserî, İbrahim b. Said b. Hamd. *Muhtasarul-'ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâat*. Riyad: Dâru'l-Hadreti li'n-Neşr, 2008.
- Ebû 'Ubeyd, Kasım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî (öl. 224/840). *Fedâilu'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*. thk: Mervân el-Atiyye, Muhsin Hirâbe, Vefâ Takiyuddîn. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Ebû Şâme, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *el-Murşidu'l-veciz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-'aziz*. thk: Tayyar Altıkulaç, Beyrût: Dâru's-Sadr, 1975.
- Ebû Şâme, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *İbrâzu'l-me'ânî min Hurzi'l-emânî*. Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed (öl. 370/981). *Tehzîbu'l-luğâ*. thk: Muhammed İvaz, 15 Cilt. Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed (ö. 175/791). *Kitâbu'l-'ayn*. thk: Abdulhamid Hindâvî, 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Firûzâbâdî, Mecduddin Ebû Tâhîr Muhammed b. Yakub (öl. 817/1415). *Kâmûsu'l-muhîd*. thk: Mektebu Tahkiki't-Türâs fi Müesseseti'r-Risale. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2005.
- Hanay, Necattin. "Ebû'l-Fazl el-Huzâî ve 'İhtiyârâtü min kırââtî Ebî Hanîfe' Risalesi". *Mütefekkir, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5, (2016), 101-127.
- Hatîb, Abdullatif. *Mu'cemu'l-kırâat*, 11 Cilt. Dimeşk: Dâru Saduddîn, 2000.
- Hüdhüd, Hamdi Salah. *Mustalahâtü 'ilmi'l-Kırâat fi Dav'i 'ilmi'l-Mustalahi'l-Hadis*, 2 Cilt. Kahire: Darü'l-Besair, 2008.
- İtr, Nureddin Muhammed el-Halebî. *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şam: Matbaatu's-Sabah, 1993.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk: Mustafa Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebir el-Bekrî, 24 Cilt. Mağrib: Vizâretu Umûmî'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Cema'a, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. İbrahim el-Hamevî (öl. 733/1333). *Menhelu'r-râvî fi muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-Nebevî*. thk: Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâat ve'l-izâhi anha*. Mısır: Vizâretu'l-Evkâf el-Meclisu'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed el-Hemedânî (öl. 395/1004). *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğâ*. thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askâlânî (öl. 852/1448). *Nühzetu'n-nazar fi tavzîhi Nühbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehlî'l-Eser*. thk: Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî. Riyad, Matbaatu Sefîr, 2001.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ahmed el-Hemedânî (öl. 370/980). *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedî*. thk: Arthur Jeffery. Kâhire: Mektebetu'l-Mütenebbî, 1934.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Cemaluddin (öl. 711/1312). *Lisânu'l-'Arab* 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1994.
- İbn Necâh, Ebû Dâvûd Süleyman el-Kurtubî el-Emevî (öl. 496/1103). *Muhtasarul-t-tebyîn li hecâi't-tenzîl* 5 Cilt. Medine: Mecme'u Melik Fehd, 2002.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî eş-Şii (öl. 438/1047). *el-Fihrist*. thk: İbrâhim Ramazan. Beyrût: Dâru'l-Marîfe, 1997.
- İbn Salâh, Ebû 'Amr Osman b. Abdurrahman. *Ma'rifetu envâ'i 'ulûmi'l-hadîs Mukaddimetü İbn Salâh*, thk: Nureddin İtr, Beyrût: Dâru'l-Fikr el-Muasır, 1986.

- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf (öl. 833/1429). *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk: Şeyh Zekeriyya 'Umeyrât, 3 Cilt. Beyrût: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *Müncidu'l-mukriîn ve mürsidu't-tâlibîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kâsımî, Muhammed Cemaluddin b. Muhammed Said b. Kasım el-Hallak (öl. 1332/1914). *Kavâ'idu't-tahdîs min fûnüni'l-hadîs*, Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1961.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (öl. 923/1517). *Letâifu'l-işârât li fûnüni'l-kırâât*, thk: Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 10 Cilt. Medine: Mecme'u Melik Fehd li Tibâeti'l-Mushaf, 2013.
- Kattân, Menna' b. Halîl (öl. 1420/1999). *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif, 2000.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh el-Hindî. *'Arfü's-şezî şerhu Süneni't-Tirmizî*. Tashih: Mahmud Şakir. Beyrût: Dâru't-Türasi'l-Arabî, 2004.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh el-Hindî. *İkfârü'l-mülhidîn fi zarûriyyâti'd-dîn*. Pakistan: Meclisu'l-İlmî, 2004.
- Korkut, Ramazan. "Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi". *Dergiabant 9/1* (Mayıs 2021): 226-261.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. thk: Abdulfettah İsmâil Şelebî. Mısır: Dâru'n-Nehda, 1960.
- Mes'ûl, Abdulali. *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-kırâati'l-Kur'âniyye*. Kâhire: Dârusselâm, 2007.
- Nebîl, İbn Muhammed İbrahim Âl-i İsmâil. *İlmü'l-kırâât neş'etuhu etvâruhu eseruhu fi 'ulûmi's-şer'iyye*. Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (öl. 676/1278). *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fi usûli'l-hadîs*. thk: Muhammed Osman el-Haşet. Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Nüveyrî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Muhammed Muhibbuddin. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk: Mecdî Muhammed Sürûr, 2 Cilt, Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Râfî'î, Mustafa Sadık b. Abdurrezzak b. Said. *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Râzî, Zeynuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir (öl. 666/1268). *Muhtâru's-sihâh*. thk: Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetu Melik Fehd, 2005.
- Salih, Subhi. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdussamed. *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*. thk: Mervân Atiyye, Muhsin Hirâbe. Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1997.
- Sicistânî, Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. Eş'as (öl. 316/929). *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk: Muhammed b. Abduh. Mısır: Farûku'l-Hadîse, 2002.
- Sinîkî, Zeynuddin Ebû Yahya Zekeriyya b. Muhammed el-Ensârî (öl. 926/1520). *Fethu'l-bakî bi şerhi Elfiyeti'l-'Irâkî*. thk: Abdullatif Hemim, Mâhir el-Fahl 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk: Muhammed Ebul Fadl İbrâhîm, 4 Cilt. Kahire: Hey'etu'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitâb, 1974.
- Tayyâr, Musaid b. Süleyman b. Nasr. *Muharrar fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Cidde: Merkezi'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmati'l-Kur'âniyye, 2008.
- Ünal, Mehmet. "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı". *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 8/3, (Eylül-Aralık 2011), 77-114.
- Yerlikaya, Cafer. "Kıraatlerin Sihat Kriterlerinin Değerlendirilmesi". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Doktora Tezi, 2021.
- Yıldız, Süleyman. *İmâmiyye Şîası'nın Kıraat Tasavvurları Klasik Dönem Tâsî-Tabersî Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah (öl. 794/1392). *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim (öl. 1367/1948). *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk: Fevâz Ahmed Zemerlî, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

26/2 (December/Aralık 2022), 491—512

Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde İktibas ve Telmih Yoluyla Yer Alan Rivayetler

Narrations in Mawlânâ's Dîvân-e Kabîr by Way of Quotation or Reference

Mustafa Yüceer

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Hadis Anabilim Dalı

Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Hadith

Konya, Türkiye

mustafayuceer@selcuk.edu.tr

orcid.org/ 0000-0002-1769-1739

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 26 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 491—512

Cite as/Atıf: Yüceer, Mustafa. "Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde İktibas ve Telmih Yoluyla Yer Alan Rivayetler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 491-512. <https://doi.org/10.18505/cuid.1079510>

Yüceer, Mustafa. "Narrations in Mawlânâ's *Dîvân-e Kabîr* by Way of Quotation or Reference". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 491-512. <https://doi.org/10.18505/cuid.1079510>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Narrations in Rûmî's *Dîvân-e Kabîr* by Way of Quotation or Reference

Abstract: After Turks' acquaintance with Islam, the interest they showed to religious texts continued in both scientific and literary media. Many thinkers who happened to visit Anatolian lands brought the culture, literature and customs of the geography they lived in and revealed an understanding that we can conceptualize as "Anatolian wisdom (*irfân*)". One of those who serve this purpose is undoubtedly Rûmî. Rûmî influenced the geography he lived in with both his conversations and letters, and especially with poetry. In his works he used many texts that he thought belonged to the Prophet Muhammad as hadith. Apart from frequently quoting Qur'anic verses and hadiths, he made references to hadiths especially in the construction of couplets. Whether it is verse or prose, Rûmî, who takes care to act by taking the constants of religion into the center, has shown that this is his method of authorship. The idea of Sufism, which was put forward in a religious sense by Rûmî, who is an authoritative mystic-poet in Turkish-Islamic Literature, and which is based on the principle of tolerance, has been read extensively throughout the ages, and his works have been translated into many languages, especially Turkish, and opened to the access of large masses. The problematic, which also determines the purpose of this study, is the way how such an accepted scholar uses knowledge both ontologically and epistemically. As a matter of fact, the ontological determination of the narrations quoted in the work, rather than the literary and cultural aspects of *Dîvân*, will reveal the hadith use of Rûmî primarily. In the same way, determining the narrations used with the art of reference and pointing out their place in the main hadith books, comparing them with other works, especially Rûmî's *Mathnawî*, will make his hadith sources clear. Although his *Mathnawî* is much more famous among his works in the course of time and according to widespread acceptance, his *Dîvân* is also a poetry arranged just like *Mathnawî* in terms of structure and content. Just as the structure and content forms of *Mathnawî* were shaped around Qur'anic verses and hadiths, the same style was followed in *Dîvân*. In this sense, while 475 verses were included with arts of quotation or reference, it was seen that 211 narrations with their repetitions took place in *Dîvân-e Kabîr*. When the repetitions are removed, the number of narrations in the work is 110. 23 of them are in full, 9 of them are in partial/*nâqis* quotations and 78 narrations are used by reference. In addition, as a result of our examination, together with the narrations used in the work through reference, couplets that are not directly cited but contain implicit hadiths are also available in Rûmî's work. In addition to words, parables, proverbs and idioms attributed to previous prophets, important towns, persons and events are also used functionally within the characteristic structure of the work. Within the scope of this study, 110 narrations used by Rûmî, excluding repetitive narrations, were examined. According to the result obtained from *takhrîj* search, 56 of the narrations in question are found in the main hadith books and are accepted as authentic/*sahîh*. The judgment of *hasan* has been given about 6 narrations. Therefore, the total of acceptable/*maqbul* narrations in the work reaches 62. One of the acceptable/*maqbul* narrations is a *mawqûf* hadith. In addition to 44 narrations, which are not included in the basic hadith books and are judged to be weak/*da'îf*, fabricated/*mawdû'* or false, there are 4 texts that are not hadith but belong to one of the predecessors/*salaf*, and there are 48 rejected/*mardûd* narrations. Considering distribution of the narrations used by Rûmî, texts on the relationship between Allah and the servant were preferred, and the narrations on moral issues were also used intensively. In addition, the texts containing the propositions about the prophet and religion were also preferred by him. Apart from this, matters of faith and worship; narrations about women, social life and medicine are some of the prominent topics. It should be noted here that Rûmî does not have any concerns about the authenticity of the hadiths, both in his choice of narrations and in the process of converting them into quotation or reference form. This result can be easily obtained when the acceptable narrations used in *Dîvân* are evaluated together with the weak/*da'îf* or fabricated/*mawdû'* narrations. Because the author's view of the narration, which is considered weak/*da'îf* or fabricated/*mawdû'*, and the view of the narration, which is accepted as authentic, are shaped according to the correspondence of the message to be given and the meaning of the narration. In other words, according to him, contribution of the content of the text to the message is more important than the soundness of the hadiths. In addition, mystical thoughts and teachings that shaped the mental world of Rûmî are also evident in his choice of the narrations in question.

Keywords: Hadith, Literature, Turkish Poetry, *Dîvân-e Kabîr*, Quotation, Reference.

Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inde İktibas ve Telmiş Yoluyula Yer Alan Rivayetler

Öz: Türklerin İslamiyet'le tanışmalarından sonra dinî metinlere gösterdikleri ilgi ve alaka hem ilmî hem de edebî mecrada devam etmiştir. Anadolu topraklarına yolu düşen pek çok düşünür, yaşadıkları coğrafyanın kültür, edebiyat ve örfünü beraberinde getirmiş ve Anadolu irfanı diye kavramlaştırabileceğimiz bir anlayışı ortaya çıkartmışlardır. Bu amaca hizmet edenlerden biri de şüphesiz Mevlânâ'dır. Şiir başta olmak üzere gerek sohbet gerekse mektuplar ile yaşadığı coğrafyaya etki eden Mevlânâ, eserlerinde Hz. Peygamber'e ait olduğunu düşündüğü pek çok metni hadis olarak kullanmıştır. Sık sık âyet ve hadis iktibasları yapması bir yana özellikle beyitlerin kurgusunda hadislere dair telmişler de bulunmuştur. İster nazım ister nesir türü olsun eser telif ederken dinin

sabitelerini merkeze alarak hareket etmeye özen gösteren Mevlânâ, telif yönteminin bu olduğunu fiili anlamda da göstermiştir. Türk-İslam Edebiyatı'nda otorite bir mutasavvıf-şair olan Mevlânâ'nın dinî anlamda ortaya koyduğu ve temelinde hoşgörülük ilkesinin yer aldığı tasavvuf düşüncesi, çağlar boyu ilgiyle karşılanmış, eserleri Türkçe başta olmak üzere pek çok dile tercüme edilerek geniş kitlelerin erişimine açılmıştır. Bu çalışmanın amacını da belirleyen problematik, işte böylesine kabul gören bir âlimin bilgiyi hem ontolojik hem de epistemik açıdan kullanma şeklidir. Nitekim *Dîvân*'ın edebî ve kültürel yönünden ziyade eserde iktibas edilen rivayetlerin ontolojik anlamda tespiti, birinci derecede Mevlânâ'nın hadis kullanımını ortaya çıkartacaktır. Aynı şekilde telmih sanatı ile kullanılan rivayetlerin tespit edilerek temel hadis kitaplarındaki yerlerine işaret edilmesi, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si başta olmak üzere diğer eserleri ile karşılaştırılması onun hadis kaynaklarını belirgin hale getirecektir. Tarihi süreçte ve yaygın kabule göre eserlerinin içinde *Mesnevî* adlı çalışması daha çok meşhur olmakla birlikte yapı ve muhtevası itibarıyla *Dîvân*'ı da tıpkı *Mesnevî* gibi tertip edilmiş bir manzûmedir. *Mesnevî*'nin yapı ve içerik formları nasıl âyet ve hadisler etrafında şekillenmişse *Dîvân*'da da aynı üslup devam ettirilmiştir. Bu anlamda iktibas veya telmih sanatları ile 475 âyete yer verilirken tekrarlarıyla beraber 211 rivayetin *Dîvân-ı Kebîr*'de yer aldığı görülmüştür. Tekrarlar çıkartıldığında eserde yer alan rivayetlerin sayısı 110 olup bunlardan 23'ü tam, 9'u ise kısmî/nâkis iktibas ile beyitlerde yer almış, 78 rivayet ise telmih yoluyla kullanılmıştır. Ayrıca yaptığımız inceleme neticesinde eserde telmih yoluyla kullanılan rivayetlerle birlikte doğrudan telmih kabul edilmeyen ancak zımında hadisleri barındıran beyitler de Mevlânâ'nın eserinde mevcuttur. Buna ilaveten önceki peygamberlere izafe edilen sözler, darb-ı mesel, atasözü ve deyimlerin yanı sıra önemli belde, şahıs ve olaylar da eserin karakteristik yapısı içinde işlevsel bir biçimde kullanılmıştır. Bu çalışma kapsamında Mevlânâ'nın, tekrar eden rivayetler dışarıda tutularak kullandığı 110 rivayet incelenmiştir. Yapılan tahrîc çalışmasından elde edilen neticeye göre söz konusu rivayetlerden 56'sı temel hadis kitaplarında yer almakta ve sahih kabul edilmektedir. 6 rivayet hakkında hasen hükmü verilmiştir. Dolayısıyla eserde yer alan makbul rivayetlerin toplamı 62'ye ulaşmaktadır. Makbul rivayetlerin 1'i mevkuf hadistir. Temel hadis kitaplarında yer almayan, zayıf, mevzu veya aslı yok hükmü verilen 44 rivayetin yanı sıra hadis olmayıp seleften birine ait olduğu tespit edilen 4 metin ile birlikte merdud rivayetler ise 48'dir. Mevlânâ'nın kullandığı rivayetlerin konu dağılımına bakıldığında Allah-kul ilişkisine dair metinler tercih edilmekle birlikte ahlâkî konulara dair rivayetler de yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Ayrıca doğrudan peygamber ve dine dair önermeleri muhteva metinler de Mevlânâ tarafından tercih edilmiştir. Bunun dışında iman ve ibadet konuları; kadın, sosyal hayat ve tıp ile ilgili rivayetler de öne çıkan başlıklardan bazılarıdır. Burada şunu belirtmek gerekir ki rivayetlerin hem tercihinde hem de iktibas veya telmih formuna dönüştürme aşamasında Mevlânâ'nın hadislerin sıhhatine dair bir endişesi bulunmamaktadır. Bu sonuç *Dîvân*'da kullanılan makbul rivayetler, zayıf veya mevzu rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde rahatlıkla elde edilebilir. Zira müellifin zayıf veya mevzu kabul edilen rivayete bakışı ile sahih kabul edilen rivayete bakışı, verilmek istenen mesaj ile rivayetin manasının uygunluğuna göre şekillenmektedir. Yani ona göre hadislerin sıhhat durumundan ziyade metnin muhtevasının verilmek istenen mesaja katkısı önem arz etmektedir. Bir de Mevlânâ'nın zihin dünyasını şekillendiren tasavvufî düşünce ve öğretiler de söz konusu rivayetlerin tercihinde belirgin olarak kendini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Edebiyat, Türk Şiiri, Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, İktibas, Telmih.

Giriş

Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'si ile aynı üslup ve tarzda meydana getirdiği *Dîvân*'ı daha çok Şems-i Tebrizî (ö. 645/1247 [?]) ile karşılaştıktan sonra sema esnasında vecd ile söylediği şiirlerden oluşmaktadır. Olayları his ile halk dilinde vezne dökmeyi benimsemiş, bunun yanı sıra şiiri bir sanat olarak değerlendirmemiştir. Mevlânâ'nın derin ilmî birikimini yansıttığı beyitler, dönemin halk kültürünü de yansıtmaktadır. Ayrıca âyet ve hadislerin yanı sıra atasözleri ve deyimler, halk inanışları ve sosyal çevre *Dîvân*'da yer yer işlenmiştir. Horasan bölgesi halk Farsçası kullanılan eserde bazı şiirler Arapça yazılmıştır.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si meşhur olmakla birlikte yapı ve muhteva itibarıyla *Dîvân*'ı da aynı özelliklerdedir. Nitekim *Dîvân*'da iktibas veya telmih ile kullandığı ayetlerin sayısı 475 olup bunun yarısı kadar da hadis rivayeti kullanılmıştır. Bununla birlikte eserin muhtevasının tamamını Kur'ân ve sünnetten bağımsız düşünmek neredeyse imkânsızdır ki her gazelde bir iktibas veya telmih ya da dinin bu iki ana kaynağına dolaylı da olsa başvuru söz konusudur. Mevlânâ, eserini telif ederken dinin sabitelerini merkeze koyarak hareket etmeye özen göstermiştir.

Dîvân'ın edebî ve kültürel yönünden ziyade eserde iktibas edilen rivayetlerin tespiti, birinci derecede Mevlânâ'nın hadis kullanımını ortaya çıkartacak verileri elde etmeyi kolaylaştıracaktır. Aynı şekilde telmih sanatı ile kullanılan rivayetlerin değerlendirilmesi ve daha sonra Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si başta olmak üzere diğer eserleri ile karşılaştırılması onun hadis kaynaklarını belirgin hale getirecektir. Rivayetlerin şiir diliyle ifade edilmesinin getirdiği zorluklar bir yana anlaşılma biçimleri ya da ilgili beyitlerde hangi maksatla kullanıldıklarına dair incelemeler de hadislerin anlam ve yorumu açısından kıymet ifade etmektedir.

Mevlânâ'nın pek çok eseri üzerine çalışmalar yapan Bedüzzaman Fûrûzanfer (ö. 1390/1970), *Dîvân-ı Kebîr*'i Tahran'da neşretmiştir.¹ Aynı şekilde Abdülbâkî Gölpinarlı (ö. 1402/1982), *Dîvân*'ı Türkçe'ye tercüme etmiş²; Şefik Can (ö. 1425/2005), Fûrûzanfer neşrini esas alarak bazı gazelleri tercüme etmiştir.³ Bu araştırmamızın verilerini tespit ederken öncelikle Fûrûzanfer neşri esas alınmış, beyitlerin tercümelerinde Gölpinarlı'dan istifade edilmiştir. Her iki müellifin gerek neşirde gerek tercümede âyet, hadis, önemli olay, şahıs ve mekânlar hakkında dipnot veya dizinlerde verdikleri bilgilere göre iki çalışma da taranmış; iktibas ve telmih sanatları göz önünde tutularak rivayetler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede tekrarlarıyla beraber 211 rivayetin iktibas ve telmih yoluyla eserde yer aldığı görülmüştür. Tekrarlar çıkartıldığında rivayetlerin sayısı 110 olup bunlardan 23'ü tam, 9'u ise kısmî/nâkis iktibas ile beyitlerde yer almış, 78 rivayet ise telmih yoluyla kullanılmıştır.

Hadis alanında *Dîvân-ı Kebîr* üzerine yapılan bir yüksek lisans tezinde 83 rivayet Gölpinarlı'nın fihristinden alınarak tahrîc edilmiş, iktibas veya telmih yoluyla alıntılanan rivayetler tespit edilmemiş ayrıca Fûrûzanfer neşri de dikkate alınmamıştır.⁴

Bu çalışmada, iktibas sanatı ile kullanılan rivayetler hadis ilminin kuralları doğrultusunda detaylı olarak incelenmiş; telmih sanatı ile kullanılan rivayetlerin de sıhhat bilgileri, konu dağılımları ve kullanım şekilleri örnekleme yöntemi gibi sonuç odaklı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca Mevlânâ'nın rivayetleri iktibas ettiği beyitlerin Farsçaları verilmiş ve tahrîcleri yapılmıştır. Telmih yoluyla kullanılan rivayetler de aynı şekilde tahrîc edilmiş ancak çalışmamızın hacmi göz önünde tutularak sıhhat durumları belirtilerek isnad anizline yer verilmemiştir.

1. *Dîvân-ı Kebîr*'de İktibas Edilen Rivayetler

İktibas, şiirde Kur'ân ve hadislerden yapılan terkipli alıntıları karşılayan edebi sanatlardandır. Şeriatın kurallarına uygun olarak öğüt verme amacı taşıyanlar ahsen, taşımayanlar ise hasen iktibas kabul edilerek müstahsen iktibas oluşturmuş, şeriatın kurallarına aykırı yapılan iktibaslar ise müstehcen sayılmıştır. Ayrıca Kur'ân ve hadislerden yapılan her kelime iktibas kabul edilmemiş en azından bir terkip olması gerektiği ifade edilmiştir. İktibas yapılan ayet ya da hadisin tam veya nâkis kabul edilmesi, alıntı yapılan metnin tamamı veya bir kısmının kullanılmasıyla ilgilidir.⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Dîvân-ı Kebîr*'de iktibas yoluyla kullanılan rivayetlerin sayısı 32 olup bunların bir kısmı tam iktibas, bir kısmı ise nâkis iktibas yoluyla zikredilmiştir.

1.1. Tam İktibas ile Kullanılan Rivayetler

Dîvân-ı Kebîr'de yer alan beyitlerde tam iktibas sanatı ile kullanılan rivayetlerin geçtiği beyitler ve tahrîc bilgileri şu şekildedir:

“Fakirlik övüncümdür. Ben onunla övünürüm.”⁶

Eserde üç yerde tam iktibas, üç yerde de telmihle kullanılan bu rivayetin yer aldığı beyitler şu şekildedir:

الْفُقْرُ فَخْرٌ كَفْتُ رَسُولَ خَدَائِ اِزَيْنِ / سَيَّاحُ فَحْلٍ وَ شَاهِ سَبْحَاتِ مَصْطَفَا سَتٍ⁷

Mevlânâ bu beyitte Hz. Peygamber'in fakr ile övündüğü varsayımı etrafında yürük ata binışine teşbihte bulunmuş; görev ve sorumluluğuna vurgu yapmıştır. Fakrın bir neticesi olarak denize at sürecek bir noktada olduğunu ve yüzen her şeyin padişahı olduğuna işaret etmiştir.⁸

¹ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî Mevlânâ, *Külliyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr*, thk. Bedüzzaman Fûrûzanfer (Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 1378).

² Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007).

³ Şefik Can, *Dîvân-ı Kebîr'den Seçmeler* (İstanbul: Ötükeyn Yayınları, 2006).

⁴ Ünal Damar, *Mevlânâ'nın Divan-ı Kebir'inde Geçen Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁵ Emel Nalçacıgil Çopur, “İktibas Sanatı ve Mazmûn”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10 (2019), 168; Mustafa İsmet Uzun, “İktibas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52; İsmail Durmuş, “İktibas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52-54.

⁶ الْفُقْرُ فَخْرِي، وَأَنَا أَفْتَخِرُ بِهِ

⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 7/143.

⁸ Mevlânâ, *Dîvân*, 2/445.

نوبت الْفَقْرُ فَخْرِي تا قیامت می زند / تو که داری می خور و می ده شب و روز ای فقیر⁹

Hadis olarak zikredilen metnin geçtiği başka bir beyitte Mevlânâ, hakiki kulların kıyamete kadar الْفَقْرُ فَخْرِي sözünü dillerine dolayacaklarına işaret etmiştir. Ayrıca aşk şarabının fakr ile olan ilişkisi yoksulluğun bir nimeti olarak anlatılmıştır.¹⁰

رها کن حرص را كَأَلْفَقْرٍ فَخْرِي / چرا می ننگ داری زین نشانه¹¹

Rivayetin tam iktibas ile kullanıldığı üçüncü beyit, hırsın terk edilmesini önceler. Fakirliğin bunu sağlayacağı ve utanılacak bir durum olmadığı hırs içinde bulunanlara karşı dile getirilmiştir.¹²

Tasavvuf literatüründe fakr kavramı, Suffe'de kalan sahâbîlerin hallerini içselleştirme düşüncesinin bir neticesi olarak “yoksulluk” ve “sadece Allah’a muhtaç olma” şeklinde iki kategoride gelişim/dönüşüm göstermiştir. Pek çok sûfi ile birlikte Mevlânâ da fakrı; sâlikin sadece Allah’ta fâni olması şeklinde anlayarak eserinde bu konuyu işlemiş ve birden çok beyitte Hz. Peygamber’den nakledildiği var sayılan bu rivayeti iktibas ile kullanmıştır. Ne var ki bahsi geçen rivayetin hadis kitaplarında aslı bulunmamaktadır. Bu lafız hakkında Sağâni başta olmak üzere İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbnu’l-Mülakkın (ö. 804/1401), İbn Hacer (ö. 852/1449), Sehâvî (ö. 902/1497) ve Aliyyü’l-Kârî (ö. 1014/1605) gibi âlimler mevzû/aslı yok hükmü vermişlerdir.¹³

“İnsanlar gümüş ve altın madenleri gibi madenlerdir.”¹⁴

که رسول حق الناس معادن گفتست / معدن نقره و زرست و یقین پر گهرست¹⁵

Müslim’in (ö. 261/875) Ebû Hüreyre aracılığı ile tahrîc ettiği hadis,¹⁶ Mevlânâ’nın eserinde literal bir şekilde iktibas edilmiş ve *insanlar madenlerdir; gümüş, altın, akîk ve inci madenleri* ifadelerine karşılık gelecek şekilde nazmedilirken akîk ve inci insanları tavsifte kullanılmıştır.¹⁷

“Ben rabbimin katında gecelerim. O beni yedirir ve içirir.”¹⁸

Üç yerde telmih, üç yerde de iktibas ile kullanılan rivayeti Hz. Peygamber, visal orucu tutmak isteyenleri bundan vaz geçirmek ve bu oruca kendisinin güç yetirebileceğini ifade ettiğini belirtmek için söylemiştir. Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim tarafından Hz. Aişe’nin yanı sıra Ebû Said el-Hudrî, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre’den müttefakun aleyh olarak nakledilmiştir.¹⁹ Rivayet, beyitlerde *أبيت عند ربي* formuyla yer almaktadır:

⁹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/296.

¹⁰ Mevlânâ, *Dîvân*, 3/521.

¹¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/138.

¹² Mevlânâ, *Dîvân*, 6/335.

¹³ Ebü’l-Fedâil Radıyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sağâni, *ed-Dürri’l-mültekat fi tebyini’l-galat veylühü el-Mevdü’ât*, thk. Abdullah Kâdi (Beirut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1985), 52, H. No: 77; Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mücemmel’l-Melik Fehd, 2004), 11/117; Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî İbnü’l-Mülakkın, *el-Bedrü’l-münîr fi t-tahrîci’l-ehâdisi ve’l-âsâri’l-vâkı’ati fi ş-Şerhi’l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebü’l-Gayd vd. (Riyad: Dârü’l-Hicret, 2004), 8/587; Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Telhîsü’l-habîr fi tahrîci ehâdisi’l-Râfi’l-Kebîr*, thk. Ebü Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub (Mısır: Dârü’l-Kurtuba, 1995), 3/235-236; Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mekâsîdü’l-hasene*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beirut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1985), 480, H. No: 475; Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a fi’l-ahbâri’l-mevdü’a*, thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1971), 225, H. No: 1835; Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlu’l-İlbâs amme’s-tehera mine’l-ehâdisi alâ elsineti’n-nâs* (Beirut: Mektebetü’l-Kudsî, 1351), 2/87. Aclûnî, ayrıca bu manaya gelen *تحفة المؤمن الفقير* rivayetini de zikretmiştir.

¹⁴ النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ

¹⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1/239; 5/228; 6/235.

¹⁶ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasaru mine’s-süneni bi-nakli’l-adli ani’l-adli an Rasûlillah* (Riyad: Dârü’s-Selâm, 1419), “Birr”, 160.

¹⁷ Mevlânâ, *Dîvân*, 7/489.

¹⁸ إِنِّي أُبَيْتُ بِطَعْمِي رَبِّي وَيَسْتَقِينِي

¹⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Camiu’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasaru min umûri Rasûlillah ve sünenihi ve eyyâmihî* (Riyad: Dârü’s-Selâm, 1419), “Savm”, 47, 48, 49; “Hudûd”, 44; “Temenni”, 9; “İ’tisâm”, 5; Müslim, “Siyâm”, 57, 58, 60, 61.

ابیت عند ربی نام آن خراباتست / نشان یطعم ویسقن هم از پیغمبر ماست²⁰

“O meyhanenin adı, *Rabbime konuk edilirim* bazı bazıdır; o beni doyurur, suya kandırır sözü de peygamberimizden kalan bir sözdür.”²¹

چو ره بگشاد ابیت عند ربی / چه باشد گر کم آید خشک نانه²²

“*Rabbime konuk olurum* sözü, yolu açmıştır; ne olurmuş bir kuru ekmek eksik olursa.”²³

ای لاف : ابیت عند ربی / آرایش و افتخار عاشق

کَوْلَاکَ لَمَا حَلَّوْا الْأَفْلَاکَ / نه چرخ باختیار عاشق²⁴

“Ey *Rabbime konuk olurum* sözünü aşika süs-püs eden övünç olarak veren, ‘Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım’. Dokuz gökte aşkın iradesine verilmiş.”²⁵

“(Din) Kardeşlerimizi (dünyada) görmeyi çok arzu ederdim.”²⁶

احمدش گوید که: واشوقاً لِفَا اِخْوَانِنَا / در هوای عشق او صدیق صدق می زند²⁷

“Ahmed ona, *ah, kardeşlerimi görseydim, onlarla buluşsaydım* diyor; onu özleştiki sonsuzluğa Sıddıyk, gerçektir de gerçek demede.”²⁸

Dîvân-ı Kebîr'de واشوقاً لِفَا اِخْوَانِنَا ifadesiyle iktibas yapılan metin bu lafızlarla temel hadis kitaplarında yer almamaktadır. Ancak aynı manayı karşılayacak şekilde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile Müslim'in Ebû Hüreyre'den tahrîc ettikleri وَدِدْتُ أَنَا قَدْ رَأَيْتُنَا اِخْوَانِنَا ifadeleriyle sahih bir rivayet bulunmaktadır.²⁹

“Allah, şöyle buyurdu: Muhakkak ki rahmetim gazabımı geçmiştir.”³⁰

Mevlânâ'nın rahmet ve gazabın arka planına işaret ederek insanın yüceliğinin gönülde olduğunu belirttiği ayrıca varlığın değerini tasvir ettiği, “Erlük suyunun katresi, bir canlıdan çıkıp da koyun olmadıkça kurban olmaya değmez. Kum yığının zerreleri bir yere toplanıp da koskoca bir dağ olmadıkça boş yere hiç kimsecikler tepesine külüng vurmaz. Boyun olmadıkça hiç kimsenin boynuna lâle vurulmaz; yürür ayak olmadıkça kimsenin ayağı bağlanmaz,” beyitlerinden sonra bu rivayeti konuyla ilişkilendirmiştir:

پس سَبَقْتُ رَحْمَتِي فِي دَرْعِي شَدِيدٍ / زهر بدانکس دهند کوست معوّد بقند³¹

“Şu hâlde rahmetim aşkıdır sözü, gazabımdan belirmiştir; zehri boyna şeker yemeye alışkın kişiye verirler.”³²

Buhârî ve Müslim'in Ebû Hureyre'den naklettiği rivayet, muttefakun aleyh olup sahihtir.³³

“Ölmeden önce ölünüz!”³⁴

Müellif, nefsi hilekâr olarak görüp onu öldürmek için gayret göstermeyi teşvik ederken iktibas ettiği rivayeti ayrıca Allah aşkını içselleştiren kimsenin ölmeden önce öldüğünü belirtirken de kullanmıştır. Bu anlamda ilahi aşka ulaşan kimse nefsinde

²⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1/285.

²¹ Mevlânâ, *Dîvân*, 3/121.

²² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/138.

²³ Mevlânâ, *Dîvân*, 6/335.

²⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 3/132.

²⁵ Mevlânâ, *Dîvân*, 5/377.

²⁶ وَدِدْتُ أَنَا قَدْ رَأَيْتُنَا اِخْوَانِنَا

²⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/116.

²⁸ Mevlânâ, *Dîvân*, 4/156.

²⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 13/373; Müslim, “Tahâret”, 39.

³⁰ قال الله تعالى: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي

³¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/200.

³² Mevlânâ, *Dîvân*, 4/382.

³³ Buhârî, “Tevhîd”, 22; Müslim, “Tövbe”, 15.

³⁴ مُؤْتُوا، قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا

öldürmüş olmaktadır. Mevlânâ'nın tasavvuf literatüründen farklı olarak bu metni *مُوْتُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَمُوْتُوا* formuyla kullandığı görülmektedir:

بامر: مُوتُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَمُوْتُوا مَا / كنيم همجو محمد غزای نفس جُهود³⁵

Bayitte *ölmeden önce ölün* emrine uyma ve Hz. Muhammed'in yaptığı gibi hilebâz nefisle mücadele etme tavsiye edilmiştir.³⁶

چو در حیات خوداو کشته گشت در کف عشق / بامر: مُوتُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَمُوْتُوا زار³⁷

"Hz. Peygamber, *ölmeden önce ölün* emrine uymuş ve henüz yaşarken aşkın eliyle ölmüştür."³⁸

Mevlânâ'nın bu tasvirlerine mesned olan ve hadis olarak Hz. Peygamber'e izafe edilen bu rivayet, kelâm-ı kibar kabilinden söylenmiş olup mevzu hükmündedir.³⁹

Kalem kurumuştur. Sen kaderinde yazılana ulaşacaksın.⁴⁰

Kaderin ezelde tayin edildiğine işaret eden rivayet, *Dîvân*'da Şems'in şahsında Tebriz'i övmek için kullanılmıştır:

تبریز! این تعظیم را تو از آورده / از مفر من، شمس دین، از اول جَفَّ الْقَلَمُ⁴¹

"Ey Tebriz! Bu ululamayı sen, tâ Elest deminden elde etmişsin; hem de benim övündüğüm Şemseddin'den tâ önce kalem yazmış ve *kurumuş artık kalem*."⁴²

Buhârî ve Nesâî'nin (ö. 303/915) Ebû Hüreyre'den naklettikleri rivayet, sahihtir.⁴³

"Bir kimse bütün sıkıntılarını bir sıkıntı yapsa, Allah onun diğer sırlarına kifayet eder."⁴⁴

Mevlânâ'nın "Ya rabbi niçin tövbemi bozdum ne diye ağızımız bağlamadım lokmaya" diyerek söze başladığı bir şiirinde yaşadığı pişmanlıklarını anlatmıştır. Söz konusu rivayeti ise yaptığı yanlışa dair bilinçli olduğunu hissettirmek için kullanmıştır:

خود: مَنْ جَعَلَ الْهَمومَ هَمًّا / از لفظ رسول خوانده استم⁴⁵

"Bütün dertlerini tek bir dert yapan hadisi de resulden okumuşum hani."⁴⁶

Farklı lafızlarla aynı manayı karşılayacak biçimde İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) yanı sıra Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce (ö. 273/887), Bezzâr (ö. 292/905), Ebû Nuaym (ö. 430/1038) ve Beyhakî (ö. 458/1066), Abdullah b. Mesud'dan rivayet etmişlerdir.

³⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/228.

³⁶ Mevlânâ, *Dîvân*, 3/181.

³⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 3/31.

³⁸ Mevlânâ, *Dîvân*, 3/213.

³⁹ İbn Hacer el-Askalânî, "غیر ثابت" hükmü vererek daha sonraki müelliflerden Sehâvî, Aliyyü'l Kârî ve Aclûnî'ye kaynaklık etmiştir. Aliyyü'l Kârî, "Mecburen öleceğiniz eceliniz gelmeden kendi isteğinizle ölünüz" yani ölümden kastın şehvîyyatı ve boş şeyleri terk etmek, gafletten uzaklaşmak olarak yorumlandığını söylemiştir. Zürcânî, hadis olarak mevcut değildir" demiştir. Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İmtâ bi'l-erbaîne'l-mütebayineti (bi-şarti)'s-semâ (veylühü esilehün min hattî-ş-Şeyh el-Askalânî*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 98; Sehâvî, *el-Makâsîd*, 682; Aclûnî, *el-Keşf*, 2/291.

⁴⁰ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا آتَى لَاق

⁴¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 3/179.

⁴² Mevlânâ, *Dîvân*, 1/128.

⁴³ Buhârî, "Nikâh", 8; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-süneni an Rasûlillah* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), "Nikâh", 4.

⁴⁴ مَنْ جَعَلَ الْهَمومَ هَمًّا وَاحِدَ كَفَاهِ اللَّهِ سَائِرِ هَمومِهِ

⁴⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 3/269.

⁴⁶ Mevlânâ, *Dîvân*, 5/412.

Senedinde bulunan Nehşel b. Saîd tenkid edilmiştir.⁴⁷ Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014) ise İbn Ömer'den naklettiği rivayet için Münzirî (ö. 656/1258) hasen ya da sahihe yakın hükmü verirken Elbânî (ö. 1419/1999) hasen demiştir.⁴⁸

“Biz, son (gelen ümmet) olmamıza rağmen, kıyamet günü en önde olacağız.”⁴⁹

Şems'in hayatına sonradan gelmesi ve herkesten öncelikli olmasını vurgulamak için yazılan şiirde bu rivayet iktibas edilmiş ve onun sonradan gelip öne geçmesi ile Muhammed ümmetinin en son ümmet olmasına rağmen ahirette en öndeki ümmet olacağı bilgisi şöyle teşbih edilmiştir:

گر آخر آمد عشق تو گردد ز اوله فزون / بنوشت تو قیعت خدا کالاًخون السابِقُونَ °

“Aşkın sonradan geldi amma öncekilerden üstün, o sevdalardan fazla; Tanrı, *fermanını sonradan gelenler ileri geçtiler* diye yazdı.”⁵¹

Yahudi ve Hıristiyanların Allah katında hangi günün mübarek kabul edildiğine dair ihtilafa düştüklerini, Allah katında Cuma olan mübarek günü Hz. Peygamber, Yahudilerin Cumartesi, Hıristiyanların da Pazar ile değiştirdiğini⁵² haber verirken zikrettiği bu rivayeti Buhârî ve Müslim, Ebû Hüreyre'den müttefakun aleyh olarak nakletmişlerdir.⁵³

“Lezzetleri yok edeni (ölüm) çokça hatırlayınız.”⁵⁴

أَكْثَرُ دُكْرٍ هَادِمِ اللَّذَاتِ / بشنوید از خزان بی زخار

عار جنت شود چو هست درو / ثانی اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ °

Ölüm temasının Mevlânâ'nın dilinde insafı olmayan bir güz mevsimi ile ifade edildiği beyitte ayrıca Hz. Peygamber'in hicret esnasında Hz. Ebû Bekir ile Sevr Mağarasında bulunmalarına vurgu yapılmış; iki kişinin ikincisi (Hz. Peygamber) ile bulunmanın mağarayı cennete çevireceği ifade edilmiştir.⁵⁶

Temel hadis kitaplarında en erken Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde bulunan bu rivayeti ayrıca Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce ve Nesâî Ebû Hüreyre'den nakletmişlerdir. Rivayet sahih hükmündedir.⁵⁷

“(Habibim) Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.”⁵⁸

⁴⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Musanneffî'l-hadîs*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 1/232; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), H. No: 274; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Mukaddime”, 23; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-İlel*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Hâlid b. Abdurrahman el-Cüveysî (Riyad: Matâbi'l-Humeydî, 2006), 5/128, R. No: 1859; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynu'l-lâh vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 1/274; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *Kitâbu'd-duâfâ'i'l-kebir*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 4/310; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*, thk. Muhammed Ziyâü'r-Rahmân el-Âzamî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kütübi'l-İslâmî, 2015), 445; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 4/395; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409), 2/123.

⁴⁸ Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkâvî b. Abdillâh el-Münzirî, *et-Terjîb ve't-terhîb*, thk. İbrahim Şemsü'd-dîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 3/1417; Muhammed Nâsirüddîn Elbânî, *Sahihü'l-Câmi'i's-Sağîr ve ziyâdetüh* (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1988), 1065.

⁴⁹ نحن الآخرون السابقون

⁵⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 4/95.

⁵¹ Mevlânâ, *Dîvân*, 1/179.

⁵² Yahudi ve Hıristiyanların bu ve bu gibi günahları işlemeleri sebebiyle çarpıtıldıkları cezalar hakkında bkz.: Taşkın, Kemal. “Suretleri Değiştirilerek (Mesh) Azap Olunan Kavimler ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Müttefekkir* 7/14 (2020), 540, 541, 548.

⁵³ Buhârî, “Cuma”, 1; Müslim, “Cuma”, 19.

⁵⁴ أَكْثَرُ دُكْرٍ هَادِمِ اللَّذَاتِ (تختلف كتابة هادم في بعض الكتب: هازما و هاذما)

⁵⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 3/48.

⁵⁶ Mevlânâ, *Dîvân*, 5/187.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/301; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-muhtasaru mine's-süneni an Rasûlillah*, (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Zühd”, 4; İbn Mâce, “Zühd”, 31; Nesâî, “Cenâiz”, 31.

⁵⁸ لولاك لولاك ما خلقت الافلاك

Dīvān'da iki yerde telmih, iki yerde de iktibas ile kullanılan ve *levlâke* hadisi olarak meşhur olan bu rivayeti Mevlânâ, bir beyitte *ربى عند ربى* rivayetiyle birlikte kullanmıştır. Diğer iktibas ise bir önceki rivayetin yer aldığı şiirde Hz. Peygamber'i yüceltmek için kullanmıştır.

ای لاف : أبيت عند ربى / آرایش و افتخار عاشق

لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ / نه چرخ باختیار عاشق⁵⁹

“Ey *Rabbime* konuk olurum sözünü aşika süs-püs eden övünç olarak veren, *Sen olmasaydın gökleri yaratmazdım* dokuz gökte aşkın iradesine verilmiş.”⁶⁰

بين كه لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ چه گفت؟ / كان عشق است احمد مختار⁶¹

Dīvān'da *levlâke* rivayetinin iktibas edildiği ikinci beyit ilkinin aksine sadece *لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ* ifadeleriyle yer almış ve hakkında sen olmasaydın denen Hz. Peygamber'in seçkinliği ve aşk madeni oluşu işlenmiştir.⁶²

Tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahip olan bu rivayeti⁶³ Sağâni (ö. 650/1252), Sübkî (ö. 771/1370), Sehâvî, Aliyyü'l-Kârî ve Zürkânî (ö. 1122/1710) mevzu kabul etmişlerdir.⁶⁴

“Sirke ne güzel azıktır.”⁶⁵

الا أي رو ترش کرده که تا نبود مرا مدخل / نبشته گرد روی خود، صلا: نَعْمَ الإِدَامَ الخلل⁶⁶

“Benim bir dahlim yok diye yüzünü ekşitmiş; yüzüne âdeta, *Ne de hoş bir katıktır sirke*, gelin hadi yazılmış.”⁶⁷

Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî ve İbn Mâce, Câbir b. Abdullah'tan rivayet etmişlerdir. Hadis sahihtir.⁶⁸

“Zarar vermek ve zarara karşılık zarar vermek yoktur.”⁶⁹

Mevlânâ, ilahi aşkın etkisiyle içinde bulunduğu durumu rabbine arz ederken bu rivayeti naz makamında iktibas ederek kullanmıştır:

إِنَّ الْهَوَى قَدْ غَرَّبَنَا مِنْ بَغْدٍ مَا قَدْ سَرَّبَنَا / فَأَكْشِفْ بَلُطْفِ ضُرِّنَا قَالَ النَّبِيُّ: لَا ضَرَرَ

Beyitte aşkın önce sevindirip daha sonra aldatmasından doğan manevi zararın sevgiliden lütuf ile gidermesi talep edilmiş ve Hz. Peygamber'den nakledilen “Zarar vermek yoktur” hadisi ile düşünce temellendirilmiştir.⁷¹

İslam hukukunda küllî kaidelerden *zarar izale olunur* şeklinde formüle edilen küllî kaidenin esasını teşkil eden rivayeti Nevevî (ö. 676/1277), kırk hadisinde zikretmiş hasen hükmü vermiştir. Temel hadis kitaplarında Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Taberânî (ö. 360/971), Dârekutnî (ö. 385/995) ve Hâkim'in eserlerinde farklı lafızlarla İbn Abbâs, Ubâde b. Sâmî, Ebû Saîd

⁵⁹ Mevlânâ, *Dīvân-ı Kebîr*, 3/132.

⁶⁰ Mevlânâ, *Dīvân*, 5/377.

⁶¹ Mevlânâ, *Dīvân-ı Kebîr*, 3/49.

⁶² Mevlânâ, *Dīvân*, 5/187.

⁶³ Rivayetlerle ilgili değerlendirmeler için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 132; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis (Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 428.

⁶⁴ Sağâni, *el-Mevdû'ât*, 64; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Riyad: Dâru'l-Hicr, 1413), 4/356; Sehâvî, *el-Makâsîd*, 217; Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâr*, 210.

⁶⁵ نعم الإدام الخلل

⁶⁶ Mevlânâ, *Dīvân-ı Kebîr*, 3/147.

⁶⁷ Mevlânâ, *Dīvân*, 5/626.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/367, 338; Müslim, “Eşribe”, 30; Tirmizî, “Et'ime”, 35; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Et'ime”, 40; Nesâî, “Eymân”, 21; İbn Mâce, “Et'ime”, 33.

⁶⁹ لا ضرر ولا ضرر

⁷⁰ Mevlânâ, *Dīvân-ı Kebîr*, 3/58.

⁷¹ Mevlânâ, *Dīvân*, 1/108.

el-Hudrî, Câbir, Sâlebe, Hz. Aişe ve Ebû Hüreyre aracılığı ile nakledilmiş olup bazı senedleri tenkid edilmesine rağmen sahih kabul edilmiştir.⁷²

“Ziyarete ara sıra git ki muhabbetin artsın.”⁷³

فَكَمْ مِنْ عَائِقِي أَرَدَى مَقَالِ الْحَبِّ زُرْ عَيْبًا / وَكَمْ مِنْ مَيِّتٍ أَحْيَا مُحِبَّاهُ كَيَوْمِ الدِّينِ⁷⁴

“Az ziyaret et de sevgin artsın sözüyle nice âşık helâk eder; yüzü kıyamet günü gibi nice ölüyü diriltir.”⁷⁵

Arap kültüründe darb-ı mesel olarak da zikredilen bu rivayeti Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah, Hubeyb b. Mesleme, Ali b. Ebî Tâlip, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Ebû Zer, Behz b. Hâkim'in babası aracılığıyla dedesi ile Hz. Aişe nakletmiş olup bütün senedleri zayıf hükmündedir.⁷⁶

“Fakr tamamlanınca geriye sadece Allah kalır.”⁷⁷

Fakr kavramının maddi anlamda yokluktan ziyade Allah'a muhtaçlığı, onda yok olmayı ifade ettiği daha önce zikredilmişti. Bu düşüncüyü destekler mahiyette bir beyitte Mevlânâ fakrın tamamlanması ile Allah'tan başka bir şeyin kalmayacağını (fenâ fillah) şöyle nazmetmiştir:

ور فقير كوس : تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ بَرْن / وَرِ فَقِيهِي پاك باش از : إِيَّاهُمْ لَا يَمَقُّهُو⁷⁸

“Yok- yoksulsan, yokluk-yoksulluk tamamlandı, son haddine vardı mı Allah'tan başka bir şey kalmaz sözüne kulak ver; fakihsen, onlar anlamazlar pislighinden arın.”⁷⁹

Beyitte Mevlânâ'nın bu ifadeyi hadis olarak Hz. Peygamber'e izafe ettiğine dair bir işaret bulunmamakla birlikte Fürûzanfer hadis olarak zikretmiştir ancak temel hadis kitaplarında bu rivayet yer almamaktadır.

“Onların (şehitlerin) ruhları yeşil kuşların kursaklarında dolaşır.”⁸⁰

أرواح بر فلكند پراں بقول نبی: / أَرْوَاحُ أُمَّتِنَا فِي أَطْيَرِ خُضْرٍ⁸¹

“Ruhlar, Hz. Peygamber'in sözüne göre gökyüzünün en yücesindedir; bizim ümmetimizin ruhları yeşil kuşların kursaklarında dolaşır.”⁸²

Müslim, Abdullah b. Mes'ud'dan Ebû Dâvûd ise İbn Abbâs'tan nakletmişlerdir.⁸³

“Ruhlar bir araya getirilen topluluklardır.”⁸⁴

⁷² Ebû Abdillâh İbn Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *Muvatta Mâlik (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayeti)*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), “Akziye”, 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/327; 37/436; İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ülüm ve'l-hikem fi şerhi hamsine hadîsen min cevâmi'i'l-kilem*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2/207-211; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 2/86; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/5-58; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mü'rî en-Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, thk. Kusayy Muhammed Nurs el-Hallâk - Enver b. Ebî Bekr (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2009), H.No: 32; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dârü Reyân, 1997), 4/484-485; Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî (Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 4/114; Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 150-158.

⁷³ زُرْ عَيْبًا؛ تَزِدُّ حُبًّا

⁷⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 4/299.

⁷⁵ Mevlânâ, *Dîvân*, 5/701.

⁷⁶ Rivayetle ilgili tahrîc bilgisi ve darb-ı mesel olduğu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 84-85.

⁷⁷ إذا تم الفقر فهو الله

⁷⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 4/198.

⁷⁹ Mevlânâ, *Dîvân*, 4/62.

⁸⁰ أَرْوَاحُهُمْ فِي خُضْفِ طَيْرٍ خُضْرٍ

⁸¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 7/6.

⁸² Mevlânâ, *Dîvân*, 7-2/273.

⁸³ Müslim, “İmâre”, 121; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 28.

⁸⁴ الأرواح جنود مجنونة

أَزْوَاحُنَا كُلُّهَا جُنْدٌ مُجَنَّدَةٌ / البرُّ فِي سَعَةِ وَالشَّرُّ فِي الْكَدْرِ⁸⁵

“Canlar bölük bölük ordulardır; iyileri genişliktedir, kötülerini darlıkta.”⁸⁶

در جُنُودِ مُجَنَّدَةٍ بُوْدِي / ای که اکنون تو روح انسانی⁸⁷

“A bugün insana can kesilen; sen bölük- bölük ordulardaydın.”⁸⁸

Buhârî'nin Hz. Aişe'den, Müslim'in Ebû Hüreyre'den bu lafızla naklettikleri rivayet müttefakun aleyhtir.⁸⁹

“Cemaatte rahmet ayrılıkta ise azap vardır.”⁹⁰

شَهِدْتِي كِه الْفَرْقَةُ عَذَابٌ / فراقش آتش آم دبا زبانه⁹¹

“Duymuşsundur, ayrılık azaptır, ondan ayrılmak, yalım yalım ateştir.”⁹²

Rivayet bu lafızla Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* adlı eserinde oğlu Abdullah'ın ziyadeleri arasında yer almaktadır.⁹³ Ayrıca İbn Ebî Âsım (ö. 287/900), Ebû's-Şeyh (ö. 369/979) ve Kudâî (ö. 454/1062), Numan b. Beşîr'den;⁹⁴ Ukaylî (ö. 322/934), Hz. Aişe'den Deylemî (ö. 509/1115) ise Câbir'den nakletmişlerdir.⁹⁵

Sehâvî senedinin zayıf olmasına rağmen şahitlerle desteklendiğini belirtirken Suyûtî (ö. 911/1505) zayıf, Elbânî hasen hükmü vermiştir.⁹⁶ İbn Hanbel'in naklettiği Numan rivayetinin senedinde yer alan Ebû Abdurrahman eş-Şâmî'nin tenkid edildiği görülmekle birlikte Gumârî (ö. 1379/1960) bu tenkidleri yersiz bularak Suyûtî'yi eleştirmiş ve farklı müelliflerce nakledildiğine işaret etmiştir.⁹⁷

“Mecliste konuşulanlar emanettir.”⁹⁸

مكن راز مرا ای جان فسانه / شنیدستی مجالس بالامانة⁹⁹

Bir ortamda söylenen sözün yayılmamasına vurgu yapılan beyitte Mevlânâ sırrın masal gibi anlatılmasına karşı çıkmakta ve mecliste konuşulanların emanet olduğunu Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadisle ortaya koymaktadır.¹⁰⁰

Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd ve Beyhakî, Câbir b. Abdullah'tan rivayet etmişlerdir.¹⁰¹ Senedinde Câbir b. Abdullah'ın kardeşinin oğlu şeklinde yer alan ravi, meçhul kabul edilmiştir. Hadisin geriye kalan kısmında haram bir kanın akıtıldığı, zinanın

⁸⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 7/6.

⁸⁶ Mevlânâ, *Dîvân*, 7-2/273.

⁸⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 7/3.

⁸⁸ Mevlânâ, *Dîvân*, 5/246.

⁸⁹ Buhârî, “Enbiyâ”, 2; Müslim, *es-Sahîh*, “Birr”, 160 Müslim rivayeti daha önce geçen الناس معادن rivayetinin devamıdır.

⁹⁰ الجماعة رَحْمَةً وَالْفَرْقَةُ عَذَابٌ

⁹¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/137.

⁹² Mevlânâ, *Dîvân*, 6/335.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/390-391.

⁹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400), 1/44; 2/435; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî Ebu's-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl fi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid (Bombay: Dârü's-Selefiyye, 1987), 148; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*, thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9119; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/3.

⁹⁵ Ukaylî, *ed-Duâfâ*, 4/429.

⁹⁶ Sehâvî, *el-Makâsîd*, 283; Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyad: 'Imâdetü Şüûni'l-Mektebât, 1983), 101; Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'un min fıkhiha ve fevâidihâ* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000), 2/272.

⁹⁷ Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumârî, *el-Müddâvî li-'ileli'l-Câmi's-sağîr ve şerhi'l-Münâvî* (Mısır: Dârü'l-Kütüb, 1996), 3/300.

⁹⁸ المجالس بالامانة

⁹⁹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/137.

¹⁰⁰ Mevlânâ, *Dîvân*, 6/335.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/45; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Edeb”, 37; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 10/247; Beyhakî, *eş-Şuab*, 13/502.

yapıldığı ve haksız yere bir malın alındığı üç meclis istisna edilmiştir. Ayrıca bu rivâyetin Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud'dan nakledilen farklı tarikleri de bulunmaktadır. Hz. Ali rivâyetinde yer alan Hüseyin b. Abdullah ed-Dumeyre, münkerü'l-hadis kabul edilmiştir.¹⁰²

“Din nasihattir. (Samimiyettir)”¹⁰³

شنيديستی كه الدين النصيحة / نصيحت چيست، جستن از ميانه¹⁰⁴

“Duymuşsundur, *din öğüttür*, öğüt nedir? Aradan çıkıp gitmek...”¹⁰⁵

Buhârî'nin bab başlığında naklettiği rivayeti İbn Hanbel, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî, Temîm ed-Dârî'den, Ahmed b. Hanbel, Tirmizî ve Nesâî, Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir.¹⁰⁶

“Oruç kalkandır.”¹⁰⁷

جو پيغامير بگفت: الصومُ جُنَّةٌ پس بگير آنرا / پيش نفس تير انداز زهار اين سپر مفنك¹⁰⁸

Dîvân'da Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlerde kullanılan hitaplardan biri *جو پيغامير بگفت* ifadesi ile başlayan beyit oruç ibadeti ile ilgilidir. Bilindiği üzere orucun kalkan olduğu düşüncesi pek çok tasavvufi düşüncede koruyucu unsur olarak zikredilir. Mevlânâ, bahsi geçen hadis iktibas etmesinin ardından ok atan nefsin karşısında oruç kalkanının elden bırakılmaması gerektiğini öğütlemiştir.¹⁰⁹

Ebû Hüreyre, Muaz b. Cebel, Osman b. Ebi'l-As, Ebû Ubeyde, Câbir b. Abdullah, İbn Mes'ud gibi sahâbîlerden nakledilen rivayet, müttefakun aleyhtir.¹¹⁰

“Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim.”¹¹¹

كه كنزاً كُنْتُ مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ بِأَنْ أُعْرَفَ / برای جان مشتاقان برغم نفس طمّاز¹¹²

“Çünkü o, düzenbaz nefsin inadına, özleyenlerin canlarına, *Bir gizli defneydim, bilinmeyi sevdim, diledim de halkı yarattım*, diyor.”¹¹³

شد اسم مظهر معنی كَارِدْتُ أَنْ أُعْرَفَ / وز اسم یافت فراغت بصیرت عُرفاً¹¹⁴

“*Bilinmeyi diledim* hükmünce ad, mânanın mazharı; mâna, adla görünür; bu yüzden ariflerin can gözleri, ada boş vermiştir.”¹¹⁵

Tasavvufta Allah'ın zatının mutlak manada bilinemez oluşunu ifade eden *kenz-i mahfi* kavramının aslını teşkil eden bu rivayet, temel hadis kitaplarında yer almamakla birlikte İbn Teymiyye başta olmak üzere Sehâvî, Zerkeşî (ö. 794/1392), Aliyyü'l-Kârî, Zürkânî ve Elbânî gibi âlimler Hz. Peygamber'den nakledilmediğini, hadis olarak aslının bilinmediğini belirtmişlerdir.¹¹⁶

¹⁰² Ukaylî, *ed-Duâfâ*, 1/247; Kudâî, *eş-Şihâb*, 1/37; Beyhakî, *el-Kübrâ*, 10/247.

¹⁰³ الدين النصيحة

¹⁰⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/137.

¹⁰⁵ Mevlânâ, *Dîvân*, 6/335.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/318; 13/335; 28/138, 140, 141, 142, 148; Müslim, “İman”, 95; Tirmizî, “Birr”, 17; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 67; Nesâî, “Bey'at”, 21. Bu rivayet Buhârî'de bab başlığı olarak gelmiştir. Buhârî, “İman”, 43.

¹⁰⁷ الصوم جنة

¹⁰⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 4/140.

¹⁰⁹ Mevlânâ, *Dîvân*, 5/694.

¹¹⁰ Abdürrezzâk, *el-Musanef*, 11/194, 445; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 2/272; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/461, 462; 13/126, 480; 15/123; 16/58,59; Tirmizî, “Savm”, 55; “İman”, 8; Nesâî, “Siyam”, 8, 43; İbn Mâce, “Fiten”, 12; Bezzâr, *el-Müsned*, 6/306.

¹¹¹ كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف

¹¹² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/113.

¹¹³ Mevlânâ, *Dîvân*, 5/729.

¹¹⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1/136.

¹¹⁵ Mevlânâ, *Dîvân*, 3/88.

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, 18/ 376; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire (el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre, el-Fevâ'idü'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre)*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 136; Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâr*, 269; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Muhtasarü'l-Makâsidi'l-*

“Susan kurtulmuştur.”¹¹⁷

خوش کن، خبر من صَمَتَ نَجَا بَشْنُو / اگر رقیب سخن جوی ما روا دارد¹¹⁸

“Sus da *susan kurtuldu* sözünü duy; sus amma sözler arayan engelimiz layık görürse.”¹¹⁹

Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), İbn Vehb (ö. 197/813), Ahmed b. Hanbel, Dârimî (ö. 255/869) ve Tirmizî, Abdullah b. Amr b. el-As'tan tahrîc etmişlerdir. Senesinde yer alan İbn Lehîa'nın *seyyü'l-hıfz* olduğuna dair görüşlerden dolayı tenkit edilmekle birlikte rivayet Taberânî'nin eserinde İbn Lehîa'nın olmadığı bir senedle nakledilmiş olup sahih hükmündedir.¹²⁰

1.2. Kısmî İktibas ile Kullanılan Rivayetler

Tam iktibastan farklı olarak kullanılan âyet veya hadisin manasını eksiksiz bir biçimde karşılayacak kısmının zikredilmesiyle oluşan iktibas nâkıs kabul edilmektedir. *Dîvân-ı Kebîr*'de yaptığımız inceleme neticesinde 9 rivayetin nâkıs iktibas yöntemiyle kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin iktibas edildiği beyitler ile tahrîc bilgileri şu şekildedir.

“Bataklıkta biten yosundan sakının (kötü bir çevrede yetişen güzel kadın).”¹²¹

Râmhürmüzî (ö. 360/971), Dârekutnî, Kudâî ve Deylemî'nin¹²² Ebû Said el-Hudrî'den naklettikleri bu rivayet, senesinde bulunan Vâkidî'den dolayı zayıf kabul edilmiş olup¹²³ Mevlânâ'nın eserinde şöyle geçmektedir:

می دان که سبزه گنده کندریش ودهن زئر / از خضرای دمن فرمود دورئ مصطفی¹²⁴

Külhandaki yosunların kişinin ağızına, sakallarına pis kokular getireceği öncülü ile kurulan kötü çevreden uzak durulmasının gerekliliği düşüncesi, daha çok Arap dilinde emsal kitaplarında karşımıza çıkan *وَخَضْرَاءَ الدِّمَنِ* İYAKUM lafızıyla zayıf bir senedle nakledilen ve mecazlar barındıran rivayet etrafında, beyitte kısmi olarak iktibas edilmiştir.¹²⁵

“Allah, ona (şeytana) karşı bana yardım etti. O da Müslüman oldu.”¹²⁶

از اسلم شیطانى شد نفس تو رتائى / ابليس مسلمان شد، تا باد چنین بادا¹²⁷

“Şeytanım Müslüman oldu sırrı zuhûr etti de nefsin Rabbânî bir nefis oldu, İblis, İslam'a geldi hep böyle olsun dilerim.”¹²⁸

hasene, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1989), 777; Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdüa' ve esruha's-seyyi' fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1988), 13/50.

¹¹⁷ من صمت نجا

¹¹⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/222.

¹¹⁹ Mevlânâ, *Dîvân*, 3/186.

¹²⁰ Ebû Abdîrrahmân b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî Abdullah b. Mübârek, *ez-Zühed ve'r-rekâik*, ed. Habîbü'r-Rahmân el-Âzamî (Beirut, ts.), 1/130; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fadl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (S. Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000), “Rikâk”, 5; Tirmizî, “Sıfatü'l-Kıyâme”, 50 (Garib); Taberânî, *el-Kebîr*, 14/86-87; Tirmizî'nin ravilerini İbn Hacer, Taberânî'nin ravilerini Münzirî sika kabul etmiş, Elbânî hasen hükmü vermiştir. Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî vd. (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 11/309; Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 3/517; Elbânî, *es-Sahîha*, 2/72.

¹²¹ إِيَّاكُمْ وَخَضْرَاءَ الدِّمَنِ

¹²² Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-Râmhürmüzî, *Emsâlül-hadîs*, thk. Ahmed Abdülfettâh Temmâm (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1409), 121; Ebû'l-Fadl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (*Etrâfu ehâdisi Kitabü'l-Mecrûhîn li'bn-i Hibbân*), thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî (Riyad: Dârü's-Sâmî'i, 1994), 5/78; Kudâî, *eş-Şihâb*, 2/96; Ebû Şüca' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-ahbâr*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/282.

¹²³ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedri'l-Münîr*, 7/497; Sehâvî, *el-Makâsîd*, 222; Aclûnî, *el-Keşf*, 1/272; Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâr*, 139-140; Elbânî, *ed-Daife*, 1/69.

¹²⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1/27.

¹²⁵ Mevlânâ, *Dîvân*, 1/55.

¹²⁶ أَللَّهُ أَغَانِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ

¹²⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1/56; 2/67, 79, 150.

¹²⁸ Mevlânâ, *Dîvân*, 2/16.

Temel hadis kitaplarında Mevlânâ'nın iktibas ettiği şekilde yer almamaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in insanın yanında şeytanlardan bir vekil bulunduğunu ve kendisinin yanında bulunanın ise Müslüman olduğunu bildirdiği sahih rivayetlerde Mevlânâ'nın kastettiği olay geçmektedir.¹²⁹

“Müminin firâsetinden sakının. Zira o, Allah'ın nuru ile bakar.”¹³⁰

نظرس چونک بنور الله است / بر چنان نور چه پوشیده شود^{۱۳۱}

Bakışı Tanrı nuruyla olunca böylesi bir göze gizli kalan nedir ki?¹³²

Ebû Hüreyre, Ebû Ümâme, Sevbân, İbn Ömer ve Ebû Said el-Hudrî'den nakledilen rivayet¹³³ zayıf kabul edilmiştir.¹³⁴

“Mümin fark eder.”¹³⁵

مؤمنٌ مُميّزٌ است چنین گفت مصطفیٰ / اکنون دهان بند که به گفت مرشدیم^{۱۳۶}

“İnanan; anlar fark eder, böyle dedi Mustafa; şimdi ağzını yum, sözsüz bulduk doğru yolu.”¹³⁷

Mevlânâ'nın iktibas yoluyla kullandığı مؤمنٌ مُميّزٌ ifadesi temel hadis kitaplarında yer almazken bu manaya gelecek şekilde “Mümin, akıllıdır, zekidir, uyanıktır”¹³⁸ şeklinde bir rivayeti Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû's-Şeyh, Kudâî ve Deylemî, Enes b. Mâlik'ten nakletmişlerdir.¹³⁹ Söz konusu rivayete İbn Hacer ve Aclûnî (ö. 1162/1749) zayıf hükmü verirken Elbânî, mevzu kabul etmiştir.¹⁴⁰ Hadis olarak verilen bu rivayet senedinde hadis uydurmakla tenkid edilen bir raviden dolayı mevzu kabul edilmelidir.

“En faziletli sadaka kişinin gücüne göre verdiğidir.”¹⁴¹

گرچه آن فهم نکردی توولی گرم شدی هله گ رمی توینفرا، چه کنی: جُهد مقل^{۱۴۲}

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/257, 397; Müslim, "Sıfatü'l-Münâfikün", 66; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. 'Ivaddullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1995), 3/93; Taberânî, *el-Kebîr*, 12/110; Rivayetin detaylı tahrir bilgisi için bkz. Damar, *Mevlânâ'nın Divan-ı Kebir'inde Geçen Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi*, 21-22.

¹³⁰ اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ؛ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ

¹³¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/165.

¹³² Mevlânâ, *Dîvân*, 7-2/94.

¹³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifil-Osmâniyye, ts.), 7/354; Tirmizî, "Tefsir", 16 (Garib); Taberânî, *el-Evsat*, 8/23; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/345;8/145; Ebu's-Şeyh, *el-Emsâl*, 164-165; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 4/94.

¹³⁴ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevdû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, thk. Nureddin Boyacılar (Riyad: Advâ's-Selef, 1997), 3/389-392 Sevbân rivâyeti hariç dört sahâbîden gelen rivâyetin senetlerini zikrederek bu rivâyeti eserine alan İbnü'l-Cevzî'ye eserin muhakkiki Nureddin Boyacılar itiraz ederek hadisin aslının olduğunu, hadisi destekleyen şahitlerin bulunduğunu belirtmiş ve hasen li-gayrihi olabileceğine işaret etmiştir. ; Sağhânî, *el-Mevdû'ât*, 51; Sehâvî, *el-Makâsîd*, 59; Aclûnî, *el-Keşf*, 1/42; Elbânî, *ed-Daife*, 4/299-302 Ebû Said rivâyetinin senedinde yer alan Atıyye el-'Avfî, zayıf, müdellis; Ebû Ümâme rivâyetinin senedinde yer alan Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih, sadûk, çok hata yapan; Ebû Hüreyre rivâyetinin senedinde yer alan Ebû Muâz Süleyman b. Erkâm, metruk; İbn Ömer rivâyetinin senedinde yer alan Fûrât b. es-Sâib, metruk, münker; Sevbân rivâyetinin senedinde yera alan Süleyman b. Seleme, münkerü'l-hadîs olarak tenkit edilmişlerdir. Hadis zayıftır.

¹³⁵ مؤمنٌ مُميّزٌ

¹³⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 4/46.

¹³⁷ Mevlânâ, *Dîvân*, 2/402.

¹³⁸ المؤمن كيس فطن حذر

¹³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cebel, 1992), 4/26; Ebu's-Şeyh, *el-Emsâl*, 305; Kudâî, *eş-Şihâb*, 1/107; Deylemî, *el-Firdevs*, 4/475.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *el-Feth*, 13/147; Aclûnî, *el-Keşf*, 2/293; Elbânî, *ed-Daife*, 2/182, 183; Senedinde bulunan Süleyman b. Amr en-Nehâî, hadis uydurmakla tenkid edilmiştir. Fethü'l-Bârî'de yer alan hadislerin tahririni yapan Nebil Mansûr da mevzu hükmü vermiştir. Ebû Hüzeyfe Nebil b. Mansûr, *Enisü's-Sârî fi tahriri ve tahkiki'l-ehâdisi'lletî zekereha el-Hafiz İbn Hacer el-Askalânî fi Fethi'l-Bârî* (Beyrut: Müessesetü's-Semâha, 2005)7/5494.

¹⁴¹ أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ: جُهدُ الْمُقْلِ

¹⁴² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 3/152.

“Anlamadın ama kızdın; hele hele kızgınlığını arttır, ne diye *az bir çabada* bulunmaktasın?”¹⁴³

Ebû Hureyre, Abdullah b. Hubşî el-Hasneî, Ebû Zer, Câbir b. Abdullah'tan, rivayet edilen hadis sahih hükmündedir.¹⁴⁴

“Sabır kurtuluşun anahtarındır.”¹⁴⁵

چون صبر فَرَج آمد وی صبر حرج بود / خاموش! مکن ناله که ما صبر گزیدیم^{۱۴۶}

Sabrın bir ferahlık olduğu, sabırsızlık halinde güçlüklerle karşılaşılacağı vurgulanan beyitte Mevlânâ, sabrı seçtiğini bu yüzden feryat etmemenin gereğini anlatmıştır.¹⁴⁷

Temel hadis kitaplarında herhangi bir senedi olmayan bu metni Deylemî, senet zikretmeksizin Hz. Hüseyin'den nakletmiş olup kelâm-ı kibâr kabilinden kabul edilmesi gerekmektedir.¹⁴⁸

“Acele şeytandır.”¹⁴⁹

ز تأخیر بود آفت و تعجیل ز شیطان / ز تعجیل دلم رست وز تأخیر بچستم^{۱۵۰}

“Bir işi geciktirmede zarar vardır, bir işte *acele etme şeytandır*; gönlüm acele etmekten kurtuldu, geciktirmeden de kaçtım vazgeçtim.”¹⁵¹

Hadis usulü eserlerinde halk dilinde meşhur olmuş rivayetlere örnek olarak verilen bu rivayeti,¹⁵² Tirmizî, Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Haraitî (ö. 327/939), Taberânî ve Beyhakî, Müheymîn b. Abbâs b. Sehl'in babası aracılığı ile dedesi Sehl b. Sa'd es-Saidî'den rivayet ettiği bu metin Müheymîn'in hıfzındaki kusurdan dolayı hasen kabul edilmiştir.¹⁵³

“Rabbimiz! Seni hakkıyla tanıyamadık. Seni bütün noksan sıfatlardan tenzih ederiz.”¹⁵⁴

سلطان عَزَّفْنَاكَ بِدش محرم اسرار / تا سر تجلی ازل جمله بیان کرد^{۱۵۵}

“Hakkıyla *bilemedim seni* diyen padişahı, onun sırlarına mahrem olan; böylece de ezel tecellisinin sırlarını tamamıyla anlattı o.”¹⁵⁶

¹⁴³ Mevlânâ, *Dîvân*, 7-1/571.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/343, 498; 24/122; Ebû Muhammed b. Muhammed b. Dâhir (Ebî Üsâme) et-Temimî el-Hâris, *Müsnedü'l-Hâris (Buüyetü'l-bâhis 'an zevâ'idü Müsnedi'l-Hâris)*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî (Medine: Merkezü Hıdmeti's-Sünne, 1992), 1/195; Dârimî, “Salât”, 135; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 12; Ebû Hâtîm et-Temimî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibü'l-Emîr Alâeddîn Ali b. Balaban el-Fârisî*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 2/276; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'r İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1975), 4/99.

¹⁴⁵ الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْفَرَجِ

¹⁴⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 3/232.

¹⁴⁷ Mevlânâ, *Dîvân*, 7-1/67.

¹⁴⁸ Deylemî, *el-Firdevs*, 2/415; Sehâvî, *el-Makâsîd*, 418.

¹⁴⁹ العجلة من الشيطان

¹⁵⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 3/223.

¹⁵¹ Mevlânâ, *Dîvân*, 3/50.

¹⁵² Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2005), 2/625.

¹⁵³ Tirmizî, “Birr”, 6; Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temimî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1989), 7/247; Taberânî, *el-Kebîr*, 7/122; Beyhakî, *eş-Şuab*, 4/89; Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 2/539; Heysemî, *el-Mecma'*, 7/22; Aclûnî, *el-Keşf*, 2/65.

¹⁵⁴ مَا عَزَّفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَاتِكَ سُبْحَانَكَ

¹⁵⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/63.

¹⁵⁶ Mevlânâ, *Dîvân*, 7-1/28.

Temel hadis kitaplarında yer almayan bu rivayeti Münâvî, haber olarak zikretmiştir.¹⁵⁷ Bûhârî'de yer alan “Sizden her bir kimseyle Rabbi, arada bir tercüman ve Rabbinî görmesini engelleyen bir perde olmaksızın konuşacaktır”¹⁵⁸ rivayetinin şerhinde Kirmânî (ö. 786/1384), Birmâvî (ö. 831/1428), Aynî (ö. 855/1451) ve Molla Gürânî (ö. 893/1488) hadis olduğuna dair herhangi bir bilgi zikretmeden bu rivayetin manasına duydukları hayreti ifade etmek için kullanmışlardır.¹⁵⁹

“Cömertlik kazançtır.”¹⁶⁰

سماح آمد رباح از قول یزدان / که عشقی به صد قطار، برجه¹⁶¹

“Tanrı'nın buyruğunca cömertlik kâdır, faydadır; yüzlerce kantardan daha yeğdir bir aşk, kalk sıçra!”¹⁶²

Kudâî ve Deylemî'nin,¹⁶³ Abdullah b. Ömer'den naklettikleri rivâyetin senedinde yer alan Abdullah b. İbrahim, tenkid edilmiştir.¹⁶⁴

2. Dîvân-ı Kebîr'de Telmih Sanatı ile Kullanılan Rivayetler

Mevlânâ'nın iktibas ile kullandığı rivayetlerin yanında âyet ve hadislerle telmih yoluyla da başvurduğu görülmektedir. Tekrarlar hariç eserde telmih yoluyla kullanılan 101 rivayetin yanı sıra doğrudan telmih kabul edilmeyen ancak zımnında hadisleri barındıran beyitler de Mevlânâ'nın eserinde yer almaktadır. Ayrıca önceki peygamberlere izafe edilen sözler, darb-ı mesel, atasözü ve deyimlerin yanı sıra önemli belde, şahıs ve olaylar da eserin karakteristik yapısı içinde işlevsel bir biçimde kullanılmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Rabbînin nefesini (rahmetini) Yemen tarafında görüyorum* rivayeti dört farklı yerde telmih yoluyla kullanılmıştır. Hakkında sahih hükmü verilen rivayetin ilk kullanımı “Ömrümüzden, sayılı azıcı bir soluk kaldı; sayıya sığmaz soluk olmalıydı, Rahman'ın soluğu Yemen'den gelmeliydi. Bütün halka saçılmalıydı” şeklindedir. Görüldüğü üzere hadiste işaret edilen rabbin nefesi kısmına, beyitte işaret edilmiş ve onun nefesine olan özlem dile getirilmiştir. Aynı rivayet başka bir beyitte “Sanki can sâkîsi işe koyulmuş öylesine bir şarap sunuyor ağzıma yahut Ahmet'in parıltısıyla Tanrı kokusunu duyuyorum Yemen'den” ifadeleri ise Hz. Peygamber ile ilişkili bir biçimde kullanılmıştır. “Güzelin akıykına benzeyen dudakları güldü, açıldı... Muhammed'e Yemen tarafından Rahman kokusu gelir artık” beyti ve “Muhammed'in duyduğu koku, bize ulaşma müjdesi verdi... Yemen'den hoş bir halde Tanrı kokusunu koklayalım, canımıza çekelim” beyitlerinde aynı rivayetin telmih yoluyla farklı anlamlandırmalarına şahit olunmaktadır. Dikkat edilirse Mevlânâ'nın zihin dünyasında rivayetin zahirinden ziyade ona atfettiği mazmunlar, teşbihler ve batini manalar etrafındaki kurguların önemli olduğu anlaşılmaktadır.

3. Rivayetlerin Sıhhat Değeri ve Konu Tasnifi

Mevlânâ'nın, tekrarları hariç kullandığı 110 rivayet bu çalışma kapsamında incelenmiştir. Söz konusu rivayetlerden 56'sı sahih hükmündedir. Bununla birlikte 10 rivayetin hasen kabul edildiği tespit edilmiş olup makbul rivayetlerin toplamı bunlarla 62'ye ulaşmaktadır. Bu rivayetlerin içinde 1 tane mevkuf rivayet de bulunmaktadır. Temel hadis kitaplarında yer almayan, zayıf, mevzu

¹⁵⁷ Zeynüddîn Muhammed Abdürreûf b. Tâcil'ârîfîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1972), 2/410.

¹⁵⁸ Buhârî, *Tevhîd* 24

¹⁵⁹ Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Said Şemsüddîn el-Kirmânî, “el-Kevâkibü'd-dârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî” (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981), 23/124; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdü'd-dâim b. Musa en-Naimî el-Askalânî el-Birmâvî, *el-Lâmiu's-sabîh bi şerhi'l-Câmiu's-Sahîh*, thk. Nureddin Tâlib vd. (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 16/177; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 23/198; Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gûrânî, *el-Kevserü'l-Cârî ilâ riyâzi ehâdisi'l-Buhârî*, thk. Ahmed Azv İnâye (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2008), 11/246.

¹⁶⁰ السَّمَاحُ رَبَّاحٌ

¹⁶¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 5/135.

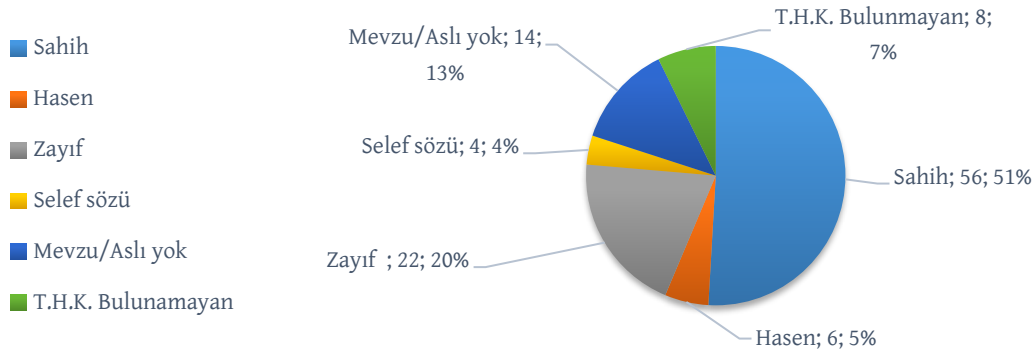
¹⁶² Mevlânâ, *Dîvân*, 6/341.

¹⁶³ Kudâî, *eş-Şihâb*, 1/48; Deylemî, *el-Firdevs*, 2/347.

¹⁶⁴ Senedinde bulunan Abdullah b. İbrahim hakkında Münâvî, İbn Hacer'in, “metruk”; Hakim'in, “munker”; İbn Adî'nin ise “yada'u'l-hadis” ifadeleriyle tenkid ettiklerini belirtirken Suyûtî, hasen, Elbânî ve Hamdi Abdülmecid es-Silefî zayıf hükmü vermişlerdir. Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), H. No: 4824; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 4/145; Elbânî, *ed-Daîfe*, 4/62.

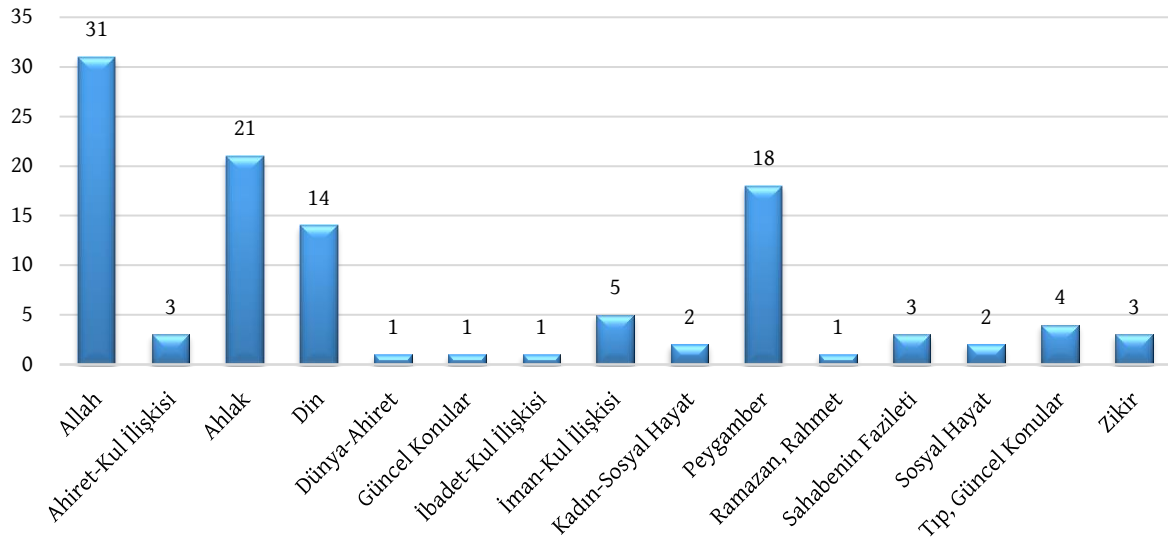
ve aslı yok hükmü verilen 44 rivayetin yanı sıra hadis olmayıp seleften birine ait olduğu tespit edilen 4 metin ile birlikte merdud rivayetler ise 48'dir. Makbul ve merdud olmaları bakımından eserde yer alan rivayetlerin dağılımı şu şekildedir:

Şekil 1: Dîvân-ı Kebîr'de kullanılan rivâyetlerin sıhhat değeri



Mevlânâ'nın kullandığı rivayetlerin konu dağılımına bakıldığında Allah-kul ilişkisinin ön plana çıktığı bununla birlikte ahlâkî konulara dair rivayetlerin de yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca doğrudan peygamber ve dine dair önermeleri muhtevî metinler de Mevlânâ tarafından tercih edilmiştir. Bunun dışında iman, ibadet, kadın, güncel konular, sosyal hayat ve tıp ile ilgili rivayetler de eserde rivayetlere dair öne çıkan başlıklardan bazılarıdır. Eserdeki rivayetlerin konu dağılımı şöyle gösterilebilir:

Şekil 2: Dîvân-ı Kebîr'de iktibas ve telmih ile kullanılan rivayetlerin konu dağılımı



4. Örnek Bir Gazel Örneğinde Mevlânâ'nın Hadisten Yararlanma Yöntemi

Dîvân-ı Kebîr'de hadis algısını tespit etmek şüphesiz Mevlânâ'nın zihnî arka planındaki düşünme biçimini ortaya çıkartmaya katkı sunacaktır. Ayrıca iktibas ve telmih yoluyla kullanılan rivayetlerden bağımsız pek çok rivayetin de soyut bir zeminde beyitlerin kurgusunda var olduğunu ifade etmek gerekir. Ancak mana ile rivayetin etkisi bir yana telmih ya da iktibas olmaksızın kullanılan bir rivayetin tespitinin kolay olmadığı da bilinen bir husustur. Bununla birlikte yaptığımız araştırmaya göre Mevlânâ'nın rivayetleri iktibas, telmih ve bu ikisi dışında kullandığı biçimleri gösteren bir gazeli burada incelemek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Aruzun bahr-i hezec-i müseddes-i mahzûf olarak bilinen (mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün) vezni ile söylenmiş bir gazelde, beyitlerin kurgusu ayet ve hadis etrafında şekillenmiştir. On iki beyitten oluşan gazelin her beytinde âyet (7 yerde) veya hadisler (5 yerde) iktibas edilerek kullanılmıştır. Gazel, sırrın muhafaza edilmesi konusuyla başlar ve "A canım benim, sırrımı masal gibi

söyleme; duymuşundur, meclisler eminlikle durur denmiştir”¹⁶⁵ beytinde المجلس بالأمانة rivayeti odak noktada yer alır. İkinci beyitte الصيحة الدين rivayeti “Duymuşundur; din öğüttür, öğüt nedir? Aradan çıkıp gitmek” şeklinde kullanılmış ve rivayette yer alan öğüt/nasihat ifadesi aradan çıkıp gitmek şeklinde yorumlanmıştır. Bu beyit, Mevlânâ'nın rivayetleri, zihnindeki duygu, durum ve olay örgüsü içinde uygunluk ilkesi çerçevesince değerlendirmesine somut bir örnek teşkil etmektedir. Üçüncü beyit ayrılık temalı olup الفرقة عذاب rivayetiyle temellendirilmiş ve “Duymuşundur; ayrılık azaptır, ondan ayrılmak, yalım yalım alevlenmiş bir ateştir” şeklinde nazma çekilmiştir. Dört, beş ve altıncı beyitlerde sırasıyla Hadîd 23, Nisâ 138 ve Yunus Suresi 25. âyetler iktibas edilerek kullanılmıştır. Yedi ve sekizinci beyitler الفقر فخري ve يطعمني ربي rivayetlerini içermektedir ve “Bırak hırsı, yoksulluk övüncümdür denmiş; ne diye bu ayıp geliyor sana?” “Rabbime konuk olurum sözü yolu açmıştır; ne olurmuş bir kuru ekmek eksik olursa” ifadeleriyle şiirin kurgusunu, muhataba ahlâkî tavsiyeler içermek üzere şekillendirmiştir. Mevlânâ gazelin geriye kalan beyitlerinde sadece âyet iktibasları yapmış olup rabbin tecelli edişi, şah damarından daha yakın oluşu, her şeye güç yetirişi ve Kur’ân okunurken susmanın gerektiği ile ilgili âyetler beyitlerin kurgusunu belirlemiştir.

Söz konusu rivayetlerin kullanımında Mevlânâ'nın sıhhat ile ilgili bir endişesinin olmadığı *Dîvân*'da kullanılan diğer rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde rahatlıkla ifade edilebilir. Zira zayıf veya mevzu olarak kabul edilen rivayete bakışı ile sahih kabul edilen rivayete bakışı, verilmek istenen mesaj ile rivayetin manasının uygunluğuna göre şekillenmektedir. Yani ona göre sıhhat durumundan ziyade rivayetin mesaja katkısı önem arz etmektedir. Ayrıca onun zihin dünyasını şekillendiren tasavvufi düşünce ve öğretiler de söz konusu rivayetlerin tercihinde belirgin olarak kendini göstermektedir.

Sonuç

Yaşadığı dönemden itibaren insanlık tarihindeki konumu ve eserleri daima göz önünde olan Mevlânâ'nın zihin dünyası ve öğretileri bize daha çok eserleri üzerinden aktarılmıştır. Özellikle *Mesnevî*'si başta olmak üzere *Dîvân-ı Kebîr*'i onun şiir etrafında kurguladığı fikir ve düşüncelerini yansıtmaktadır. *Dîvân*'ın beyitleri kurgulanırken kullanılan kaynaklar arasında âyet ve hadislerin yanı sıra atasözü ile deyimler, darb-ı meseller veya tarihi olay, şahsiyet ya da mekânlar yer almaktadır. Bunların içinde hadis olarak verilen metinlerin tekrarları hariç 110 tanesi çalışmaya konu edilmiştir. Söz konusu rivayetlerden 23'ü tam, 9'u kısmî iktibas sanatı ile şiirde kullanılırken 78 rivayet telmih yoluyla *Dîvân*'da kullanılmıştır. Söz konusu rivayetlerden 56'sı sahih, 6'sı hasen kabul edilmiş olup makbul rivayetlerin toplamı 62'ye (%56,3) ulaşmaktadır. Temel hadis kitaplarında yer almayan 8, zayıf 22, mevzu/aslı yok 14 ve seleften birine ait olduğu tespit edilen 4 olmak üzere merdud rivayetler %43,8 oranla 48'e ulaşmaktadır. Bu rivayetlerden herhangi bir hadis kitabında bulunamayan, sefeye ait olan ve mevzu veya aslı yok kabul edilenlerin sayısı 26 olup eserin dörtte birine tekabül ettiği ifade edilebilir.

Mevlânâ'nın tasavvufi olan ilişkisi rivayet tercihi de öne çıkmıştır. Rivayetlerin konu dağılımına baktığımızda kulların Allah ile olan bağlarını tasvir edildiği metinler kullanılmıştır. Ayrıca dinin geneliyle ilgili rivayetlerin yanı sıra Peygamberimiz başta olmak üzere diğer peygamberler, ahlâkî öğütler, sosyal hayat, tıp, dünya ve kadınlar hakkında önermelerin bulunduğu metinler de tercihe konu olmuştur. Mevlânâ, rivayetleri seçerken hadis ilminin kurallarına dikkat etmemiş, rivayetin ilgili konuya ışık tutması, anlatılmak istenen mesaja uygun düşmesi veya muhatabın ilgisini çekmesi gibi düşünceleri daha çok önemsemmiştir. Bu anlamda sahih bir rivayet ile mevzu bir metin, kaynak ve bilgi değeri açısından aynı görülmüştür. Özellikle merdud kabul edilen rivayetlerden tasavvuf geleneğinde kurucu unsur gibi algılanan metinler, belirgin bir şekilde varlığını hissettirmektedir. Esasında Mevlânâ'nın rivayetlerin lafzî anlamlarından ziyade şiirin muktezasına uygun biçimde kıyas veya teşbih yoluyla gâî bir yorumlama yoluna gittiği belirtilebilir. Bunun bir sonucu olarak rivayetlerin aktüel yönleri ön plana çıkmıştır.

Şiirde tam iktibas ile rivayeti kullanmanın zorluğunu da göz önünde bulundurarak Mevlânâ'nın ortaya koyduğu eserin genel muhtevası ve seçilen rivayetlerin kısa metinlerden veya bir rivayetin kısa bir parçasının değerlendirilmesinden oluşması, telmih yolu ile kullanılan pek çok ifadenin değerlendirme dışında kalmasına neden olmaktadır. Bunun tabii bir sonucu olarak *Dîvân*'ın hadis kaynaklarının tamamının tespit edilmesi güçleşmektedir. Ancak *Dîvân*'da kullanılan rivayetlerin *Mesnevî* başta olmak üzere Mevlânâ'nın diğer eserlerinde kullandığı rivayetlerle büyük ölçüde benzerlik göstermesi, hadis bilgisine dair genel bir kanaati ortaya koymakla birlikte daha çok tasavvuf literatüründe kullanılan rivayetleri tercih ettiği sonucuna ulaştırmaktadır.

¹⁶⁵ Beyitlere dair kaynak bilgisi, 1. başlığın altında geçtiği için tekrara düşmemek adına bu bölümde zikredilmemiştir.

Kaynakça

- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdîrrahmân b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-rekâik*. thk. Habîbü'r-Rahmân el-Âzamî. Beyrut, ts.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî. *el-Musannefi'l-hadîs*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *ez-Zühd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *el-Esrâü'l-merfû'a fi'l-ahbârî'l-mevdû'a*. thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbağ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*. thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*. thk. Muhammed Ziyâü'r-Rahmân el-Âzamî. Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ li'l-Kütübi'l-İslâmî, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynu'l-lâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Birmâvî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüd'dâim b. Musa en-Naimî el-Askalânî. *el-Lâmiu's-sabih bi şerhi'l-Câmiu's-Sahîh*. thk. Nureddin Tâlib vd. 18 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihî*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1419.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Kitâbü't-târîhi'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Can, Şefîk. *Dīvân-ı Kebîr'den Seçmeler*. 4 Cilt. İstanbul: Ötükeyn Yayınları, 2006.
- Damar, Ünal. *Mevlânâ'nın Divan-ı Kebîr'inde Geçen Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fadl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. S. Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi me'sûri'l-ahbâr*. thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Durmuş, İsmail. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1419.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-Evliyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selim Esed. Beyrut: Dârü'l-Me'mûn, 1989.
- Ebu'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî. *Kitâbü'l-emsâl fi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid. Bombay: Dârü's-Selefiyye, 1987.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Sahîhü'l-Câmi'i's-Sağîr ve ziyâdetüh*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1988.

- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdûa' ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1988.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'un min fikhîha ve fevâidiha*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000.
- Gumârî, Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk. *el-Müdüvî li-'ileli'l-Câmii's-sağîr ve şerhi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kütüb, 1996.
- Gürânî, Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed. *el-Kevserü'l-Cârî ilâ ri'yazi ehâdisi'l-Buhârî*. thk. Ahmed Azv İnâye. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2008.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*. thk. Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cebel, 1992.
- Hâris, Ebû Muhammed b. Muhammed b. Dâhir (Ebî Üsâme) et-Temîmî. *Müsnedü'l-Hâris(Buiyetü'l-bâhis 'an zevâ'idi Müsnedi'l-Hâris)*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî. 2 Cilt. Medine: Merkezü Hıdmeti's-Sünne, 1992.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbü'l-İlel*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî. 7 Cilt. Riyad: Matâbi'i'l-Humeydî, 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İmtâ bi'l-erbaîne'l-mütebayineti (bi-şarti)'s-semâ (veylühü esilehün min hattî's-Şeyh el-Askalânî)*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî bi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'l-Râfi'l-Kebîr*. thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub. 4 Cilt. Mısır: Dârü'l-Kurtuba, 2. Basım, 1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî'l-Emîr Alâeddîn Ali b. Balaban el-Fârisî*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Câmî'u'l-'ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'i'l-kilem*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 7. Basım, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Mücemme'l-Melik Fehd, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-mevdû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*. thk. Nureddin Boyacılar. 4 Cilt. Riyad: Advâü's-Selef, 1997.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fadl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî. *Tezkiretü'l-huffâz, (Etrâfu ehâdisi Kitâbü'l-Mecrûhîn li'bn-i Hibbân)*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî. Riyad: Dâru's-Sâmi'i, 1994.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafıf Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Bedrü'l-münîr fi't-tahrîci'l-ehâdisi ve'l-âsâri'l-vâkı'ati fi's-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Mustafa Ebû'l-Gayd vd. 9 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hicret, 2004.

- Kirmânî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Said Şemsüddîn. *el-Kevâkibü'd-dârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1981.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-şihâb*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh İbn Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta Mâlik (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayeti)*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1979.
- Mevlânâ, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî. *Dîvân-ı Kebîr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. 7 Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Mevlânâ, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî. *Külliyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr*. thk. Bedüzzaman Fûrûzanfer). 10 Cilt. Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir, 1378.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmî'i's-sağîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1972.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. *et-Terğîb ve't-terhîb*. thk. İbrahim Şemsü'd-dîn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1419.
- Nalçacigil Çoçur, Emel. "İktibas Sanatı ve Mazmûn". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10 (2019), 165-179.
- Nebîl b. Mansûr, Ebû Huzeyfe. *Enisü's-Sârî fî tahrîci ve tahkîki'l-ehâdisi'lleti zekereha el-Hafız İbn Hacer el-Askalânî fî Fethi'l-Bârî*. Beyrut: Müessesetü's-Semâha, 2005.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Müctebâ mine's-süneni an Rasûlillah*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1419.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Erbaûne'n-Neveviyye*. thk. Kusayy Muhammed Nurs el-Hallâk - Enver b. Ebî Bekr. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2009.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî. *Emsâlü'l-hadîs*. thk. Ahmed Abdülfettâh Temmâm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1409.
- Sağânî, Ebû'l-Fedâil Radiyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen. *ed-Dürri'l-mültekat fî tebyîni'l-galat veylühü el-Mevdû'ât*. thk. Abdullah Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Mekâsîdü'l-hasene*. thk. Muhammed Osman el-Haşî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürerü'l-müntesire fî'l-ehâdisi'l-müştehire*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyad: 'Imâdetü Şüûni'l-Mektebât, 1983.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Câmiu's-sağîr fî ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2005.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi . *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hicr, 2. Basım, 1413.
- Taşkın, Kemal. "Suretleri Değiştirilerek (Mesh) Azap Olunan Kavimler ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Mütefekkir* 7/ 14 (Aralık 2020): 537-562 . <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.849985>
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târîk b. 'İvadullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiu'l-muhtasaru mine's-süneni an Rasûlillah*, Riyad: Dârü's-Selâm, 1419.

- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *Kitâbu'd-duâfâi'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis (Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Uzun, Mustafa İsmet. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2009.
- Yüceer, Mustafa. *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire (el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre, el-Fevâ'idü'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre)*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Reyyân, 1997.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Muhtasarü'l-Makâsidi'l-hasene*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Basım, 1989.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
26/2 (December/Aralık 2022), 513—537

Ubûdî-i Gülşenî'nin

Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel Adlı Mesnevisi

'Ubûdî-ye Gulshani's Mathnawî:

Dar Fazîlat-e İlm o Amal wa Qabâhat-e Jahl o Kasal

Muzaffer Kılıç

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kırklareli University, Faculty of Theology,
Department of Turkish Islamic Literature and Islamic Arts
Kırklareli, Türkiye
mzffrkilic@klu.edu.tr orcid.org/0000-0002-3861-9090

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 28 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 513-537

Cite as/Atıf: Kılıç, Muzaffer. "Ubûdî-i Gülşenî'nin *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel Adlı Mesnevisi*." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 513-537. <https://doi.org/10.18505/cuid.1080578>

Kılıç, Muzaffer. "'Ubûdî-ye Gulshani's Mathnawî: *Dar Fazîlat-e İlm o Amal wa Qabâhat-e Jahl o Kasal*." *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (Aralık 2022), 513-537. <https://doi.org/10.18505/cuid.1080578>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

'Ubûdî-ye Gulshani's Mathnawî: *Dar Fazîlat-e İlm o Amal wa Qabâhat-e Jahl o Kasal*

Abstract: In this study, the text of 'Ubûdî-ye Gulshani's mathnawi *Dar Fazîlat-e İlm o Amal wa Qabâhat-e Jahl o Kasal* (On the Virtue of Knowledge and Good Deeds and Immerit of Ignorance and Idleness), who is known to had lived in Egypt between the second half of the sixteenth century and the first half of the seventeenth century, will be examined. In this work of 359 couplets, which resembles a folk-type mathnawi and begins with a long introduction, the virtues of collecting knowledge and doing good deeds with it by avoiding ignorance and laziness as a religious obligation are mentioned. Throughout the mathnawi, the importance and obligation of seeking knowledge are emphasized by making direct quotations from the Qur'an verses and hadiths. As a matter of fact, this mathnawi, which emphasizes that the reason for the creation of mankind is to learn knowledge and find Allah, and that it should be on the path of knowledge from cradle to grave, is an example of an nasihatnâma on knowledge that is rarely seen in Ottoman literature. The only known copy of this mathnawi of 'Ubûdî is located in Istanbul University Rare Books Library, Turkish Manuscripts number 1931.

There is no information in the manuscript that determines the identity of the author other than the pseudonym of 'Ubûdî. For this reason, in order to determine the identity of the poet with the pseudonym 'Ubûdî, Ottoman sources were examined and three people using this pseudonym were discovered. Of these three people, it is seen that the poems in the 'Ubûdî-ye Gulshani's *Manâqib-e Awliyâ-ye Misr* (The Lives of Egyptian Saints) are similar in language and style to the poems in the knowledge and ignorance themed mathnawi, and even some couplets are almost the same. Based on these similarities, it was concluded that the mathnawi entitled *Dar Fazîlat-e İlm o Amal wa Qabâhat-e Jahl o Kasal* belongs to 'Ubûdî-ye Gulshani, one of those poets with the pseudonym of 'Ubûdî. There is no information about the epithet, lineage and progeny of this secluded poet whose name is not mentioned in biographical and bibliographic sources. What is known about his life is due to his work called *Manâqib-e Awliyâ-ye Misr*. 'Ubûdî, one of the living witnesses of the developments in Egypt, deals with many details about religious and social life there in *Manâqib-e Awliyâ-ye Misr*. Therefore, a lot of information about the environment he lived in and the people he was in contact with can be accessed. Based on the historical poems he wrote for various reasons such as religious and historical figures and the construction of architectural works, it is understood that 'Ubûdî was in Egypt beginning from a date before 1597 until 1611. It is known that 'Ubûdî-ye Gulshani first affiliated to Ali Safvetî Efendi, the grandson of Ibrahim-i Gulshani, one of the sheikhs of Gulshaniyya order, and then, after his death, Sheikh Hasan Efendi, Ali Safvetî Efendi's brother.

In this study, 'Ubûdî-ye Gulshani and the unknown aspects of his life will be emphasized on the occasion of his mathnawi *Dar Fazîlat-e İlm o Amal wa Qabâhat-e Jahl o Kasal*, which has not been the subject of an academic study before. This mathnawi, which starts with a long introduction in the characteristic of tawhîd in accordance with the classical order, continues with praise of the Prophet and the four caliphs. After that, the transition to the main topic is made with the title "Dar Fazîlat-e İlm o Amal wa Qabâhat-e Jahl o Kasal". There are many hadiths in the form of titles in this section. These hadiths are translated and annotated with one or more couplets and various virtues of knowledge are mentioned. In addition, there is a tale titled hikâyat (story) and a verse translation of an disciple looking for the tree of immortality in Rûmî's *Mathnawi-ye Ma'nawî*. Mathnawi ends with the khâtima section titled "Münâjât wa Khatme Kitâb". In this section, 'Ubûdî begins the pleading with the verse "Pray to me and I will respond to you" (al-Mu'min 40/60) and completes his work by praying to the person to whom his mathnawi is presented and to those who read and say amen. In this article, a brief biography of 'Ubûdî-ye Gulshani, as reflected in the sources, his works, known poems and the analysis and text of his mathnawi *Dar Fazîlat-e İlm o Amal wa Qabâhat-e Jahl o Kasal* will be included. In the analysis section, firstly, the copy of the mathnawi in the Istanbul University Rare Books Library is described, then the language, style and spelling features of the author are emphasized, and the genre and form characteristics of the work are mentioned. In the last part of the analysis section, the mathnawi is evaluated in terms of its content and its summary is given. In the conclusion section, there is a general evaluation by presenting the inferences about the work. In the second section of the article, there is transcribed text of 'Ubûdî's mathnawi *Dar Fazîlat-e İlm o Amal wa Qabâhat-e Jahl o Kasal*. The translations of quotations such as Qur'an verses, hadiths and proverbs in the text are given and their sources are shown in the footnotes. In addition, the verses and hadiths given in translation and the stories and quotations taken from other sources are identified and their sources are shown.

Keywords: Sixteenth and Seventeenth Centuries, 'Ubûdî, Gulshaniyye, Egypt, Knowledge-Deed, Ignorance-Idleness, Nasihatnâma.

Ubûdî-i Gülşenî'nin *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* Adlı Mesnevisi

Öz: Bu çalışmada 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyılın ilk yarısında Mısır'da yaşadığı bilinen Ubûdî-i Gülşenî'nin *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* adlı mesnevisinin metni ele alınacaktır. Halk tipi mesnevileri andıracak tarzda uzun bir mukaddime ile başlayan 359 beyitlik bu eserde, dinî bir yükümlülük olarak cehalet ve tembellikten sakınarak ilim tahsilinin ve onunla amel etmenin

faziletlerinden bahsedilmektedir. Mesnevi boyunca ayet ve hadis-i şeriflerden iktibaslar yapılarak ilmin önemi ve farz oluşu üzerinde durulur. Nitekim insanoğlunun yaratılış sebebinin ilim öğrenip Allah'ı bulması olduğunu ve beşikten mezara kadar ilim yolunda olması gerektiğini vurgulayan bu mesnevi, Osmanlı edebiyatında örneğine az rastlanan ilim konulu bir nasihatnâme örneğidir. Ubûdî'nin bu mesnevisinin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 1931 numarada yer almaktadır.

Nüşhada Ubûdî mahlası dışında müellifin hüviyetini belirleyici herhangi bir malumat bulunmaz. Bu nedenle Ubûdî mahlaslı şairin hüviyetini tespit etmek amacıyla Osmanlı kaynakları incelenmiş ve bu mahlası kullanan üç kişiye tesadüf edilmiştir. Bu üç zattan Ubûdî-i Gülşenî'nin *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'ındaki şiiirlerinin, ilim-cehalet konulu mesnevideki şiiirlerle dil ve üslup bakımından benzeştiği, hatta bazı beyitlerin neredeyse aynı olduğu görülmektedir. Bu benzerliklerden hareketle *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* adlı mesnevinin Ubûdî mahlaslı zatlardan Ubûdî-i Gülşenî'ye ait olduğu kanaatine varılmaktadır. Biyografik ve bibliyografik kaynaklarda ismi zikredilmeyen bu gözlerden uzak kalmış şairin künye, nesep ve nesline dair malumat bulunmamaktadır. Hayatı hakkında bilinenler ise *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır* adlı eseri dolayısıyladır. Mısır'daki gelişmelerin canlı tanıklarından biri olan Ubûdî, oradaki dinî ve sosyal hayata dair pek çok ayrıntıyı *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır* adlı eserinde ele almaktadır. Böylelikle onun içerisinde bulunduğu muhit ve irtibat kurduğu şahıslara dair birçok bilgiye ulaşılabilmektedir. Dinî ve tarihî şahsiyetler ve mimari eserlerin inşası gibi çeşitli sebeplerle kaleme aldığı tarih manzumelerinden hareketle Ubûdî'nin 1597 öncesi bir tarihten 1611 senesine kadar Mısır'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Ubûdî-i Gülşenî'nin önce Gülşeniyye tarikati şeyhlerinden İbrahim-i Gülşenî'nin torunu Ali Safvetî Efendi'ye, onun vefatından sonra da Ali Safvetî Efendi'nin kardeşi Şeyh Hasan Efendi'ye intisap ettiği bilinmektedir.

Bu çalışmada daha önce akademik bir çalışmaya konu olmayan *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* adlı mesnevisi vesilesi ile Ubûdî-i Gülşenî ve hayatının bilinmeyen yönleri üzerinde durulacaktır. Klasik tertibe uygun bir biçimde tevhid mahiyetinde uzun bir mukaddime ile başlayan bu mesnevi, nâ't-ı Nebî ve çehâr-yâr-ı güzîn methiyle devam eder. Akabinde "Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel" başlığıyla asıl konuya geçiş yapılır. Bu bölümde başlık şeklinde birçok hadis bulunmaktadır. Bu hadisler bir veya birkaç beyitle tercüme-şerh edilerek ilmin muhtelif faziletlerinden bahsedilmektedir. Ayrıca *hikâyet* başlıklı bir kısma ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevi-i Ma'nevi*'sindeki ölümsüzlük ağacını arayan tâlibin hikâyesinin manzum bir tercümesi yer almaktadır. Mesnevi, "Münâcât ve Hatm-i Kitâb" başlıklı hâtîme bölümü ile son bulmaktadır. Bu bölümde Ubûdî, "Bana dua edin size icabet edeyim" (el-Mü'min 40/60) ayetiyle münacata başlar ve mesnevisinin sunulduğu zât ile okuyup âmin ile mukabele edenlere dua ederek eserini tamamlar. Bu makalede, Ubûdî-i Gülşenî'nin, kaynaklara yansıdığı kadarıyla kısa bir biyografisi, eserleri, bilinen şiiirleri ile *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* adlı mesnevisinin inceleme ve metnine yer verilecektir. İnceleme kısmında ilk olarak mesnevinin İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının tavsifi yapılmakta, ardından müellifin dil, üslup ve imla özellikleri üzerinde durularak eserin tür ve şekil hususiyetlerinden bahsedilmektedir. İnceleme kısmının son bölümünde mesnevinin muhteva bakımından değerlendirmesi yapılarak özeti verilmektedir. Sonuç bölümünde eserle ilgili çıkarımlar sunularak genel bir değerlendirme yer almaktadır. Makalenin ikinci bölümünde Ubûdî'nin *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* adlı mesnevisinin transkripsiyonlu metni yer almaktadır. Metinde geçen ayet, hadis, kelâm-ı kibar gibi iktibasların meal ve tercümeleri verilerek kaynakları dipnotta gösterilmektedir. Ayrıca mealen verilen ayet ve hadislerle diğer kaynaklardan alınan hikâye ve alıntılar tespit edilerek kaynakları gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: 16.-17. yüzyıl, Ubûdî, Gülşeniyye, Mısır, İlim-Amel, Cehalet-Tembellik, Nasihatnâme.

Giriş*

Bilgisizlik ve cehaletin zıddı olarak tanımlanan ilim, Kur'ân-ı Kerim'in birçok ayetinde Allah'a nispetle anılmış ve âlimü'l-gayb ve 'ş-şehâde olan (görüneni ve gizli olanı bilen) Allah, ayetlerde âlim, alîm, habîr ve hâfız gibi isim ve sıfatlarla zikredilmiştir. "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" ayetiyle ilim sahibinin cahilden üstün olacağını buyuran Allah, kullarından "Ey Rabbim! İlimimi artır!" diye dua etmelerini ister.¹ Diğer yandan Hz. Peygamber, "İlim talep etmek kadın, erkek bütün Müslümanlara farzdır", "İlim, Çin'de de olsa ona talip olun"² sözleri başta olmak üzere birçok hadisinde ilmin fazilet ve üstünlüklerini överek teşvik etmektedir. Bu

* Ubûdî'nin bu mesnevisinden beni haberdar eden ve okuyarak değerli katkıları sunan saygıdeğer hocam Dr. İsa Akpınar ile eserdeki Arapça metin ve hadislerin tercümesinde yardımlarını esirgemeyen muhterem hadis hocası Prof. Dr. Halit Özkan'a teşekkürlerimi arz ederim.

¹ İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109-114; Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/108-109; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Tâhâ 20/114, ez-Zümer 39/9, el-Mücâdele 58/11, Fâtır 35/28.

² İbn Mace, *Mukaddime*, 17; Beyhakî, *Şuabu'l-İman*, 2/254.

ilahi emir, Türk-İslam şairlerinde yankı bulmuş ve ilim tahsilini teşvik amacıyla ayet, hadis, menkabe ve kıssalardan iktibaslarla ilmin fazileti ile âlimlerin üstünlükleri muhtelif eserlerde işlenmiştir.

Osmanlı edebiyatında ilim ve ilim tahsilinin zaruret ve faziletlerinden bahseden Tokatlı İshâk Efendi'nin (öl. 1100/1688) oğlu Fazlullah için telif ettiği *Nazmu'l-Ulum*'u³ yahut Nâbî'nin (ö. 1124/1712) oğlu Ebülhayr Mehmed Çelebi için kaleme aldığı *Hayriyye*'si⁴ gibi nasihatnameler bulunmaktadır. Bu ve bunun gibi eserlerde, toplum yahut fertleri eğitmek amacıyla kaleme alınan ahlaki ve didaktik eserler olmaları sebebiyle öğretici ve ahlaki öğütler çoğu zaman ayet, hadis ve kıssalarla delillendirilmektedirler.⁵

Bu makalede, bazı yönlerden yukarıdaki mesnevilerle benzerlik gösteren Ubûdî-i Gülşenî'nin *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* adlı mesnevisi incelenecektir. Bu mesnevi, birçok yönüyle dinî ve toplumsal mevzular başta olmak üzere iyi ve güzel olana yönlendirmek, yasak ve çirkin olandan da men' etmek amacıyla yazılacağı nasihatnamelerden ayrılmaktadır. Mesnevîde, insanlığın yaratılış sebebinin Allah'ı bulmak olduğu ifade edilmekte ve İslam, din, iman, fıkıh, hadis ve Kur'an'ın manasının ancak ve ancak ilimle malum olduğundan bahsedilmektedir. Ayet ve hadislerden iktibaslar ve temsil yollu kıssalarla ilim tahsilinin fazilet ve neticelerini konu alan bu mesneviyi, dinî-didaktik mesneviler sınıfında ilim konulu bir nasihatname olarak tasnif etmek mümkündür.⁶

Mesnevinin bilinen tek nüshası, İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar No: 1931'de yer almaktadır. Nüshada, Ubûdî mahlası dışında şairin hüviyetine dair malumat bulunmamaktadır. Eserin müellifini tespit etmek amacıyla incelenen kaynaklarda Ubûdî mahlaslı üç kişiye rastlanılır. İlki, Süleymaniye Medresesi müderrisi Abdullah Ubûdî Efendi'dir (öl. 1008/1600). Ubûdî mahlasıyla şöhret bulsa da şiirle iştiğal etmediği rivayet edilen Abdullah Efendi'nin; Alanya'da doğduğu, medrese tahsili için İstanbul'a geldiği, Hoca Sadeddin Efendi'den mülazım olduğu, müderrislikle ömrünü tamamladığı⁷ ve 1008/1600 Haziran'ında vefat ettiği bilinmektedir.⁸

İkincisi, *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'ın müellifi Ubûdî-i Gülşenî'dir. Ubûdî, önce Gülşeniyye piri İbrahim-i Gülşenî'nin torunu Ali Safvetî Efendi'ye, onun vefatından sonra da Ali Safvetî Efendi'nin kardeşi Şeyh Hasan Efendi'ye intisap etmiştir. Mısır'da yaşadığı bilinen⁹ şairin, Muhyî-i Gülşenî'nin (öl. 1013/1604) vefatına düştüğü tarih ve Gülşenîliği sebebiyle pek çok çalışmada ismi zikredilse de hayatı hakkında yeterli malumat bulunmamaktadır.¹⁰

Üçüncüsü ise Ankara Millî Kütüphane No: FB 262'de yer alan Bâkî *Dîvânı*'n nüshasının derkenarında şiirleri bulunan Abdurrahman Ubûdî'dir.¹¹ Bu şiirler Ahmet İçli tarafından neşredilmiştir. İçli, 'Li-kâtibihi, li-nâmîkihi, li-kâtibihi'l-fakîr' gibi başlıklar bulunan Ubûdî mahlaslı şiirlerin hat ve yazı özellikleri itibarıyla benzer olması ve Arapça bir şiir tercümesindeki 'Terceme li-Muḥarririhâ Abdurrahman el-ḥakîr' [30^a] başlığından hareketle şiirlerin Abdurrahman Ubûdî adlı bir şaire ait olduğu tespitinde bulunmuştur. İçli, Abdurrahman Ubûdî'nin şiirlerinin Ubûdî-i Gülşenî'ye ait olma ihtimali üzerinde dursa da onun *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'ındaki şiirlerden muhteva ve üslup bakımından farklı olduğunu ifade etmektedir.¹²

Abdullah Ubûdî Efendi'nin şiirle meşgul olmadığı, Abdurrahman Ubûdî'nin şiirlerinin de Ubûdî-i Gülşenî'nin üslubundan farklı olduğu bilinmektedir. Ancak *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* adlı bu mesnevîdeki beyitlerin bir kısmı üslup, kelime

³ Bayram Özfırat, "Tokat'ın 17. Yüzyıl Âlim Şairlerinden İshâk Bin Hasan Tokatî ve Nazmu'l-Ulum Adlı Mesnevîsi", *Turkish Studies*, 8/1 (2013), 2065-2084.

⁴ Nâbî, *Hayriyye*, Haz. Mahmut Kaplan (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019).

⁵ Mahmut Kaplan, "Manzûm Nasîhat-nâmelerde Yer Alan Konular", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 9 (2001), 172-179.

⁶ Ahmet Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevi* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2013) 147-154.

⁷ *Târîh-i Sîlsile-i Ulemâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Kütüphanesi, 2142), 210^{a-b}.

⁸ Nev'îzâde Atâyî, "el-Mevlâ 'Ubûdî ('Ubûdî)", *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik fi Tekmilîti's-Şakâ'ik [Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli]*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay, 2017) 2/1127,1189-1190; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Akt. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay, 1996), 1/84; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 2005) 2/577, 666, 744, 805, 821.

⁹ Hünkâr Soyutürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır'ı (Giriş-Gramer İncelemesi-Metin-Sözlük-Notlar-Tıpkı Basım)* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009) 18.

¹⁰ Önder Yaşar, *Muhyî-i Gülşenî [ö. 1604] Dîvânı (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi 2019), 5-11; Muhsin Macit, "Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrahim Gülşenî'nin İşlevi", *Bilig*, 60 (2012), 201; Ahmet İçli, "Ubûdî ve Türkçe Şiirleri", 10-11; Ahmet İçli, "Ubûdî, Abdurrahman, Dervîş Ubûdî (?), Ubûdî el-Gülşenî (?)", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (09.02.2022).

¹¹ Bâkî, *Dîvân* (Ankara: Millî Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 262) vr. 46.

¹² Ahmet İçli, "Ubûdî ve Türkçe Şiirleri", *Bilimsel Eksen-Sicentific Axis-Научный Меридиан*, 25 (2018), 11-12.

tercihi ve eda bakımından *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'daki Ubûdî-i Gülşenî'nin şiirleri ile benzerlik göstermektedir. Ayrıca Ubûdî'nin hayatı incelendiğinde *Mesnevî-i Manevî*'yi okuduğu ve Mevlevîlikle alakalı Mısır'daki gelişmeleri *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'ına aldığı bilinmektedir.¹³ Bu çalışmanın konusu olan manzumede *Mesnevî-i Ma'nevî*'den bir bölümün tercümesinin bulunması, bu eserin ona ait olacağına dair kanaatleri desteklemektedir. Nitekim üslup, kelime tercihi ve eda olarak -aşağıda birkaç beyitlik örnek sunulan şiirlerden hareketle- çalışmamıza konu olan manzumenin *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'ın müellifi Ubûdî-i Gülşenî'ye ait olduğunu söylemek mümkündür:

<i>Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır</i> ¹⁴	<i>Manzûme-i Ubûdî</i> ¹⁵
Çün ki yüz dânedür bu ebyâti Halka tesbîh-i şubh u şâm eyle	Zabıt için sâl-i devri âyâtın Üç yüz altmış éyitdüm ebyâtın
Taze tut gül gibi ehibbâsın Düşmeni var-ısa cüdâm eyle	Tâze tut bâğ-ı 'ömrini her bâr Eyle iki cihânda ber-hurdâr
Okiyup diñleyüp diyen âmîn Ola iki cihânda jamdan emîn	Okiyup diñleyen dèyen âmîn Ola dâreynde belâdan emîn

1. Ubûdî-i Gülşenî'nin Hayatı, Eserleri ve Şiirleri

Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır adlı eserdeki malumat, Ubûdî-i Gülşenî'nin 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyılın ilk yarısında Mısır'da yaşadığını ve Gülşeniyye tarikatine mensup olduğunu göstermektedir. Ubûdî'nin nesebi, nesli ve künyesi bilinmemektedir. Ancak Eleazar Birnbaum, onun Kahire Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (MS 2822 T) *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır* nüshasını tanıtırken künyesini, "Kahire Gülşenî tarikatı şeyhi Ubûdî Gülşenî Hasan Efendi" şeklinde ifade eder. *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'da yahut Gülşeniyye silsilesinde Ubûdî'nin şeyh olduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'da Ubûdî'nin önce Ali Safvetî Efendi'ye (1005/1597) sonra da Şeyh Hasan Efendi'ye (doğ. 960/1552-öl. 1024/1615) mürit olduğu bilinmektedir. Birnbaum'un Ubûdî'yi "Gülşenî Şeyhi Hasan Efendi" olarak takdim etme sebebinin, Alî Safvetî'nin halifesi Şeyh Hasan Efendi'den bahsedilen bölümde adı geçen Ubûdî'nin, Şeyh Hasan Efendi ile karıştırılmasından kaynaklandığı tahmin edilmektedir.¹⁶

Ubûdî'nin Ahmet Hayâlî'nin (öl. 977/1569) vefatı üzerine Gülşenî şeyhi olan Ali Safvetî Efendi'ye (öl. 1005/1597) intisap ettiği bilinmektedir. 1569-1597 yılları arasında şeyh makamında bulunan Ali Safvetî'nin vefatı üzerine terkibent şeklinde bir mersiyesi bulunan Ubûdî'nin, ona ne zaman intisap ettiği bilinmemektedir. Ancak vefatı üzerine yazdığı mersiye, 1597'den önceki bir tarihte Mısır'da, Ali Safvetî'nin çevresinde bulunduğu göstermektedir.¹⁷

Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır'da Şeyh Hasan Efendi'nin (doğ. 960/1552-öl. 1024/1615) hizmetlerinden bahsettiği bölümde kendini "el'ân tarikatchileri olan Dervîş Ubûdî bendeleri" şeklinde takdim eden Ubûdî'nin, Ali Safvetî Efendi'den sonra onun halifesi ve kardeşi Şeyh Hasan Efendi'ye intisap ettiği anlaşılmaktadır.¹⁸ Ayrıca Muhyî-i Gülşenî'nin talebesi olduğu ve onun vefatına tarih düştüğü bilinmektedir.¹⁹

Kelâmî-i Rûmî'nin (öl. ?) *Vekâyi'-i Ali Paşa* adlı eserinde Ali Paşa'nın Mısır'a tayini üzerine (1009/1601'de) Ubûdî tarafından kaleme aldığı 'geldi' redifli bir şiir bulunmaktadır.²⁰ *Vekâyi'-i Ali Paşa*, Yavuz Ali Paşa'nın (öl. 1013/1604) III. Mehmed (öl. 1012/1603)

¹³ bk. *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*, 275-285.

¹⁴ bk. *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*, 246-247.

¹⁵ bk. İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar No: 1931, 12^b-14^a [Beyit No: 326, 357, 359].

¹⁶ Eleazar Birnbaum, "Turkish Collective Biographical Manuscripts In Cairo University Library, II: Works By 'Ubûdî Gülşenî, Nazmîzâde Murtazâ, Gazzîzâde 'Abdullatif, and The "Anonymous" Tezkeret ül-Evliyâ", *Journal Of Turkish Studies: Hasibe Mazioğlu Armağanı*, Harvard University, 21 (1997) 81-83; Ahmet İçli, "Ubûdî ve Türkçe Şiirleri", 10-11; Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'ı, 24-34, 186.

¹⁷ Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'ı, 236-247.

¹⁸ Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'ı, 186.

¹⁹ Mustafa Koç, *Muhyî-i Gülşenî: Baleybelen İlk Yapma Dil* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005) 43; Önder Yaşar, *Muhyî-i Gülşenî [ö. 1604] Dîvânı*, 5-11.

²⁰ Kelâmî-i Rûmî, *Vekâyi'-i Ali Paşa [Yavuz Ali Paşa'nın Mısır Valiliği (1601-1603)]*, 281-282.

tarafından Mısır Beylerbeyliğine atanması üzerine kaleme alınan bir eser olup Yavuz Ali Paşa'nın 1009-1012/1601-1603 tarihleri arasında Mısır'daki faaliyetlerini ve Mısır'daki pek çok hadiseyi konu edinmektedir. Ali Paşa'yı karşılayacak tarzda yazılan bu manzume-deki bazı beyitlerden Ubûdî'nin eski beylerbeyi Hızır Paşa'dan şikayetçi olduğu²¹ bazı beyitlerden de Ali Paşa'nın gelişinden ziyadesiyle memnun olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu şiir, Ubûdî'nin 1009/1601 tarihinde ve öncesinde Mısır'da bulunduğu delildir:

*Celâlu'llâha mazhar olmağ-ile vâlî-i evvel
Kudümiyle vilâyet halkına kaht u vebâ geldi*

*Cemâl ü lutf-ı Hakkın mazharı mir'ât-ı sulţânî
Cilâsın merd-i şâdıkla şafâ-yı dil gınâ geldi*

Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır adlı eseri, Mısır beylerbeyi Damat Mehmed Paşa'nın (öl. 1030/1621) emriyle kaleme alınmıştır. 1015/1607 Nisan'ında Mısır Beylerbeyliğine tayin edilen Mehmet Paşa'nın ise dört yıllık hizmetten sonra 1020/1611 tarihinde İstanbul'a çağırıldığı bilinmektedir.²² Eserdeki methiyeler, *Menâkıb*'ın Mehmed Paşa'nın Mısır valiliği esnasında (1607-1611) tamamlanarak kendisine sunulduğunu göstermektedir.²³

Ubûdî'nin bağlı bulunduğu Gülşenî tarikatının temelleri, İbrâhim Gülşenî (öl. 940/1534) tarafından Kahire Bâbüzüveyle'de atılmıştır. Hilafet merkezinin Mısır olduğu ve müritlerin icazet almak amacıyla Mısır'a gittikleri bilinmektedir.²⁴ Ubûdî'nin ne zaman Mısır'a gittiği ve orada ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Ancak Ubûdî'nin tarih manzumelerinden hareketle Ali Safvetî Efendi'nin vefatından (öl. 1005/1597) önceki bir tarihten Mehmed Paşa'nın valilik dönemine kadar (1607-1611) Mısır'da bulunduğu tahmin edilmektedir. Bunlardan hareketle Ubûdî'nin hayatı hakkında bilinenlerin, 1597'den önceki bir tarihten 1611 tarihlerine kadarki Mısır yaşantısından ibaret olduğu söylenebilir.

1.1. Eserleri

Ubûdî-i Gülşenî'nin bilinen eserlerinin ilki, *Terceme-i Mürşidü'z-Zevâd* ve *Kitâb-ı Mürşidü'z-Zevâd* olarak da bilinen *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'dır (tlf. 1005/1596). Eleazar Birnbaum, bu eserin Kahire Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (MS 2822 T) nüshasını tanıtırken ayrıca *Âdâb-ı Ziyâret-i Kubûr* ve *Menâkıb-ı Evliyâ* adıyla Almanya Millî Kütüphanesi'nde (Berlin Staatsbibliothek Ms. Or. Oct.1608) bir başka nüshanın olduğuna işaret etmektedir.²⁵ Bu eserin ayrıca *Terceme-i Mürşidü'z-Zevâd* yahut *Kitâb-ı Mürşidü'z-Zevâd* (tlf. 1005/1596) adıyla kayıtlı "*Terceme-i Kitâb-ı Mürşidü'z-Züvvâr fi Ziyâret-i Karâfeti ve'l-Ebrâr be-emr-i Vezîr Mehmed Paşa yesser'allâhu mâ yeşâ kapudân-ı sâbık*" başlıklı Ankara Millî Kütüphâne nüshası (No: 5279) bulunmaktadır. Bu nüshanın muhtelif yerlerinde, Ubûdî'nin kendi hattı olduğunu düşündüren işaretlere ve zahriyyesinde sonradan kurşun kalemle yazıldığı anlaşılan Ubûdî'nin el yazısı olduğuna dair kayıtlara rastlanmaktadır.²⁶ Gülşenilik ve Mevlevilik literatüründe önemli bir yer tutan bu menakıbnâme²⁷ asrının oldukça önemli tanıklarından biri olup ilk olarak 1262/1845-46'da Dârü't-tibâati'l-âmire'de neşredilmiştir.²⁸ Günümüzde ise Hünkâr Soytürk, Kahire Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshadan hareketle yüksek lisans tezi hazırlamıştır.²⁹ Bu eser ayrıca Cemâleddin Hulvî'nin (öl.

²¹ 1006-1010/1598-1601 tarihleri arasında Mısır Beylerbeyliği yapan Hızır Paşa zamanında, kıtlık ve fitneden dolayı çıkan karışıklık sebebiyle azledildiği bilinmektedir. Özen Tok, *XVII. Yüzyılda Mısır Eyaleti* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 153-154.

²² Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'i, 22-23.; Mahmut Ak, "Mehmed Paşa Damad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/504-505.

²³ Eleazar Birnbaum, "Turkish Collective Biographical Manuscripts İn Cairo University Library, II", 81-83; Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'i, 28-29.

²⁴ Mustafa Kara, "Gülşeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 14/256-257.

²⁵ Eleazar Birnbaum, "Turkish Collective Biographical Manuscripts İn Cairo University Library, II, 81-83; Ahmet İçli, "Ubûdî ve Türkçe Şiirleri", 10-11.

²⁶ "Kitâb-ı Mürşid ez-zevâd (tezkire ve menâkıb), İbrâhîm Gülşenî'den uzun bahisler var, mütercim ve müellif Dervîş 'Ubûdî'nin el yazısı ile (müellif yazısı) manzum-mensur, tarih 1005/1596'dan sonra"; "Müellif yazısı ile, yeryüzünde ele geçen orijinal tek nüsha, Kapudan-ı Derya Vezir Mehmed Paşa'nın emri ile yazılmıştır (I. Ahmed'in saltanatı zamanında)." Ubûdî [Dervîş Ubûdî, Ubûdî-i Gülşenî], *Terceme-i Mürşidü'z-Zevâd*, Millî Kütüphâne 5279.

²⁷ Side Emre, *İbrahim-i Gulshani and the Khalwati-Gulshani Order: Power Brokers in Ottoman Egypt*, ed. Rachida Chih vd. (Leiden: Brill, 2017, XI+431).

²⁸ Ubûdî [Gülşenî Hasan Efendi], *Menakıb-ı evliya-ı Mısır*, çev. Salih (Bulak: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1262), 151.

²⁹ Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'i, IX+441+136.

1064/1654] *Lemezât-ı Hulvîyye ez Lemezât-ı Ulviyye*'sinin (tlf. 1030/1621) kaynaklarından olup *Lemezât*'da *Menâkıb-ı Ubûdî Dede* şeklinde zikredilmektedir.³⁰

Ubûdî'nin diğer eseri ise İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde (TY 1931) bulunan *Der Fazilet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* adlı mesnevisi olup çalışmanın ikinci bölümünde tanıtılacaktır.

1.2. Ubûdî'nin Şiirleri

Ubûdî'nin *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır* adlı eserinde; terkibent, kaside, gazel ve mesnevi nazım şekilleriyle yazılmış şiirleri bulunmaktadır. Bunun dışında Kelâmî'nin *Vekâyi-i Ali Paşa*'sında bir gazeline rastlanmaktadır.³¹ Ubûdî'nin şiirlerinde tahkiyevî tarzın belirleyici bir üslup özelliği olduğu söylenebilir. Onun çeşitli şekillerde yazılan şiirlerinden bir kısmı şu şekildedir:

Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır, Mısır'daki Mevlevî binaları ile şeyhlerinin zikredildiği "Menâkıb-ı Âsitâne-i Celâlî'd-dîn-i Rûmî der-Mısır" başlıklı bölümüyle Mevlevî literatürünün önemli kaynaklarından.³² 14. asırda Şeyh Sadaka'nın müritlerinden Emir Sunkur-ı Sadi tarafından Salîbe semtinde inşa ettirilen bir zaviye, Ali Safvetî Efendi'nin dervişi Defterdar Sinan Paşa'nın katkılarıyla onarılmıştır. 1005/1596-97 yılında büyük bir ziyafet tertip edilerek yapılan açılış merasiminde Sinan Bey, Nimeti Dede'ye hil'at giydirmiştir. Bu tarihte gerçekleşen ilk Mevlevî ayininde Ubûdî de bulunmuş ve bu merasimi anlatan 29 beyitlik kaside kaleme almıştır.³³

Cem' oldı o bezme bay u fakîr

Niçe tâcir niçe sipâh u emîr

...

Cümle ervâh-ı mü'minîne hemîn

Raḥmetün yâ ilâhî eyle qarîn

Ubûdî, Şeyhi Ali Safvetî'nin (öl. 1005/1597) vefatı üzerine terkibend şeklindeki mersiye yazmıştır:³⁴

Fânîdür fânî işbu çarḥ-ı nigûn

Yoğ-iken geldi emr-i kün fe yekûn

...

Okıyup diñleyüp dèyen âmîn

Ola iki cihânda ğamdan emîn

Ubûdî, Ali Safvetî Efendi'nin kardeşi ve halifesi Şeyh Hasan Efendi'nin (doğ. 960/1552-öl. 1024/1615) hizmetlerinden bahsettiği bölümde, Hasan Efendi'nin meydanların onarımı ile Hankâh inşa ettirdiği yıla tarih düşmüştür:³⁵

Bu Mısır-ı Câmî' içre sultân-ı ehl-i ḫalvet

'Uşşâka kıldı bünyâd bir ḫânḫâh-ı 'uzlet

...

Çün kim kemâle érdi dèdi 'Ubûdî târiḫ

Âyini pâk meydân-ı miḫrâb-ı ehl-i sünnet [74^a]

[آیینی پاک میدان محراب اهل سنت] 1006/1597-98

³⁰ Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye (Yüce Velilerin Tatlı Halleri)* haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993) 31; Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât*, Millet Yazma Eserler Kütüphanesi, Ali Emiri Şer'iyye 1100, vr. 7^a.

³¹ Kelâmî-i Rûmî, *Vekâyi-i Ali Paşa [Yavuz Ali Paşa'nın Mısır Valiliği (1601-1603)]*, haz. Soner Demirsoy (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 281-282.

³² Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'i, 31.

³³ Mustafa Koç, "Kâhire Mevlevîhaneleri", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1 (2006), 107; Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'i, 280-284.

³⁴ Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'i, 236-247.

³⁵ Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'i, 186.

Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır'da Celîl Çelebi'nin (?) hilâfetnâme ile Kahire Mevlevîhanesi'ne tayin edilmesinin anlatıldığı bölümde Ubûdî'nin *Mısruñ* redifli yedi beyitlik bir gazeli bulunmaktadır:³⁶

Şorarsañ n'eydüğün peygâm-ı Mısruñ
Ki olmuş ümm-i dünyâ nâmı Mısruñ
...
Maķâm-ı evliyâ vü enbiyâdur
'Ubûdî farzdur ikrâmı Mısruñ

Ayrıca Celîl Çelebi'nin hacca niyetlenmesi üzerine kaleme aldığı *Kasîde-i Menâsikü'l-Hac* başlıklı 30 beyitlik bir kasidesi bulunmaktadır:³⁷

Ĥamdülillâh ki şeh-i muhsin ü vehhâb-ı ģanî
Fuķarâ kullarına eyledi ihsân seni
...
Cedd-i a'lâñ gibi ma'nî-i Mevlânâya
Dilerüz mazhar êde ĥazret-i Allâh seni

Vekâyi'-i Ali Paşa'da Ubûdî'nin, Mehmed Paşa'nın beylerbeyi olarak atanmasına yazdığı "geldi" redifli bir gazeli bulunmaktadır:

Bi-ĥamdi'llâh Ĥudâdan Mısra rahmet hem atâ geldi
Gidüp zulmât-ı zulm ü nür-ı 'adl-i Muştafâ geldi
...
Zuhûr êtdi bu ma'nâ zıll-i Ĥak Sulţân Meĥammedden
'Alî Paşa 'adâletle vezîr-i pâdişâ geldi
...
Ayağına nişâr-ı mâ-melek kıldı kamu a'yân
'Ubûdî faķr ehlerinden du'â birle şenâ geldi³⁸

2. Ubûdî-i Gülşenî'nin *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* Adlı Mesnevisi

Öğüt vermek amacıyla kaleme alınan bu manzume, Ubûdî'nin gün ışığına çıkmayan eserlerinden biridir. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar'da (No: 1931) bulunan eserin serlevhasında herhangi bir başlık bulunmamaktadır. Zahrîyesinde farklı bir kalem ve hatla yazılmış *Manzûme-i Ubûdî* kaydı bulunsa da bunun sonraki dönemde kitabın teşhisi amacıyla yazıldığı tahmin edilmektedir. Yazmada herhangi bir tesmiye bulunmasa da mesnevinin asıl konunun işlendiği bölümünde "Der Fazîlet-i İlm ü 'Amel ve Ĥabâĥat-i Cehl ü Kesel" başlığı yer almaktadır. Mesnevinin muhtevasını ifade eden bu kapsayıcı başlığın, eserin ismi olması kuvvetle muhtemeldir.

2.1. Nûsha Özellikleri

Bu kısa mesnevi, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 1931'de yer almaktadır. Serlevhalı bu yazmada ferağ kaydına, müellif/müstensih adına ve istinsah tarihine dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Ubûdî'nin *Menâkıb Evliyâ-yı Mısır*'ında bu esere dair herhangi bir işarete bulunmaması, mesnevinin *Menâkıb*'dan sonraki bir dönemde kaleme alındığını düşündürmektedir.

³⁶ Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'i, 287-288.

³⁷ Mustafa Koç, "Kâhîre Mevlevîhaneleri", 109-110; Hünkâr Soytürk, *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'i, 289-292.

³⁸ Kelâmî-i Rûmî, *Vekâyi'-i Ali Paşa [Yavuz Ali Paşa'nın Mısır Valiliği (1601-1603)]*, haz. Soner Demirsoy (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 281-282.

186x108 mm ebadında 14 varaktan oluşan bu nüshanın ilk varağında altın işlemeli bir serlevha (1^b) bulunmaktadır. Metin, altın renkli cetvelle çevrelenmiş olup çift sütuna 15 satır gelecek şekilde, talik hatla kaleme alınmıştır. Başlıklarda altın yaldız, metinde ise siyah mürekkep kullanılmıştır.

Müellif, *Żabṭ için sāl-i devri āyātın / Üç yüz altmış éyitdüm ebyātın* (b. 326) beytinde 360 beyitlik bir mesnevi yazdığını dile getirir de nüshada 359 beyit bulunmaktadır. Zahriyede; okunaksız bir mühür, 1119/1707-08 tarihinde el-Ḥāc Aḥmed (Emîn?) aldı birinin elinde olduğunu gösteren bir istishab kaydı, tuğra benzeri zülüflü bir imza ve *Bilāl Ḥazretlerinin Temcidi* başlıklı 5 beyitlik bir temcid manzumesi yer almaktadır. Yazmanın sonunda ise farklı kalemlerle yazılmış baş ağrısı için kısa bir dua ve at tedavisine dair bir merhem tarifi yer almaktadır.

Mesnevinin hatime kısmında yer alan bazı beyitler mesnevinin bir devlet büyüğüne takdim amacıyla kaleme alındığını gösterse de kime sunulduğuna dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır:

Ola kim ol ilāh-i ḥayy u eḥad / Dergehünde du'ānı étmeye red (b.339)

Dilerem senden ey Ḥudā-yı meḥib / Eyle ol zāt-ı pāke 'ilmi naṣīb (b.346)

Māsivādan anı ḥalāṣ eyle / Der-i devletde 'abd-i ḥāṣ eyle (b.350)

2.2. Dil, Üslup ve İmla Özellikleri

Sade bir dille kaleme alınan mesnevide; ayet, hadis ve Arapça terkipler dışında Türkçe kelime kullanımı dikkat çekmektedir. Edebi açıdan akıcı ve sanatlı bir dille kaleme alınan eserin, didaktik bir üslupla kaleme alındığı görülmektedir. 359 beyitlik mesnevinin; tevhid ve mukaddime kısmı 42, na't kısmı 92 ve hatime kısmı 26 beyit olmak 160 beyit tutacak boyuttadır. Bu da geniş mukaddime ve hatime ile kısa hikâyelerden müteşkil halk tipi mesnevileri hatırlatmaktadır.

Aruzun hafif bahrinin *fe'ilātün mefā'ilün fe'ilün* kalıbıyla kaleme alınan bu mesnevi, aruz kullanımı bakımından başarılıdır. Oldukça okunaklı talik hatla kaleme alınan eserde yer yer okunmayı kolaylaştırma ya da kesinleştirme amacıyla harekelere rastlanmaktadır. Kusursuza yakın bir vezin kullanımı dikkat çekmekle birlikte metinde bazı tasarruflar dikkat çekmektedir:

- Metinde bazı kelimeler hatayı önlemek maksadıyla harekeli yazılmıştır: *Ḳaleme* (b.53), *diledi* (b.55), *peygamber* (b.243), *ekmeh* (b.308),
- Ulamaların tamamı vurgulanmıştır. Bu sebeple düşürülen harflerin olduğu yerler yazı çevriminde aposrof ile gösterilmiştir: *k'ol* (b. 43), *kend'öz...* (b. 51, 231, 232, 252), *k'ola* (b. 102), *Ṣāniye'sneyni* (b.128), *n'eyleyem* (b. 191), *n'ola* (b. 209, 293), *k'ide* (b. 252), *n'eydügini* (b. 299). Ulama işareti ile birlikte kelimenin tam yazıldığı yerler ise ' ' ile gösterilmiştir: *nice_étsün* (b. 249).
- *Kā'ināt* kelimesinde hem hemze ve hem ye harfi kullanılmıştır (b.4, 39). *'Ma'nīyi* kelimesinde 'y' sesi hemze ile gösterilmiştir (b.271).
- Cinaslı kullanımlara rastlanır: *nūrānī; nūr ānı* (b. 259), *zūlmānī; zūlm anı* (b. 260).

2.3. Mesnevinin Muhtevası

Dört bölümden oluşan mesnevinin başında tevhid mahiyetinde uzun bir mukaddime bulunmaktadır. Sonrasında sırasıyla *Na't-ı Nebî ve Medh-i Çehâr-ı Güzîn* başlığıyla Hz. Peygamber ve dört halife methi, *Der Fazilet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* başlıklı asıl konunun işlendiği bölüm ile *Münacat ve Hatm-i Kitâb* başlıklı hatime bölümleri bulunmaktadır.

[Tevhid; Mukaddime] (1-42)

Hamd ü sena, kâinatın yaratılışı ve Allah'ın zât ve sıfatından bahsedilen ilk 8 beyit, tevhid özelliği göstermektedir. 9. beyitte tasavvufi tevhidlerde sıkça görülen *Kenz-i mahfi* hadisine işaret edildikten sonra Allah'ın kâinatı yaratması, Hz. Adem'e isimleri, yani ilimleri öğretmesi ve onu yeryüzüne halife seçmesinden bahsedilir.³⁹ Şair, Hz. Adem'in cennetteki macerası akabinde imtihan sebebiyle yeryüzüne indirilmesi ve sonraki sürece kısaca değindikten sonra Hz. Habil ile Kabil arasındaki mücadeleye temasta bulunmuştur. Bu bölümden sonra peygamberler tarihine geçiş yapılmakta ve insanlığın ikinci atası olarak bilinen Hz. Nuh ile oğlu Kenan, Hz.

³⁹ İsa Akpınar, *Klâsik Türk Şiirinde Tevhid (Başlangıçtan XVI. Asrın Sonuna Kadar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017) 586-588, 749-750

İbrahim ile Nemrud, Hz. Musa ile Firavun, Hz. Yûsuf ile kardeşleri arasındaki mücadelelere kısaca değinilmektedir. Akabinde mevzu âlemlerin nuru Hz. Muhammed'e getirilerek bir sonraki bölüme hazırlık yapılmaktadır.

Na't-ı Nebî ve Medh-i Çehâr-ı Güzîn (43-134)

Bu bölüme, Allah'ın kullarına kendisine yönelmesi için peygamber ve kitap göndermesinden, Hz. Peygamber'in nebiler serveri olup Hak yolunun rehberi oluşundan bahisle başlanır. Hz. Muhammed'in Hıra Dağı'na inzivaya çekilmesi, onun insanların en şerefli ve kâmilî olması, peygamber oluşu ile birlikte insanlara bezm-i eleste verdikleri sözü hatırlatma emriyle müşerref olması işlenir.

Akabinde Miraciye özelliği gösteren bir bölüm başlar ve bu bölümde (b. 77); Hz. Peygamber'in Mirac'a yükselmesi, menzilleri aşarak Hz. Nuh, İdris, Hud, Yakup, Yusuf, Salih, Eyyub, Musa, Davud, Süleyman ve İsa ile görüşmesi, insanlara şeriatin emirlerini tebliğ ile vazifelendirilmesi, yeryüzüne inişi, müminlere İslam'ın şartları ile dinin emir ve yasaklarını tebliği ve müşriklerin Hz. Peygamber'e yaptıkları zulümler anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatı anlatılarak Na't-ı Nebî bölümü sonlanır, birer beyitle çehar-yar-ı güzîn methinden sonra dua faslı ile bu bölüm tamamlanır.

Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel (135-182)

Şair, âlemi aydınlatacak ve insanlarca sevilesi bir söz söylemesi için gönle hitap girizgâhıyla asıl konuya başlar. Bu kısımda ilmin her iki cihânı çevrelediği, kâinatın onunla bilindiği, eşyanın ilim yoluyla var olduğu, manaların ilimle açıldığı, Hakk'ın zâtî sıfatlarının Âlim, Allâm, Alîm olduğu, Alîm isminin en kâmil isim olduğu ve insanoğlunun ilim ve faziletle insan vasfı kazandığı anlatılmaktadır. Ardından mahşer gününde şefaet edecek üç bölükten ilkinin nebiler, ikincisinin âlimler, üçüncüsünün de şehitler olduğu ifade edilerek âlimlerin aynı zamanda peygamberlerin de varisi olduğundan bahsedilir. İnsanoğlunun yaratılış sebebinin ilim öğrenip Allah'ı bulması olduğu; İslam, din, iman, fıkıh, hadis ve Kur'an'ın manasının ilimle malum olduğundan bahsedilerek ilmin farz olduğu hadislerle delillendirilmektedir. İlmin Müslüman olan kadın, erkek, şah, derviş, havas ve avam olmak üzere herkese farz olduğu, onunla hakkın batıldan ayrılabilceği; ilmi terk edenin cehalet ve dalaletle sapacağı, dinini islah edemeyip ferah bulamayacağından bahsedilir. Namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerin zamanının olduğu, ama ilmin zamanla mukayyet olmadığı ifade edilir. Son olarak ilme talip olmak ve beşikten mezara kadar ilim yolunda olmak gerektiği vurgulanarak hikâye faslına geçiş yapılır.

Hikâyet (183-224)

İlmin faziletinin anlatıldığı şöyle bir hadis nakledilir: Hz. Peygamber bir gün mescitte yalnız başına otururken ömrünü hevesleri peşinde heba eden ve ne yapacağını bilmeyen bir pîr-i fânî gelir. Hz. Peygamber'den kendisine mahşer günü makbul olacak hayırlı bir amel öğretmesini ister. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona örneklerle ilmin hikmet ve faziletlerinden bahseder ve ilim öğrenmesini tavsiye eder.

Hadis (225-270)

Yine İbn Abbas'tan bir hadis rivayet edilerek ilmin mal ve mülkten evla olduğu, tevekkül ve rıza ile Hakk'a yönelip ilim öğrenmek gerektiği ve ilimsiz amelin ziyandan başka bir şey olmadığı ifade edilir. Ameli artıran ve kusurları örten, ilim insanı Allah'a yakınlaştırırken kusurları artırıp alçaklara düşüren cehalet insanı Allah'tan uzaklaştırır. İlmi talep eden Hz. İdris'in cennete yükseldiği, şeytanın ise cehaletle cehenneme düştüğü anlatılarak cehaletten sakınılması gerektiğinden bahsedilir. Bu bölümde cehaletin bulaşıcı olduğu ve cahillerle birlikte bulunmamak gerektiği anlatılmaktadır.

Ölümsüzlük Ağacını Arayan Talibin Hikâyesi (271-322)

Hindistan'da bulunan ve meyvesi ölümsüzlük başışlayan bir ağacı arayan padişahın hikâyesi anlatılmaktadır. Bu bölüm *Mesnevi-i Ma'nevî*'nin II. Defterinde yer alan bir hikâyenin manzum tercümesidir.⁴⁰

Akabinde (323-333) Allah rızası için bunca ayet ve hadisi topladığını söyleyen Ubûdî, bu bölümde yaptığı tercümelere bahsedip ilmin temiz, cehaletin ise kötü ve alçaltıcı olduğunun bilinmesi gerektiğini söyleyerek öğütte bulunur. Ayrıca yılın her günü birer beyit ezberleyerek bir yılda tamamlanması için mesnevisini 360 beyit olarak yazdığını ifade eder.⁴¹

⁴⁰ Avni Konuk'un *Mesnevî-i Şerif Şerhi*'nde, "Bir Pâdişâhın O Ağacı Araması Beyânındadır ki, Her Kim O Ağacın Meyvesini Yerse Ölmez; Şeyhin O Ağacın Sırrını O Talib-i Mukallide Şerh Etmesi" başlıklarıyla 3631-3669 beyitleri arasında yer almaktadır. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî; Celâle'd-dîn Muhammed bin Muhammed Mevlevî*, haz. Reynold Alleyne Nicholson (Tahran: İntişârât-ı Hermes, 1390), 329-331; Ahmed Avni Konuk, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî: Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi, 2005) 4/474-482.

⁴¹ Manzumede 360 beyit olduğu ifade edilse de mevcut nüshada 359 beyit yer almaktadır.

Hatime: Der Münâcât ve Hatm-i Kitâb (334-359)

Bu bölümde söze son vererek “*Bana dua edin size icabet edeyim*”⁴² ayetine iktibasla münacaata başlar ve eserin sunulduğu kişiye dua faslına geçilir. 337-358. beyitler arasında eserin sunulduğu zat için, Allah’a tazarruda bulunan Ubûdî, *Oқыyup diñleyen deyen amin / Ola däreynde belâdan emin* (b.359) beytiyle mesnevisini tamamlamaktadır.

Sonuç

Osmanlı edebiyat muhitlerinden uzak kalmış, ismi ve eserleriyle biyografik ve bibliyografik kaynaklarda kendine yer bulamamış Ubûdî'nin; Mısır'da bulunduğu, oradaki önde gelen şahsiyet ve devlet adamlarıyla temasta bulunduğu bilinmektedir. Doğum ve ölüm tarihine dair herhangi bir kayıt bulunmayan şairin 16. yüzyılın ikinci ve 17. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı bilinmektedir. Ubûdî'nin *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*'ı ile bu çalışmada metni sunulacak mesnevisinden hareketle; devlet büyüklerine şiirler yazdığı, yaşadığı asır ve coğrafyanın önemli hadiselerini kayıt altına alan dikkatli bir müellif olduğu görülmektedir.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 1931'de yer alan Ubûdî'nin *Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel* adlı mesnevisi, aruzun fe'îlâtün mefâ'ilün fe'ilün vezniyle kaleme alınmış 359 beyitlik kısa bir mesnevidir. Klasik mesnevi bölümlerine riayet edilerek kaleme alınan eserin üslup özelliklerinden, bir devlet büyüğüne sunulmak amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Dört bölümden oluşan bu eserin asıl konusu ilim ve amelin fazileti ile cehalet ve tembelliğin zemmi hakkındadır. Şair ilmin fazilet ve hikmeti ile alakalı fikirlerini desteklemek amacıyla *Kur'an-ı Kerim* ve hadîs-i şeriflerden yer yer iktibaslarla bulunarak onların şerh ve tercümesi sadesinde bölümler kaleme almıştır. Ayrıca konu ile alakalı Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Ma'nevî*'sinden bir hikâyenin manzum tercümesi yer almaktadır.

Klasik mesnevi tertibine uygun bir tarzda kaleme alınan bu mesnevi, konu itibarıyla sadece ilim bahsinin ele alındığı ender bir nasihatname örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk defa burada dikkate sunulan bu eser, Ubûdî-i Gülşeni'nin biyografisi ile mesnevi literatürüne katkı sağlamaktadır.

⁴² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, el-Mü'min 40/60.

[Der Fazîlet-i İlm ü Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel]

- Fe'îlâtün mefâ'ilün fe'îlün*
Hafif + + - - / + - + - / + + -
1. *Hamd-i bî-ḥad o Zât-ı bî-çûna* [1^b]
*Ki érüp emri kâf-ile nûna*⁴³
2. *Şeş cihet kıldı kevnı var étdi*
Varlığın anda âşikâr étdi
3. *Hükmini kudretin kıılır izhâr*
*Leyse fi'd-dâri ğayruhu deyyâr*⁴⁴
4. *Maḥz-ı cüd-ile olmağa mevcüd*
Eyledi kâ'inâta bezl-i vücüd
5. *Hem-dem étdi vücûda çün 'ademi*
'Âlemi 'ayn-ı âdem étdi demi
6. *Oldı esmâsı zâtına mir'ât*
Niçe yüzden görindi anda şifât
7. *Zât birdür şifâta ğāyet yok*
Hîç esmâsına nihāyet yok
8. *Ne ki var cümle evvel ü âḥir*
Oldı insānda bâtın u zâhir
9. *Kenz-i maḥfiyî⁴⁵ fetḥ için Fettâh*
Vérdi esmâsı Âdeme miftâḥ
10. *Açdı her biri ile bir niçe bâb*
Gördi bir noḳtadur uşûl-i kitâb
11. *Bildi kim 'arş u kürs ü levḥ ü kalem*
Şûret ü ma'ni-i benî-âdem
12. *Yér ü gök cümleten mezâhir imiş* [2^a]
Sırr-ı esmâ hep anda zâhir imiş
13. *Ḥaḳdan öğrendi 'ilm-i esmâyi*
Bildi anuñ ile müsemmäyi
14. *Şeref-i 'ilmi gör ki bir kara ḥāk*
Geldi oldı mu'âlem-i emlāk
15. *Anı arza ḥalife kıldı Vedūd*
Oldı ḥayl-i melâ'ike mescüd
16. *'İzzet ü rifat-ile niçe zamân*
Eyledi bâğ-ı cenneti seyrân
17. *Bildi âḥir çu ma'ni-i nâsı*
*Evvelü'n-nâs evvelü'n-nâsı*⁴⁶
18. *Hüşe-i nesli tâ ki olmaya güm*
Toḥm için aldı dâne-i gendüm
19. *İndi ḥāk-i vücûda saçdı anı*
Her ne kim ekdi şoñra biçdi anı
20. *Gendüm olunca Âdeme hem-dem*
Gezdi âfâḳ u enfûsı niçe dem
21. *Kıldı anı o Şâh-ı zü'l-ekrem*
Māye-i ḳālib-i cemî' âdem
22. *Dédiler Âdeme Ebu'l-eşbâḥ*
Nitekim ḥazrete Ebu'l-ervâḥ
23. *Biline zıddı ile tâ eşyâ*
Zâhir oldı teḳâbü'l-i esmâ
24. *Ne ki 'aks ola rûh-ı a'zamdan*
Ol durur zâhir olan Âdemden
25. *Kimisi mazḥar-ı celâlu'llâh*
Kimisi manzar-ı cemâlu'llâh
26. *Kimisi zârr u kimisi nâfi'*
Kimisi cāzib u kimi dāfi'
27. *Küfr ü imân u cennet-ile tamu* [2^b]
Ḥür u ğilmân u mür u mâr kamu
28. *Keşf édüp sırr-ı ğaybı a'yāna*
Bildürür ḳahr u luṭfi insāna
29. *Diler-iseñ yakîne érgüre ḥaḳ*
'Ayn-ı 'ibretle Âdem oğlına baḳ
30. *Birisi Hâbil ü biri Ḳâbil*
Biri ḳâbil birisi nâ-ḳâbil
31. *Nūḥa 'isyân étdi Ken'ānu*
*Leyse min ehlik étdi red anı*⁴⁷
32. *Geldi Nemrüd-ile Ḥalîl-i Ḥudâ*
Daḥı Fir'avn u ḥazret-i Mūsâ

⁴³ "... 'ol' (kün) (der, o da hemen oluverir)" Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59.

⁴⁴ Evde, ev sahibinden başkası yoktur.

⁴⁵ "Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım." hadisine telmih bulunmaktadır." Aclûnî, 2/132.

⁴⁶ İlk insan (Hz. Âdem), ilk unutturandır.

⁴⁷ "... Senin âilenden değildir..." Kur'an-ı Kerim Meâli, Hud 11/46.

33. Êtdi Nemrûd çün Halîle gurûr
Nem-i ihsâni dilden eyledi dūr
34. Qomadı 'avn-i Haq-ile Mûsâ
'Ayn-ı Fir'avna zerre ferr ü behâ
35. Cümleden olmağ-ile vechi hasen
Yûsufa oldı iḥveti düşmen
36. Maṭla'-i nūr-i 'ilm iken Aḥmed
Qaldı Bū Cehl zulmet içre ebed
37. Enbiyâ-yı selef aña ṭâlib
Evliyâ-yı halef aña râğib
38. Yapışup biri birine muḥkem
Anı ister gezer cemî'-i ümem
39. Vêrdi şer'-ile kâ'inâta nizâm
Ol Ḥabîb-i Hudâ 'aleyhi selâm
40. Qodı Âdem bu fânî dünyâyı
Qomadı rabbenâ zalemnâyı⁴⁸
41. Şaldı pertev cihâna nūr-i eḥad
Gâh Âdem görindi gâh Aḥmed
42. Cümle eşyâ o nūr-ile memlû [3^a]
Huve hû lâ ilâhe illâ hû⁴⁹
- Der Na't-ı Seyyidü'l-Murselin ve Medḥ-i Çehâr
Yâr-ı Güzîn
Rızvân'allâhu Te'âlâ 'Aleyhim Ecma'in**
- [Peygamberler Efendisinin (Hz. Muhammed) Na'tı ve
Dört Seçkin Dostun (Dört Halife) Övgüsü (Allah
Teâlâ'nın rızası onlar üzerine olsun)]
43. Şükr k'ol hâdi-i tarîḳ-i şavâb
Bize irsâl êdüp resul ü kitâb
44. Emr kıldı ki ṭâ'at eylevüz
Ol Resûle iṭâ'at eyleyevüz
45. Bilevüz mebde' vü me'âd nedür
Görevüz zulm ü 'adl ü dâd nedür
46. Niye geldük cihâna fehm êdevüz
Ṭoğrılup Haq tarîḳına gidevüz
47. Enbiyâ murselin ülü'l-'azmuñ
Server-i ser-firâzı ol bezmuñ
48. Ḥazret-i Muştafâ Ḥabîb-i Hudâ
Sâlik-i Haqqa oldı râh-nümâ
49. Niçe dem ol cenâb 'izzetde
Ya'ni ḥalvet-serâyı-ı 'izzetde
50. Zâtını zâtına kıilup meclâ
Olur idi şifâtı cilve-nümâ
51. Anı maḥbûb eyleyüp özine
Qılır idi tecellî kend'özine
52. Ğayreti vèrmez-idi ğayra vücûd
Bir idi anda vâcîd ü mevcûd
53. 'Aql u fikrûñ oraya érmez eli
Qaleme gelmez ol ḥafî vü celî
54. Varamaz ol maqama hiç eḥad
Giremez vaḥdete uşûl-i 'aded
55. Diledi çun o fâ'il-i muḥtâr [3^b]
Gide estâr u keşf ola esrâr
56. Ne kazâ êtdi ise ol kadar
Qalmaya müşkilât zerre kadar
57. Ğaybdan 'ayna bir nazar kıldı
Nûri a'yâna çün güzêr kıldı
58. Zâhir oldı bu mülk ile melekût
Geldi 'ayn-ı 'ayâna buldı şübût
59. Kıldı insâni berzaḥ-ı kübrâ
Görinür anda şûret ü ma'nâ
60. Oldı insânda eşref ü ekmel
Ol Resûl-i Hudâ-yı 'azze ve cel
61. Geydürüp ḥil'at-i ḥilâfetini
Bildürüp yolda emn ü âfetini
62. Dêdi var kullarımı irşâd ét
Anlara 'ahd-i evveli yâd ét
63. Cehl-ile naqz-ı 'ahd êtmeyeler
Reh-i küfr ü ḍalâle gitmeyeler

⁴⁸ "... Biz kendimize zulüm ettik..." Kur'an-ı Kerim Meâli, el-A'raf 7/23.

⁴⁹ O, O'dur. O'ndan başka da ilah yoktur.

64. Birliqüm zikr édüp geh ü bî-gâh
Deyeler lâ ilâhe illallâh
65. Emr-i Haqq-ile çünki fahr-i cihân
Eyledi 'azm-i 'âlem-i imkân
66. Seyr için cümle devr ü efvârı
Oldı eşyâda cân gibi sârî
67. Sefer-i ma'nevî kılup bir dem
Menzili oldı kâlib-i âdem
68. Nûh u İdrîs ü Hüd u Ya'kûba
Yûsufa Şâlih ile Eyyûba
69. Mûsaya Dāvuda Süleymāna
İsaya enbiyâdan ihvāna
70. Uğradı menzilinde her birine [4^a]
Anları nâ'ib eyleyüp yerine
71. Şems-veş 'azm-i istivâ kıldı
Nûr-ile kevnî pür-ziyâ kıldı
72. Êtdi taht-ı hilâfet üzre cülûs
Ka'be a'yâmı kıldı pâyini bûs
73. Hıyl-i İslâmı sürdi dîn yolına
Kılıcın şaldı şağına şolına
74. Gün gibi açdı rub'-ı meskûnı
Seçdi imânı küfri dünî günü
75. Niçe yıl kıldı sa'y-i râh-ı ilâh
Kîle hattâ teverramet kademâh⁵⁰
76. Sa'y édüp oldı çünki 'abd-i şekûr
Kıldı Haq cümle zenbini mağfur
77. Re'fet ü rahmet eyleyüp ma'bûd
Êrdi Cibrile emr-i Hıyy dūrūd
78. Ki varup cennet içre eyle güzër
Aluben bir Burâk u hüsle kemer
79. İlet anı Habîbe eyle selâm
Deyesin kim o şâh-ı zü'l-ikrâm
80. Olmağa yâr yâr-ile halvet
Seni dergâhına kılur da'vet
81. Ğurbet-ile Burâka oldı süvâr
Eyledi 'azm-i dergah-i dildâr
82. Tenini cân édüp revân oldı
Cismi cümle cihāna cân oldı
83. Sür'at-ile geçüp semāvâtı
Gördi vü bildi cümle âyâtı
84. Oldı Cibril anda peyk-i Resûl
Geçdi eflâki buldı Sidreye yol
85. Sidre Cibrile sedd-i reh oldı [4^b]
'Aql u nefis anda menzilin oldı
86. 'Aql Cibrili ile merkeb-i nefis
Kılmadı mâverāya hiç heves
87. Muntazırlar gele o şâh-süvâr
Esb-ile şanki 'abd-i gâşiye-dâr
88. Refref-i 'ışkdur aña dâ'î
Dil ü cândur o râhda sâ'î
89. Geçdi bir demde 'arş-ı a'lâyı
Kodı ol menzil-i mu'allâyı
90. Tütuban nûr-ı 'arşı usul usûl
Vardı dergâh-ı Haqq'a buldı vuşul
91. Gördi kim bir maqâm u bir dergâh
Leyse fihâ mine'l-vücûdu sivâh⁵¹
92. Göt⁵² rilüp ortadan hicâb-ı celâl
Eyledi ol Habîbe 'arz-ı cemâl
93. Keşf olup ol arada perde-i râz
Oldı bî-had kelâm u nâz [u] niyâz
94. Haşıl êtdi murâdî dâne-i dil
Kıldı cânâna cânını vâsil
95. Kendüyi buldı kendüden hâlî
Êrdi pâyâna firkat ahvâlî
96. Bildi kim 'ilme 'ayn olan Haqdur
'Ayn-ı a'yânda vech-i mutlaqdur
97. Secde-i şükr kıldı êtdi du'â
Dêdi sübhâne rabbiye'l-a'lâ⁵²

⁵⁰ “Denildi ki ayakları şişene kadar.” Ahmed b. Hanbel, Müsned, 30/138.

⁵¹ Yerde ve gökte varlık namına ona denk yoktur.

⁵² Yüce olan Rabbim her türlü noksan sıfatlardan uzaktır.

98. *Lutf u fazlından ol Hâkîm ü 'Alîm*
Hikmet-i şer'i eyleyüp ta'lim
99. *Dédi emrümle 'azm-i esfel kıl*
Kâmil olduñ işi mükemmel kıl
100. *Ehl-i İslâma bildür îmânı* [5^a]
Görelere tâ ki vech-i ihsânı
101. *Söyle hâlka şer'at aqvâlin*
Qılalar tâ tarîkat efâlin
102. *Qavl u fi'linde her k'ola sâdıq*
Ola hâl-i haqîkate lâyıq
103. *Gelecek dîne âyet-i tekml*
Qurb-ı dergâha eyle sa'y-i cemil
104. *Göge çünkim du'â gibi gitdi*
Yere rahmet olup nüzül êtdi
105. *Emr-i mi'râcı kıldı vaşf u beyân*
Şâdıka şıdık geldi gayra yalân
106. *Münkir inkârı defîne mevlâ*
Dédi esrâ bi'abdihi leyl[â]^{en 53}
107. *Zâhîren bâtînen cihâd êtdi*
Dîn yolında ictihâd êtdi
108. *Niçe rûkn-i binâ-yı İslâmı*
Urdu cem' êtdi hâş-ile 'âmı
109. *'Âma kavlı-i şehâdet-ile şalât*
Dağı şavm u gâniye hacc u zekât
110. *Geldi feth âyetiyle naşr-ı 'azîz*
Hâkîki bâtıldan eyledi temyîz
111. *Dédi ko emn ü ye'si havf u recâ*
Gözle hayrû'l-umûri evsatuhâ⁵⁴
112. *Hayr u şerr ü helâl-ile harâm*
Beyyin olmaqla buldı dîn nizâm
113. *Bî'ati bî'at-i haq emr-i mühim*
Qut yedullâhu fevka eydihim⁵⁵
114. *Bir hadîsinde lutf êdüp buyurur*
Beni her kim görür o Hâkîki görür⁵⁶
115. *Hâl-i kabr u şirâţ u mizânı* [5^b]
Hâşr u neşr ü behîşt ü nirânı
116. *Eyledi 'aynı ile hâlka 'ayân*
Buña şâhiddür âyet-i Qur'an
117. *Çünki ekmeletü dineküm nâzil⁵⁷*
Oldu aşhâba hayl-i gam hâşıl
118. *İşbu ma'nide çok makâl oldı*
İntikâline intikâl oldı
119. *Kâmil êtdi umûr-ı dîni tamâm*
Aña vü âline şalât u selâm
120. *'Aks-i envâr-ı 'arşdur şer'î*
Anda gör anda aslı vü fer'î
121. *Vaşfı vü ism ü resmi Aşmeddür*
Muştafâ Müctebâ Muhammeddür
122. *Hâlki Qur'ânı olduğı zâhîr*
Bize besdür ol evvel ü âhir
123. *Eyledükçe cefâyı kâfirler*
İhdi kavmî der-idi ol Server⁵⁸
124. *Enbiyâ hep halîfe-i Hâkdur*
Lik Hâzret emîn-i muşlaqdur
125. *İrci'î⁵⁹ emrini çün eyledi güş*
Dil ü cân kıldı tende cüş u hurüş
126. *Qodu rûh-ı revânı âfâkî*
Eyledi 'azm-i hâzret-i bâkî
127. *Qıldı emr-i hilâfet aşhâba*
Qutdı yüz cümle ümmet ol bâba

⁵³ "... Kulunu (Muhammed'i) bir gece yürüttü..." Kur'an-ı Kerim Meâli, el-İsrâ 17/1.

⁵⁴ İşlerin en iyisi, orta olandır.

⁵⁵ "... Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir..." Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Fetih 48/10.

⁵⁶ "Rüyasında beni gören hakkı görmüştür." Buharî, "İlim", 38.

⁵⁷ "...Dininizi kemale erdirdim..." Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Mâide 5/3.

⁵⁸ "(Ya Rabbi!) Kavmimi hidayete erıştır." Beyhakî, Şuabu'l-İman, 3/45.

⁵⁹ "... (Rabbine) dön!" Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Fecr 89/28.

128. Oldı Bū-bekr şıdķ-ile muhtār
Şāniye'sneyni iz hūmā fi'l-gār⁶⁰
129. 'Ayn-i 'adliyle gör ki mīm-i 'Ömer
Erba'in olduğunu vėrdi haber
130. Nūr-ı hilm ü hayā ile 'Osmān [6^a]
Levh-veş oldı cāmī'-i Kur'ān
131. Bildi cümle 'ulūm-ı lem-yezelī
Evliyā serveri 'Aliyyi velī
132. Çār yār-ı Resūl-i her-du serā
Cümle otuz yıl oldılar hulefā
133. Bulara tā ezelden oldı 'atā
Şıdķ u 'adl u hayā vü 'ilm ü şehā
134. Her biri rāh-ı dīne necm-i hūdā
Nevver'allāhu kabrehüm ebedā⁶¹
- Der Fazîlet-i İlm ü 'Amel ve Kabâhat-i Cehl ü Kesel**
[İlim ve Amelin Fazileti ile Cehalet ve Tembelliğin Çirkin-
liği Hakkında]
135. Ey gönül murķı bir dem āgāz ét
Durma evc-i merāma pervāz ét
136. Söyle bir söz ki halka ahsen ola
'Ayn-ı 'ālem anuñla rüşen ola
137. Ehl-i İslāma farz ola talebi
Raħmet ėrgüre zaħmet ü ta'abi
138. Ola ger vehb ü kesb-ile hāşıl
Éde maţlūba ţālibi vāşıl
139. 'İlm-i haķdur muht-ı her du cihān
Anuñ-ile bilindi kevn ü mekān
140. 'İlme 'arz étđi çün tecellisin
Bulđı a'yān kamu tesellisin
141. 'İlmden 'ayna geldi bu eşyā
'İlm-ile fetħ olur kamu ma'nā
142. Şıfat-ı zātı 'ālim u 'allām
Hem 'ālim u haķim ü zū'l-ikrām
143. Aña tesbīh ü hamd éder her şey'
Gör cemād oldı zākir-i yā Hay
144. Gerçi Hay ismi aşl-ı evveldür [6^b]
Lik ism-i 'ālim-i ekmeldür
145. 'İlm ü fazl-ile ādem ādem olur
Cümle emlakden mükerrem olur
146. Yevm-i haşr üç bölük olur şufe'ā
Evvelā enbiyā düvüm 'ulemā
147. Şühedā şālisi o gün 'ulemā
Enbiyā kurbetinde şāfi' ola
148. 'Ulemā enbiyāya vārişdür
'Ulemā ırz-ı dīni hārişdür
149. 'Ulemānuñ medādın ol Dāver
Şühedā hūni ile vezn eyler
150. 'İlm-i Haķdan bize hidāyetdür
Kerem ü lutf-ı bī-nihāyetdür
151. 'Ālemüñ hep nihādı 'ilm-iledür
Dīn ü dünyā 'imādı 'ilm-iledür
152. Dédi ol kim bu sırra a'lemdür
'Ālimüñ mevti mevt-i 'ālemdür
153. 'İlmdür Haķkı halka zāhir éden
'İlmdür tāhir ü muţahhir éden
154. 'Ayn-ı 'ālemde şemsdür 'ālem
Müte'allim meh-i şeb-i muzlem
155. Müstemi'ler nücūm-ı çarħ-ı berin
Bāķisi hep hemec be-zir-i zemīn
156. 'İlm baħşāyiş-i ilāhidür
'İlm 'unvān-ı pādşāhidür
157. 'İlmdür hātem-i Süleymānī
Żabt éder 'ilm dīv ü insānı
158. Nāsa gerçi mülükdür hükkām
'Ulemā haķim-i mülük u 'avām
159. Ümerānuñ umūri 'ilm-iledür [7^a]
Şu'arānuñ şu'ūrı 'ilm-iledür
160. 'Ayn-ı 'ilm-ile eyle şer'e nazar
Érmeye tā ki saña şerr ü zarar

⁶⁰ "... Mağaradaki iki kişiden ikincisiydi..." Kur'an-ı Kerim
Meāli, et-Tevbe 9/40.

⁶¹ Allah kabrini sonsuza dek nurlandırırın.

161. Eyleyen 'ayn-i 'ilm-ile 'âlem
Hîç görmez şöñda renc ü elem
162. 'İlme mazhar sa'id u cehle şakî
'İlm-ile fark olur ğabî vü takî
163. Ma'rifetdür ğidâ-yı rûhânî
Ṭaleb eyler müdâmî rûh anı
164. İns ü cin halkına sebeb 'irfân
Olduĝın sâbit eyledi Qur'ân
- 62 'قَالَ اللهُ تَعَالَى: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ'
165. Ya'budünü müfessirin-i habîr
Ya'refûn⁶³ ile eyledi tefsîr
166. İmdi ma'lûm kim kamu 'âlem
Cümle emlak-ile benî-âdem
167. Halk olunmakda maṭlab-ı a'lâ
Oldı 'irfân-ı Hazret-i Mevlâ
168. Bizi halk êtdi Hâlikı bilevüz
Dergeh-i Hakkâ 'ilm-ile gelevüz
169. Çünkü İslâm u dîn ile imân
Daĝı fikh u hadîs-ile Qur'ân
170. Ma'nisi 'ilm-ile olur ma'lûm
Farzdur dedî Hakk resûli 'ulûm
- 64 'طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةً عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ: الْحَدِيث'
171. Merd ü zenden her ehl-i İslâma
Şâha dervîşe hâş-ile 'âma
172. Farz-ı 'ayn oldı 'ilm-i dîn okumaĝ [7^b]
Farĝ ola tâ anuñ-ile bâṭıl Hakk
173. Farz olan 'ilmi her ki terk êtdi
Reh-i cehl ü dâlâlete gitdi
174. Êdemez emr-i dînini işlâh
Bulamaz 'âkıbet şalâh u felâh
175. Vaĝtı var her 'ibâdetüñ er geĝ
Ger şalât zekât u şavm-ile hac
176. 'ilmi vaĝt-ile kayd kılmağı Hakk
Olavuz tâ ki 'ilmde muṭlak
177. Dêdi Dâvudda emr êdüp Hâlik
Yap demürden 'aşâ-y-ile çarık
178. Girüben dîn yolına gözle uşul
Bulasın tâ ki 'ayn-i 'ilme vuşul
179. Çin ü Mâçinde olur-ise eger
Ṭaleb-i 'ilm ile ey server
180. Gör hadîsinde daĝı Server-i dîn
Uṭlubu'l-'ilme dër velev bi'ş-şîn⁶⁵
181. 'İlmi terk êtme bî-sebeb böyle
Mehdden laĝde dek ṭaleb eyle
182. Diler-iseñ ere Hakkıñ nazarı
Güş-ı cân-ile diñle bu haberi
- Hikâyet**
183. Naĝl olındı şahâbeden bu haber
Bir gün ol pâdişâh-ı nev'-i beşer
184. Mescidinde ṭurur-iken tenhâ
Geldi bir pîr-i fânî êtdi du'â
185. Dêdi kim sensin ey Nebiyy-i ilâh
Vasıṭa beyneñ ve beyne'llâh⁶⁶
186. Ben za'if ü naĝif u bî-tedbîr [8^a]
Ben fakîr u haĝîr-i pür-taĝsîr
187. 'Ömrümi hep hevâya şarf êtdüm
Varumu mâ-sivâya şarf êtdüm
188. Kocadum pîr-i nâ-tüvân oldum
Şimdi ben erzel-i cihân oldum
189. Êrdi 'ömr-i 'azîz âĝirine
Bilmedüm evveli ne âĝiri ne

62 "Allah Teâlâ buyuruyor ki: Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." Kur'an-ı Kerim Meâlî, ez-Zâriyât 51/56.

63 "Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım" hadisine telmih var. Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, 2/132.

64 "İlim talep etmek kadın, erkek bütün Müslümanlara farzdır." İbn Mace, Mukaddime, 17.

65 "İlm, Çin'de de olsa ona talip olun." Beyhakî, Şuabu'l-İman, 2/254.

66 Allah ile aramızdaki vasıta sensin.

190. *Bahr-i 'ișyânda kalmıŝam gümrâh*
Raĥm edip ben ğaribe eyle nigâh
191. *Ķoma girdâb-ı zulmet içre kalam*
Bilmezem n'eyleyem ne çäre kılam
192. *Bir 'amel öğret ey şeh-i muĥtâr*
Efdal-i tã'at ola rûz-ı ŝumâr
193. *Dinledi sözini Resûl-i emîn*
Dédi var 'ilm oĥı gelince yakîn
194. *'İlmdür efdal-i 'ibâdet-i Ħaĥ*
'İlmdür ekmel-i velâyet-i Ħaĥ
195. *'İlmdür Ħakdan Âdemin sebaĥı*
'İlm-ile bildi her ki bildi Ħaĥı
196. *'İlm deryâ-yı bî-kerâne durur*
Bî-niŝândan bize niŝâne durur
197. *Demedi kimse 'ilme pâyânı*
Yine künh-ile Ħaĥ bilür anı
198. *Ħaĥ Resûli bu deñlü 'âlim iken*
Her naĥıŝdan berî vü sâlim iken
199. *Yine emr étđi aña Rabb-i 'ibâd*
*Dé ki yâ Rabb 'ilmüm eyle ziyâd*⁶⁷
200. *şeref-i 'ilmi çünki bildi Ħabîb*
Ümmetin 'ilme eyleyüp terĝîb
201. *Dédi yanında iken aŝĥâbı* [8^b]
Ben 'ilm ŝehriyem 'Alî bâbı
202. *Dileyen ŝehse 'ilme vâŝıl ola*
Gele yoldan o bâba dâĥil ola
203. *Ħâŝıl olup kamu murâdâtı*
Redd olunmaya hiç ĥacâtı
204. *Êŝidüp bu ĥadıŝı Ħâricler*
Münkir-i şîr-i Ħaĥ Ħavâricler
205. *Cem' olup bir yere kıılır tedbîr*
Oluben sözde bir birine baŝîr
206. *Varalar aña 'arz-ı ĥâl edeler*
Bir mühim mes'ele su'âl edeler
207. *İttifâĥ-ile on kimesne gelür*
'Arz edüp müŝkilini sâ'il olur
208. *Biri evvelde fetĥ-i bâb eyler*
Meclis içre tûrup ĥitâb eyler
209. *Dér ki efdal 'ilim midür ya mâl*
Bize i'lâm eyle n'ola me'âl
210. *Gösterip lutf-ile tarîĥ-ı şavâb*
Vérür anlara işbu resme cevâb
211. *Kim bilün mâldan 'ilim yegdür*
*Cifedür mâl tâlîbi segdür*⁶⁸
212. *Oldı dünyâ mü'ennes-i ednâ*
Aña tâlîb deni degül dâñâ
213. *'İlmi Ħaĥ enbiyâya kıldı 'aĥâ*
Mâlî Ķârûna eyledi i'tâ
214. *'İlm-ile enbiyâ yolın açdı*
Mâlî Ķârûn-ile yere geçdi
215. *Ħâris-i mülk ü maldür insân*
'İlmdür ĥâris-i cemî'-i cihân
216. *'İlm[i] şarf-ile artar eksilmez* [9^a]
Dökinür mâl ĥarc-ile kıalmaz
217. *Mâl-ile 'ucb u kibr ĥâŝıl olur*
'İlm-ile kişi Ħaĥĥa vâŝıl olur
218. *Mâl sevgüsü ĥalbi kûr eyler*
'İlm insânı 'ayn-ı nûr eyler
219. *Lem'a-i 'ilm nûr éder cânı*
Gösterür cân içinde cânânı
220. *Elem-i mâl kıaddi lâm eyler*
şeh iken âdemi ğulâm eyler
221. *Kişi öldükde mâlî ğayr alısar*
Kendü 'ilm ü 'amel ile kıalışar
222. *Mâl u câh-ile niçe bed-niyyet*
Eyledi da'vi-i ulûhiyyet
223. *'İlm ehlini 'abd-i ĥâlîŝ éder*
'İlme sa'y eyle ĥubb-i mâlî ğider

⁶⁷ "...Rabbim! İlmimi arttır" del". Kur'ân-ı Kerîm Meâlî, Tâhâ 20/114.

⁶⁸ "Ed-dünya ci'fetün, tâlibühâ kilâbün" hadisinin tercümesidir. İbnü'ş-Şecerî, Tertibü'l-Emâlî, 2/267.

224. 'İlmdür hâkdan cihânda me'âl
'İlme tâbi' durur bu mülk-ile māl
225. Bil özi pāk u her sözi ma'kūl
İbn 'Abbāsdan olur menkūl
226. Kıldı muhtār Haq Süleymāni
Ol Resūl u emūn-i Raḥmāni
227. 'İlm-ile māl u mülk beyninde
Cümlesinden birisi 'aynında
228. Şıdḳ-ile çünkü 'ilme eyledi meyl
Vérdi haq māl u mülki aña tufeyl
229. Māl-i dünyā çü zıll-i zāyıldür [9^b]
Çaçsañ andan o saña māyıldür
230. 'Ömriñ olduqça ḳosañ anı veli
Yétemezsin be'-haqḳ-ı sırr-ı 'Ali
231. Keserābin biki'atindür⁷⁰ 'ālem
Yok yere kend'özüñe vérme elem
232. Gel begüm 'ayn-ı 'ilme tut yüzüñi
Ver o şems-i Hudāya kend'özüñi
233. 'İlm-ile kaldur 'ālem içre 'alem
Gelsün arduñca sāye-i 'ālem
234. Ezeli her ne kim muḳadderdür
Bî-ḳuşūr ol gelür muḳarrerdür
235. Çünki maḳsümdur ḳamu erzāk
Ḳıl tevekkül yetiştirür Rezzāk
236. Her umūruñ Hudāya tefviz ét
Ġayrı ḳo sen rızā tarīḳına git
237. Kişi bildügi ile ḳılsa 'amel
Bildürür bilmedügin 'Azze ve Cel
238. Zūlmet-i cehlden bulınca necāt
'Amel ü 'ilmi eyile iki ḳanāt
239. 'İlm cān gibidür 'amel çü beden
Hiç cānsuz revān olur mı bu ten
240. 'İlmsüz her 'amel dālāl oldı
Hem 'amelsüz 'ilim vebāl oldı
241. Bir durur aşlı 'ilm-le⁷¹ 'amelüñ
Çü her ḫarfin oḳu bil emelüñ
242. Ya'ni 'ilm ü 'amelledür ne ki var
'Amel ü 'ilmi ile kendüñe yār
243. 'İlmsüz her 'amelde naḳş u zarar
Var édügin buyurdi Peyğamber [10^a]
244. Az 'amel 'ilm ile oldı keşir
'İlmdür 'ālimi ḫafız u naşir
245. Cehl-ile gerçi kim 'amel çoğ olur
O da sehv ü ḫaḫā-y-ile yoğ olur
246. Cehlden özüñe hiç faḳr olmaz
Cehl-ile kişi matlabin bulmaz
247. Şanma māl-ile cāhil ola ḡanī
Cāh-ile māl éder şaḳi vü denī
248. Māl 'ilm-ile 'aybı setr eyler
Cehl-ile kendü keşf édüp söyler
249. Çünkü nefsi 'adūsıdur cāhil
Eyle ḫayrı nice_étsün ol bātıl
250. Hiç bilür bilmez-ile bir mi olur⁷⁴
Ne bilür cāhil-i ḡabī ne ḳılır
251. Cāhili çün veli édinmedi Haq
'Āḳil olana 'ilm olur elyaḳ

⁶⁹ "İbn Abbas -radiya'llāhu anhuma buyurdu ki: Süleyman b. Dâvud'dan (a.s.) ilim, mal ve sultanlık arasında seçim yapması istendi, O ilmi seçti. Allah da ona ilimle birlikte mal ve sultanlık da verdi." İbn Abdülber, Cāmi'u Beyāni'l-İlm, I, 237.

⁷⁰ "... İssız bir çöldeki serap gibidir. ..." Kur'an-ı Kerim Meâli, Nûr 24/39.

⁷¹ Yazmada 'amel şeklindedir.

⁷² "İlim ile yapılan amel az bile olsa çoktur. Cehalet ile yapılan amel çok bile olsa azdır." Kudâi, Müsnedü'ş-Şihâb, 2/121.

⁷³ "Cehaletten daha büyük/şiddetli fakirlik yoktur." Taberanî, el-Mu'cemü'l-Kebîr, 3/68.

⁷⁴ "...De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?..." Kur'an-ı Kerim Meâli, ez-Zümer 39/9.

252. Her kûlın k'ide kend'özine karîb
Evvelâ 'ilmin eyler aña naşîb
253. 'İlmdür kırbet-i Hudāya sebeb
Kırbet istersen eyle 'ilmi taleb
254. 'İlm-ile êrdi cennete İdris
Cehl-ile girdi düzeğe İblîs
255. 'Ulemānuñ maqāmi 'arş-ı 'alā
Cühelānuñ maqāmi taht-ı şerā
256. 'Ulemā haşyet-i Hudāda müdām [10^b]
Cühelā kārî cehl ü fişk müdām
257. Êtme cāhille ihtilātı gider
Bed marāzdır cehil sirāyet êder
258. Oldı âyîne-veş dil-i insān
Olur esrār-ı halk anda 'ayān
259. Nazar êtse vücûd-ı nūrānî
Gösterür 'aynı ile nūr ānı
260. Bakar eline cehül-i zulmānî
Gösterür küfr ü cehl ü zulm anı
261. 'Ālimüñ kalbi şems-i 'ilme maḥal
Cāhilüñ zātı naḥsdur çü Zühāl
262. Sorma insānı emr-i dīninden
Çünkü ma'lūmdur karīninden
263. Sevķ eyler çü ehli ehle melek
Devr-ile cem' êder oları felek
264. Şuleḫā ola ehl-i 'ilme enîs
Füseḫā cāhil-i ğabiye celîs
265. Her kişi sevdüğüyle ḫaşr olısar ⁷⁵
Her 'amel anda şaḫibin bulısar
266. Şiḫḫat-i ḫāş ile ḫāş olısın
Zulmet-i cehlden ḫalāş olısın
267. 'İşret-i 'ām ṭab'ı mesh eyler
Dil-i insānı resh u fesh eyler
268. Ḳalbüñi eyle 'ayn-ı 'ilm-ile ḫay
Ki olur şey muḳārini ke'ş-şey ⁷⁶

269. Cāhilüñ cehli ğaflet ü zulumāt
'Ālimüñ 'ilmi nūr u āb-ı ḫayāt
270. Olduĝın keşf zāhir êtmışdür
Evlüyā ol ṭarīḫa gitmişdür
271. Gör bu ma'nıyi Ḥazret-i Mollā [11^a]
Meşnevîsinde eylemiş imlā

**Hikāyet-i ān ṭalib ki şecere-i ḫayāt mi-cust ve ne-
dānist ki ān dıraḫt 'ilm est her ki ez mīve-i ü çeşid
be-ḫayāt resid ⁷⁷**

[Ölümsüzlük ağacını arayan ve meyvesinden yiyen her-
kesin ölümsüzlüğe kavuştuğu ağacın ilim olduğunu bil-
meyen o talibin hikāyesi]

‘الناس موتي وأهل العلم أحياء’ ⁷⁸

272. Dāsītānında dēdi bir dānā
Hind içinde dıraḫt olur aşlā
273. Mīvesin ekl iden yüzi şolmaz
Hiç pîr olmaz u ebed ölmez
274. İşidüp anı bir şeh-i şādık
Oldı cān-ile mīveye 'āşık
275. Cem' edüp cümle ehl-i dīvānı
Anlara 'arz eyledi anı
276. Kıldı çün şeh dıraḫt tedbîrin
İhtiyār êtdi içlerinde birin
277. Dēdi gez Hind ü Sindi ey muḫtār ⁷⁹
Ol dıraḫtdan olınca ber-ḫür-dār
278. Emr-i şāh-ile çün revān oldı
Cān gibi dīdeden nihān oldı
279. Cümle şeh ü bilādı eyledi geşt
Ne cezîre ḳodı ne küh u ne deşt
280. Kime kim rāst geldi şordı ḫaber
Vérmedi kimse ne ḫaber ne eşer
281. Cümle ṭanz u temaşḫar eylediler
Olur olmaz cevāb söylediler

⁷⁵ “Kişi sevdiği ile haşrolunacaktır.” Buharî, “Edeb”, 96.

⁷⁶ “Her şeyin karşısında bir şey olur, yani her şey zid-
diyla kaimdir.]

⁷⁷ Bu hikāye Mesnevî'nin ikinci defterinde yer almak-
tadır. Mevlānâ, Mesnevî-i Ma'nevî, 329-331.

⁷⁸ İnsanlar ölüdür, âlimler ise diridir.

⁷⁹ Yazmada Sindi gez ey şeklindedir.

282. Kimi d r bil ki 'arız oldu c n n
Bunu 'ak l d mez meger mecn n
283. Kimi öder yaşadı gibi mem t [11^b]
C n acıdan ister  b-ı hay t
284. Kimisi d r ki ko n sözi ma'z r
Sihr-k r eylemiş katı meşh r
285. Her biri bir söz-ile v rdi cev b
Gelmedi tab'a hiç biri şav b
286. H şılı çekdi yolda hayl-i ta'ab
Eyledi ol dıraht u b ri taleb
287. Hindi v  Sindi gezdi ser-t -p 
Ne haber ne şecer şemer peyd 
288. Almadı unki m veden behre
D ndi me'y s ş h olan şehre
289. Yolda maşz n gelürken ol b -dil
Geldi bir şehri eyledi menzil
290. Anda bir şeyh-i k mil u maşb l
Her sözi dergeh-i H d da kab l
291. Var  d ğini unki  şitdi
Kend ye işbu k rı iş  tdi
292. D di kim ol 'azize ben varayın
D şeyin ayağına yalvarayın
293. Alayın bir du' sın ol p r n
D yeyin baňa n'ola tedbir n
294. Ola kim H kdan  re feth   g ş d
Bende[y]i bendden kıla  z d
295. Dergeh-i şeyhe vardı v rdi sel m
Elini  pdi  tdi feth-i kel m
296. D di şeyh  ki vaqt-i rikkatd r
N - m d m  m d raşmetd r
297. K lmışam hayret içre  v re
Umaram işbu derde bir  re
298. şeyh eyitdi ki ye's   hayret ne [12^a]
Baňa 'arz  t ki derd   hasret ne
299. Maşlabu n n'eyd ğini eyle 'ay n
Umaram haş v re dev  derm n
300. D di kim bir hüküm-i p r-tedb r
Eyledi ş ha bu sözi taqr r
301. Arz-ı Hind içre bir dıraht olur
Ekl  den m vesini zinde alur
302. Bes bülend-k met u laşif   basit
Aşlı  b-ı hay t-ı başr-i muhit
303. ş h ben ulun ihtiy r  tdi
R h-ı maşlabda b -şar r  tdi
304. Gezdim işbu diy rı ser-t -ser
Bulmadum zerre ol şecerden eser
305. V rmedi kimse baňa hiç niř n
Kıldı şanz u temasşarı n -d n
306. şeyh g ldi ki ey ar b-i el m
Ol şecer oldu 'ayn-ı 'ilm-i 'al m
307. Sen anı ş ret  şecer şandu n
Ma'niden d r d şd n alda ndu n
308. Vardur 'ilm n hez r  ş rı
Göremez lik ekmeh env rı
309. N mı g hi dıraht u geh h rşid
G h başr-i siy h u g hi sefid
310. Bil şecerd r v c di ins nu n
şemer ma'rifetdür  nu n
311. Ma'rifetsiz kimesne  nla yaşın
Serv-i b -m ved r meşelde hem n
312. K meti h b u vechi dil-keşd r
B ğ-ı  lemde hayli serkeşd r
313. M vesin hiç kes y y p içmez [12^b]
S yesinde kimesne hoş geçmez
314. V re d rse n v c d-ı ş hi şemer
Ma'rifet h şil eyle c n be-der
315. T lib ol 'ayn-ı 'ilm-i s kiye
 resin t  ki H yy-ı b kiye
316. Okı harf-i siy hını zulum t
Ma'ni bil ma'ni anda  b-ı hay t
317. Hızr-veş eyle zulmet içre sefer
Bulasın sende 'ayn-ı 'ilme zafer
318. Aķa dilden dile 'uyun-ı seşun
V rile saňa dařı 'ilm-i ledun
319. B kid r 'ilm-i H k fen  bulmaz
'ilm-ile hayy olan ebed  lmez

320. 'İlm dünyâda zeyn ü 'uqbâda
Maḥzdur faḥrdur gezme âzâde
321. Âdemüñ nâmi 'ilm-ile añılır
Aldanur ğayra sa'y eden yañılır
322. Pes budur şâhum aḥsen ü elyak
Söyleyen kimse ko gel söze bak
323. Terceme oldı gör bu deñlü hadîş
Biline 'ilm pāk u cehl habîş
324. Sözümi diñle pendümi güş ét
Nazmumu güş-i cāna mengüş ét
325. Mışra'ı beyt-i 'ilme bāb olsun
Saña her faşlı bir kitāb olsun
326. Żabţ için sāl-i devri āyâtın
Üç yüz almış éytdüm ebyâtın
327. Günde bir beytin ol kim ezber éder
Yazılır levḥ-i dilde ser-defter
328. Ğaflet-ile geçürme evkātı [13^a]
Ehl-i dilden oқи bu āyâtı
329. Cem' ü te'lif eyledüm ey şāh
Ḥālîşan muḥlişan li-vechi'llāh⁸⁰
330. Ḥaḳkı bil Ḥaḳ sözine kâ'il ol
Dā'imā rāh-ı Ḥaḳka mā'il ol
331. Zıkr u fikrüñ hemîşe Ḥaḳ olsun
Ḳalbüñ envār-ı Ḥaḳk-ile ṭolsun
332. Ola kim evliyāya yār olasın
Ḥaḳk-ile Ḥaḳ olup beḳā bulasın
333. Vaḥdet-i Ḥaḳdadur çü zevk u şafā
Ḥasbiyallāhu vaḥdehu ve kefā⁸¹
- Der Münācāt ve Ḥatm-i Kitāb**
- [Münacat ve Kitabın Hatimesi Hakkında]
334. Gel 'Ubûdî kelāmi ḥatm eyle
Bākî esrārı bunda ketm eyle
335. Oқи üd'ünî estecib lekümi⁸²
Dile andan 'ulüm-ile ḥikemi
336. Çün sever Ḥaḳ 'ibādî ilḥāḥın
Érgürür cümlesine ıslāḥın
337. Ṭurma sen daḥı 'arż-ı ḥācāt ét
Yüz urup rüz u şeb münācāt ét
338. Varlıgun terk édüp o ḥazrete var
Bu münācātı zıkr édüp yalvar
339. Ola kim ol ilāh-i Ḥayy u Aḥad
Dergehünde du'āñı étmeye red
340. Yā ilāhî be-ḥaḳk-ı vaḥdet-i zāt
Yā ilāhî be-ḥaḳk-ı cümle şıfāt
341. Yā ilāhî be-ḥaḳk-ı nūr-ı Nebî [13^b]
Yā ilāhî be-ḥaḳk-ı sırr-ı Nebî
342. Yā ilāhî be-ḥaḳk-ı 'arş-ı berîn
Yā ilāhî be-ḥaḳk-ı ferş-i zemîn
343. Ka'be vü beyt-i Muştafā ḥaḳkı
Zemzem ü Merve vü Şafā ḥaḳkı
344. Mezhebinüñ enîni ḥaḳkı-içün
Ehl-i derdüñ ḥanîni ḥaḳkı-içün
345. Dāyim olan tecelli ḥaḳkı-içün
Ḳāyim olan teselli ḥaḳkı-içün
346. Dilerem senden ey Ḥudā-yı mehîb
Eyle ol zāt-ı pāke 'ilmi naşîb
347. Şureti gibi sîretin ḥüb ét
Cān gibi her ḳulüba merğüb ét
348. 'Ulemā ile hem-nişîn eyle
Şuleḥaya anı ḳarîn eyle
349. Mey-i cehl-ile ol ki fāsıḳdur
Meclis-i pākine ne lâyıḳdur
350. Māsivādan anı ḥalāş eyle
Der-i devletde 'abd-i ḥaş eyle
351. Zîr-i rān eyleyüp murād atın
Dergehünde ala murādâtın

⁸⁰ Sadece Allah için.⁸¹ Tek dayanağım Allah'tır ve Allah bana yeter.⁸² "Bana dua edin size icabet edeyim." Kur'an-ı Kerim Meâlî, el-Mü'min 40/60.

352. Genc-i 'ilmüñe kıl anı mâlik
Enneke kâdirun 'alâ zâlik⁸³

353. Cümle a'mâlin 'ilm édüp tekmîl
Eylesün 'ayn-ı 'ilmi hâlka sebîl

354. 'Âleme gün gibi ziyâ vârsün
Dillere zevk-ile şafâ vârsün

355. Yâ ilâhî be-hakkı ism-i Şamed
Munka'tı 'étme nesl-i pâkin ebed

356. Zâhir u bâtın evvel ü âhîr [14^a]
Eyleyüp aşl u fer'ini tâhir

357. Tâze tut bâğ-ı 'ömrini her bâr
Eyle iki cihânda ber-hurdâr

358. Oldı hâtm-i kitâb işbu du'â
Yessera'llâhu mâ yurîdû yeşâ⁸⁴

359. Oқыup diñleyen déyen âmîn
Ola dâreynde belâdan emîn

⁸³ Çünkü senin gücün buna yeter.

⁸⁴ Her ne istiyor ve diliyorsa Allah onu ona kolaylaştırır.

Kaynakça

- Aclûnî. *Keşfu'l-hafa ve muzîlu'l-ilbâs: Amma iştehera mine'l-ahâdis alâ elsineti'nnâs*. thk. Ahmed Kalaş. 2 Cilt. Haleb: Mektebetü't-Turasi'l-İslâmî.
- Ahmed b. Hanbel [Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed]. *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999.
- Ak, Mahmut. "Mehmed Paşa Damad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/504-505. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Akpınar, İsa. *Klâsik Türk Şiirinde Tevhid (Başlangıçtan XVI. Asrın Sonuna Kadar)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Bâkî. *Dîvân*. Ankara: Millî Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 262. 1b-45b. <https://dijital-kutuphane.mku-tup.gov.tr/tr/manuscripts/catalog/details/199665?SearchType=2>
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Beyhakî [Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî], *Şuabu'l-İmân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hamid. Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 1423/2003.
- Birnbaum, Eleazar. "Turkish Collective Biographical Manuscripts in Cairo University Library, II: Works By 'Ubûdî Gülşenî, Nazmîzâde Murtazâ, Gazzîzâde 'Abdullatif, and The "Anonymous" Tezkeret ül-Evliyâ". *Journal Of Turkish Studies: Hasibe Mazioğlu Armağanı* 21 (1997) 80-92.
- Buharî. *el-Kütübü's-sitte ve şüruhuha: Sahihü'l-Buharî*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tunis: Sahnûn, 1413/1992.
- Emre, Side. *Ibrahim-i Gulshani and the Khalwati-Gulshani Order: Power Brokers in Ottoman Egypt*. ed. Rachida Chih vd. Leiden: Brill, 2017.
- İbn Abdülber, *Câmiu beyânî'l-ilm [ve fazlihi ve ma yenbagi fi rivayetihî ve hamlihi]*, 2 Cilt, thk. Ebû'l-Eşbal ez-Züheyri, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994.
- İbn Mâce. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Riyad: 1403/1983.
- İbnu's-Şecerî [Ebu's-Sa'âdât Ziyâuddîn Hibetullah b. 'Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hâşimî el-'Alevî]. *Tertübü'l-Emâlî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İçli, Ahmet. "Ubûdî ve Türkçe Şiirleri", *Bilimsel Eksen-Sicentific Axis-Научный Меридиан* 25 (2018) 11-12.
- İçli, Ahmet. "Ubûdî, Abdurrahman, Dervîş Ubûdî (?), Ubûdî el-Gülşenî (?)", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (09.02.2022).
- Kaplan, Mahmut. "Manzûm Nasihat-nâmelerde Yer Alan Konular", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (2001) 172-179.
- Kara, Mustafa. "Gülşeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kartal, Ahmet. *Doğu'nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2013.
- Kelâmî-i Rûmî. *Vekâyi-i Ali Paşa [Yavuz Ali Paşa'nın Mısır Valiliği (1601-1603)]*. haz. Soner Demirsoy. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Koç, Mustafa. "Kâhire Mevlevîhaneleri". *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1 (2006), 99-110.
- Koç, Mustafa. *Muhyi-i Gülşenî: Baleybelen İlk Yapma Dil*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mevlânâ Celâledîn Rûmî: Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. İstanbul: Kitabevi, 2005.
- Kudâî [Ebu Abdullah Muhammed b. Selame b. Ca'fer]. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Macit, Muhsin. "Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrahim Gülşenî'nin İşlevi". *Bilig* 60 (Kış 2012), 193-214.
- Mahmud Cemaleddin el-Hulvî. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye (Yüce Velilerin Tatlı Halleri)*. haz. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Mahmud Cemaleddin el-Hulvî. *Lemezât*. İstanbul: Millet Yazma Eserler Kütüphanesi, Ali Emiri Şer'iyeye 1100, 1b-217a.

- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî; Celâle'd-dîn Muhammed bin Muhammed Mevlevî*. haz. Reynold Alleyne Nicholson. Tahran: İntişârât-ı Hermes, 1390.
- Nâbî. *Hayriyye*. Haz. Mahmut Kaplan. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019.
<https://ekitap.ktb.gov.tr>
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik [Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli]*. haz. Suat Donuk İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Özfirat, Bayram. "Tokat'ın 17. Yüzyıl Âlim Şairlerinden İshâk Bin Hasan Tokatî ve Nazmu'l-Ulum Adlı Mesnevîsi", *Turkish Studies*, 8/1 (2013) 2065-2084.
- Soytürk, Hünkâr. *Ubûdî'nin Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır'ı (Giriş-Gramer İncelemesi-Metin-Sözlük-Notlar-Tıpkı Basım)*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Akt. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Taberanî [Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberani]. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. 3 Cilt. thk. Hamdi Abdülmeccid Selefî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1404/1984.
- Târîh-i Silsile-i Ulemâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Kütüphanesi, 2142, 210^{a-b}.
- Tok, Özen. XVII. Yüzyılda Mısır Eyaleti. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Ubûdî [Dervîş Ubûdî, Ubûdî-i Gülşenî]. *Terceme-i Mürşidü'z-Zevâd*, Ankara: Millî Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 5279. 1b-157a. <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/manuscripts/catalog/details/329178?SearchType=2>
- Ubûdî [Gülşeni Hasan Efendi]. *Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısır*. çev. Salih. Bulak: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1262.
- Yaşar, Önder. *Muhyî-i Gülşenî [ö. 1604] Dîvânı (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın Hayatı ve Tarih Konulu Bazı Şiirleri Üzerine Bir İnceleme

Umayya b. Abū'l-Şalt's Life and A Review on Some of His Poems on History

Mücahit Yüksel

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

İslâm Tarihi Anabilim Dalı

Associate Professor, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology

Department of Islamic History

Konya, Türkiye

mucahityuksel@erbakan.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2958-7813

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 06 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 2 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 539-559

Cite as/Atıf: Yüksel, Mücahit. "Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın Hayatı ve Tarih Konulu Bazı Şiirleri Üzerine Bir İnceleme." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 539-559. <https://doi.org/10.18505/cuid.1054113>

Yüksel, Mücahit. "Umayya b. Abū'l-Şalt's Life and A Review on Some of His Poems On History". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 539- 559. <https://doi.org/10.18505/cuid.1054113>

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

Published by/Yayınca: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Umayya b. Abû'l-Şalt's Life and A Review on Some of His Poems on History

Abstract: The History of Islam, which makes use of the Qur'ân, hadîth and many auxiliary sources, did not ignore the different elements that would shed light on the events of the periods it studied. At this point, the poem draws attention as an important source containing much data on the history of the prophets, sîrat, genealogy, and socio-cultural life. Umayya b. Abû l-Şalt (d. 8/630) is an important poet who has witnessed both the Jâhilî Period and the Islamic period, and has poems containing the above-mentioned themes. There are different opinions about his belief status. In this context, there are discourses that consider him as Christian, Jewish, Hanîf, and monotheist. However, although it is a fact that Umayya was a hanîf in Jâhilî Period, his oppositional attitude with the advent of Islam is another fact. In the historical sources, there are many poems which are attributed to Umayya and contain different subjects. When these poems are examined, especially the poems that deal with the belief of oneness and the hereafter; it is seen that the creation of the world, the lives of past tribes and prophets, sîrat, some cultural elements, elegy, praise, and lineage were also handled by him. However, when the content and style of Umayya's poems, especially about the lives of the prophets, are examined, there are doubts as to whether these poems belong to him. For example, his poem about the story of Adam is as follows:

“And they all prostrated to Adam by His permission / Only the damned, the sinner, and the expelled refused it /The Lord of the servants said to Iblis: / Get out of there fired, cursed and vilified.”

When compared with the verses of the Qur'ân, it is seen that the information presented by Umayya about the story of Adam does not contradict with the information in the Qur'ân. “It is We Who created you and gave you shape; then We bade the angels prostrate to Adam, and they prostrate; not so Iblis; He refused to be of those who prostrate.” “(Allâh) said: "Get thee down from this: it is not for thee to be arrogant here: get out, for thou art of the meanest (of creatures).” In Umayya's poems, the story of Noah is discussed in with more details:

“In the evening the flood was sent and the water overflowed. / There was no container to hold it. / He swims like an arrow seeking revenge. / And crossing the sea. / Everything began to speak with a miracle. / And the crow responded to the rooster's trust with treason. / After seven days the dove was sent / That; was unafraid of dangers and showed courage. / It was said, let's search the earth / Can you find a dry place with a water source in its furthest part? / Flew away fast. / Then he brought a cluster of black sticky mud on it.”

In the poems of Umayya, in which he talks about the stories of the Prophet, many words and stories that the Arabs do not know are used. The story of the crow, rooster, and pigeon in this poem is one such example. It is said that Umayya was influenced by the old books and the words of the People of the Book in the story about the crow, the rooster, and the pigeon. Because, although there are differences in the details, it is seen that this issue is mentioned in the Torâh. Cevâd Ali, who touches on this issue, states that “if it is true that these poems belong to him” and says that the available data is evidence that Umayya met with the People of the Book and knew the content of their books. While evaluating this issue, Behcet Abdulagafur referred to the 49th verse of the Surah Hûd and he emphasized two possibilities, pointing out that the story was not known to people before, including the Prophet Muḥammad: Umayya recited them from the Qur'ân and sang his poems according to the Qur'ân. However, this is a low probability. Or, this poem does not belong to him and was later made up for him. He saw the second option more strongly and said that the poem did not resemble Umayya's style as a reason. The Prophet avoided a wholesale approach and evaluated Umayya's poems according to their content. Because while approving some of his poems, he also banned his poems that he sang as a lament for the polytheists killed in Badr, which did not comply with the Islamic understanding. The Prophet said about him: “His poetry became a Muslim, but his heart denied it.” Thus, while revealing that the content of Umayya's poems is generally suitable for Islam, he also stated that he was not a Muslim. At the same time, he banned his poems that were against Islam.

Keywords: Islamic History, Jâhilî Period, Umayya b. Abû l-Şalt, Poem, History.

Ümeyye b. Ebû's-Salt'ın Hayatı ve Tarih Konulu Bazı Şiirleri Üzerine Bir İnceleme

Öz: Kur'ân-ı Kerim, hadis ve birçok yardımcı kaynaktan faydalanan İslâm tarihi, incelediği dönemlerin olaylarına ışık tutacak farklı unsurları da görmezden gelmemiştir. Bu noktada şiir; peygamberler tarihi, siyer, nesep ve sosyo-kültürel hayata dair birçok veriyi ihtiva eden önemli bir kaynak olarak dikkat çekmektedir. Ümeyye b. Ebû's-Salt (öl. 8/630) ise hem Câhiliye dönemine hem de İslâmî döneme tanıklık etmiş ve yukarıda zikredilen temaları ihtiva eden şiirlere sahip önemli bir şairdir. Onun inanç durumu hakkında farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu çerçevede onun; Hıristiyan, Yahûdi, Hanîf ve muvahhit olduğu şeklindeki söylemlerle karşılaşmaktadır. Ancak Ümeyye'nin câhiliye döneminde Hanîf olduğu bir gerçek olmakla birlikte, İslâm'ın gelişile birlikte sergilediği muhalif tavır da diğer bir gerçektir. Tarih kaynaklarında, Ümeyye b. Ebû's-Salt'a atfedilen ve farklı konuları ihtiva eden birçok şiir bulunmaktadır. Bu şiirler incelendiği zaman, tevhd ve âhîret inancını ele alan şiirler başta olmak üzere; dünyanın yaratılışı, geçmiş kavimler ve peygamberlerin hayatları, siyer, bazı kültürel unsurlar, mersiye, medih ve nesep gibi konuların da onun tarafından ele alındığı görülmektedir. Ancak Ümeyye'nin özellikle peygamber yaşantılarına dair şiirlerinin muhtevaları ve

üslûbu incelendiği zaman, bunların ona ait olup olmadığı hususunda tereddütler ortaya çıkmaktadır. Örneğin onun Hz. Adem kıssasıyla ilgili şiiri şu şekildedir:

“Ve hepsi O'nun izniyle Adem'e secde etti / Sadece lanetlenmiş, günahkâr ve kovulmuş olan bunu reddetti. “Kulların Rabbi dedi ki İblis'e: / Çık oradan kovulmuş, lanetlenmiş ve yerilmiş olarak”

Kur'ân ayetleri ile karşılaştırıldığı zaman, Ümeyye'nin Hz. Adem kıssası hakkında sunduğu bilgilerin, Kur'ân'daki bilgilerle çelişmediği görülmektedir: “Kuşkusuz ki sizi yarattık, ardından sizi şekillendirdik, ardından da meleklerle, “Adem'e secde edin” dedik. Bunun üzerine İblis dışında hepsi secde etti. O, secde edenlerden olmadı.” “Allah dedi ki: ‘O hâlde derhal oradan in! Zira senin orada büyüklük taslamaya hakkın yoktur. Hemen çık! Çünkü sen aşağılık kimselersin!’” *Ümeyye'nin şiirlerinde Hz. Nûh kıssası ise daha detaylı olarak ele alınmaktadır:*

“Akşamleyin tufan gönderildi ve su taştı. / Onu tutacak bir kap yoktu. / O, yüzüyor intikam isteyen bir ok gibi / Ve geçiyor denizi / Her şey bir mucizeyle konuşmaya başladı / Ve karga horozun emanetini ihanetle karşıladı. / Yedi günün ardından güvercin gönderildi / O ki; tehlikelerden korkmayan ve cesaret gösterendi / Denildi araştır bakalım yeryüzünü, / Bulabilecek misin en uzak kısmında su membaı olan kuru bir yeri / Hızlıca uçarak gitti / Ardından üzerinde kara, yapışkan bir çamur olan salkımı getirdi.”

Ümeyye, Peygamber kıssalarından bahsettiği şiirlerinde, Arapların bilmediği çok lafız ve hikâye kullanmaktadır. Bu şiirde geçen karga, horoz ve güvercin hikâyesi de bu kabil örneklerden biridir. Ümeyye'nin, karga, horoz ve güvercinle ilgili kıssada eski kitaplardan ve Ehl-i kitabın sözlerinden etkilendiği söylenmektedir. Zira ayrıntıda farklılıklar bulunmakla birlikte bu konunun Tevrat'ta geçtiği görülmektedir. Bu hususa temas eden Cevâd Ali de “eğer bu şiirlerin ona ait olduğu doğruysa” kaydını koyarak mevcut verilerin, Ümeyye'nin Ehl-i kitap ile görüştüğüne ve onların kitaplarının içeriğini bildiğine delil olduğunu söylemektedir. Behcet Abdülagafür bu konuyu değerlendirirken, Hûd Sûresi'nin 49. ayetine atıf yapmış ve bu kıssanın, Hz. Peygamber de dahil daha önce insanlar tarafından bilinmediğine işaret ederek iki ihtimal üzerinde durmuştur: Ya Ümeyye bunları Kur'ân'dan okudu ve ona göre şiirlerini söyledi. Ancak bu, zayıf bir ihtimaldir. Ya da bu şiir ona ait değildir ve sonradan onun adına uydurulmuştur. Daha kuvvetli ihtimal olarak gördüğü bu seçeneği ise şiirin, Ümeyye'nin üslûbuna benzememesiyle gerekçelendirmektedir. Hz. Peygamber, toptancı bir yaklaşımdan uzak durmuş ve Ümeyye'nin şiirlerini muhtevasına göre değerlendirmiştir. Çünkü onun şiirlerinden bazılarını onaylarken, İslâmî anlayışla uyuşmayan Bedir'de öldürülen müşriklere ağıt olarak söylediği şiirlerini de yasaklamıştır. Hz. Peygamber onun hakkında: “Şiiri Müslüman oldu, fakat kalbi inkâr etti” demiştir. Böylece Ümeyye'nin şiirlerinin muhtevasının İslâm'a genel anlamda uygun olduğunu ortaya koymakla birlikte onun Müslüman olmadığını da ifade etmiştir. Bu sırada onun İslâm'a aykırı olan şiirlerini de yasaklamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Câhiliye Dönemi, Ümeyye b. Ebû's-Salt, Şiir, Tarih.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, hadis ve alanında yazılmış birçok telif eserden faydalanan İslâm Tarihi, incelediği dönemlerin olaylarına ışık tutacak farklı unsurları da görmezden gelmemiştir. Bu noktada şiir; peygamberler tarihi, siyer, nesep ve sosyo-kültürel hayata dair birçok önemli veriyi ihtiva eden bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Bugünü yorumlama ve geleceğe doğru sağlıklı adımlar atma yolunda geçmişteki tecrübelerle ihtiyaç duyan tarih ilmi, şiirlere de önem vermiştir. Ümeyye b. Ebû's-Salt (öl. 8/630) ise hem câhiliye dönemine hem de İslâmî döneme tanıklık etmiş ve yukarıda zikredilen temaları ihtiva eden şiirlere sahip önemli bir şairdir.

Şiirler, içerdikleri gerçekliklerin yanı sıra kurgusal özelliklerinin de bulunması sebebiyle, tarihe kaynaklık açısından dikkatle ele alınması ve iyi analiz edilmesi gereken verilerdir. Bu çalışmada, Ümeyye b. Ebû's-Salt'ın şiirleri; tema, güvenilirlik ve özellikle de tarihe kaynaklık açısından ele alınmakta ve öncesinde, söz konusu şairin hayatı ve şahsiyeti üzerinde kısaca durulmaktadır.

Bu konuda; Cevâd Ali¹, Ali Bulut² ve Mücahit Küçükşar³ gibi müellifler tarafından kaleme alınmış çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalar ya câhiliye şiiri bağlamında konuyu genel olarak ele alan ya da daha çok edebî yöne vurgu yapan çalışmalarıdır. Doğrudan bu konuyu ele alan bir doktora tezine ise rastlamadık. Bizim makalemiz ise Ümeyye b. Ebû's-Salt özelinde ve tarihî yönü ön plana çıkaran, ilaveten bazı tespitleri de ihtiva eden bir çalışma özelliğindedir.

¹ Cevâd Ali, “Sakîf Şairleri”, çev. Hüseyin Güneş, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (ts.), 189-200.

² Ali Bulut, “Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 213-235.

³ Mücahit Küçükşar, “Kur'an Kıssalarının Klasik Arap Şiirindeki Yansımaları: Nûh Kıssası Örneği”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 321-354.

1. Nesebi, Hayatı ve İnanç Durumu

Câhiliye devri şairlerinden olup İslâmî döneme de yetişen ve Sakîf kabilesine mensup olan şairin tam adı, Ümeyye b. Ebü's-Salt b. Ebû Rebî'a b. Abduavf b. Ukde b. Gayra b. Kusayy'dır.⁴ İbn Asâkir (öl. 571/1176) onun nesebini daha da ileriye götürerek şu şekilde ifade etmektedir: Ümeyye b. Ebü's-Salt Abdullah b. Ebû Rebî'a b. Avf b. Ukde b. Azze b. Avf b. Sakîf b. Münebbih b. Bekr b. Hevâzin Ebû Osman.⁵ İslâm'dan önce Dımaşk'a gelip yerleşen Ümeyye'nin⁶ babası, Rebî'a b. Vehb b. Alac'dır ve *Ebü's-Salt* künyesiyle meşhurdur. O da Tâif'in meşhur şairlerdendir.⁷ Ümeyye'nin oğlu el-Kâsım b. Ümeyye de şairdi.⁸ Annesi, Rukiyye bint Abdüşems b. Abdümenâf'tır.⁹ Ümeyye'nin eşi ise Ümmü Habîb bint Ebu'l-Âsî'dir.¹⁰ Ümeyye'nin künyesinin, *Ebü Osman*¹¹ ve *Ebu'l-Hakem*¹² olduğuna dair bilgiler mevcuttur.

Hayatı boyunca ticaretle meşgul olan Ümeyye b. Ebü's-Salt, Suriye ve Yemen topraklarına ticaret amaçlı yolculuklar yapmıştır.¹³ Ancak bu yolculuklarında sadece ticaretle meşgul olmadığı aynı zamanda bir din arayışı içinde olduğu da anlaşılmaktadır. Zira peygamberlik beklentisi içerisinde olan Ümeyye, peygamberlik özelliklerine çalışarak ulaşacağına olan inancından dolayı kitaplar okumuş ve Araplar arasında *allâme* olarak tanınmıştır. Bu konudaki araştırmaları için de şehirler gezmiştir.¹⁴

*Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın ölüm tarihi konusunda ihtilaf vardır. Onun, 8/629 ve 9/630 yılında öldüğünü söyleyenler olduğu gibi, 2/624 ve 3/625 yılında, Bedir Gazvesi'nden bir süre sonra*¹⁵ *ve 5/626 yılında öldüğünü söyleyenler de olmuştur.*¹⁶

Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın inanç durumu hakkında farklı görüşler ortaya atılmaktadır. Bu çerçevede onun; Hıristiyan, Yahûdi, Hanîf ve muvahhit olduğu şeklindeki söylemlerle karşılaşılmaktadır.¹⁷ Hatta İbnü's-Seken, sahâbe biyografisine dair olan eserinde ona da yer vermiştir.¹⁸

Onun Yahûdi ya da Hıristiyan olması uzak bir ihtimaldir. Onlarla iletişim kurduğu doğrudur; ancak dinlerine girmemiştir ve buna dair delil de yoktur. Zira âlimler Sakîf kabilesinin Yahûdi olmadığını zikretmişlerdir. Eğer gerçekten Yahûdi olsaydı, *Tabakâtu Fuhûli's-Suarâ*¹⁹ adlı kitabında Yahûdi şairler için özel bir bâb açan İbn Sellâm (öl. 231/846), ona da bu bâbda yer verirdi.²⁰

Onun sahâbi olduğu görüşü de tutarlı değildir. Zira her ne kadar câhiliye döneminde tevhid inancını dillendirse ve bunu şiirlerinde ifade etse de hayatının sonraki aşamalarında İslâm'a ve Hz. Peygamber'e karşı olumsuz tavırlar sergilemiştir. Bu sebeple

⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-Suarâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423), 1/450; Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitabu'l-Eğânî*, thk. İhsan Abbas vd. (Beyrut: Dâru Sâdir, 2008), 4/96; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1997), 3/274; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/386; Hüseyin b. Muhammed İbnü'l-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/412.

⁵ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 13/441; Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 9/255.

⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 9/255; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/274.

⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/275.

⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/385.

⁹ Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-Suarâ*, 1/450; İsfehânî, *el-Eğânî*, 4/96; *Dîvânü Ümeyye b. Ebü's-Salt*, thk. Seci'i Cemil el-Cübeylî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1998), 7-8.

¹⁰ *Dîvân*, 7-8.

¹¹ Ahmed Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-arabî* (Dâru Nahdati Mısır, ts.), 75.

¹² İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 9/256.

¹³ Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, 75.

¹⁴ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitabu'l-Hayevan*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1966), 2/320.

¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/219; Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/412.

¹⁶ Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/23.

¹⁷ Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eşrâf*, 13/441; Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen Nüreddin el-Melâ el-Herevî, *Cem'u'l-vesâil fi şerhi's-şemâil* (Mısır: el-Matbaatu's-Şerefiyye, ts.), 2/44; Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-halebiyye (İnsanu'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427), 3/28; *Dîvân*, 11.

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/384.

¹⁹ Muhammed b. Selam el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-suarâ* (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 235-248.

²⁰ Behcet Abdülğafûr el-Hadîsî, *Ümeyye b. Ebü's-Salt hayatuhû ve şîruhû* (Abudabi: Abû Dabî li't-Turâs ve's-Sekâfe, 2009), 57.

onun câhiliye döneminde hanîf olduğu bir gerçek olmakla birlikte, İslâm'ın gelişiyle birlikte sergilediği muhalif tavır da diğeri bir gerçektir.²¹ Şu beyiti ise belki onun hanîf olduğuna dair deliller arasında değerlendirilebilir:

كَلِّ دِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ
إِلَّا دِينَ الْحَنِيفَةِ زُورٍ

“Bütün dinler yalandır hanîflik dışında / Kıyamet günü Allah katında”²²

Ayrıca rivâyet edildiğine göre Mekke halkına *Bismikallahümme* (Allah'ım! Sen'in adınla) sözünü öğreten de odur. Mekkeliler, yazılarının başında bu ifadeyi kullanmaya devam etmişlerdir.²³ Ümeyye, câhiliye döneminde kitaplar okuyan, içki içmeyen, putlara tapmayan bir hanîf idi. Hatta bu güzel yaşantısıyla peygamberlik beklentisi içine dahi girmişti ve beklenen peygamberin kendisi olmasını umuyordu.²⁴ Öyle ki Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) Müslüman olmasında da onun etkisi görülmektedir. Hz. Ebû Bekir, Kâbe'nin avlusunda otururken, Ümeyye'nin, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in (öl. 606) yanına geldiğini ve “Beklenen peygamber ya bizden, ya sizden ya da Filistin halkından olacak” dediğini söylemiştir. Daha öncesinde bir peygamber gönderileceğini hiç duymayan Hz. Ebû Bekir, derhal Varaka b. Nevfel'in (öl. 610) yanına gittiğini ve onun da bunu doğrulaması üzerine Hz. Peygamber çıkınca ona hemen iman ettiğini ifade etmektedir.²⁵

Ümeyye, kendisine peygamberlik verilmeyince kıskançlığından dolayı Hz. Peygamber'e iman etmemiştir. Yolculukları sırasında görüştüğü devlet adamı, rahip ve papazlarla arasında geçen bazı diyaloglar da onun iman etmediğini göstermektedir. Örneğin; Hz. Peygamber'in mektubunu alan Bizans Kralı, Hakîm b. Hizâm (öl. 54/674) ile birlikte yanına gelen Ümeyye ile onun hakkında konuştuktan sonra, kendisinin ona iman edip etmediğini sormuş, Ümeyye'nin cevabı ise, “Ben, Sakîf dışından gelen hiçbir peygambere inanmadım” şeklinde olmuştur.²⁶ Ayrıca ticarî bir yolculuk için Şam tarafına Ebû Süfyân b. Harb (öl. 31/652) ile birlikte giden Ümeyye, orada görüştüğü bir rahibin verdiği haber neticesinde yaşadığı hayal kırıklığını dile getirmiştir. Çünkü Ebû Süfyân'a söylediğine göre o rahip, peygamberin gönderildiğini ve onun, Mekke halkından olduğunu ifade etmiştir.²⁷

Netice itibariyle Ümeyye b. Ebû's-Salt, câhiliye döneminde hanîf olarak yaşamış ve tevhid muhtevalı güzel şiirler yazmış olsa da Hz. Peygamber'in nübüvvetine olan kıskançlığından dolayı iman etmemiş ve müşrik olmasa da kâfir olarak ölmüştür. Hz. Peygamber de onun için, “Dili iman etti, fakat kalbi inkâr etti” diyerek bu gerçeği ortaya koymuştur.²⁸ Ümeyye'nin hayatının geri kalan kısmında yaptığı davranışlar da onun müşrik olmamakla birlikte kâfir olarak öldüğünü ispatlamaktadır. O, müşrikleri Hz. Peygamber'e karşı kıskırtmış ve Bedir Gazvesi'nde öldürülen müşrikler için ağıt yakmıştır.²⁹ Ayrıca kastedilen kişinin Bel'am b. Bâ'ûrâ³⁰ olduğunu söyleyen âlimler de bulunmakla birlikte çoğu âlim, “Onlara, ayetlerimizi verdiğimiz ve hemen ardından da onları bırakıp ayrılan, böylece şeytan tarafından tâbi kılınan, bu sebeple de yoldan çıkanlardan olan kimsenin haberini oku.”³¹ âyet-i kerîmesinde kastedilen kişinin Ümeyye olduğunu söylemiştir.³²

²¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 9/255; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/274; Herevî, *Cem' u'l-vesâil*, 2/44; Halebî, *es-Sîretü'l-halebiyye*, 3/28.

²² İsfehânî, *el-Eğânî*, 4/97-98; Zeyyât, *Târîhu'l-edebî'l-arabî*, 75.

²³ İsfehânî, *el-Eğânî*, 4/98; Herevî, *Cem' u'l-vesâil*, 2/44.

²⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 60; İsfehânî, *el-Eğânî*, 4/97-98; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/385.

²⁵ Muhammed İlyâs Abdurrahman el-Fâlûze, *el-Mevsûa fî sahihi's-sîreti'n-nebeviyye* (Mekke: Metâbiu's-Safâ, 1423), 81.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar Hemedânî Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve* (Kahire: Dâru'l-Mustafa, ts.), 2/515.

²⁷ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sahibi's-şeria* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 2/216-217; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 9/256-260.

²⁸ Dîneverî, *eş-Şî'r ve's-suarâ*, 1/450; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/385.

²⁹ Belâzurî, *Cümel*, 13/442; İsfehânî, *el-Eğânî*, 4/97-98; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 9/278. Bedir'de öldürülen müşrikler için söylediği mersiye, *Şiirlerinin Muhtevası* başlığında ele alınacaktır. Ayrıca Ümeyye, ölüm döşeginde söylediği şiirinden aldığımız şu bölümde de yaşantısındaki pişmanlığını dile getirmektedir:

“Bir iyiliğe yöneldiği zaman, bu kalpler anlaştı / Karşısına engeller çıktı, / Cenneti arzulamaktan alıkoyn dünya onları bedbaht kıldı. / O dünya hürsüm var ya Allah kahretsin! / Allah tarafından gözetlendiğini bilen kul, / Nefsini çağırıp ayıpladı / Nefs, bu dünyaya niçin rağbet eder ki?” (el-Bidâye, 3/285.)

³⁰ Hem Tevrat'ta hem de İslâmî kaynaklarında anlatıldığına göre; başlangıçta iyi bir mümin olmakla birlikte ilerleyen süreçte Hz. Mûsâ'nın ve kavminin aleyhine faaliyetlerde bulunduğu için cezalandırılan kişi. Ömer Faruk Harman, “Bel'am b. Bâ'ûrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/389.

³¹ *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), el-A'râf 7/175.

³² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 9/255; Ebû'r-Rebî Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî, *el-İktifâ' fî Megâzî Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 1/156; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/274.

2. Hakkındaki Menkıbeler

Bazı tarih kaynaklarında, Ümeyye hakkında anlatılan menkıbeler görülmektedir. Süheylî'nin (öl. 581/1185), tuhaf olarak nitelediği bir rivâyete göre; Ümeyye'nin *Bismikallahümme* (Allah'ım! Sen'in adınla) sözünü ilk defa Kureys'e öğretmesinin hikâyesi kısaca şu şekilde anlatılır:

Ümeyye, Harb b. Ümeyye'nin de bulunduğu bir kervanla birlikte yolculuğa çıkar. Kervandakiler, yolda rastladıkları bir yılanı öldürürler. Bunun üzerine bir dişi cin gelir ve onlara kızarak elindeki kılıcı yere vurması sonucu bütün develeri korkutup etrafa dağıtır. Onlar develeri güçlükle topladıktan sonra aynı dişi cin develeri devamlı surette dağıtmaya başlar. Kervandakiler, Ümeyye'ye bu durumdan kurtulmanın çaresini sorarlar. Ardından, bu konuda kendilerine yardımcı olacaklarını düşündükleri birini bulma umuduyla çevrede dolaşırlar. Bu sırada uzakta yanmakta olan bir ateş dikkatlerini çeker ve orada ihtiyar bir cin görürler. Durumlarını anlattıklarında o kadın, tekrar aynı durumla karşılaştıklarında *Bismikallahümme* demelerini öğütler. Dişi cin tekrar geldiğinde bu sözü duyar duymaz kaçar. Fakat cinler, öldürülen yılanın intikamını almak için tekrar gelirler ve Harb b. Ümeyye'yi öldürürler. Kervandakiler de onu ıssız bir yere gömerler.³³

Yine Ümeyye'nin hayvanların dillerinden anladığına dair rivâyetler nakledilmektedir. Bu çerçevede onun, bir yolculuk esnasında yanındakilere, bir kuşun söylediklerini haber verdiği, ayrıca yolculuğun devamında, sürünün gerisinde kalan bir koyunun, yavrusuna, "Sürüye katılmazsan geçen sene kardeşini yediği gibi kurt seni de yer" dediği, arkadaşlarının da çobana bunu sordukları zaman onun da geçen sene bu koyunun kuzusunu yediğini teyit ettiği anlatılır. Başka rivâyetlerde de bir devenin kadına böğürdüğü zaman, sırtına batan diken haber verdiği ve içki içerken bir karganın kendisine içkiyi içtiği zaman öleceğini haber verdiği, onun da bunu yapması üzerine öldüğü bilgileri verilir.³⁴ Bu olaylarda geçen hayvanların dilinden anlama olayı, Hz. Süleyman'ın, hayvanlarla konuşabilme mucizesine benzetme çabası olarak gözükmektedir. Ayrıca Ümeyye'nin içki içmek gibi kötü huylarının olmadığı bir gerçek olarak ortada durmakta ve diğer taraftan rivâyetteki içki olayı, verilmeye çalışılan peygambere benzeme imajıyla çelişmektedir.

İbnü'l-A'râbî'nin (öl. 638/1240) *en-Nevâdir* adlı eserinde geçen bir başka habere göre; Ümeyye bir sefere çıktığı zaman yaşlı bir cin gördüğüne dair bir hikâye anlatmıştır. Buna göre:

Cin ona: "Sen, tabi olunacak kişisin" demiştir. Ardından da "Arkadaşın sana ne taraftan geliyor?" diye sormuştur. O da: "Sol kulağımın tarafından" diye cevap vermiştir. Cin: "Sana ne giymeni emrediyor?" diye sormuş, Ümeyye de "Siyah" diye cevap vermiş. O da: "Bu, cinlerin hatibidir" demiş. Neredeyse peygamber olacaktın ama olmadın; çünkü peygambere arkadaşı sağ kulağından gelir" demiş. Ve ona beyaz giymesini emretmiş.³⁵

İlk rivâyette olduğu gibi burada da bir cinin rehberliğinden bahsedildiği görülmektedir. Dolayısıyla her iki rivâyette geçen bu durum, câhiliye dönemi insanındaki *cinlenme* ve *cinleri kutsama* gibi anlayışların bir tezahürü gibi görünmektedir. Ayrıca ilk rivâyetteki anlatımda bir ateşin görülmesi olayı, Hz. Mûsâ'nın kıssasındaki ateş görme ve oraya gitme hususuna da bir atıf yapma gayretini akıllara getirmektedir.

Ömer b. Şebbe (öl. 262/876) tarafından İbn Şihâb Zührî'den (öl. 124/742) nakledilen bir başka rivâyette ise;

Ümeyye, kız kardeşinin yanına gitti ve onun yatağına yattı. Bu sırada iki tane kuş geldi ve biri onun göğsüne kondu ve göğsünü yardıktan sonra kalbini çıkardı. Öbürü de ona: "Anladı mı?" diye sordu. O da "Evet" dedi. Ardından; "Kabul etti mi?" diye sordu. O da: "Evet" dedi. Sonra kalbini tekrar yerine koydu ve ardından Ümeyye kalktı: "*Buyurun buyurun İşte ben yanınızdayım!*" dedi. Sonra onlar döndüler ve bunu üç defa yaptılar. Sonra Sakîf'e geldiği zaman göğsünü sıvazlıyordu. Ona ne olduğunu sordukları zaman, bir şey yok, sadece göğsümde bir yanma var dedi.³⁶

Bu rivâyetteki anlatıda ise Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması olayının taklit edilmeye çalışıldığı hemen göze çarpmaktadır. Zikredilen bu rivâyetler dikkatli bir şekilde tahlil edildiği takdirde, gerçeği yansıtmayan, tarihî gerçekliklerle

³³ Abdurrahman es-Süheylî, *et-Ta'rîf ve'l-îlâm*, thk. Mahmud Rabî (Mısır: Matbaatu ve Verasetü Teclîdî'l-Envâr, 1938), 41-42; Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 9/227; Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik el-Asâmî, *Semtu'n-nücûm el-avâli fi enbâi'l-evâli ve't-tevâli*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/296-297.

³⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/291-292.

³⁵ Muhammed b. Ziyâd el-A'râbî, *Nevâdir-i İbnü'l-A'râbî*, thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 189-190; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 1/386-387.

³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 1/386-387.

uyuşmayan³⁷ ve Ümeyye b. Ebû's-Salt'a bazı peygamberlerin yaşadığı olağanüstü hâlleri atfetmeye dönük bir gayreti yansıtan menkıbe türünden bilgiler olduğu görülecektir. Ayrıca bu rivâyetlerin büyük bir kısmının Mes'ûdî (öl. 345/956) gibi güven noktasında sıkıntılı rivâyetleri de aktaran bir müellifin eserine³⁸ dayandığı ve bir kısmının senedsiz bir kısmının da Ebû Mihnef (öl. 157/774) gibi yine rivâyetleri eleştiri konusu olan râvilerce nakledilmesi dikkat edilmesi gereken önemli diğer bir husustur.

3. Şiirlerindeki Tarihsel Tema

Tarih kaynaklarında, Ümeyye b. Ebû's-Salt'a atfedilen ve farklı konuları ihtiva eden birçok şiir bulunmaktadır. Bu şiirler incelendiği zaman, tevhiid ve âhiret inancını ele alan şiirler başta olmak üzere; dünyanın yaratılışı, geçmiş kavimler ve peygamberlerin hayatları, siyer, bazı kültürel unsurlar, mersiye, medih ve neseb gibi konuların da onun tarafından ele alındığı görülmektedir.

Çalışmanın bu kısmında, Ümeyye b. Ebû's-Salt'a atfedilen şiirler arasında özellikle İslâm tarihine dair meseleleri işleyen verileri, konu başlıkları hâlinde ele alınmakta ve bunların muhtevaları ile gerçeklikleri hakkında tahlillere yer verilmektedir.

3.1. Dünyanın Yaratılışı

Gökyüzü, yeryüzü, Güneş, Ay ve diğer varlıkların yaratılması hakkında nakledilen şu şiir, İbn İshâk (öl. 151/768) tarafından Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'e atfedilse de İbn Hişâm onun Ümeyye b. Ebû's-Salt'a ait olduğunu söylemektedir:

إِلَى اللَّهِ أَهْدِي مَذْحِجِي وَتَنَائِيَا	إِلَى اللَّهِ أَهْدِي مَذْحِجِي وَتَنَائِيَا
إِلَى الْمَلِكِ الْأَعْلَى الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ	إِلَى الْمَلِكِ الْأَعْلَى الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ
أَلَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّا كَ الْوَدَى	أَلَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّا كَ الْوَدَى
وَإِنَّا كَ لَا تَجْعَلُ مَعَ اللَّهِ غَيْرَهُ	وَإِنَّا كَ لَا تَجْعَلُ مَعَ اللَّهِ غَيْرَهُ
وَأَنْتَ إِلَهِي رَبَّنَا وَرَجَائِيَا	وَأَنْتَ إِلَهِي رَبَّنَا وَرَجَائِيَا
رَضِيْتُ بِكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا فَلَنْ أَرَى	رَضِيْتُ بِكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا فَلَنْ أَرَى
(أَدِينُ لِرَبِّ يُسْتَجَابُ وَلَا أَرَى	(أَدِينُ لِرَبِّ يُسْتَجَابُ وَلَا أَرَى
وَأَنْتَ الَّذِي مِنْ فَضْلٍ مَنِّ وَرَحْمَةٍ	وَأَنْتَ الَّذِي مِنْ فَضْلٍ مَنِّ وَرَحْمَةٍ
فَقُلْتُ لَهُ يَا أَذْهَبَ وَهَارُونَ فَادْعُونَا	فَقُلْتُ لَهُ يَا أَذْهَبَ وَهَارُونَ فَادْعُونَا
وَقُولَا لَهُ: أَنْتَ سَوَّيْتَ هَذِهِ	وَقُولَا لَهُ: أَنْتَ سَوَّيْتَ هَذِهِ
وَقُولَا لَهُ: أَنْتَ رَفَعْتَ هَذِهِ	وَقُولَا لَهُ: أَنْتَ رَفَعْتَ هَذِهِ
وَقُولَا لَهُ: أَنْتَ سَوَّيْتَ وَسَطَهَا	وَقُولَا لَهُ: أَنْتَ سَوَّيْتَ وَسَطَهَا
وَقُولَا لَهُ: مَنْ يُرْسِلُ الشَّمْسَ عُذْوَةً	وَقُولَا لَهُ: مَنْ يُرْسِلُ الشَّمْسَ عُذْوَةً
وَقُولَا لَهُ: مَنْ يُنْبِتُ الْحَبَّ فِي التَّرَى	وَقُولَا لَهُ: مَنْ يُنْبِتُ الْحَبَّ فِي التَّرَى
وَيُخْرِجُ مِنْهُ حَبَّهُ فِي رُءُوسِهِ	وَيُخْرِجُ مِنْهُ حَبَّهُ فِي رُءُوسِهِ
وَأَنْتَ بِفَضْلٍ مِنْكَ نَجَّيْتَ يُوسُنَا	وَأَنْتَ بِفَضْلٍ مِنْكَ نَجَّيْتَ يُوسُنَا
لَا تُكْزِرُ، إِلَّا مَا عَفَرْتَ، حَطَائِيَا	لَا تُكْزِرُ، إِلَّا مَا عَفَرْتَ، حَطَائِيَا
وَقَوْلًا رَصِينًا لَا تَبِي الدَّهْرَ بَاقِيَا	وَقَوْلًا رَصِينًا لَا تَبِي الدَّهْرَ بَاقِيَا
إِلَهُ وَلَا رَبَّ يَكُونُ مَدَائِيَا	إِلَهُ وَلَا رَبَّ يَكُونُ مَدَائِيَا
فَإِنَّكَ لَا تُخْفِي مِنَ اللَّهِ خَافِيَا	فَإِنَّكَ لَا تُخْفِي مِنَ اللَّهِ خَافِيَا
فَإِنَّ سَبِيلَ الرُّشْدِ أَصْبَحَ بَادِيَا	فَإِنَّ سَبِيلَ الرُّشْدِ أَصْبَحَ بَادِيَا
خَتَائِيكَ إِنَّ الْحَيْنَ كَانَتْ رَجَاءَهُم	خَتَائِيكَ إِنَّ الْحَيْنَ كَانَتْ رَجَاءَهُم
أَدِينُ إِلَهًا غَيْرَكَ اللَّهُ ثَانِيَا	أَدِينُ إِلَهًا غَيْرَكَ اللَّهُ ثَانِيَا
أَدِينُ لِمَنْ لَمْ يَسْمَعْ الدَّهْرَ دَاعِيَا	أَدِينُ لِمَنْ لَمْ يَسْمَعْ الدَّهْرَ دَاعِيَا
بَعَثْتَ إِلَى مُوسَى رَسُولًا مُنَادِيَا	بَعَثْتَ إِلَى مُوسَى رَسُولًا مُنَادِيَا
إِلَى اللَّهِ فِرْعَوْنَ الَّذِي كَانَ طَاغِيَا	إِلَى اللَّهِ فِرْعَوْنَ الَّذِي كَانَ طَاغِيَا
بَلَا وَتَدِي حَتَّى اطْمَأَنَّتْ كَمَا هِيَا	بَلَا وَتَدِي حَتَّى اطْمَأَنَّتْ كَمَا هِيَا
بَلَا عُمْدٍ أَرْفُقُ إِذَا بِكَ بَانِيَا	بَلَا عُمْدٍ أَرْفُقُ إِذَا بِكَ بَانِيَا
مُبِيرًا إِذَا مَا جَنَّهُ اللَّيْلُ هَادِيَا	مُبِيرًا إِذَا مَا جَنَّهُ اللَّيْلُ هَادِيَا
فَيُصْبِحُ مَا مَسَّتْ مِنَ الْأَرْضِ ضَاحِيَا	فَيُصْبِحُ مَا مَسَّتْ مِنَ الْأَرْضِ ضَاحِيَا
فَيُصْبِحُ مِنْهُ الْبَقْلُ يَهْتَرُ رَائِيَا	فَيُصْبِحُ مِنْهُ الْبَقْلُ يَهْتَرُ رَائِيَا
وَفِي ذَاكَ آيَاتٌ لِمَنْ كَانَ وَاعِيَا	وَفِي ذَاكَ آيَاتٌ لِمَنْ كَانَ وَاعِيَا
وَقَدْ بَاتَ فِي أَضْعَافِ حَوْتِ لَبَالِيَا	وَقَدْ بَاتَ فِي أَضْعَافِ حَوْتِ لَبَالِيَا
وَإِنِّي (و) لَوْ سَبَّحْتُ بِاسْمِكَ رَبَّنَا	وَإِنِّي (و) لَوْ سَبَّحْتُ بِاسْمِكَ رَبَّنَا

³⁷ Tarihî gerçeklikler bağlamında ele alındığı zaman ise; birinci rivâyetdeki Harb b. Ümeyye'nin ölümüyle ilgili malumat, bu durumu örneklendirmektedir. Nitekim Harb b. Ümeyye, ficâr savaşlarında yaralandıktan bir süre sonra ölmüştür. Ümeyye b. Ebû's-Salt'ın hayvanlarla konuşabildiğini anlatan rivâyetdeki ölüm şekli de onun hakkındaki diğer bilgilerle çelişmektedir. Zira kısa biyografisinde anlatıldığı üzere Ümeyye, içki içmeyen birisi olduğu gibi ölümü de evinde ve yatağında olmuştur.

³⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, thk. Charles Pellat (Beyrut: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Lübniyye, 1975), 1/78-81.

فَرَّتْ الْعِبَادُ أَلَى سَيِّبَا وَرَحْمَةً

عَلَى وَتَارِكٍ فِي بَيْتٍ وَمَالِيَا

“Allah'a hediye ederim medhimi ve övgümü / Hayat devam ettikçe hiçbir şey eskitemez beğenilmiş sözümü / Bu sözümü sunuyorum ki o en üstün Melik'e / Ne başka bir Rab ve ilâh vardır üstünde, ne boyun eğer kimseye / Ey insan! Dikkat et! Sakın sürüklenme helaka / Hiç bir şeyin gizli kalmaz Allah'a / Sakın Allah'a ortak koşma / Zira çıkmıştır dosdoğru yol artaya / Cinlerin yaptığı gibi sen de O'nun şefkatine sığın / Ey Rabbim! Sen benim ümidimsin ve ilâhım / Rab olarak Sen'i seçtim / O hâlde ikinci bir ilâha boyun eğer miyim? / Mûsâ'yı resûl ve davetçi olarak gönderdin / Eseridir bu Sen'in lütfunun ve rahmetinin / Dedin ki O'na: Gidin Hârûn'la beraber Firavun'a / Haddi aşmıştır, çağırın onu Allah'a. / Deyin ki ona: Sen misin yeri kazıksız hâlde tutan / Ve onun böylece sakın kalmasını sağlayan? / Deyin ki ona: Şu gökleri direksiz tutan sen misin / İnsaflı ol, sen mi bunu inşâ ettin? / Deyin ki ona: Göğü aydınlatan sen misin / Gece karanlığında da oraya sen mi Ay'ı yerleştirdin? / Deyin ki ona: Sabahleyin kim gönderir Güneş'i? / Dünya'ya ulaşınca ışığı her taraf nasıl aydınlanır kuşluk vakti / Deyin ki ona: Kim yeşertir topraktaki bitkileri? / Ve yükseltir toprağı kabartarak ekinleri yükselir. / Bitki başlarında bulunur, ondan çıkan taneler / Akıllı insanlar için vardır bunda ibretler / Ey Rabbim! Sen lütfettin ve kurtardın Yûnus'u / Hâlbuki o balığın karnında bir kaç gün kalmıştı. / Ey Rabbim! Çok günah işlediğimi bilirim / Zikredersem adımı tesbihle; Lakin hataları affedersin rahmetinle / Ey kulların Rabbi! Gönder rahmetini ve bağışını / Bereketli kıl; malımı ve çocuklarımı.”³⁹

İçeriğinde Hz. Mûsâ'nın Firavun'u tevhide davet amacıyla gönderilişi ve Hz. Yûnus'un, balığın karnındaki hâline atıfların da bulunduğu bu şiir, aynı zamanda dünyanın yaratılışı ve oradaki ilâhî düzene dair konuları da ihtiva etmektedir. Şiirdeki Allah'ın birliği ve kâinata koyduğu düzene dair muhteva, Ümeyye'nin her ne kadar İslâm dinini kabul etmese de şiirde de benimsemişliği söylenebilir.

3.2. Peygamberler ve Geçmiş Kavim Kıssaları

Ümeyye b. Ebü's-Salt'a nispet edilen şiirlerde önemli bir yekûn teşkil eden bir diğer konu, geçmiş kavimler ve peygamberlerin yaşantılarına dair olanlardır. Ancak bu şiirlerin muhtevaları ve üslûbu göz önünde bulundurularak ona ait olup olmadığı hususunda önemli tartışmalar yapılmaktadır. Bu noktada yöntem olarak öncelikle şiirlere yer verilecek ve ardından da konuyla ilgili tespitler üzerinde durulacaktır.

3.2.1. Hz. Adem

Hz. Adem kıssası, Kur'an'da farklı yerlerde ve farklı boyutlara vurgu yapılarak ele alınmakta ve genel anlamda Hz. Adem'in yaratılışı, ona secde yapılması emri ve İblis'in bu emre muhalefeti gibi konuları ihtiva etmektedir. Bu konuda şiir yazar Ümeyye b. Ebü's-Salt, şu ifadelerle yer vermektedir:

إِلَّا لَعِينًا خِاطِمًا مَدْحُورًا

و يَأْذَنُ سَجْدُوا لِأَدَمَ كُلِّهِمْ

“Ve hepsi O'nun izniyle Adem'e secde etti / Sadece lanetlenmiş, günahkâr ve kovulmuş olan bunu reddetti.”⁴⁰

Bir başka beyitinde de şu ifadelerle yer vermektedir:

أَنْ أُخْرِجَ دَحِيرًا لَعِينًا ذُوؤَمَا

و قَالَ لِإِبْلِيسَ رَبِّ الْعِبَادِ

“Kulların Rabbi dedi ki İblis'e: / Çık oradan kovulmuş, lanetlenmiş ve yerilmiş olarak”⁴¹

Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın şiirleri ile Kur'an ayetleri karşılaştırıldığı zaman, onun Hz. Adem kıssasına dair sunduğu bilgilerin, Kur'an'daki bilgilerle çelişmediği görülmektedir:

“Kuşkusuz ki sizi yarattık, ardından sizi şekillendirdik, ardından da meleklerle, “Adem'e secde edin” dedik. Bunun üzerine İblis dışında hepsi secde etti. O, secde edenlerden olmadı.”⁴² “Allah dedi ki: ‘O hâlde derhal oradan in! Zira senin orada büyüklük taslamaya hakkın yoktur. Hemen çık! Çünkü sen aşağılık kimselerdensin!’ buyurdu.”⁴³ Görüldüğü üzere Ümeyye'nin şiirleri, bu hususta Kur'an ayetleriyle çelişmemektedir.

³⁹ Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1955), 1/227-228; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1/81-82.

⁴⁰ *Dîvân*, 70.

⁴¹ *Dîvân*, 113.

⁴² el-A'râf 7/11.

⁴³ el-A'râf 7/13.

3.2.2. Hz. Nûh

Ümeyye'nin şiirlerinde Hz. Nûh kıssası, Hz. Adem kıssasından daha detaylı olarak ele alınmaktadır:

جزاء البر ليس لها كذاب	فجزى الله بالأجل المرء نوحا
غداة أتاهم الموت القلاب	بما حملت سفينته وأنجت
لذيه لا لظمآء ولا السعاب	وفيها من أرومته عيال
وإذ صخر السلام لهم رطاب	وإذ هم لا لبوس لهم عراة
وفاض الماء ليس له جراب	عشية أرسل الطوفان تجرى
كأن سعار زاخرة المضاب	على أمواج أخضر ذي حبيك
وخان أمانة الديك الغراب	بأنه قام ينطق كل شيء
تدلّ على المهالك لا تحاب	و أرسلت الحمامة بعد سبع
و غيّتها من الماء العباب	تلمس هل ترى في الأرض عيناً
عليه الثأط والطين الكباب	فجاءت بعدما ركضت بقطف
لها طوقا كما عقد السخاب	فلما فرسوا الآيات صاغوا
فإن تقتل فليس له استلاب	إذا ماتت توترته بنيتها
و ذي الجني أرسله يساب	كذا الأفعى يرتبها لديه
ولا الجني أصبح يستتاب	فلا ربّ المنية يأمنها

“Yüce Allah hayırla mükâfatlandırın Nûh'u, / Gemisinin taşması ve kurtarması konusunda yalanlayacak yoktur onu / Yürek acısı ölüm sabahleyin geldi onlara, / Ailemizin kökü ondadır ve ne susuzluk ne de açlık vardır onda / Oysa yoktu kendilerini koruyacak zırhları / Ve ıslaktı oranın taşları / Akşamleyin tufan gönderildi ve su taşı. / Onu tutacak bir kap yoktu. / O, yüzüyor intikam isteyen bir ok gibi / Ve geçiyor denizi / Her şey bir mucizeyle konuşmaya başladı / Ve karga horozun emanetini ihanetle karşıladı. / Yedi günün ardından güvercin gönderildi / O ki; tehlikelerden korkmayan ve cesaret gösterendi / Denildi araştırmak bakalım yeryüzünü, / Bulabilecek misin en uzak kısmında su membaı olan kuru bir yeri / Hızlıca uçarak gitti / Ardından üzerinde kara, yapışkan bir çamur olan salkımı getirdi. / Üzerinde durdukları zaman işaretlerin / Bir kolye kalıba döktüler sanki gerdanlıklar gibi onun için. / Ölüme ona çocukları varis olur, / Öldürülmesi durumunda ise soygun yapılmaz. / Yanında eğittiği yılan gibi⁴⁴ / Ve istediği yere gitmek üzere gönderdiği İblis gibi / Ölümün Rabbi ondan emin kılmaz, / İblis ise tövbe etmez.”⁴⁵

Ümeyye, Peygamber kıssalarından bahsettiği şiirlerinde, Arapların bilmediği çok lafız ve hikâye kullanırdı. Bu şiirde geçen karga, horoz ve güvercin hikâyesi de bu kabil örneklerden biridir. Hikâye kısaca şu şekildedir:

“Horoz ile karga içki arkadaşıydı. Bu ikisi bir içki tüccarının yanında içki içer ve ona hiçbir şey vermezlerdi. Karga içtiği zaman ona güneşi getirmek üzere gitti ve horozu rehin bıraktı; daha sonra ona ihanet etti. Hz. Nûh suyun üstünde günlerce kaldığı zaman suyun çekilip çekilmediğini anlamak için kargayı gönderdi, fakat yolda bir leşe rastlayan karga geri dönmedi. Hatta bu olaydan esinlenerek insanlar arasında “O, Nûh'un kargasından başkası değildir” şeklinde mesel söylenmektedir. Sonra Hz. Nûh, gemi için liman olabilecek bir yer var mı baksın diye güvercini gönderdi. Bir süre sonra güvercin bir zeytin dalıyla ve ayağında çamurla çıkageldi ve ona verdi. Böylece Hz. Nûh suların çekildiğini anladı.”⁴⁶

Câhiz (öl. 255/869), şiirin ardından, İblis'in yılanın karnında Hz. Adem'in yanına geldiğine dair rivâyeti de ayrıca aktarır. Buna göre: İblis, bir eşeğin karnında Hz. Nûh'un gemisine girmiştir. Hz. Nûh, eşeğe, “Gir ey melun!” der. Ardından da İblis'e nasıl girdiğini sorduğunda o, “Sen gir dedin ya” der. Hz. Nûh, “Nasıl dedim?” diye sorunca İblis: “Gir ey melun! dedin; melun bendim.” der.⁴⁷

Ayrıca Ümeyye, Nûh tufanının son evresi hakkında da şu ifadelerle yer vermektedir:

⁴⁴ Burada, İblis'in Hz. Adem ile yılanın içinde konuştuğuna dair efsaneye atıf yapılmaktadır.

⁴⁵ Mutahhir b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed'ü ve't-tarih* (Bûr Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 3/٢٠; *Dîvân*, 23, 25, 104, 107-108; *Şerhu Dîvâni Ümeyye b. Ebi's-Salt*, thk. Seyfüddin el-Kâtib, Ahmed İşâm el-Kâtib (Beyrut: Mektebetü'l-Hayat, ts.), 21.

⁴⁶ Câhiz, *Kitabu'l-Hayevan*, 2/320-321; *Dîneverî, eş-Şi'r ve's-suarâ*, 1/450.

⁴⁷ Câhiz, *Kitabu'l-Hayevan*, 2/321.

يوم بادت لبنان من أخراها	منج ذي الخير من سفينة نوح
طم فوق الجبال حتى علاها	فار تنوره وجاش بماء
على الهول سيرها وسراها	قيل للعبد سر فسار وبالله
على رأس شاهق مرساها	قيل فأهبط فقد تناهت بك الفلك

“O Allah ki; Lübnan tamamen helak olduğunda / Kurtarandır Nûh'un gemisindeki iyi insanları / Tandır kaynadı / Ve dağları aşan suyla coştı / Kula yürü dendi ve o da yürüdü / Vallahi bu, o dehşete rağmen. / Denildi ki: İn artık gemiden aşağıya / Çünkü ulaştırdı gemi seni duracağı yüksek dağın başına”⁴⁸

Ümeyye'nin, karga, horoz ve güvercinle ilgili kıssada eski kitaplardan ve ehli kitabın sözlerinden etkilendiği söylenmektedir. Zira ayrıntıda farklıklar bulunmakla birlikte bu konunun Tevrat'ta⁴⁹ geçtiği görülmektedir.⁵⁰ Bu hususa temas eden Cevâd Ali de “eğer bu şiirlerin ona aidiyeti sahihse” kaydını koyarak mevcut verilerin, Ümeyye'nin ehli kitap ile görüştüğüne ve onların kitaplarına vukûfiyetine delil olduğunu söylemektedir.⁵¹ Bununla birlikte diğer bölümlerde Kur'ân'ı Kerîm'in muhtevasıyla çelişmeyen bilgiler de bulunmaktadır. Nitekim Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: “Sonunda emrimiz geldiği ve tandır kaynadığı zaman Nûh'a: 'Her çeşitten birer çift ile önceden haklarında hüküm verilmiş olanlar hariç aileni ve inananları gemiye al!' Onunla birlikte inananlar sadece az sayıda kişiydi.”⁵² “Denildi ki: 'Ey Nûh! Sana ve beraberindeki ümmetler üzerine tarafımızdan bir selâmla ve bereketlerle in gemiden! Daha sonra, kendilerini bir müddet menfaatlandıracağımız, ardından tarafımızdan acıklı bir azaba uğrayacak ümmetler de olacaktır.’”⁵³

Behcet Abdülagafür el-Hadîsî bu konuyu değerlendirirken farklı bir bakış açısı ortaya koymakta ve Hûd Sûresi'nin 49. ayetine⁵⁴ atıf yaparak bu kıssanın, Hz. Peygamber de dâhil daha önce insanlar tarafından bilinmediğine işaret ederek iki ihtimal üzerinde durmaktadır: Ya Ümeyye bunları Kur'ân'dan okudu ve ona göre şiirlerini söyledi ki bunu zayıf bir faraziye olarak görür. Ya da bu şiir ona ait değildir ve sonradan onun adına uydurulmuştur. Daha kuvvetli ihtimal olarak gördüğü bu seçeneği ise şiirin, Ümeyye'nin üslûbuna benzememesiyle gerekçelendirmektedir.⁵⁵

3.2.3. Hz. Salih

Ümeyye'nin şiirlerinde, Hz. Salih'in gönderildiği Semûd kavmi ve deveden de bahsedilmektedir:

عتبًا وأم سقب عقيرا	كثمود التي تفنكت الدّين
وينتاب حول ماء مديرا	ناقة للإله تسرح في الأرض
بعضب فقال كوسى عقيرا	فأتاها أحيمر كأخي السهم
ومضى في صميمه مكسورا	فأبت العرقيب والساق منها
بعد إلف حنية وظهورا	فرأى السقب أمه فارقته
صعقة في السماء تعلقو الصخورا	فأتى صخرة فقام عليها
رغوة السقب دمروا تدميرا	فرغا رغوة فكانت عليهم
من جواربهم وكانت جرورا	فأصيبوا إلا الذريعة فاتت
أهل قرح بأن قد أمسوا ثغورا	سنفة أرسلت تحبر عنهم

⁴⁸ Makdisî, *el-Bed'ü ve't-tarih*, 3/24-25.

⁴⁹ *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Acar Matbaacılık A. Ş., 2000), Tekvîn 8/5-12.

⁵⁰ Hadîsî, *Ümeyye b. Ebü's-Salt*, 107.

⁵¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihu'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beirut: Dâru's-Sâkî, 2001), 2/65.

⁵² el-Hûd 11/40.

⁵³ el-Hûd 11/48.

⁵⁴ “Bunlar, sana vahyettiğimiz gayba dair haberlerdendir. Hem sen hem de kavmin bundan önce onları bilmiyordunuz! Öyleyse sabırlı ol, kuşkusuz ki akıbet muttakilerindir.”

⁵⁵ Hadîsî, *Ümeyye b. Ebü's-Salt*, 109.

فسقوها بعد الحديث فماتت

وانتهى دينا واوفى حقيرا

“Dine danışmadan ve suçlayarak işini yapan / Ve deveyi kesen Semûd gibi / O ki Allah'ın devesiydi ve yeryüzünde serbestti / Çamurla çevrilmiş suyun başına gelirdi / Devenin sahibi kılıçla onun yanına geldi / Ve hazır ol boğazlanmaya dedi / Ardından ökçesini ve ayağını kesti / O deve de kanlar içinde yürüyerek gitti / Annesini gören yavru deve ona doğru ilerledi / Şefkatli annesine olan sevgiyle / Bir kayanın yanına geldi ve ona doğru gitti / Bir çığlık kayaları altüst etti. / Ardından bir köpük geldi ve hepsi helak edildi / Öncesinde yavrunun köpüğü üzerlerine gelmişti / Kelbe bint Selk dışında kurtulan olmadı / İsyankâr cariye Zerîa dışında hepsi musibete uğradı / İnsanlara haber vermek üzere gönderildi / Karh halkının helak olduğunu / Konuştuktan sonra ona su verdiler de ardından öldü / Böylece susuzluğu sona erdi de kabre girdi.”⁵⁶

Konuya eserinde değinen İbn Kesîr (öl. 774/1373), öncelikle “Anlatıldığına göre” ifadesiyle başlayarak şu bilgiyi aktarır: Semûd kavminden yatalak bir kız dışında helakten kurtulan olmadı. Kelbe bint Selk – ki Zerîa da deniliyordu – adındaki bu cariye, Hz. Salih'e inanmamıştı ve ona karşı düşmanca duygular beslemekteydi. Azabı gördüğü zaman ayakları hemen açıldı. Ardından hemen bir Arap kabilesine gelerek tanık olduğu şeyleri onlara anlattı. Onlardan su istedi ve suyu içer içmez hemen öldü. İbn Kesîr, bu bilgiye itiraz eder ve sağ olarak kurtulan kişinin kimliğiyle ilgili sahih hadise dayalı başka bir bilgi sunar. Hz. Peygamber'den nakledildiğine göre söz konusu kişinin adı Ebû Rügâl'dır. Harem bölgesinde bulunması sebebiyle azaptan kurtulmuştu. Ancak oradan çıkınca o da helak olmuştur.⁵⁷

3.2.4. Hz. İbrahim

Hz. İbrahim'in, oğlunu kesme kıssası ise Ümeyye'nin şiirlerinde şu şekilde işlenmektedir:

احتسابا وحامل الاجدال	ولإبراهيم الموي بالنذر
سحيطا فاصبر فدى لك حالي	أبني إني نذرتك لله
كل شيء لله غير انتحال	فأجاب الغلام أن قال فيه
إذ رأه زولا من الأزوال	جعل الله جیده من نحاس
فكه ربه بكبش جلال	بينما يخلع السراويل عنه
إني ما قد فعلتما غير قال	قال خذه فأرسل ابنك عنه
له فرجة كحل العقال	ربما تكره النفوس من الأمر

“Allah için adağını yerine getiren, ikramı çok olan İbrahim / Allah'tan ikramı vardır onun için / İlk oğluydu, onun durumuna sabredemiyordu / Büyüklerin içinde olmasına dayanamıyordu / Yavrucuğum sabret! Allah için adadım ve uzaklarda bıraktım seni / Feda olsun canım, Sıkıca bağla bağı ki / Kaçmayayım bıçaktan, / Kaçtığı gibi zincire vurulmuş esirin / Onun bıçağı keskindir / Hem de ucu kavilidir hilal gibi / Kurban etmek için soyarken elbisesini, / Kurtardı onu büyük bir kurbanla Rabbi / Şu kurbanı al ve oğlunu bırak, / Bu işten hoşnut değildir Allah / Bir tarafta bir baba takvayı gözetir, / Diğer tarafta ise bir çocuk ki zikri güzeldir”⁵⁸

Bu şiirdeki temanın, Kur'ân ayetleriyle örtüştüğü görülmektedir. Nitekim Yüce Allah Kur'ân'da bu kıssayı şu şekilde anlatmaktadır: “Bunun üzerine ona iyi huylu bir erkek çocuğun müjdesini verdik. Çocuk, babasıyla birlikte çalışacak yaşa ulaştığında ona babası şöyle dedi: ‘Yavrucuğum! Rüyamda seni boğazladığımı gördüm; bir düşün, bu konuda senin fikrin nedir?’ Dedi ki: ‘Babacığım! Sana emredileni yap; Allah'ın izniyle sabredenlerden olduğumu göreceksin.’ Her ikisi (emre) teslimiyet gösterip de babası onu yüzüstü yatırıncaya, ‘Ey İbrâhim!’ diye ona seslendik; ‘Rüyayı tasdik ettin.’ Kuşkusuz ki biz iyileri bu şekilde mükâfatlandırırız.”⁵⁹ Fakat bu şiire eserinde yer veren Abdülgafûr el-Hadîsî onu, Ümeyye'nin Kur'ân'ı taklit etmeye çalıştığı bir başka kıssa olarak nitelendirmiştir.⁶⁰

⁵⁶ Makdisî, *el-Bed'ü ve't-tarih*, 3/40-41; *Divân*, 75-76.

⁵⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 22/66; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Peygamberler Tarihi*, çev. Mahmut Varhan, Hasan Ali Saygın (İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2011), 241-242.

⁵⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-ümmem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407), 1/167; *Divân*, 108-109; Hadîsî, *Ümeyye b. Ebü's-Salt*, 108.

⁵⁹ *es-Saffât* 37/101-106.

⁶⁰ Hadîsî, *Ümeyye b. Ebü's-Salt*, 108.

3.2.5. Hz. Lût

Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın Hz. Lût ile ilgili şiiri de şu şekildedir:

ثم لوطا أخوا سدوم أتاها	إذ أتاها برشدها وهداها
راودوه عن ضيفه ثم قالوا	قد نخبناك أن يقيم قراها
عرض الشيخ عند ذاك بنات	كظباء بأجرع فرعاها
غضب القوم عند ذاك وقالوا	أيها الشيخ خطبة نأباها
أجمع القوم أمرهم وعجوز	خيب الله سعيها ولحاها
ارسل الله عند ذاك عذابا	جعل الأرض سفلهما أعلاها
ورماها بحاصب ثم طين	ذي جروف مسوم إذ رماها

“Sonra Sodom’un kardeşi Lût onlara geldi / Doğruyu gösterecek ve ona ulaştıracak şeyle / Onlar ise ondan misafirlerini istediler / Ve sonra: Yasakladık sana misafir ağırlamayı dediler / O sırada ihtiyar, kızları hatırlattı onlara / Gözetilen iyi ceylanlar gibi / Topluluk kızdı ve ona dediler ki / Ey İhtiyar! Senin sözlerinden hoşlanmıyoruz / Topluluk ile yaşlı kadın birlikte hareket etti / Allah ise onların gayretini boşa çıkarıp hakir kıldı / O sırada bir azap gönderdi de yerin altını üstüne getirdi / Üzerlerine bir fırtına sonra da çamur gönderdi...”⁶¹

Bu şiirin teması da Kur’ân’da anlatılan Hz. Lût kıssasıyla uyum arz etmektedir. Zira bu kıssanın ilgili bölümü Kur’ân’da şu şekilde anlatılmaktadır: “Rabbinizin sizler için yarattığı eşlerinizi bırakarak insanlar arasından erkeklerle mi beraber oluyorsunuz? Doğrusu siz haddini aşan bir kavimsiniz!” “Ey Lût!” dediler, “Bu tavrını devam ettirirsen senin de kovulacağını iyi bil!” ... Bunun üzerine onu ve ailesinin tamamını kurtardık; sadece geride kalanlar arasındaki yaşlı kadın hariç.”⁶²

3.2.6. Hz. Mûsâ

Hz. Mûsâ’nın, Allah Teâlâ ile konuşmasına atıfta bulunan Ümeyye, şiirinde bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

هو من أقرب الأنام إلى الله كقرب المداد للمنوال

“O, yakın idi Allah’a, / Yakınlığı gibi dokuma çubuğunun tezgâha.”⁶³

Ümeyye, bir başka yerde de Hz. Mûsâ liderliğindeki İsrailoğulları’nı takip eden Firavun’un boğulması olayına temas eder ve şu ifadelerle yer verir:

ولفرعون إذ تساق له الماء	فهلا لله كان شكورا
قال أني أنا المجير على الناس	ولا رب لي علي مجيرا
فمحاها الله من درجات	ناميات ولم يكن مقهورا
سلب الذكر في الحياة جزاء	وأراه العذاب والتغييرا
وتداعى عليهم البحر حتى	صار موجا ورأه مستظيرا
فدعى الله دعوة لا تمنا	بعد طغيانه فصار مشيرا
فرأى الله أنهم بمضيع	لا بذي مزرع ولا معمورا
فنساها عليهم غاديات	ومرى مزهم خلایا وخورا
عسلا ناطفا وماء فراتا	وحليبا ذا بجمجة مزمورا

“Önünden su uzaklaşıp gittiği sırada / Firavun’un şükretmesi gerekmez miydi Allah’a? / Hâlbuki o dedi ki: Benim insanları himaye eden / Ve bir Rab yoktur beni koruyup gözetin / Böylece Allah onun derecesini düşürdü / Öncesinde mağlup değilken / Cezası, hayattaki şanınımın kaybolmasıydı / Ve gösterdi ona azabı. / Dalgalar onlara meydan okudu / Nihayet onlar için bir felaket oldu. / Ellerini kaldırıp Allah’a yalvardı

⁶¹ Makdisî, *el-Bed’ü ve’t-tarih*, 3/58-59; *Dîvân*, 148.

⁶² eş-Şuarâ 26/165-167, 170-170.

⁶³ *Dîvân*, 105.

azgınlığından sonra / Fakat iş işten geçmişti bir defa / Çünkü helâklerine hükmetmişti artık Allah, / Nihayet ne tarla kaldı ne de yaşanacak bir yer / Sonra üzerlerine gönderilen bulutlar develeri suladılar / Tatlı su, saf süt ve damlayan bal”⁶⁴

Ümeyye'nin şiirinde kıssaya dair zikrettiği hususlar genel anlamda Kur'ân'daki bilgilerle örtüşmektedir. Zira olay, Kur'ân'da şu şekilde anlatılmaktadır: “İsrailoğulları'nı denizin diğer tarafına geçirdik. Firavun ve ordusu ise taşkınlık ve düşmanlık yapmak için onların peşine düşmüştü. Nihayet Firavun boğulmak üzereyken: ‘Gerçekten İsrailoğulları'nın inandığından başka tanrı olmadığına ben de inandım! Artık ben de Müslümanlardanım.’ Şimdi öyle mi? Oysa öncesinde isyan etmiş ve bozgunculuk yapanlardan olmuştun.”⁶⁵

3.2.7. Hz. Süleyman

Ümeyye'ye atfedilen şiirler arasında Hz. Süleyman hakkında ise şu bölüm yer almaktadır:

وسليمان إذ يسيل له القطر
على ملكه ثلاث ليال

“Hani bir zaman Süleyman'ın mülkünde üç gece boyunca bakır akıyordu”⁶⁶

Bu bölümde zikredilen husus, Sebe' Sûresi'nin 12. Ayetinde belirtilen husus ile benzeşmektedir. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Süleyman'ın emrine de rüzgârı verdik ki; o, sabahleyin bir aylık, akşamleyin bir aylık yol almaktadır. Onun için bakırdan pınar akıttık. Ayrıca inlerden de rabbinin izniyle onun önünde çalışanlar vardır. Onlardan, emrimizden sapanlara yakıcı ateşin azabından tattırırız.”⁶⁷ Ayetin tefsirinde, *kıtr* kelimesi ile kastedilenin bakır madeni olduğu ve Yemen bölgesinde Hz. Süleyman için ayda üç gün boyunca bakırın su gibi akıtıldığı yönünde rivâyetlere yer verilmektedir.⁶⁸

Ümeyye, Hz. Süleyman'a verilen nimetlerden bahsederken de şu ifadeler yer vermektedir:

أبما شاطنٌ عصاه عكاه
ثم يرمي في السجن والأغلال

“Helak olacak biri asi olursa sıkıca bağlar onu / Sonra demir halkalara vurup atar zindana”⁶⁹

Müfessirler, *istiâzenin* açıklaması sadedinde şeytandan bahsederken, burada geçen (شاطن) *helak olacak kişi* kelimesinin anlamı için Ümeyye'nin bu şiirini şahit olarak zikrederler.⁷⁰

3.2.8. Hz. Zülkarneyn

Hz. Zülkarneyn, Kur'ân'da adı geçmekle birlikte peygamber olup olmadığı konusunda ihtilaf edilen kişilerdendir.⁷¹ Ümeyye'ye atfedilen şiirlerde onun kıssasına da temas edildiği görülmektedir:

وأقام ذو القرنين فيها حجة	خوفاً يطوف على اللظى المتوقد
قد كان ذو القرنين جدي مسلماً	ملكا علا في الأرض غير مفتد
طاف المشارق والمغرب يتغي	أسباب أمر من حكيم مرشد
فرأى مغيب الشمس عند غروبها	في عين ذي خلب وثأط حرمد
من بعده بلقيس كانت عمي	حتى تقضى أمرها بالهدهد
فلقد أذل الصعب صعب زمانه	وأناط قوّة عرّه بالفرقد

“Korktuğu için orada bir sene kaldı Zülkarneyn / Dolaşarak tutuşturulmuş cehennemın etrafında / Yeryüzünde kusursuz Müslüman bir kral olmuştur / Bir bilgeden vesileleri isteyerek doğuyu ve batıyı dolaşmıştır, / Battığı yerde gördü / Güneşin kaybolduğu yeri / Koyu çamurlu bir gözde

⁶⁴ *Dîvân*, 77.

⁶⁵ el-Yûnus 10/90-91.

⁶⁶ *Dîvân*, 105.

⁶⁷ es-Sebe', 34/12.

⁶⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 20/364.

⁶⁹ *Dîvân*, 106.

⁷⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/112.

⁷¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/537.

/ Ardından Belkis benim halam oldu, / Nihayet yönetimi sona erdi Hüdhüdle / Onun zamanının zorluğu dahi zelim etmiştir / Ve onun izzetinin gücünü Fergad yıldızına astı”⁷²

Ümeyye'nin şiirinin ilk bölümünde anlatılan bilgiler, Kur'ân ayetleriyle örtüşmektedir. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır. “Ardından yine bir yolu takip edip gitti. Sonunda güneşin doğuş yerine varınca onun, kendileri için güneşe karşı bir örtü kılmadığımız bir topluluk üzerine doğduğunu gördü.”⁷³ Ancak devam eden bölümde Hz. Süleyman ile Belkis arasında geçen kıssaya atıfla şiirine devam etmesi, o dönem Arap toplumunda belki de Hz. Zülkarneyn'in Hz. Süleyman ile aynı kişi olduğu yönündeki algının bir tezahürü olduğu izlenimi vermektedir.

3.2.9. Hz. Meryem

Ümeyye'ye atfedilen şiirler arasında Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalması sürecini ele alan ifadeler de rastlanmaktadır. Şiirde bu durum şu şekilde arz edilmektedir:

منبئة والعبد عيسى بن مريم	وفي دينكم من رب مريم آية
فسيح عنها لومة المثلوم	أنابت لوجه الله ثم تبتلت
إلى بشر منها بفرج ولا فم	فلا هي همت بالنكاح ولا دنت
تغيب عنهم في صحارى دمدم	ولطت حجاب البيت من دون أهلها

“Dininizde Meryem'in Rabbinden bir ayet vardır / Kul Meryem oğlu İsa'dan haber veren / Allah rızası için tövbe etti sonra da kendini ibadete verdi / Allah onu kınayıcının kınamasından kurtardı / O ne nikâhlandı ne de bir erkeğe yaklaştı / Ailesinden de ayrılıp çöllere gitti.”⁷⁴

Şiirde geçen ifadeler, Kur'ân'daki bazı ayetlerle uyum hâlinindedir. Nitekim Yüce Allah bu hususta şöyle buyurmuştur: “Kitap'ta Meryem'i de an. Hani bir zamanlar o, ailesinden ayrılıp doğu tarafında bir yere gitmişti.”⁷⁵ “Meryem'in oğlunu ve annesini bir ayet kıldık ve ikisini de hem yerleşmeye uygun hem de membaı olan bir tepede yerleştirdik.”⁷⁶

Şiir hakkında değerlendirme yapan Behcet el-Hadîsî, onun nazmını Kur'ân ile değiştirmiş gibi gördüğünü ve her ne kadar câhiliye elbisesi giydirilmeye çalışılsa da üslûbunun zayıf olduğunu söylemiştir.⁷⁷

3.2.10. Seyf b. Zûyezen

Ümeyye'ye nispet edilen şiirlerde Seyf b. Zûyezen'e (öl. 575) yönelik övgü ifadelerinin bulunduğu bölümler de görülmektedir. Hz. Peygamber'in doğumundan iki sene sonra Seyf b. Zûyezen Habeşistan'da yönetime geldiğinde onu tebrik etmek için Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın da aralarında bulunduğu eşraftan oluşan Arap heyeti geldi ve bu esnada Ümeyye onu öven bir şiir söyledi. Bu tebrik ve övgünün sebebi ise, Habeşliler'e karşı Heraklios'tan göremedikleri desteği ondan görmesidir. Şiir şu şekildedir:

رَبِّمَ فِي الْبَحْرِ لِلْأَعْدَاءِ أَحْوَالًا	لِيَطْلُبَ الْوَيْثَرَ أُمَّتًا لِبْنِ ذِي يَزْنَ
فَلَمْ يَجِدْ عِنْدَهُ بَعْضَ الَّذِي سَأَلَا	بِمَمَّ قَيْصَرَ لَمَّا حَانَ رَحْلَتُهُ
مِنَ السَّبِينِ يُهَيِّئُ النَّفْسَ وَالْمَالَا	تُمْ ائْتَى نَحْوَ كِسْرَى بَعْدَ عَاشِرَةِ
إِنَّكَ عَمْرِي لَقَدْ أَسْرَعْتَ فَلَقَالَا	حَتَّى أَتَى بَيْتِي الْأَخْرَارَ يَحْمِلُهُمْ
مَا إِنْ رَأَى لَهُمْ فِي النَّاسِ أُمَّتًا لَا	لِلَّهِ دَرَكُهُمْ مِنْ غَضَبِهِ خَرَجُوا
أُسْدًا تُرَبِّبُ فِي الْعَيْضَاتِ أَشْبَالَا	بِيضًا مَرَاذِيَةَ غُلْبًا أَسَاوِرَةَ
بِرُخْرِ يُعَجِّلُ الْمَرْمِيَّ إِعْجَالَا	يَرْمُونَ عَنْ شُدْفٍ كَأَنَّهَا غُطُّ
أَضْحَى شَرِيذُهُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَالَا	أَرْسَلَتْ أُسْدًا عَلَى سُودِ الْكِلَابِ فَقَدُوا

⁷² Divân, 162-163.

⁷³ el-Kehf 18/89-90.

⁷⁴ Hadîsî, Ümeyye b. Ebü's-Salt, 108.

⁷⁵ el-Meryem 19/16.

⁷⁶ el-Mü'minûn 23/50.

⁷⁷ Hadîsî, Ümeyye b. Ebü's-Salt, 108.

فِي رَأْسِ عُثْمَانَ دَارًا مِنْكَ مَحَلًّا

فَأَشْرَبَ هَيْبًا عَلَيْكَ النَّاجِ مُرْتَفَعًا

“İbn Zî-Yezen gibiler arasın intikamı / Çok zamandır denizde kolladı düşmanların fırsatını / Seher vakti Kayser'e gitti / Ancak bulamadı orada istediğini / Ardından Kisrâ'nın yanına vardı / Ve on yılın ardından riske attı canını ve malını / Sonunda özgür Perslere geldi ve yardım istedi / Vallahi çabuk davrandın sen / Bravo onlara! Yola çıktılar / İnsanlar arasında benzersizdiler / Beyaz yüzlü prensler ve iyi nişancılar, / Cangıllarda yavru aslan beslerler / Ok atarlar Hevdec sırkaları gibi yaylardan / Arka arkaya atarlar kamış yaylardan / Kara köpeklerin üzerine saldın aslanları / Yeryüzünde oldular kılıç artıkları / İç afiyet olsun başındaki taçla yaslanmışken arkana / Çokça ziyaret edilen Gumdan sarayının başında”⁷⁸

3.2.11. Fil Olayı

Hz. Peygamber dönemine doğru yaklaşırken Ümeyye'nin şiirlerinde tespit edilen diğer bir konu da Fil olayıdır. Bu konuyla ilgili bölümde şu ifadeler yer vermiştir:

طَلَّ يَحْيُو كَأَنَّهُ مَعْمُورُ	حَيْسَ الْفَيْلُ بِالْمَعْمُورِ حَتَّى
مِنْ صَخْرٍ كَبْكَبٍ مَخْدُورُ	لَا زِمًا خَلْفَةَ الْجِرَانِ كَمَا فُطِرُ
مَلَاوَيْثُ فِي الْحُرُوبِ صُفُورُ	حَوْلَهُ مِنْ مُلُوكِ كِنْدَةَ أَنْطَالُ
كُلُّهُمْ عَظْمٌ سَافَهُ مَكْسُورُ	خَلْفُهُ ثُمَّ ابْدَعُوا جَمِيعًا

“Muğammas'te durduruldu fil, / Emekledi, sanki ayakları kesilmiş / Uzattı boynunu sanki kesilecekmiş gibi / Kebkeb dağından yuvarlanan bir taş gibi / Kahraman Kinde Kralları etrafındakiler, / Savaş kartallarındır onlar, zor kişiler / Onu bıraktılar geride, sonra dağıldı hepsi / Kırılmıştı bacak kemikleri”⁷⁹

Şiir, Kur'ân'daki Fil Sûresi'nin muhtevasını aynen yansıtmaya da genel anlamda Fil ordusunun akıbetini ifade bakımından benzerlik göze çarpmaktadır. Nitekim Fil Sûresi'nde Allah Teâlâ onlar için, “Onları yenilmiş ekin yaprakları gibi yaptı”⁸⁰ buyurmaktadır.

Ümeyye b. Ebû's-Salt'ın şiirlerinden örnekler sunduktan sonra genel bir değerlendirme yapmak gerekirse; Peygamber kıssalarına dair onun şiirlerinde dikkat çeken ilk husus, Kur'ân ayetleriyle muvafık bilgilerin yanı sıra farklı din ve kültürlere ait bilgilerden de faydalanmış olmasıdır. Onun, câhiliye döneminin meşhur haniflerinden olduğunu ve arayış içindeki bir insan olarak Tevrat ve İncil gibi kitapları incelediğini ve ticari gezilerinde bu dinlere mensup kişilerle görüştüğünü düşünürsek, diğer kültürlerden alıntı olan kısımları anlamamız mümkündür. Kur'ân ayetleriyle muvafık olan bilgilerin yorumu konusunda ise Behcet el-Hadîsî'nin görüşünü ifade etmiş ve bu şiirlerin ona ait olmayıp, onun adına uydurulmuş olacağı ihtimalinden bahsetmiştik.

Kur'ân ayetleriyle onun şiirlerindeki tematik benzeşimi fırsat bilen Clement Huart (öl. 1345/1926) gibi müsteşrikler ise bunu, Hz. Peygamber'in İslâm'ı Ümeyye gibi kişilerden öğrendiği ve onun şiirlerinin Kur'ân'a kaynaklık ettiği yönündeki iddialarına delil olarak sunma gayretindedirler. Ancak onun bu görüşüne atıfta bulunarak itiraz eden Carl Brockelman (öl. 1375/1956), Ümeyye'ye atfedilen bu kabil şiirlerin, müfessirler tarafından Kur'ân kıssalarına göre düzenlendiği yorumunu ortaya koymaktadır.⁸¹

Hadîsî, eserinde Arap şiirindeki intihal yani şiiri gerçek sahibinden başkasına atfetme olayına değinmiş ve H.1. yüzyıldan itibaren asabiyet ve kabile rekabeti, Hz. Peygamber'i tazim gibi dinî sâikler ve Kur'ân tefsirindeki her bir kelime için Arap şiirinden şahit gösterme gayreti gibi sebeplerle Arap şiirinde intihal sorununun görülmekte olduğunu söylemiştir.⁸²

Tâhâ Hüseyin de Arap şiirinin güvenilirliği konusunda tereddüdünü dile getiren müellifler arasındadır. Zira o da câhiliye şiirinde kıssacılar ile râviler ve uyarlamacılar arasındaki işbirliğinden bahsederek şiir imal edip başka insanlar tarafından sahiplenildiğine dolayısıyla intihal olayına vurgu yapmaktadır.⁸³

Bu yorumların üzerine bazı rivâyetler de eklendiği takdirde, özellikle kıssalar konusundaki şiirlerin Ümeyye'ye ait olmadığı ve onun adına uydurulduğu ihtimali ağırlık kazanmaktadır. Nitekim Asma'î (öl. 216/831) şöyle demektedir: “Cömertlik konusunda

⁷⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/66; Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr İbn Habîb, *el-Münemmak fî ahbâri Kureys*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985), 427; İsfehânî, *el-Eğânî*, 4/96.

⁷⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/60; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/154-155.

⁸⁰ el-Fîl 105/5.

⁸¹ Carl Brockelman, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Mısır: Dâru'l-Maarif, ts.), 1/113.

⁸² Hadîsî, *Ümeyye b. Ebû's-Salt*, 116-117.

⁸³ Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 102, 127, 128.

söylenen şiirlerde Hâtîm⁸⁴ (öl. 578), cesaret konusunda Antere (öl. 614), aşk şiirlerinde İbn Ebî Rebîa (öl. 93/712), zühd konusunda ise Ümeyye b. Ebü's-Salt ön plana çıkmıştır.⁸⁵ Bu söz, Ümeyye'nin ağırlıklı olarak zühd konularını şiirlerinde işlediğini ortaya koymaktadır.

3.3. Siyer

Ümeyye b. Ebü's-Salt'a nispet edilen şiirler arasında Siyer'e dair mersiye ve mehdiye türünde iki örneğe rastlanmaktadır. Bunlardan mersiye türünde olan şiiri, Bedir Gazvesi'nde öldürülen müşrikler için söyledikleridir. Rivâyet edildiğine göre Ümeyye b. Ebü's-Salt Müslüman olmak üzere Hz. Peygamber'in yanına gidiyordu. Bu sırada Kureyş'ten bir topluluk onun karşısına çıktı ve nereye gittiğini sordu. O da "Muhammed'in yanına gidiyorum" dedi. Bunun üzerine onlar: "Şu kuyudakiler kimlerdir, biliyor musun?" dediler. Bilmediğini söyleyince, onların, dayısının oğulları olan Utbe ve Şeybe olduğunu söylediler. Ayrıca bir kişinin daha olduğunu söylediler ve onun yüzüne tokat attılar. O da câhiliye Araplarında âdet olduğu üzere cebini yırtıp, devesinin başını eğdikten sonra onlar için şu şiiri söyledi:

تَبِي الْكِرَامِ أُولِي الْمَمَادِخِ	أَلَا بَكَتِ عَلَى الْكِرَامِ
الْأَنْكِ فِي الْعُصْنِ الْجَوَانِحِ	كَبِكَا الْحَمَامِ عَلَى فُرُوعِ
يُرْخَنَ مَعَ الزَّوَانِحِ	يُنْكَنَ حَرَى مَسْتَكِينَاتِ
الْمُعْوَلَاتِ مِنَ النَّوَانِحِ	أَمْتَاهُنَّ الْبَاكِيَاتِ
خُزْنَ وَيَصُدُّ كُلَّ مَادِخِ	مَنْ يُكَيِّهَهُمْ بَيْنَكَ عَلَى
مِنْ مَرَازِبَةٍ جَحَاجِحِ	مَاذَا بِيَدْرِ فَالْعَقْنَقْلِ

"Ağlamayacak mısın soylu insanlara, / Soylulara ve övgüyü hak eden çocuklarına / Güvercinin ağladığı gibi / Sallanan ağaç dallarındaki / Yürekleri yanıktır ve başları yerde / Ağlarlar beraberlerinde dönenlerle / Çılgılık atarak ağlayan / Ağıtıcı kadınlar da onlara benzer / Onlara ağlayan üzüntüye ağlar / Metheden de doğruyu söyler / Çokça bey ve efendi vardır, / Bedir'in kıvrılmış kum yığınlarında"⁸⁶

İbn Hişâm (öl. 218/833), sahâbeye hakaret içerdiği gerekçesiyle bu şiirden iki beyiti çıkarıp burada zikretmediğini ifade etmektedir.⁸⁷ Ancak daha önce de belirtildiği üzere Ümeyye'nin bu şiirinde müşrikler için ağıt yakması, onun müşrik olduğu anlamına gelmemektedir. Onu böyle bir şiire sevk eden olay, akrabalarını da kaybetmiş olmanın verdiği üzüntüdür.

Ümeyye'nin Bedir'de öldürülen müşrikler için söylediği bir diğer şiir ise şu şekildedir:

ملوك لدى الحجون صباح	فَجَعَتْنِي الْمُنُونِ بِالْجِلَّةِ الْحَمْسِ
يوم بدر يوم ذات الطماح	إِنْ كَعْبَا وَعَامِرَا قَدْ أُبِيحَتْ
شفت سمعت الأئين بالأناوح	شيب الرأس أننى كلما
سرحت قبل يومها بسراح	وفتاة تدعو غلامًا نجيبًا
من لؤي وغالب والبطاح	أصبحت مكة الحرام حلالًا

"Beni çok üzdü, / Öldürülmesi cesur ihtiyarların Hacûn yakınlarında / Ka'b ve Âmir'in⁸⁸ kanı mübah görüldü / İftihar günü olan Bedir'de / Saçımı beyazlattı / Ahları duymak her istediğimde / Bir oğlanı davet eder, bir kız kı bırakılmış erke / Harem olan Mekke helal oldu, Lüey ve Galip'ten"⁸⁹

⁸⁴ Hâtîm et-Tâî

⁸⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dumaşk*, 9/273.

⁸⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/30; *Dîvân*, 31-32.

⁸⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/31.

⁸⁸ Adnânîler'den Rebîa'nın oğulları

⁸⁹ Adnânîler'e mensup kollar. *Dîvân*, 160.

Ümeyye'nin şiirlerindeki İslâm'a aykırı olmayan hususları onaylayan Hz. Peygamber, onun Bedir'de öldürülen müşrikler için söylediği ağıta ise ruhsat vermemiştir.⁹⁰

Ümeyye'nin mehiye türünde söylediği şiiri ise, Abdullah b. Cüd'ân et-Teymî'yi (öl. 600) övmek için söylediği şu şiiridir:

حَيَاؤُكَ إِنَّ شَيْمَتَكَ الْحَيَاءُ	أَذْكَرُ حَاجَتِي أَمْ قَدْ كَفَّانِي
لَكَ الْحَسَبُ الْمَهْدَبُ وَالسَّنَاءُ	وَعَلَّمْنَا بِالْحَقُّوقِ وَأَنْتَ فَرَعُ
عَنِ الْخُلُقِ الْجَمِيلِ وَلَا مَسَاءُ	كَرِيمٌ لَا يُعَيِّرُهُ صَبَاحٌ
إِذَا مَا الْكَلْبُ أَخْبِرَهُ الشِّتَاءُ	يُبَارِي الرِّيحَ مَكْرَمَةً وَجُودًا
بُنُو تَيْمٍ وَأَنْتَ لَهَا سَمَاءُ	وَأَرْضُكَ أَرْضٌ مَكْرَمَةٌ بَنَتْهَا
كَفَاهُ مِنْ تَعَرُّضِهِ الشِّتَاءُ	إِذَا أَنْتَى عَلَيْكَ الْمَرْءُ يَوْمًا

"İhtiyacımı arz edeyim mi, / Yoksa senin hayân bana yeter mi? / Gerçek şu ki; hayâ senin ahlâkıdır. / Sen hem hakkı bilen, hem de asil ve edepli olansın. / Üstünsün ve cömertsin, huyun da çok iyidir, / Değiştiremez onu ne sabah ne de akşam. / Rüzgârla yarışsın cömertlikte, / Kışın köpekler soğuktan taş kesilse bile. / Senin toprağın cömertliğin yurdudur, / Teymoğulları kurmuştur orayı, semâsı da vardır. / O derece mahcupsun ki biri seni övdüğünde, / Sanki sana saldırı yapmışçasına huzursuz olursun."⁹¹

Bir başka şiirinde de şu ifadelere yer verir:

كَتَطَلَّبِ الْعَلَاتِ بِالْعِيدَانِ	لَا يَنْكُتُونَ الْأَرْضَ عِنْدَ سُؤْلِهِمْ
عِنْدَ السُّؤَالِ كَأَحْسَنِ الْأَلْوَانِ	بَلْ يُسْفِرُونَ وَجُوهَهُمْ فَتَرَى لَهَا
رَدُّهُ رَبِّ صَوَاهِلِ وَقِيَانِ	وَإِذَا الْمُعَالُ أَقَامَ وَسَطَ رِحَالِهِمْ
سَدُّوا شِعَاعَ الشَّمْسِ بِالْفُرْسَانِ	وَإِذَا دَعَوْهُمْ لِكُلِّ مِلْمَةٍ

"İsteme anında ayaklarını vurmazlar yere / Buhur ağacı isteyen kumaların yaptığı gibi, / Bilakis, yüzleri parlayıverir / Ve isteme anında en güzel şekilde renklenir. / Fakirler, senin yüklerinin arasında durur, / Seyis ve efendi gibi onları kovalar. / Bir musibet anında yardıma çağırırsan, / Güneş ışığını perdeleyecek kadar çok atla gelirler."⁹²

Abdullah b. Cüd'ân, dönemin tanınmış cömert insanlarından biridir. Onun büyük bir yemek kabı vardı ve insanlara ikrâm etmek için o kabı her zaman dolu tutardı. Un, bal ve yoğurdu karıştırıp pişirdikten sonra insanlara ikrâmında bulunurdu. Ayrıca köle azat eder ve sıkıntılı zamanlarda insanlara yardım ederdi.⁹³ Ayrıca bilindiği üzere o, Mekke'de haksızlıklara engel olunması amacıyla yapılan *Hilfû'l-füdûl* toplantısına da ev sahipliği yapmıştır.⁹⁴ Hz. Peygamber, peygamberliğinden sonraki dönemde de bu toplantıya atıfta bulunmuş ve Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde yapılan bu toplantının benzerine davet edilmesi durumunda yine katılacağını ifade etmiştir.⁹⁵

4. Hz. Peygamber'in Ümeyye'nin Şiiri Hakkındaki Tavri

Ümeyye b. Ebü's-Salt, döneminin gözde şairleri arasındadır. Nitekim Câhiz, "Sakîf, Arabın dâhilerindedir, Ümeyye de Sakîf'in dâhilerindedir" sözüyle bu duruma işaret etmektedir.⁹⁶ Tâîf'in şairlerinden bahsedilirken ismi geçen dört kişi; Ümeyye b. Ebü's-Salt, babası *Ebü's-Salt b. Ebû Rebîa, Ebû Mihcen esSekaîf* (öl. 30/650) ve *Gaylân b. Seleme* (öl. 23/644)'dir.⁹⁷

⁹⁰ Abdülkâdir b. Umer el-Bağdâdî, *Hizâbetü'l-edeb ve lübbü lubâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 3/401.

⁹¹ Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichten Stater (Beirut: Dârul-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 138; İsfehânî, *el-Eğâni*, 4/96; Makdisî, *el-Bed'ü ve't-tarih*, 3/168.

⁹² İsfehânî, *el-Eğâni*, 4/96; Makdisî, *el-Bed'ü ve't-tarih*, 3/168; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/296-297.

⁹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/296-297.

⁹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/133.

⁹⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/134; Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eşraf*, 2/15; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/455.

⁹⁶ Câhiz, *Kitabu'l-Hayevan*, 2/320.

⁹⁷ Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-suarâ*, 1/259.

Hz. Peygamber, toptancı bir yaklaşımdan uzak durmuş ve onun şiirlerini muhtevasına göre değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Amr b. Şerîd'in (öl. ?), babası Şerîd'den (öl. 60-64/680-683) naklettiğine göre o, Resûlullah'ın bineğinin terkisindeyken Hz. Peygamber ona, "Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın şiirlerinden bildiğin var mı?" diyerek sordu. O, buna olumlu cevap verince Hz. Peygamber ondan okumasını istedi. Hz. Peygamber'in daha da fazla söylemesi talebi üzerine yaklaşık yüz beyit okudu.⁹⁸

Hz. Peygamber, Ümeyye'nin şiirlerinden bazılarını onaylarken, İslâmî anlayışla uyuşmayan Bedir'de öldürülen müşriklere ağıt gibi şiirlerini de yasaklamıştır. Zira onun şu şiiri okununca "Ümeyye neredeyse Müslüman olacaktı" demiştir:

الحمد لله ممسانا و مصبحنا	بالخير صبّحنا ربّي ومسانا
ربّ الحنفية لم تنفد خزائنها	مملوءة طبق الآفاق سلطانا
ألا نبي لنا ممّا فيخبرنا	ما بعد غابتنا من رأس محيانا

"Hem akşamımızda hem de sabahımızda Allah'a hamd olsun / Rabbim bizi sadece hayırla sabaha ve akşama ulaştırdı / O, hanîfliğin Rabbi'dir / Hazinesi her tarafı dolduran ve tükenmeyen / Keşke aramızdan bir peygamber gelse / Ve ölümden sonra ne olacağını bize bildirse"⁹⁹

Netice itibarıyla Hz. Peygamber, Ümeyye'nin şiirlerini değerlendirirken, toptancı bir yaklaşımdan uzak durmuş ve İslâmî ilkelere uygunluk kıstasına göre ifadeler kullanmıştır. Onun hakkında: "Şiiri Müslüman oldu, fakat kalbi inkâr etti"¹⁰⁰ demiştir. Böylece onun Müslüman olmamasına rağmen şiirlerinin muhtevasının İslâm'a genel anlamda uygun olduğunu ortaya koymuştur. Bu sırada İslâm'a aykırı olan şiirlerini de yasaklamıştır.

Sonuç

Arap şiiri, İslâm Tarihi alanında olaylara dair çıkarımlarda bulunmak için başvurulan önemli unsurlardan birisidir. Cereyan eden olaylara tanıklık etmiş, tanıklık edenlerden istifade etmiş ya da bu olayları konu edinen kitaplara vâkıf olmuş dönem şairlerinin bu hususları şiire döktükleri bir gerçektir. Bu noktada önemli bir isim de câhiliye ve ardından İslâm dönemlerine tanıklık etmiş olan Ümeyye b. Ebü's-Salt'tır.

Ümeyye b. Ebü's-Salt, câhiliyenin putperest anlayışından uzak durmuş ve mümkün merteye ahlâkî ilkeleri gözetken bir hanîf olarak bilinmektedir. Belki de bu yaşantının bir semeresi olarak peygamberlik beklentisi içine girmiş ve Hz. Muhammed'e gelen peygamberlik görevi onun için bir hayal kırıklığı olmuştur. Bu sebeple içine düştüğü kıskançlık duygusunun etkisinden kurtulamamış ve İslâm dinine girmemiştir. Onun, bir şiirinde Bedir'de öldürülen müşriklere ağıt yakmış olması, müşrik olduğu yönünde bir çağrışım yapsa da bu şiiri söylemesindeki sebep, şirki benimsemiş olması değil, akrabalarını kaybetmiş olmanın verdiği üzüntüden mütevellit duygusal tavidir.

Mes'ûdî'nin *Mürûcu'z-Zeheb* adlı eserine dayanarak bazı İslâm tarihi kitaplarının zikrettiği ve garipsediklerini de ifade ettikleri Ümeyye ile ilgili menkıbeler, âdeta peygamberlerin hayatlarından da esinlenerek peygamberlik öncesi yaşanan irhâsat türünden olaylara dair bir hava kazandırma çabası olarak gözükmektedir. Bu menkıbelerin, rivâyetlerinde çok itinalı olmadığı bilinen Mes'ûdî tarafından ilk olarak zikredilmesi ve bazılarının senedinde Ebû Mihnef gibi rivâyetleri eleştiren kişilerin bulunması, irdelenmesi gereken bir husustur.

Ümeyye b. Ebü's-Salt, genel anlamda din, âhiret, ahlâk ve tasavvufî konularını içeren şiirler söylemekle birlikte ona isnad edilen şiirler arasında dünyanın kuruluşu, geçmiş kavimler ve peygamberler tarihi, israiliyât ve siyere dair temalara da rastlanmaktadır. Bu şiirler, hem İslâm tarihi kitaplarında hem de ayetleri açıklama sadedinde tefsir kaynaklarında ele alınmaktadır. Bu noktada öne çıkan soru ise, söz konusu şiirlerin Ümeyye'ye ait olup olmadığı meselesidir.

Câhiliye dönemi şiirinde intihal sorunu, bir vakıa olarak kabul edilmiştir. Kabile anlayışının hâkim olduğu bir sosyo-kültürel ortamda şair sıkıntısı çeken bazı kabilelerin, başka kabilelere mensup meşhur şairlere isnad ederek şiir ürettikleri görülmektedir. Ayrıca Tâhâ Hüseyin'in ifade ettiği gibi tefsir çalışmalarında bazı müfessirlerin de tefsirlerinde şâhit olarak kullanmak üzere ürettikleri bazı şiirleri Ümeyye gibi meşhur bir şaire isnad etmeleri göz ardı edilmeyecek bir husus gibi görünmektedir.

⁹⁸ Muhammed b. İshâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk Tirmizî et-, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 148; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 9/267.

⁹⁹ İsfehânî, *el-Eğânî*, 4/102.

¹⁰⁰ Tirmizî, *eş-Şemâil*, 146; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/247.

Hz. Peygamber'in Ümeyye'yi değerlendiren kullandığı üslûp ve ifade özeni, hem bu konuda yolu aydınlatacak hem de eleştiri üslûbu konusunda yol gösterecek bir özellik taşımaktadır. Zira rivâyetlere göre Hz. Peygamber, Bedir'de öldürülen müşrikler için söylenmiş ve Müslümanlara hakaret içeren birkaç şiiri dışında Ümeyye'nin şiirlerini olumlu hatta dinlemiştir. Bu sebeple Kur'ân bilgileriyle çelişen ve Ümeyye'nin genel şiir üslûbunun dışında yazılmış peygamberler tarihine dair şiirleri intihal olarak kabul etmek makul görünmektedir. Yine eleştiri üslûbu noktasında ise insanları ve işlerini değerlendirirken, kişilikleri ile işlerini birbirine feda edecek şekilde toptancı bir yaklaşımdan uzak durmalı ve doğrular ile yanlışları ayrı ayrı ele almalıdır.

Sözü bitirirken şu hususu da ifade etmek gerekir ki; Ümeyye'ye isnad edilen şiirlerdeki peygamber kıssalarına dair ifadeler ile Kur'ân ayetleri arasındaki benzerlik, Clement Huart gibi bazı müsteşriklerin, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in, Ümeyye'den etkilendiği gibi temelsiz iddialarına sebep olmuşsa da bu benzerliği söz konusu etkilenme ile değil, Ümeyye'ye isnad edilen şiirlerde intihal olma hususuyla açıklamak makul görünmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b Esed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- A'râbî, Muhammed b. Ziyâd. *Nevâdir-i İbnü'l-A'râbî*. thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fi târihu'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Ali, Cevâd. "Sakîf Şairleri". çev. Hüseyin Güneş. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (ts.), 189-200.
- Asâmî, Abdülmelik b. Hüseyin b. Abdülmelik. *Semtu'n-nücûm el-avâli fi enbâi'l-evâli ve't-tevâli*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Umer. *Hızâbetü'l-edeb ve lübbü lubâbi lisâni'l-Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Cümel min ensâbi'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerîa*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Brockelman, Carl. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mearif, 5. Basım, ts.
- Bulut, Ali. "Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 213-235.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitabu'l-Hayevan*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 8 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1966.
- Cumahî, Muhammed b. Selam. *Tabakâtu fuhûli's-suarâ*. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-Ma'ârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *eş-Şî'r ve's-suarâ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed İbnü'l-Hasen. *Târihu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Fâlûze, Muhammed İlyâs Abdurrahman. *el-Mevsûa fi sahîhi's-sireti'n-nebeviyye*. Mekke: Metâbiu's-Safâ, 1423.
- Hadîsî, Behcet Abdülagafûr. *Ümeyye b. Ebû's-Salt hayatuhû ve şî'ruhû*. Abudabi: Abû Dabî li't-Turâs ve's-Sekâfe, 2009.
- Halebî, Ali b. İbrahim b. Ahmed. *es-Siretü'l-halebiyye (İnsanu'l-uyûn fi sireti'l-emîni'l-me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1427.
- Harman, Ömer Faruk. "Bel'am b. Bâûrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/389-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr. *Tesbîtü delâli'n-nübüvve*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mustafa, ts.
- Herevî, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasen Nüreddin el-Melâ. *Cem'u'l-vesâil fi şerhi's-şemâil*. 2 Cilt. Mısır: el-Matbaatü's-Şerefiyye, ts.
- Hüseyin, Tâhâ. *Câhiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah. *Târihu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. thk. Eliza Lichten Stater. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr. *el-Münemmak fi ahbâri Kureyş*. thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 2. Basım, 1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Peygamberler Tarihi*. çev. Mahmut Varhan, Hasan Ali Saygın. İstanbul: Karınca Polen Yayınları, 2011.
- İsfehânî, Ebu'l-Ferec. *Kitabu'l-Eğânî*. thk. İhsan Abbas vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Acar Matbaacılık A. Ş., 2000.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kelâî, Ebû'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim. *el-İktifâ' fî (bimâ teğammenehû min) meğâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- Küçüksarı, Mücahit. "Kur'an Kıssalarının Klasik Arap Şiirindeki Yansımaları: Nûh Kıssası Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (2017), 321-354.
- Makdisî, Mutahhir b. Tahir. *el-Bed'ü ve't-tarih*. 6 Cilt. Bûr Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcu'z-zehab ve meâdinü'l-cevher*. thk. Charles Pellat. 5 Cilt. Beyrut: Menşûratü'l-Câmiatü'l-Lübnaniyye, 1975.
- Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Süheylî, Abdurrahman. *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*. thk. Mahmud Rabî'. Mısır: Matbaatu ve Verasetü Teclîdi'l-Envâr, 1938.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-arabî*. Dâru Nahdati Mısır, ts.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali. *el-A'lâm*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Dîvânu Ümeyye b. Ebû's-Salt*. thk. Seci'i Cemil el-Cübeylî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1998.
- Şerhu Dîvânu Ümeyye b. Ebû's-Salt*. thk. Seyfüddin el-Kâtib, Ahmed İsam el-Kâtib. Beyrut: Mektebetü'l-Hayat, ts.

Kavramsal Metafor Kuramı'nın Kur'ân Çalışmalarına Dahil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi

The Integration of the Conceptual Metaphor Theory into Qur'anic Studies: A Critical Literature Review

Hakime Reyyan Yaşar

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic Law

Mardin, Türkiye

hakimeyasar@artuklu.edu.tr orcid.org/0000-0003-4873-2246

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 01 March/Mart 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 25 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 561-581

Cite as/Atıf: Yaşar, Hakime Reyyan. "Kavramsal Metafor Kuramı'nın Kur'ân Çalışmalarına Dahil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 561-581. <https://doi.org/10.18505/cuid.1080841>

Yaşar, Hakime Reyyan. "The Integration of the Conceptual Metaphor Theory into Qur'anic Studies: A Critical Literature Review". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 561-581. <https://doi.org/10.18505/cuid.1080841>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Integration of the Conceptual Metaphor Theory into Qur'anic Studies: A Critical Literature Review

Abstract: In the last quarter of the 20th century, George Lakoff and Mark Johnson introduced a groundbreaking theory- namely, the Conceptual Metaphor Theory. This theory has offered an innovative way of understanding metaphors and developed a particular terminology to explain it. In years, extensive literature has been developed where the researchers discuss, apply or extend the scope of the conceptual metaphor theory. Regarding this, the Qur'anic studies has been part of this literature, too. Today, the interest of reading the Qur'anic verses from the lens of the conceptual metaphor theory has been increased. Although there is a variety among the studies, the predominant claim is that this theory can offer a means to understand the Qur'an deeply and can bring new perspectives to the Qur'anic exegesis. The claim that this theory can help to develop a new means for Qur'an studies, indicates the need for addressing and reviewing this emerging literature. Based on this need, this study focuses on the literature evaluating the Quranic verses from the lens of the conceptual metaphor. Here, the aim is not to compile these publications or to exhibit a panoramic view of them. Instead, this study's goal is to present a critical review by examining the extent to which the researchers justify their claims by analysing the methods they follow, and by questioning how the theory is bridged with the methods of Quranic exegesis and Arabic rhetoric. This research is confined with samples focusing on the Qur'anic verses, since, there is an extensive work on both conceptual metaphor theory and majâz (figurative expression) in Arabic rhetoric. Although there are studies in Arabic, Persian and English on this particular subject, due to abound with publications and the impact factor, only works in English are taken into consideration. During the evaluation, particularly three main point are considered: (I) whether the conceptual metaphor theory is well represented, (II) how the relationship between the theory and majâz is analyzed, and (III) whether the theory offers a new perspective in understanding and interpreting the Qur'anic verses as it has been claimed. Over the course of the review, some methodological problems and difficulties were found. For instance, some of the studies do not refer to the criticized and debated aspects. Moreover, the theory argues that metaphor is established at the level of concepts and not words or linguistics. This also means that the terminology introduced by Aristotle such as the species-genus, transmission and analogy are put aside. As well, the majâz in Arabic rhetoric is articulated by the terminology *waq'* (meaning establishing, assigning), the relation of vocable-meaning and pragmatics. *Istî'âra* (metaphor) is portrayed as borrowing a name or an attribute for something else. *Al-musta'âr lahu* (that to which the metaphoric or borrowed meaning is given), *al-musta'âr minhu* (that from which the metaphoric meaning is borrowed), *al-isti'âra* (the borrowed word itself) are the terminology used while clarifying this figurative process. Belâgat. According to Lakoff and Johnson, our perception regarding the concepts is based on the experience we gain through the physical world. In other words, metaphors are also related to *Gestalt* experience. The classic terminology is not efficient in explaining the metaphors. Therefore, Lakoff and Johnson introduced new terms, such as mapping, domain, blending and experience. From this perspective majâz or *isti'âra* and conceptual metaphor reveal fundamental differences. The existing studies leave unanswered the question how the gap between majâz and the conceptual metaphor theory can be filled and how both theories can be bridged. Another issue to mention is that Lakoff- Johnson identify the examples, but analyse them detached from contextual indications. Similar to Lakoff - Johnson, the present studies also elaborate the Qur'anic metaphors in a context-independent manner. Additionally, the theory expounds the metaphors in the conventionalised language or in other words, everyday human language. This also means that the theory does not offer a way to elaborate metaphors in the divine speech (*wahy*), neither does it aim to propose a such a method. From a theological point of view, the question of how the balance between the divine speech and human language can be kept remains unanswered. Finally, the conceptual metaphor theory has made remarkable contributions in the field of metaphor. Unfortunately, the present studies have focused so much on the theory that they failed to include the role of Qur'anic exegesis and its methodology, theology and Arabic rhetoric in understanding metaphors in the Qur'an. Therefore, it would be fair to argue that a detailed philosophical, theological and linguistic evaluation should be carried on how the conceptual theory and Quranic studies can be related. In sum, I believe that exploring and strengthening the relationship between the conceptual metaphor theory and majâz would provide a sound ground to this discussion and help us to understand the extent to which the conceptual metaphor theory would contribute to the Qur'anic studies.

Keywords: Tafsir, Qur'anic Studies, Conceptual Metaphor Theory, Semantic Analysis, Metaphor, *Majâz*.

Kavramsal Metafor Kuramı'nın Kur'an Çalışmalarına Dahil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi

Öz: Kavramsal metafor kuramı, 20. yüzyılın son çeyreğinde George Lakoff ve Mark Johnson tarafından metafor alanına kazandırılan önemli teorilerden biridir. Metafora ilişkin yeni bir bakış açısı sunan ve kendine özgü kavramlar geliştiren bu kuram hakkında kapsamlı bir literatür oluşmaktadır. Pek çok farklı akademik alana katkı sunan bu kuram, Kur'an çalışmalarıyla ilgilenen araştırmacıların da dikkatini çekmeyi başarır. Bu nedenle son yıllarda ayetlerde yer alan mecâz ve metaforları kuram merceğinden inceleyen araştırmaların sayısı giderek çoğalmaktadır. Kendi içinde farklılık gösterse de araştırmalar önemli ölçüde Kur'an'ın kuramla birlikte daha iyi anlaşılabilceğini ve tefsire yeni bir bakış açısı getirilebileceğini iddia etmektedir. Yeni bir araştırma sahası

olması, kuramın Kur'an'da da karşılık bulabileceği kabulü ve ayetlerin anlaşılmasına dair yeni bir yaklaşım geliştirebileceğine ilişkin iddiası, alandaki araştırmaları incelemeye değer kılmaktadır. Çalışmanın amacı literatürü derlemek ya da literatüre dair bir panorama sunmak değildir. Asıl hedefimiz bahse konu olan araştırmaların iddialarını ne ölçüde gerçekleştirdiklerini, yöntemlerini, kuramın tefsir usulü ve c ile ilişkisinin nasıl kurulduğunu irdeleyerek eleştirel bir yaklaşım ortaya koyabilmektir. Gerek mecâza gerekse kavramsal metafor kuramına ilişkin yazılı literatürün geniş olması nedeniyle değerlendirmeye alınan örnekler sadece Kur'an ayetlerini konu edinen çalışmalar ile sınırlıdır. Konuya ilişkin İngilizce, Arapça ve Farsça yayımlar bulunmakla birlikte sayıca fazla ve yayılımın geniş olması nedeniyle sadece İngilizce neşredilmiş, literatürde öne çıkan ve sıkça atıf alan çalışmalar değerlendirmeye alınmaktadır. Değerlendirme esnasında özellikle üç hususun incelenmesine ağırlık verilmektedir. Bunlar: (i) araştırmacıların kavramsal metafor kuramına ne ölçüde yer verdiklerine, (ii) kuram ile mecâz arasında nasıl bir ilişki kurduklarına ve (iii) kuramın ayetleri anlamada ve tefsir etmede yeni bir bakış açısı sunup sunmadığına. İnceleme neticesine mevcut çalışmalarda bir takım yönetsel sorunların ve eksikliklerin olduğu tespit edilmiştir. İlk dikkati çeken husus, çalışmaların kavramsal metafor kuramı üzerine bina edilmesine rağmen Lakoff – Johnson'ın kuramlarında kapalı ya da zayıf kalan yönlerine değinilmemiş olmasıdır. Kuramın temel iddiası metaforların kelimedenden ziyade kavramlar/tasavvur düzeyinde meydana geldiğidir. Burada Aristoteles'ten itibaren takip edilen tür-cins, nakil ve benzerlik ilişkisi bir kenara bırakılarak metaforların kelimelere değil tecrübeye dayalı kavramlara ait olduğu dile getirilmektedir. Buna göre kavramlara dair geliştirdiğimiz algımız ise dış dünya ile karşılaşmalarımız neticesinde edindiğimiz tecrübeye dayalıdır. Kuramının yaslandığı felsefi temellendirmeye göre metafor aslında temel seviye Gestalt (*Gestalt*) tecrübesiyle oluşur. Bu açıklamada istiâre, müsteâr veya nakil gibi kavramlar kullanılmaz. Diğer taraftan, belâgatta mecâz vaz', lafız – mana ilişkisi ve istimâl üzerinden açıklanırken bu kuram metaforu tasavvur ve dil ilişkisi üzerinde temellendirir. Bu önemli farklılıkların konumuz olan çalışmalara yansıtılmadığını tespit ettik. Mevcut çalışmalar mecâz ve kuram arasındaki farklılıkların nasıl yorumlanması gerektiği ve aralarında ki bağın nasıl kurulacağı sorularını yanıtızsız bırakır. Aynı zamanda Lakoff-Johnson'ın örnekleri bağlamdan kopuk bir şekilde tahlil etmesi ve kavramsal metaforu tespitle yetinmesi ve tespit sonrası nasıl yorumlaması gerektiğine ilişkin bir yöntemden bahsetmemesi nedeniyle eleştirilmektedir. Alandaki çalışmalar önemli ölçüde Lakoff - Johnson'ın metafor örneklerini analiz ettikleri gibi ayetlerdeki mecâzlar bağlamından bağımsız bir şekilde analiz edilmektedir. Kurama ilişkin bir başka önemli husus ise kavramsal metafora ait çözümlenmeler gündelik ve beşerî dile aittir. Bu nedenle kuramın kutsal metinlerde yer alan metaforların tahliline yönelik bir yaklaşımı bulunmamaktadır, zaten Lakoff – Johnson böyle bir yöntemi teklif etmeyi de hedeflememektedirler. Dolayısıyla vahiy ile beşerî dil arasındaki denge kuram merkezinde nasıl sağlanır sorusu cevapsız kalmaktadır. Bununla birlikte dikkatimizi çeken bir başka mesele, İslam düşüncesindeki mecâz nazariyesinin geri planda bırakılması ve sadece kavramsal metafor kuramına odaklanmasıdır. Özellikle tefsir usulünün önemli bir parçası olan mecâz kavramı ile 20. yüzyıla ait olan kuram arasındaki ilişkiye dair gerçekçi ve nitelikli, felsefi ve dilbilimsel bir değerlendirme yapılmadığını gördük. Dolayısıyla, mecâz nazariyesinin bu yeni teorisinin bir parçası olduğu ya da aralarında bağ kurmanın mümkün olmadığı ön kabulü üzerinden bir literatürün gelişmektedir. Kavramsal metafor teorisine mecâz nazariyesini nitelikli ve şümullu bir şekilde incelemeyen, mecâz ya da istiâre içeren ayetlere bu metafor teorisinin tatbikinin birtakım sorunlara yol açabileceği öngörülmektedir. Müstakil olarak kuramın dikkate değer katkıları bulunmasına rağmen, mevcut çalışmaların aceleci bir tavır benimsedikleri ve ayetlerdeki mecâzları sadece kuram merceğinden inceleyerek tefsir, belâgat ve kelamın rolünü ihmal ettikleri tespit edilmiştir. Sonuç olarak kuramla mecâz arasındaki ilişkinin incelenmesinin, hem kuramın alana sağlıklı katkı sunmasını hem de İslam düşünce geleneğinde mecâz nazariyesinin etraflıca ele alınmasını sağlayacağı kanaatini paylaşmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Çalışmaları, Kavramsal Metafor Kuramı, Anlambilimi, Metafor, Mecâz.

Giriş

Kavramsal Metafor Kuramı (The Conceptual Metaphor Theory) 20. yüzyılda metafor araştırmalarında dikkatleri çeken ve son zamanlarda adını sıkça duyduğumuz kuramlardan biridir. George Lakoff ve Mark Johnson'un birlikte hazırladığı *Metaphors We Live By* (1980)¹ adlı eserle literatüre kazandırılan bu kuram alışlagelmiş klasik metafor yaklaşımından farklıdır. Aristoteles'ten tevarüs eden klasik metafor tanımına göre metafor bir kelimeye ait mananın benzerlik, ortaklık ya da analogi sebebiyle başka bir kelimeye aktarımıdır. Oysa ki, Lakoff – Johnson'a göre metafor kelimedeki mananın nakli değil, bireylerin tecrübeye dayalı kavramsal düşünce biçiminin/tasavvurunun aktarımıdır. Bu nedenle kuramlarını açıklarken daha önce metafora dair bilinenlerin tekrar gözden geçirilmesi gerektiğinin vurgularlar. Lakoff-Johnson'ın ortaya koyduğu bu yaklaşımın etkisi sadece dilbilimiyle sınırlı kalmayıp,

¹ Bu çalışma, Gökhan Yavuz Demir'in çevirisi ile *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil* başlığıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır. (George Lakoff-Mark Johansen, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki, 2015).

günümüzde siyaset, sosyoloji, tıp, bilişim, psikoloji ve dil kazanımı gibi pek çok beşerî bilim dalına kadar uzanmaktadır. Son yıllarda İslam çalışmalarında, özellikle de Kur'an çalışmaları² sahasında bu kuramla karşılaşmaktayız. Gün geçtikçe yeni araştırmaların dahil edildiği bu literatüre Türkiye'de üretilen akademik çalışmalar da -görece yavaş sayılacak bir hızla- dâhil olmaya başlamıştır. Bilişsel bilimin etkisinde, metafora ve metaforun işleyişini açıklayan kavramlara dair mühim katkıları olan bu kuramın Kur'an çalışmalarında kendine nasıl yer bulduğu, hangi çerçevede ele alındığı ve mecâzla ilişkisinin ne ölçüde kurulabildiği sorusu merak uyandırmaktadır. Bu merak doğrultusunda çalışmamız, Kur'an'daki mecâzları kavramsal metafor kuramı üzerinden inceleyen araştırmaları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple burada meseleyi teorik bir zeminde, yani kuramın nasıl tatbik edildiği, ayetleri anlamaya ne ölçüde katkıda bulunduğu ve çalışmaların yönteminde bulunan eksiklikleri dile getirmeyi hedeflemekteyiz.

Bilişsel dilbiliminin etkisinin açıkça gözlenebildiği bu kuram, metaforu kavramsal düzeyde ele almanın metafora ait unsurları, bu unsurlar arasındaki ilişkiyi tespit etmemizi ve karmaşık metaforik yapıları anlama ve anlamlandırma kolaylaştıracağını savunur. Kurama göre bunun için metafor kelime, türler ve cinsler arasındaki nakilden çıkartılıp biliş (*cognition*) ve bildirişim (*communication*) ile birlikte tasavvur (*concept*) seviyesine çıkartılmalıdır. Böylelikle metafor çalışmalarına yeni bir bakış açısı kazandırılmış olacaktır. Bu önemli iddialar farklı içerikte araştırmaların ortaya konmasına katkı sunmaktadır. Bu sahada üretilen araştırmaları kendi içinde üç tür olarak sınıflandırmamız mümkündür: (i) Kurama eleştirel yaklaşan ya da kurama katkıda bulunmayı hedefleyen çalışmalar; (ii) kuramı dil bilimi ve dil felsefesi bağlamında değerlendiren, yani yaklaşımı felsefe ve metafor alanında inceleyen araştırmalar; (iii) diğeri de teorik tartışmaların uzağında, kullanım halinde olan metafor kalıplarını bu teoriyle inceleyen araştırmalar. Bunların arasında edebi ve dini metinlerin incelenmesi ve söylem çözümlemeleri de yer alır. Bizim ele almayı planladığımız araştırmalar ise sadece son sınıfa dâhil olanlardır. Bu tercihimiz nedeniyle çalışmamızda kurama dair teorik eleştirileri derinlemesine incelemeyeceğiz. Çalışmanın sınırlılığı nedeniyle her ne kadar mevcut çalışmaları değerlendirmeye almış olsak da söylem ya da metafor analizine odaklanmayacağız. Makalemiz teoriyi eleştirmeyi ya da kuramın mecâzla ilişkisini kurmayı değil, yukarıda değindiğimiz literatürün nasıl bir yöntem takip ettiğini, seyrini yansıtmayı ve literatürün tefsir ve belâgat geleneği ile ilişkisini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede çalışmamız bir tür literatür değerlendirmesi olarak kabul edilebilir. Ancak asıl odak noktamız literatürünün panoramasını sunmak değil, bahse konu olan araştırmaların iddiaları, yöntemleri ve tefsir usulü ve belâgat ile ilişkilerini inceleyerek eleştirel bir yaklaşım ortaya koymaktır. Çalışmanın sınırlarını daha net belirleyebilmek için sadece kavramsal metafor kuramı penceresinden Kur'an'da bulunan mecâzları değerlendiren araştırmalar tercih edilmiştir. Konuya dair İngilizce, Arapça ve Farsça yayımlar bulunmakla birlikte sayıca fazla ve yayılımın geniş olması nedeniyle sadece İngilizce literatürde³ öne çıkan ve sıkça atıf alan çalışmalar değerlendirmeye alınacaktır. Bu değerlendirmede araştırmaların hangi konu etrafında şekil aldığına, hangi yöntemi takip ettiklerine ve kuramın uygulanması esnasında tespit edilen eksikliklere yer verilecektir.

Kuramın metafor çalışmalarında edindiği yeri ve önemini somutlaştırabilmek için önce klasik metafor ve mecâz kavramına dair özet bilgi vereceğiz. Çalışmaya Aristoteles'in (MÖ. 384-322) metafor tanımdan günümüze kadar gelen tartışmaları ve gelişmeleri sığdırmaya çalışmanın iddialı bir yaklaşım olacağını farkındayız. Yine aynı şekilde İslam düşünce geleneğinde başlangıç noktası olarak bilinen Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824[?]) *Mecâzu'l-Kur'an* adlı eserinde mecâz kavramına dair yaklaşımları ve tartışmaları ele almak bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu nedenle kurama, metafora ve mecâza ilişkin genel bir bakış açısı sunup meselenin asıl kilit noktalarına temas etmeye gayret edeceğiz.

1. Aristoteles ve Metafor

Metafor tanımının başlangıç noktası, onu derli toplu ilk kez ortaya koyduğu kabul edilen Aristoteles'in (MÖ 384-322) metafor tarifi olarak kabul edilir.⁴ Bu nedenle metafor ya da metafor teorisi ile ilgili herhangi bir araştırma ya da tartışmanın kaçınılmaz olarak bu tanım üzerinden yürütüldüğünü görürüz. Bu doğrultuda, kavramsal metafor kuramı da kendini Aristoteles'in metafor tanımına ve bu tanım üzerine inşa edilmiş müktesebata göre konumlandırır.

² Kur'an çalışmaları ifadesi *the Qur'anic Studies* kullanımından yola çıkılarak tercih edilmiştir. Bu ifadenin bir bagaja sahip olduğunun farkındayız. Buna rağmen, bu kullanımı tercih etmemizdeki sebep, bahse konu olan literatürünün kendini Kur'an Çalışmaları alanı konumlandırması ve literatürün takip ettiği yöntem sebebiyle tam anlamıyla tefsir ya da belâgat alanına dahil edilememesidir.

³ Konuya dair Türkiye'de bir yüksek lisans tespit edilmiştir. (Zeynep Sayın Çağırın, *Kur'an-ı Kerim'deki Metaforların Gündelik Dil Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2020). Bu çalışmaya diğer araştırmalarla birlikte değineceğiz.

⁴ Tam manasıyla metafor olarak adlandırılmamakla birlikte, bir lafzın hakiki anlamın dışında kullanımıyla eski Mezopotamya destanlarında, Homeros'un şiirinde veya eski Antik Yunan edebiyatında da karşılaşmaktayız. (Leezenberg, *Metaphor*, 15-27.)

Metafor/metaphor, eski Yunancada *meta* (karşıya geçmek) ve *pherein* (devretmek, taşımak) kelimelerin birleşiminden *metapherein*'den gelen, bir şeyi öteye taşımak anlamına gelen Yunanca bir terimdir. Günümüzde *Oxford English Dictionary*'nin tanımına göre metafor bir tür nakil ve/veya analogidir.⁵ Metafor kelimesinin en erken kullanımı, İsostrates'a (MÖ. 436-338) ait bir cenaze konuşmasında tespit edilmiştir. Bu konuşmada İsostrates metafor kelimesini terim olarak değil, isim yapısında kullanmıştır.⁶ Kelimenin kavramsallaşması, tanımlanması ve metaforun detaylandırılmasının ise İsostrates'den sonra gelen Aristoteles tarafından yapıldığı kabul edilir.⁷ Aristoteles'e kadar güzel ve edebi konuşmanın bir parçası olarak kabul edilen metafor, kendisinden sonra salt estetik ve edebi söylemden çıkartılıp retoriğin bir parçası haline gelmiştir. Bu sebeple Aristoteles hem *Poetika*'sında hem de *Retorik*'inde⁸ metaforun yapısına ilişkin bilgi vermiştir. *Poetika* adlı eserinin yirmi birinci bölümünde yer alan bir paragrafta (1457b7-9), Aristoteles asırlarca etkili olan metafor tarifini şu şekilde sunar:

“Metafor, bir sözcüğe kendi anlamının dışında başka bir anlam yüklenmesidir. Bu yükleme, cinsin anlamının türe, türün anlamının cinsine verilmesi ya da türün anlamının başka bir türe verilmesi yoluyla olur ya da metaforik uygulama orantı yöntemine göre yapılabilir.”⁹

Alıntıda verilen bilginin yüzyıllar boyu ilgi görmesinin sebeplerinden biri de Aristoteles'in metaforun semantik ya da filolojik tahliliyle yetinmeyip doğrudan mekanizmanın nasıl çalıştığını açıklamaya çalışmasıdır. Yükleme/nakil, orantı/kıyas ve cins-tür ilişkisi gibi araçlara odaklanarak metaforun dildeki mekaniğinin belirlenmesi, Aristoteles'in tanımının özgün kabul edilmesinde etkili olmuştur. Klasik teori olarak da adlandırılan Aristoteles'in tarifinde metafor aynı zamanda bir hareket (*epiphora*) ve lafzın naklidir (*lexis*). Mesela, Achilles bir aslandır. Burada Achilles kelimesi aslanla ilişkilendirilir; yani bir hayvan adı insana ait özel bir isme yüklenir/nakledilir.¹⁰ Tasnifte yer alan orantı içinse, mukayese edilenler arasında bir benzerliğin/paylaşılan ortak bir vasfın bulunması beklenir. Dolayısıyla metaforu oluşturan temel üç araçtan bahsetmek mümkündür; üç şey arasında kurulan benzerlik, analogi ve tür-cins arasında gerçekleşen nakildir. Bu tanıma göre metafor isim ya da kelimedede inşa edilir¹¹, kuramın iddia ettiği gibi düşünce ya da kavramsal düzlemde değil. Bu husus klasik ve kavramsal metafor kuramı arasındaki temel farklılıklardan biri olarak kabul görür. Günümüzde analogi kavramı ve mahiyetine, tür-cins arasındaki ilişkisine ve benzerlik olgusunun nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin sorular hem dilbilimciler hem de dil felsefecileri tarafından yöneltilmektedir. Her ne kadar Aristoteles'in kullandığı kavramların metafor inşasını açıklamada yetersiz kaldığı kanaati günümüzde güçlense de klasik metafor tanımı asırlarca kendinden bahsettirecek, hakkında tartışılacak ve üzerinde düşünölmeye devam edilecektir.

2. İslam Düşüncesinde Mecâz

Mecâz “c-v-z” kökünden ismi zaman ve ismi mekân kalıbı olan *mefal*'den türemiş bir kavramdır. Sözlükte “bir yola girip yürümek, geçilen yer” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise “bir lafzın vaz' olduğu mananın dışında kullanılmasıdır”¹² şeklinde tanımlanmaktadır. İslami ilimlerde mecâz, Kur'an'ın dil özelliklerinden birisi ve daha sonra ilahi kelamın icâzı bağlamında belâğatın bir konusu olarak ortaya çıkmaktadır. Mecâz kelimesinin kullanıldığı en erken eser Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâz'ul-Kur'an*'i olarak kabul edilmektedir. Ancak bu eserde mecâz kelimesi birden fazla manada kullanılmaktadır. En yaygın kullanılan manalar tevil ve tefsirdir. Hicri üçüncü asırda literatüre dahil olan icâz ilk olarak vahyin doğru anlaşılması ve yorumlanması ihtiyacıyla ele alınır. Aynı asırlarda âlimler arasında Allah'ın sıfatlarının yorumu, Allah'a el, yüz, yön gibi beşerî unsurların isnat edildiği müteşâbih ayetler ve Kur'an'da mecâzın varlığı tartışmaları bu kavramın gelişiminde önemli bir rol

⁵ *Oxford English Dictionary*, ed. James A. H. Murray vd. (Oxford: Clarendon Yayın Evi, 1989), “Metaphor”, 676/9.

⁶ Jakub Filonik, “Metaphors in Rethoric: From Ancient Greek to 21st Century”, *Brill's Companion to the Reception of Ancient Rethoric*, ed. Sophia Papaioannou vd. (Leiden-Boston: Brill, 2022), 455.

⁷ John T. Kirby, “Aristotle on Metaphor”, *The American Journal of Philology* 118/4 (Kış 1997), 523. Bazı çalışmalar İsostrates'in metafor kavramını Aristo'dan farklı kullandığını iddia eder. (Kirby, “Aristotle”, 526.)

⁸ Bk. *Retorik* 1406b, 1410b, 1411a, 1411b.

⁹ Aristoteles, *Poetika: Şiir Sanatı Üzerine*, çev. Furkan Akderin (Ankara: Say Yayınları, 2011), 74.

¹⁰ Karl Simms, *Paul Ricoeur* (London: Routledge, 2003), 63.

¹¹ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor The Creation of Meaning in Language*, çev. Robert Czerny vd. (London-New York: Routledge Classics Publication, 2003), 14, 17.

¹² Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât* (Kahire: Dâru'l-fadîla, 2004), 169; İsmail Durmuş, “Mecâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/217; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* (Dâr al-Kutub al-'İlmiyyah: 2011), 469-470.

üstlenir.¹³ Bu nedenledir ki mecâz ve mecâzın önemli bir kısmını kapsayan istiâre İslam'ın erken dönemlerinden itibaren belâğatın konusu olmaktan çok tefsir ve kelamın konusu olarak anılmaktadır. Bu tartışmaların seyrinde icâz, ayetlerin edebi güzelliğini izah etmeye yönelik bir yaklaşım olarak da kabul görür ve bu belâğatın gelişimine katkı sunar. Nitekim zaman içerisinde ayetler belâgat eserlerinde mecâz, istiâre ve türlerine ait örnekler olarak karşımıza çıkacaktır.¹⁴

Yukarıda tanımlamış olduğumuz mecâzın türleri bulunmaktadır. Bu türlerinden biri olan istiârenin kendine özgü bir tanımı vardır.¹⁵ İstiâre, sözlük anlamı “ödünç almak, ödünç istemek” olup, istilahta “bir kelimenin manasının geçici olarak başka kelime için kullanmak” ya da “bir şeyi başka bir şeye benzetirken açık yerine kapalı teşbih yapmak” anlamına gelir.¹⁶ Mecâzdan farklı olarak, istiâre kavramında teşbih yani benzeme yönü ağır basmaktadır. Bu sebeple olsa gerek dilbilimciler, istiâreye özgü birtakım unsurlar belirlemişlerdir: (i) kendisinden mananın ödünç alındığı (müsteâr minh/müşebbeh bih), (ii) kendisine mananın ödünç verildiği (müsteâr leh), (iii) ödünç alınan lafız (müsteâr, istiâre), (iv) iki mana arasındaki alaka (câmi, müşabehet alakası), (v) gerçek mananın kullanılmasına engel olan karine (karîne-i mânia).¹⁷ İlâveten, *müsteâr minh* ve *müsteâr leh* arasındaki ilişkinin türleri, temsil veya teşbihle farkı da ele alınan konu başlıkları arasındadır.¹⁸ Dilbilimciler hangi tür lafzın mecâzi kullanıma müsait olduğunu sorgulamış ve fiil ya da isim görevi üstlenen lafızların hakiki manasının dışında kullanılabildiğini ifade etmişlerdir. Daha sonrasında Abdü'l-Kâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) ise mecâzın sadece lafızda değil ve cümlede de gerçekleşebileceğini ekleyerek mecâz konusunu başka bir seviyeye taşımıştır.¹⁹

Arap dilinde mecâz ve istiâre başlığı altında karşımıza lafız-mana ayrımı meselesi çıkmaktadır. Bu ayrımın kökeni dilbiliminde lafzın manaya delaletini açıklayan *vaz'* kavramına dayanır. *Vaz'* genel hatlarıyla “lafızların belirli manaya delâlet etmesi için tahsis edilmesidir”²⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Kelimelerin *vaz'* olduğu mana işitme (*sem'*) ve sözlük bilim yardımıyla tespit edilmektedir. Bir lafzın *vaz'* olunduğu manada kullanılmasına hakiki anlam, *vaz'* olduğu mananın dışında kullanımı mecâz veya istiâre olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla, bir lafzın hakiki ya da mecâzi kullanımı, lafzın *vaz'* olduğu mana ile ilişkisine göre tespit edilmektedir. Bir lafzın mecâzi olarak kullanıldığının tespiti ise bir karine, yani mecâza işaret eden bir unsurla gerçekleşmektedir. Bu karinenin, lafzın *vaz'* olduğu mana ile lafzın nakledildiği mana arasındaki bir ilişkiye (alakaya/ittisâl) dayanması beklenmektedir. Bazı âlimler bu ilişkiyi somut (sûrî) yani beş duyu ile algılanabilir ya da soyut (manevî) benzerlik şeklinde iki tür olarak açıklamaktadırlar.²¹ Örnek verecek olursak, en-Nisa 4/43. ayette geçen “ğâit” (الغَايِط) kelimesinin kullanımı sûrî ittisâl örneği arasında zikredilir. Gâit kelimesinin sözlük anlamı *örten, gizleyen ve çukur* anlamlarında iken ayette *tuvalet ihtiyacını gidermeyi* ifade etmek için kullanılmaktadır. Çukur ve tuvalet ihtiyacını giderme fiili arasında mekânsal bir ilişkinin bulunması ve bu ilişkinin gözlemlenebilir olması, ittisâlin somut olarak belirlenmesinde etkili olmuştur. Soyut ilişkiye örnek olarak “Zeyd aslandır” cümlesi gösterilmektedir. Zeyd ile aslan arasında kurulan benzerlik ilişkisi somut bir bilgiye dayanmamaktadır. Arada kurulan ilişki aslanın cesareti ile Zeyd'in cesareti arasında var olduğu kabul edilen benzerlik sebebiyledir. Bu nedenle bu benzerlik soyut/manevî ilişkiye dayandırılır.²² Gerek *vaz'* olgusu gerekse mecâz ya da istiâre için gerekli olan lafız aktarımını sağlayan ittisâlin somut ve soyut algı türlerine göre tasnifi, Aristoteles'in metafor tanımında yer almaz. Bu hususlar dilbilimcilerin mecâz ile klasik metaforun farklı ele aldıkları görüşünü destekler mahiyettedir.

Ancak kavramsal metafor kuramına gelince, istiârede ittisâlin türlerine göre ayrılması meselesinin bir farklılıktan ziyade benzerlik unsuru haline dönüşebildiğini görmekteyiz. Lakoff - Johnson teorilerinde somut ya da fiziksel tecrübenin metafor

¹³ İsmail Aydın, “Hakikat ve Mecâz'ın Terimleşme Süreci”, *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (Bahar 2013), 23-24.

¹⁴ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 498-499.

¹⁵ Mehmet Akif Duman, *Retorikten Belâğate Mecâzdan Metafora* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2019), 607-612.

¹⁶ 'Abdu'l-Kâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-İcâz* (Kahire: Daru'l-Hâncî, 2004), 67; 'Abdu'l-Kâhir el-Cürçânî, *Esrâr'ul-Belâğa* (Kahire: Matba'ul-Medenî, 1984), 30.

¹⁷ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 477; İsmail Durmuş - İskender Pala, “İstiâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/315-318.

¹⁸ el-Cürçânî, *Esrâr'ul-Belâğa*, 20-28, 260; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 477-501.

¹⁹ el-Cürçânî, *Esrâr'ul-Belâğa*, 350-353.

²⁰ İbrahim Özdemir, “Bir Dil Bilimi Olarak *Vaz'* İlimi ve Tarihsel Gelişimi”, *İslam'da Medeniyet İlimleri Tarihi I*, haz. Recep Şentürk, Ahmet Süruri, Rıza Tevfik Kalyoncu, Mustafa Sürün, Ebru Morgül (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 321, 322; el-Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, 212.

²¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usul'us-Serahsî* (Beyrut: Dar'ul-İlmiyye, 1993) 1/178.

²² es-Serahsî, *Usul'us-Serahsî*, 1/178.

inşasında önemli bir unsur olduğunu dile getirmektedirler- birazdan bu hususu ayrıntılarıyla ele alacağız. İlaveten, mecâz bahsinde karşımıza çıkan ve Lakoff – Johnson'un kuramıyla benzerlik gösteren bir başka mesele daha bulunmaktadır. Bu da farklı dillerde bazı istiâre kullanımlarının benzeyen, benzetilen ve benzeme yönü itibarıyla ortaklığa sahip olabilmesidir. İngilizcede sıkça kullanılan "Achilles aslandır" metaforu buna örnek olarak gösterilebilir. Cürcânî "Zeyd aslandır ya da bir aslan gördüm" gibi istiâre kullanımının sadece Arap diline özgü olmadığını ve bir istiârenin farklı dillerde de bulunabileceğini anlatmaktadır. Yani, insan ile aslan arasında kurulan ilişkinin Arap ve Arap olmayanlar arasında ortak kullanıma sahip olması muhtemeldir. Cürcânî, farklı diller arasında müşterek kullanımların olağan olduğunu vurgulamakla birlikte konuyu derinlemesine ele almaz.²³ Günümüzde ise Lakoff – Johnson Cürcânî'yle benzer bir görüş ileri sürmektedirler. Cürcânî'den farklı olarak, Lakoff – Johnson bu kullanımlarını sadece farklı dillerde benzer ya da aynı kullanımlarla karşılaşılabileceğimizi değil, metaforların önemli bir kısmının evrensel olduğunu ve insanoğlunun önemli ölçüde ortak metaforları kullandığını iddia etmektedir.²⁴ Kuramın diğer savlarını ve metafora dair geliştirdikleri yeni yaklaşımları ve kuramın mecâz nazariyesi ile ilişkisini anlayabilmek için kurama biraz daha yakından bakalım.

3. Kavramsal Metafor Kuramı: Metaforun Kelimeden Kavramlara (Tasavvura) Geçişi

20. yüzyılda dilbilimcilerin, felsefecilerin ve davranışsal dilbilim uzmanlarının bir kısmına göre lafız, tür-cins ilişkisi, benzerlik ve analogi merkezli olan klasik tanım, metaforun işleyişini ve işlevini açıklamada yetersiz kalmaktadır. Son yıllarda öne çıkan yaklaşım ise metaforun lafız veya kelimedeki ziyade düşünce ve söylemin bir parçası olduğu görüşüdür. Bu fikir başta I. A. Richard's (ö. 1936)²⁵, Max Black²⁶ ve Lakoff olmak üzere pek çok araştırmacı tarafından güçlü bir şekilde dile getirilmektedir. Araştırmacılar arasında ileri sürülen bu düşünceyi kavramsal bir seviyede Lakoff - Johnson sunmaktadır. Lakoff - Johnson'un temel iddiası, metaforun kelimelere ya da cümlelere değil kavramlara/tasavvurlara (*concept*) ait olduğu hususudur. Diğer bir deyişle, metafor kavramlara dayalı düşünme ve anlamamanın kelimelere dökümüdür. Kavramlara dair geliştirdiğimiz algımız ise dış dünya ile karşılaşmalarımız neticesinde edindiğimiz tecrübeye dayalıdır. Kuramın yaslandığı felsefi temellendirmeye göre metafor aslında temel seviye Geştalt (*Gestalt*) tecrübesiyle -yani algı ve algısal örgütlenmeyle- oluşmaktadır.²⁷ Bu nedenle, Lakoff – Johnson'un teorileri algıdan bağımsız nesnelci ya da salt öznelci yaklaşımdan uzaktır. Lakoff – Johnson kuramlarını daha ziyade *tecrübeci* (*experientialism*) yaklaşımı içinde konumlandırmaktadırlar.²⁸ Tecrübeci yaklaşım, post-yapısalcılığın öznelci ve kişiye/duruma göre değişkenliği anlayışından farklı bir açıklama getirmektedir. Bu yaklaşıma göre insan tabiatının bir parçası olması nedeniyle zihindil arasındaki ilişki ve insanın dış dünyaya ait tasavvurları, insanlar arasında önemli ölçüde ortak paylaşımına sahiptir. Bu husus ise farklı birçok dilde ortak ya da benzer metaforların varlığının açıklanmasına katkı sunmaktadır.

Tecrübeci yaklaşımdan yola çıkarak kavramsal metafor kuramı, metaforun dil ve kelimenin ötesinde bilişsel yönü baskın, belirli bir sistematığe ve tasavvura dayalı düşünce biçimi olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşımla metafor nazariyesi, Lakoff – Johnson tarafından bilişsel ve bildirişim (*communication*) düzeyiyle ilişkilendirilerek tekrar gözden geçirilir. Aristoteles'in metafor tanımından aşına olduğumuz cins-tür arasındaki çeşitli aktarım modelleri ve analogi gibi kavramlara atıfta bulunmaz. Bunun ötesinde tecrübe (*experience*), bilişsel (*cognition*), kaynak alan (*source domain*), hedef alan (*target domain*) ve haritalandırma (*mapping*) gibi kavramlar yeni metafor kuramına eklenir.²⁹

Peki bu kurama göre metaforlar bilişsel düzeyde nasıl işlev görür? Metafor, iki şey arasında kavramsal (*conceptual*) düzlemde gerçekleştirilen bir bağ ile oluşur. Lakoff'a göre bu bağ zihinsel düzlemde gerçekleşir. Bunu tetikleyen ya da besleyen husus ise

²³ el-Cürcânî, *Esrâr'ul-Belâğa*, 34, 35.

²⁴ Lakoff - Johnson, *Metaphors*, 3.

²⁵ I.A. Richard için sözbilimi mana ve düşünce arasındaki ilişkiyi açıklamada yetersizdir. İddiasına göre dil ve düşünce arasında bir etkileşim/*interaction* bulunmaktadır ve bu etkileşim *akış/tenor* ve *araç/vehicle* vasıtalarıyla gerçekleşir. Dolayısıyla da metaforik mana inşası edilgen bir nakil veya birinin yerine geçme değil, karşılıklı etkileşimin olduğu etken bir ilişkiye dayanır. (Taverniers, *Metaphor*, 21.) (I. A. Richard Richard, *Philosophy of Rhetoric* (New York: Oxford University Press, 1965), 93).

²⁶ Black, Richard'ın söylediklerini ileri taşıyarak literatüre *commonplaces/ortak alan* kavramını ekler. Burada metaforlar sözdiziminden ziyade anlam dünyasına aittir. Yani, metaforu oluşturan etkileşim iki şeyi bir araya getiren ortak alanda yer alan anlamda gerçekleşir. (Max Black, "Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 55 (1954-1955), 273-294; Taverniers, *Metaphor*, 24).

²⁷ George Lakoff - Mark Johnson, *Metaphors We Live By With a New Afterword* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003), xi.

²⁸ Taverniers, *Metaphor*, 245.

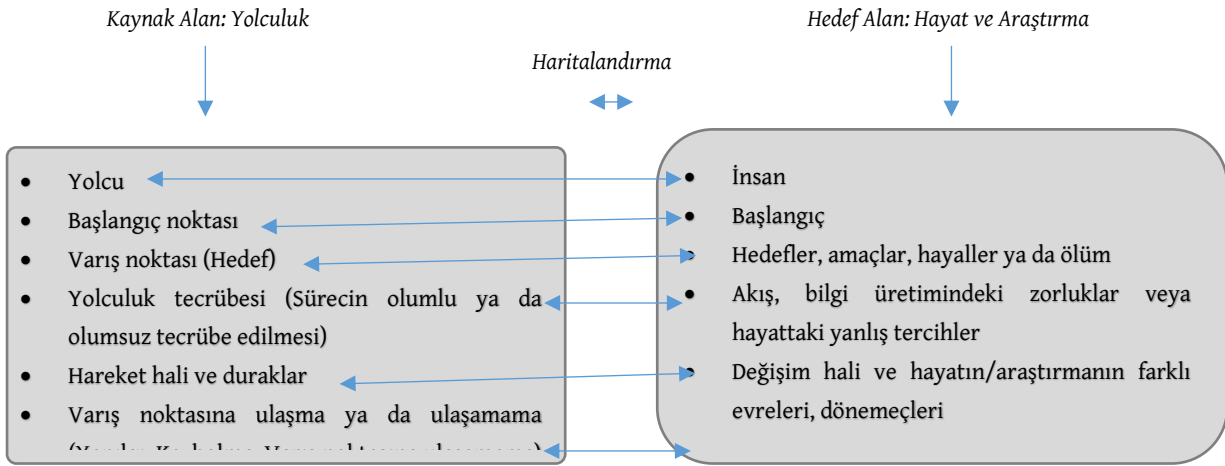
²⁹ Lakoff - Johnson, *Metaphors*, 7-21.

insanın gündelik gerçekliği ve dış dünyaya dayalı tasavvur ve tecrübesidir.³⁰ Soyut (*abstract*) olan ile somut tecrübe (*physical experience*) ya da gündelik gerçeklik (*everyday realities*) arasında bilişsel ilişki kurulur. Bu ilişkiye Lakoff haritalandırma (*mapping*) adı vermektedir. Lakoff - Johnson'a göre soyut veya ifade etmesi karmaşık durumların önemli bir kısmını hayatımızda tecrübe ettiğimiz sade, dış dünyada beş duyuyla algıladığımız ve tekrarlanan tecrübelerimizle ilişkilendirerek ifade edilir.³¹ Zihin, tecrübelerimiz içinden belirlediği iki şey arasında ilişki kurar. Lakoff - Johnson bu iki şeyi *kaynak alan* ve *hedef alan* olarak isimlendirir. Sonrasında ise belirleyip alaka kurduğu hususa dair zihin, bir haritalandırma yapar. Bu haritalandırma neticesinde aynı tasavvura dayalı pek çok farklı metaforik kullanım oluşturulur.

Konuyu Lakoff - Johnson tarafından sunulan *yolculuğun* metaforik kullanımları ve bir şema ile somutlaştıralım. Aşağıdaki şema hem haritalandırmayı hem haritalandırma neticesinde aynı metafora dayalı farklı kullanımların nasıl oluştuğunu temsil etmektedir:

- Örnek cümleler:**
1. Bu yaz oldukça zahmetli bir *yolculuk* yaptım.
 2. Hayat bir *yolculuktur*.
 3. Bu araştırma biraz vakit alacak. Bu *yolculuğa* hazır mısın?

Şema:



Yolculuğun metaforik modellemelerine ilişkin örneklerini artırabiliriz, ancak biz bu üç cümleyle ilerleyeceğiz. Her üç örnekte bulunan *yolculuk* kavramı farklı anlama gelecek şekilde kullanılmış olmakla birlikte ortak noktaları yolculuğu tecrübe ve tasavvur etme şeklimizde gizlidir. Örnekler üzerinden ilerlemek gerekirse, ilki metaforik olmayıp sözlük anlamında bir fiziksel hareket halinden veya mekân değişikliğinden; ikinci örnek insanın doğumundan ölümüne kadar geçen bir süreçten ve üçüncü ise örnek soyut bir hareket ve zihinsel süreçten bahsetmektedir. *Yolculuk* tasavvuru genel hatlarıyla başlangıcı, aralarda durakları ve sonunda varış yeri olan, yolculuğa çıktığımızda başlangıçtaki yerde olmadığımız, yolda olumlu ya da olumsuz pek çok durumla karşılaşma ihtimalini barındıran bir tecrübedir. *Hayat* veya *araştırma* da bir süreci yani başlangıcı, kendine özgü inişleri çıkışları ve nihayetinde de ulaşılmak istenen bir noktayı kapsayan tecrübelerdir. Nitekim her bir örnekte fiziksel bir karşılığı olan yolculuk tecrübesinin farklı soyut duygu, durum veya düşüncedeki seyir halini yani bir akışı ifade etmek için kullanıldığı görülebilir. Lakoff burada yolculuğu anlama şeklimizle birlikte gelen kavramsal algının farklı duygu ve durumlara metaforik olarak aktarılabilirliğinden bahseder. Teknik olarak ifade edecek olursak, bu örneklerde *yolculuk* kaynak alan, *hayat ve araştırma* hedef alan, ikisi arasında (*yolculuk-hayat*; *yolculuk-araştırma*) kurulan ilişki de haritalandırmadır.³² *Yolculuk* tecrübesi insanın sıkça tekrarladığı temel tecrübeler arasında kabul edilir. İnsanların paylaştığı ortak bir tecrübe olması nedeniyle, muhatabımıza bu tecrübenin kendisinden ve beraberinde getirdiklerinden bahsetmek kolaylaşmaktadır. *Hayat ve düşünceye* dayalı bir bilginin sunumu ise yolculuk tecrübesinden daha karmaşık ve soyut bir durumdur. İnsan, böylesi karmaşık ve soyut bir tecrübeyi muhatabına aktarmak için

³⁰ Lakoff - Johnson, *Metaphors*, 3.

³¹ Lakoff - Johnson, *Metaphors*, 3.

³² Lakoff - Johnson, *Metaphors*, 17-21.

yaygın ve anlaşılabilir olan bir başka tecrübe türünden yararlanmaktadır. Kurama göre bu noktada insan, *yolculuk* tasavvurundan istifade eder, bu bağlamı hatırlar ve metaforu bu tecrübenin tasavvuruna göre oluşturur.

Kuramlarını izah ederken, Lakoff - Johnson aynı zamanda eserlerinde klasik metafora dair temel bilgilere itiraz eder ve bunu dört maddeyle özetler. Bunlar; (i) metaforun inşa edildiği alan lafız değil kavramsal algımızdır. Aslında, metafor dediğimiz yapı hem düşünce hem de dilbilimini kapsayan ikili bir yapıya sahiptir. Yani, bilişsel süreçle birlikte ortaya çıkan kullanımlardır. (ii) Bir başka önemli husus ise metaforu kelime anlamındaki ortaklık ya da tür-cins ilişkisi ile temellendirmemeleridir. İki şey arasında ilişki kurulmasını sağlayan motivasyon tecrübedeki kesişmedir. (iii) Üçüncü itiraz, bazı durumlar çok yönlü metaforlarla ifade edilebilmesidir. Yani, bir soyut durumu izah etmek için birden fazla tecrübeden istifade edilebilir. (iv) Son olarak kavramsal metaforlar nedensiz ya da tarihsel rastlantıya dayalı değildir. Bedenlerimiz, müşterek, tabiatı ve gündelik hayatta tekrarlanarak gelen ve paylaşılan ortak eylemlerin tecrübesi bu metaforların şekillendirilmesinde yardımcı olmaktadır. Bu tecrübe nedeniyle metaforlar mutlak doğru bilgi üzerine inşa edilmezler.³³

İtirazları ve ortaya koyduğu savları itibarıyla iddialı olan ve merak uyandıran, bu kuramın da kendine özgü zayıf kalmış noktaları, bazı boşlukları veya yeterince desteklenememiş iddiaları bulunmaktadır. Metaforlar temel algılara dayalı tecrübenin tasavvurundan oluştuğu için evrensel metaforik kullanımların olduğu iddia edilmektedir. Bununla birlikte, Lakoff - Johnson'un kültürel ve sosyal algıdaki (*socio-cogniton*) farklılıkları gözetip sosyo-kültürel algının tecrübe ve metafora nasıl yansıdığına ilişkin sistematik bir açıklama yapmamaları dikkatleri çeker. Nitekim, verilen örneklerin büyük oranda fiziksel tecrübeyle dayalı metaforlardan oluşması bu türden bir itirazın ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.³⁴ Kuramın sözdizimi, anlambilimi veya edimliliği ile ilişkisinin yeterince güçlü kurulmadığı görüşü de ayrıca dile getirilen eleştiriler arasındadır. Diğer önemli bir itiraz ise verilen örneklerin bağlamdan kopuk bir şekilde tahlil edilmesi ve kavramsal metaforun tespitinden sonra yorumlamanın nasıl yapılması gerektiğine ilişkin bir yöntemden bahsedilmemesidir.³⁵ Bu son eleştirinin kuram penceresinden ayetleri incelemeyi tercih eden çalışmalar tarafından görmezden gelinmektedir. Oysa ki, Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlamayabilmek ya da tefsir etmek mecâzı ya da metaforu ele alan çalışmaların önemli motivasyonlarından biridir. Nitekim burada yer vereceğimiz çalışmalar da Kur'an'da yer alan metaforların ele alınmasını Kur'an'ı iyi anlama ve yorumlama ile ilişkilendirmektedir. Bu noktada kuramın ayetlerdeki mecâzları anlamaya nasıl bir katkı sunacağı merak konusudur. Bir diğer husus da mevcut çalışmalar, metaforu mecâz kavramı yerine ikame edip kuramla mecâz arasındaki nazarî ilişkiyi açıklamadan, kuramı Kur'an'daki mecâz ve istiâreye uygulamaktadırlar. Bu kullanım bir takım dilbilimsel ve teorik sorunları beraberinde getirmektedir. Teorik sorunları ele almaya geçmeden önce, sorunun ortaya çıkmasına zemin hazırladığını düşündüğümüz, metaforun mecâzın yerine ikame edilebileceği meselesini ele almak istiyoruz.

4. Metafor Kavramını Mecâz'ın Yerine İkame Etmek

Kavramları çevirmek ya da o kavramın bir başka dilde karşılığını bulmak, zahmetli ve bir o kadar da zorlu bir süreci göğüslemeyi gerektirir. Üstelik sürecin sonunda her zaman tatmin edici bir kavram aktarımından bahsetmek mümkün olamamaktadır. Çevirinin tabiatında bulunan bütüncül bir mana aktarımında yaşanan zorluk, kavram çevirilerinde daha zorlayıcı ve yer yer kavramsal farklılıkların vurgulanmasının ihmaline yol açacak şekilde karşımıza çıkmaktadır. Mecâz ve ona bağlı olan istiâre kavramı da bu sürece tabi olan kavramlar arasındadır. Arapça olan mecâz kavramının Türkçede birebir kullanımları mevcutken istiâre kavramı eğretilme olarak karşılık bulur. İngilizcede ise mecâz *tropes/figure of speech* ve istiâre *metaphor* (metafor) kelimeleriyle karşılanmaya çalışılmaktadır. Her ne kadar istiâre, metafor ve eğretilme farklı dillerde birbiri yerine kullanılsa da dilbilimi uzmanları kavramların temeldeki işleyişlerinde farklılıklar bulunduğuna dikkat çeker.³⁶ İstiâreye alternatif olarak teklif edilen eğretilme kavramının birebir istiâreyi ifade etmediği, dahası aynı kavramın metaforu da tam anlamıyla karşılamadığı dile getirilir. Bu kavramları daha yakından inceleyenler, aralarındaki farklılıkları vurgulamakla birlikte zaman zaman çeviride bir tutarlılık takip etmek maksadıyla mevcut kullanımı devam ettirebilmektedir. Türkçede karşılaştığımız sorunu bir kenara bırakıp İngilizcede kullanılan ifadeyi ele alacak olursak, metaforun karşılığının mecâz ya da istiâre olarak verilmesinin birtakım sınırlamaları ve yanlısamları beraberinde getirdiğinden bahsedebiliriz. Güncel araştırmalar dikkate alındığında metaforun bazen

³³ Lakoff - Johnson, *Metaphors*, 245.

³⁴ Leezenberg, *Metaphor*, 142; Taverniers, *Metaphor*, 245.

³⁵ Joseph Stern, *Metaphor in Context*, (Massachusetts - Londra: A Bradford Book The MIT Press, 2000), 10-5.

³⁶ Demir, *Metaforlar*, 9-18; İsmetullah Sami, *İslam Hukuk Usûlünde Mecâz* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 125-130; Wolfhart Heinrichs, "On the figurative (majâz) in Muslim interpretation and legal hermeneutics", *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries*, ed. Mordechai Z. Cohen and Adele Berlin (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 252-253.

mecâz bazen de istiâreyi kast etmek için kullanıldığını görürüz. Farklılık arz eden bu kavramların çeviri düzleminde birbirine denk geldiği ön kabulü, mecâz ya da istiâreyle metaforun aynı mahiyete sahip olduğu veya aynı şekilde açıklandığı yanılığını beslemektedir.

Gözden kaçan diğer bir husus da her kuramın kendine mahsus bir teşekkül hikayesi ya da bir anlamda kendine özgü genetik bir haritaya sahip olduğudur. Metaforda olduğu gibi mecâzın da içinde doğduğu bağlam ve paradigma bulunmaktadır. Dolayısıyla teşekkül ettiği havzanın yapısının, niteliğinin ve özelliklerinin dikkate alınması gereklidir. Teşekkül sürecinde nazariyeler kendi paradigmaları içinde gelişir. Bu paradigma asırlar içinde birtakım değişikliklere uğrar. Ancak bu değişim kavramın ya da nazariyenin bir önceki paradigmasından tamamen kopuk olarak gerçekleşmez. Bu nedenle bir nazariyenin hangi değerler dizisinde geliştiğini göz önünde bulundurmamak, o nazariyeyi ve kavramlarının kullanımı ve gelişimini daha yakından izlememizi sağlar. Batı literatüründe metafor nazariyesi kendine has tarihsel bir anlatı üzerinden ilerlemektedir. Buna göre metafor nazariyesini incelemek isteyenler, konuya başlama noktası olan ve klasik tanım olarak da bilinen Aristoteles'in metafor tarifini dikkate almaktadır. İlerleyen yüzyıllarda her ne kadar Aristoteles'in tanımı sert eleştiriler alsın ve tanımından uzaklaşılsa da metafora dair ortaya konacak olan düşünce veya çalışma yine de klasik tanıma yer verecektir.

İslam ilim ve düşünce geleneğinde mecâzın tespiti, geliştirilmesi ve mecâza dair tartışmaların gün yüze çıktığı döneme yöneldiğimizde temel motivasyonun Kur'ân'ı doğru anlama, Kur'an'ın i'câzı ve belâgatını inceleme çabası olduğunu görürüz. Mecâz ve alt türlerinin belirlenmesi, mecâzın diğer ilim dallarıyla ilişkisini açıklama ve Kur'ân'ı doğru anlama çabasıyla orantılı olarak ilerler. Bu süreç 8-10. asırlar arasında Antik Yunan, Hind ve İran gibi kadim kültür ve medeniyetlerin ilmi eserlerinin Arapça çevrildiği dönemi de içerir. Bu çevirilerde Aristoteles'in metaforu izah ettiği retorik ve poetikası bulunmaktadır.³⁷ Dolayısıyla Aristoteles'in metafor tanımının erken sayılabilecek bir dönemde İslam düşünce dünyasına dahil olduğunu söyleyebiliriz. Mecâz nazariyesinin teşekkülü sürecinde Aristoteles'in metafor tanımının Müslüman alimler tarafından dikkate alındığını ve bu tanıma yeni yaklaşımların getirildiğini görmekteyiz.³⁸ Diğer bir ifadeyle, Aristoteles'in metaforundan haberdar olunmakla birlikte bu tanım mecâzın birebir tanımı olarak ikame edilmez. Bu karşılaşmayı anlamaya ve değerlendirmeye çalışırken bazı hususların göz önünde bulundurulması gereklidir. Bunlardan biri daha önce değindiğimiz üzere İslami ilimlerde mecâza dair tartışmaların öncelikle tercüme merakıyla değil, daha çok vahiyde geçen mecâzi ifadelerin tespiti ve anlaşılması gayreti ile beslendiğidir. Özellikle de mecâzın vahiy -beşeri dil ayrımı, Arap dilbiliminde vaz' olgusu ve lafız-mana ilişkisi üzerinden açıklanması bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Mecâz kavramına dönecek olursak vahiy merkezli gelişen, üzerinde çokça tartışılan mecâz, birkaç asırlık süreç sonunda Kur'ân ayetlerini anlama çabasını aşar. Mecâz, kelâmî ve felsefî tartışmalardan da beslenerek, belâgat, fıkıh usulü, felsefe, kelâm ve tefsir usulünün önemli konu başlıklarından biri haline gelir. Bu süreç hicri üçüncü asırdan itibaren mecâzın İslam ilim ve düşünce geleneğinin önemli konu başlıklarından biri olmasına katkı sağlar. Güncel çalışmalarda zaman zaman mecâzın kelâm ve tefsir tartışmalarının sınırlarını aşmadığı iddiası öne sürülse de³⁹ vakia onun her bir ilim dalının tartışmalarına ve maksadına mutabık olacak şekilde teşekkül etmesiyle sonuçlanır. Bu aynı zamanda İslam düşüncesinde mecâz nazariyesinin birden fazla gaye doğrultusunda ele alındığını ve gelişimini bu farklılıklara göre gerçekleştirdiğini göstermektedir.

Değirmeyi gerekli gördüğümüz diğer bir husus da Batı literatüründe mecâz nazariyesine yeterince yer ayrılmasıdır. Özellikle 20. yüzyıldan itibaren metafora dair geliştirilen yazılı kaynaklarda Müslüman âlimlerin hem Aristoteles'in metaforuna hem de mecâza veya istiâreye ilişkin geliştirdikleri düşünce ve kavramların analizi geri plana atılmaktadır.⁴⁰ Metaforun genetik haritasını çıkarmak isteyen pek çok araştırmacı 9- 19. asır arasında Müslüman dilbilimcilerin hem Aristoteles'in metafor tanımını nasıl anladıklarını hem de mecâz nazariyesini gözden kaçırmaktadır. Günümüzde sadece mecâz ve istiâreyi inceleyen çalışmalar bulunsa da⁴¹ bu çalışmaların konuya dair derinlikli bir yaklaşım geliştirdiklerini söylemek oldukça güçtür.⁴² Bazı araştırmacılar Ebû Ubeyde

³⁷ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 119.

³⁸ Balqis Al-Karaki, "Dissimilar Premises, Similar Conclusions: On the Partial Rationality of Metaphor- a Comparative Study", *Journal of Near Eastern Studies* 70/1 (Nisan 2011), 81-82, 89.

³⁹ Mustafa Shah, "The Philological Endeavours of the Early Arabic Linguists: Theological Implications of the *tawqif-til* Antithesis and the *majz* Controversy/Part 1", *Journal of Qur'anic Studies* 1/1(2002), 27-46; Sümeysa Yakar-Emine Enise Yakar, "A Critical Comparison between Classical Divorce Types of Hanbali and Ja'fari Schools", *Darulfunun İlahiyat* 31/2 (2020), 282-283.

⁴⁰ Al-Karaki, "Dissimilar Premises, Similar Conclusions", 84.

⁴¹ Kamal Abu Deeb, "Al-Jurjâni's Classification of İsti'âra with Special Reference to Aristotle's Classification of Metaphor", *Journal of Arabic Literature* 2 (1987), 48.

⁴² Bk. Taverniers, Miriam (2002) *Metaphor And Metaphorology: A Selective Genealogy Of Philosophical And Linguistic Conceptions Of Metaphor From Aristotle To The 1990s*, Belgium: Academia Press.

(ö. 209/824[?]) ve Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) eserleri üzerinden bu açığı kapatmaya çalışsa da yapılan çalışmaların henüz arzu edilen niteliğe ulaşmadığını söylememiz yanlış olmayacaktır.⁴³ Mecâz veya istiârenin metafor olarak çevrilmesi ve metaforun mecâz türleri arasında yer alması, bazı araştırmacılarda Aristoteles'in metafor tanımı üzerinden mecâz nazariyesini anlamlandırmanın yeterli olacağı düşüncesini beslemiş olabilir. Bu düşünce maalesef iki farklı düşünce ve dilbilimine geleneğine ait kavramların mahiyetinin ve ilişkisinin derinlikli bir şekilde çalışılmasına imkân tanımamaktadır.

Çalışmamıza konu olan araştırmalarda da benzer bir ihmalin varlığından söz edilebilir. Metafor, mecâz/istiâre ve kuram arasındaki ayrımlar ya da iki nazariyenin ne ölçüde ilişkilendirebileceği dikkate alınmadan kavramsal metafor teorisi, Kur'ân'da mecâz veya istiâre içeren ayetlere tatbik edilmektedir. Özellikle tefsir usulünün önemli bir parçası olan mecâz kavramı ile 20. yüzyıla ait olan mezkûr kuram arasındaki ilişkiye dair gerçekçi ve nitelikli, felsefi ve dilbilimsel bir değerlendirme yapılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla, kuramın mecâz nazariyesinin bir parçası olduğu ön kabulü üzerinden bir literatürün gelişmekte olduğunu rahatlıkla dile getirebiliriz. Bu yönetsel tercihin mecâz ya da istiârenin, metaforun karşılığı olduğu ön kabulü ile ilişkilendirmek mümkündür. Böylesi bir ön kabul, Aristoteles'in metafor yaklaşımının geçirdiği sıçramanın tabii olarak mecâz ve istiârede de gerçekleştiği önyargısını tetikleyebilir. Oysa ki mecâzın ortaya çıkışı dikkate alındığında, alimlerin klasik metafor tanımını mecâz nazariyesinin çıkış noktası olarak ele almadığı görülecektir. Dolayısıyla mecâz nazariyesinin kavramsal metafor kuramına bir anda geçiş sağlayabileceği düşüncesi gözden geçirilmelidir. Bu eleştiriyi dile getirilmek istenen kavramsal metafor kuramıyla mecâz nazariyesinin ilişkilendirilemeyeceği değildir. Aksine, mecâz nazariyesinin konuya dair söyleyeceklerinin ya da katkılarının araştırılması gerektiğidir. Mecâz ve kuram ilişkisinin imkanına dair nitelikli bir bilgi üretiminin önemli bir ihtiyaç olduğudur. Konumuzla ilgili olarak asıl vurgulanmak istenen ise kavramsal metafor teorisiyle mecâz nazariyesini nitelikli ve şümullu bir şekilde incelenmeden mecâz ya da istiâre içeren ayetlere kuramın tatbikinin Kur'ân'ın anlaşılmasında birtakım sorunlara yol açabileceğidir. Bu sorunların ayrıntılarına değinmeden önce kuramı ayetleri incelemede bir araç olarak kabul eden çalışmalarını tanıtmak ve nasıl bir yöntem takip ettiklerini göstermek istiyoruz.

5. Kavramsal Metafor Kuramı Penceresinden Kur'ân -1 Kerim'deki Mecâzları Anlama Çabası

Klasik metafor anlayışının eksik ve yetersiz olduğu görüşünün yaygınlaşması ve kavramsal metafor kuramının bu bağlamda önemli bir boşluk doldurduğu kabulü,⁴⁴ kuramın Kur'ân'daki mecâz ve istiâreleri inceleyen çalışmalara dahil edilmesini teşvik etmiştir.⁴⁵ Literatürü taradığımızda ayetleri bu yeni kuram çerçevesinde ele alan en erken çalışmanın 2002 yılında Khalid Berrada'ya ait *The Limitation of the Standard Theories of Metaphor and the Conceptualist Alternative: an Examination of Conceptual Metaphors in the Qur'an*⁴⁶ adlı doktora tezi olduğunu tespit ettik. Berrada tezinde ve daha sonraki çalışmalarında Kur'ân'da mecâz içeren ayetlerin farklı bir pencereden ele alınabilmesi için bu yaklaşımdan istifade edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda tezinde ve makalelerinde, Kur'ân'da zikri edilen iman, ölümden sonra hayat, nur ve karanlık, ceza gibi soyut olguları veya gıdayla ilişkilendirilmiş metaforları incelemeye almaktadır.⁴⁷ Çalışmasının bir kısmında aşağıdaki ayetlerde geçen "nûr ve zulumât" lafızlarının kullanımlarını örnek olarak sunmaktadır:

el-Mâide 5/16	"وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ"	.1
el-En'âm 6/122	"أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ"	.2

⁴³ Michiel Leezenberg, *Contexts of Metaphor* (Oxford: Elsevier Science Ltd., 2001), 43-44.

⁴⁴ Khan Sardaraz-Rubina Naz, "Evolution of Balāghah and Majāz in Arabic Rhetoric and the Need for its Innovation", *Burjīs* 6/2 (Temmuz-Aralık 2019), 28-44.

⁴⁵ Kur'ân çalışmalarının dışında hadis veya İslam felsefesi gibi farklı alanlarda da karşımıza çıksa da dikkatin daha ziyade Kur'ân-ı Kerim'e yoğunlaştığı görülmektedir. Ahmad El-Sharif, *A linguistic study of Islamic religious discourse: conceptual metaphors in the prophetic tradition*, (Londra: Queen Mary-University of London, Doktora tezi, 2011); Ahmad El-Sharif, "On (De) Personification in Prophet Muhammad's Tradition", *Advances in Language and Literary Studies* 6/6 (Aralık 2015), 153-164; Al-Karaki, "Dissimilar Premises, Similar Conclusion", 81-100; Zeynep Gemuhluoğlu, "İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili-Mecâz/Şiir-Mecâz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara University. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 109-134.

⁴⁶ Khaled Berrada, *The limitation of the standard theories of metaphor and the conceptualist alternative: an examination of conceptual metaphors in the Qur'an* (Fas: University Hassan II., Faculty of Letters, Doktora Tezi, 2002).

⁴⁷ Khaled Berrada, "Metaphors of light and darkness in the holy Quran: a conceptual approach" *Basamat, Hassan II University, Mohamedia* 1(2006), 45-64; Khaled Berrada, "Food metaphors: a contrastive approach", *Metaphorik. de*, 13 / (2007), 1-38.

el-Yunûs 10/27	“كَانَ مَا أَغْشَيْتَ وَجُوهَهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا”	.3
el-Ahzâb 33/43	“لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ”	.4
el-Zümer 39/22	“أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ”	.5
el-Hadîd 57/13	“يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَأَلْتَمِسُوا نُورًا”	.6
el-İbrahim 14/1	“الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ”	.7

Ayetlerde nûrun Allah'a imana ve insanın olumlu niteliklerine, zulumât kavramının ise insanın kötü ve şeytanî yönüne dikkati çektiğine değinir. Berrada buradan yola çıkarak nûr ve zulumât kavramlarıyla ilişkili metaforların iyi ve kötü insan modelini aktaran, semantik havuzu ortaya koymaya çalışır.⁴⁸ Bahsi geçen ayetlerdeki nûr lafzının iman ve hidayet, zulumât lafzının ise dalalet ve küfür anlamlarına geldiği müfessirler tarafından da açıklanmıştır.⁴⁹ Ancak Berrada'nın dikkat çekmeye çalıştığı husus, bu ayetlerin kavrama/tasavvura dayalı bilişsel bir yapıya sahip olduğudur. Mesela, İbrahim suresinde insanın küfürden imana geçişi *zulum* ve *nûr* kavramları üzerinden aktarılmıştır. Bu türden kavramsal aktarım pek çok farklı ayette ve istiâre yapısında karşımıza çıkmaktadır. Müfessirler farklı ayetlerde benzer şekilde geçen lafızların işaret ettiği manaya değinmekle birlikte lafız ve mana arasında ilişkiyi şematik olarak resmetmezler, daha doğrusu bu türden bir kavramsal olarak ortaya çıkarmayı hedeflemeyiz. Benzer ayetleri ele alan belâgat eserleri ise yine herhangi bir semantik şema oluşturmadan Kur'ân'da yer alan istiâre ve mecâzları türlerine göre ayırarak ele almaktadırlar. Berrada ise Gazzâlî (ö. 505/1111), Taberî (ö. 1033/1624) ve İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi farklı alimlerin görüşlerinden yararlanarak karanlık ve aydınlığın ne türden kavramsal yapılarla ilişkilendirildiğini ortaya koymaya çalışır. Çalışmasının sonunda ise ayetlerdeki metaforların kavramsal bir bağda kullanıldığını ve bu bağı geleneksel belâgat üzerinden tespit etmenin mümkün olmadığını dile getirir. Bu nedenle, ayetleri belâgata hasretmenin doğru olmadığını ve metafor incelemelerinde lafızlardan tasavvur seviyesine geçilmesini gerekli görür.⁵⁰ Bu çalışmada karanlık ve aydınlığın kavramsal yapısını çeşitli tefsir kaynaklarından istifade ederek ortaya koyma çalışsa da kuramın tefsir geleneğine nasıl katkı sunacağına ya da kuramla mecâz arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiğine ilişkin derinlikli bilgi vermez.

Bir başka önemli araştırma ise 2004 yılında yayımlanmış Jonathan Charteris-Black'e ait olan *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*'dir. Charteris-Black eserinde, dini söylemde metafor başlığı altında ayetlerde kaynak metafor (tecrübe aktarımının yapıldığı yapı, tasavvur) olarak işlev gören kavramların tespiti ve analizini ele almıştır. Charteris-Black'a göre Kur'ân-ı Kerim'deki mecâzların bir kısmının kaynak alanını *yolculuk*, *hava durumu*, *ateş-nur* ve *nebatat* konuları ihata etmektedir. Bu konular arasında Kur'ân-ı Kerim'de yer alan önemli metaforlardan biri *yolculuktur*. Kur'ân, bu metaforik yapılarda *rehber* ve iman edenler ise sırat-ı müstakimi takip eden *yolculardır*. Analizinin sonunda Charteris-Black anahtar kavramsal bir yapı olduğu ve metaforların bir kısmının bununla ilişkili olarak oluştuğu sonucuna ulaşır. Buna göre Kur'ân-ı Kerim'de geçen kavramsal metaforlardan bir tanesi Lakoff – Johnson'ın vermiş olduğu *yolculuk* örneği ile benzeşmektedir. Charteris-Black'ın verdiği bilgiler eşliğinde yolculuk örneğini resmetmeye çalıştığımızda karşımıza aşağıdaki şema çıkmaktadır:

Kaynak Alan: Yolculuk



Haritalandırma

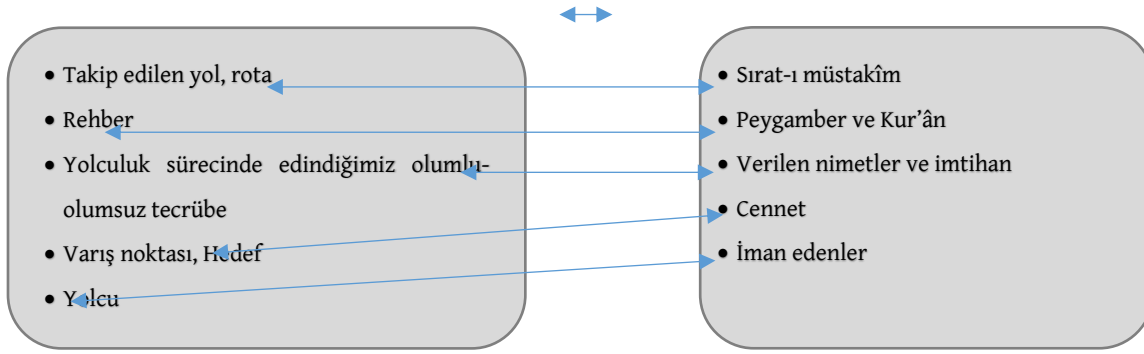
Hedef Alan: Maneviyât/İman



⁴⁸ Berrada, “Metaphors of light and darkness”, 55-59. Kur'ân'de geçen kavramların ontolojik şemasını paylaşan bir internet sitesi bulunmaktadır. Bu site kavramsal örgüyü metaforla ilişkilendirmeden, kavramın semantik havzasını şemalaştırmayı hedeflemektedir. Daha fazla bilgi için bk. The Quranic Arabic Corpus, “Ontology of Quranic Concepts” (<https://corpus.quran.com/ontology.jsp>) (Erişim 26 Ağustos 2022).

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fı Vücûhi't-Te'vîl* (Beyrût: Daru'l-Marife, 2009), 544; İz b. Abdi's-Selâm, Ebû Muhammed İzzeddin Adulaziz b. Abdi's-Selâm, *Tefsiru'l Kur'ân* (Beyrût: Daru İbn Hazm, 1996), 2/ 158.

⁵⁰ Berrada, “Metaphors of light and darkness”, 62.



Charteris-Black'a göre ortaya çıkacak kavramsal metaforlar şu şekilde sıralanabilir:

Kavramsal Yapı:

Maneviyat bir yolculuktur.⁵¹

Üretilen Kavramsal Metaforlar:

Manevi faaliyet hedefe ulaşmak için yapılan uzun yolculuktur.

Kur'ân rehberdir.

Kurtuluşa ermek için manevi hayatta çile vardır.

Manevi bir hedefe ulaşmak için verilen her çabaya değer.⁵²

Charteris-Black'ın çalışmasında eleştiriye açık olan yönlerden bir tanesi, çalışmanın Kur'ân meallerinden yararlanarak gerçekleştirilmiş olmasıdır. Her ne kadar Kur'ân-ı Kerim'in -İncil'den farklı olarak- Allah'ın kelamı olarak kabul edildiğini dile getirirse de bunun teolojik karşılığına, tefsir geleneğine ve tefsir usulüne yer vermez. Yer yer İncil'den istifade ederek Kur'ân'dan seçilmiş metaforları açıklamaktadır. Birazdan değineceğimiz araştırmaların aksine, Charteris-Black bu analizinde Kur'ân'ı daha iyi anlamayı ve yorumlamayı amaçlamaz. Charteris-Black, Janet Soskice tarafından da dile getirilen metaforların dini söylem içerisinde önemli bir yer kapladığı ve aslında manevi tecrübe aktarımında metaforun önemli rol üstlendiği görüşünü kanıtlamak ister. Bu sebeple eserinde İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitaplarında bulunan ve ortak olarak paylaşılan metaforik yapıları analiz etmeyi, aralarındaki ilişkiye işaret etmeyi ve bu metaforların ilişki haritasını çıkarmayı hedeflemektedir.⁵³

Berrada ve Charteris-Black'ın eserlerinde kullanılan yönlemsel tercih ve yapı, belirli oranda daha sonra yapılacak olan çalışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Berrada ve Charteris-Black'ın eserlerinde tespit ettiğimiz mecâz nazariyesinin ihmal edilmesi, tefsir usulü ve tefsir eserlerinden yararlanmadaki eksiklik büyük ölçüde diğer makalelerde de karşımıza çıkmaktadır. Makalelerin yöntemi Lakoff - Johnson'ın kitaplarında metafor örneklerini analiz ettikleri gibi bağlamdan bağımsız bir şekilde mecâzların değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Belirlediğimiz bütün makaleleri tek tek sunmak mümkün olmayacağı için çalışmalarını öne çıkan yönleriyle özetlemeye çalışacağız.

Abdumoneim çalışmasında Lakoff - Johnson'ın da eserlerinde örnek olarak verdikleri *hayat bir yolculuktur* (life is a journey) metaforunun Kur'ân'daki bilişsel-semantic yönünü doğrudan ortaya koymayı amaçlamıştır. Bunu gerçekleştirirken de tercümelere atıfta bulunmadan Kur'ân'ın kendisinden istifade etmektedir. Burada, yolculuk kaynak alan, hayat ise hedef olarak belirlenir. Abdumoneim'e göre insanın doğumundan ölümüne kadar geçen süreç yolculuk metaforu ile ilişkilendirilerek ifade edilmektedir. Ancak Lakoff'un *hayat bir yolculuktur* metaforundan farklı olarak, Kur'ân'daki metaforlarda *yolcululuk* ikili bir yapıya sahiptir. İyi/ahlaki olan yol (*sırat-ı müstakîm*) ve kötü/gayri ahlaki olan yol (*dalâlet*).⁵⁴ Abu Libdeh ise Kur'ân'da eylemlerin insana ahirette kazandıran ya da kaybettiren fiiller olarak tasnifinin, insanın beden tasavvuruna dayalı metaforlarla açıklandığını göstermeye

⁵¹ Bu anahtar metaforu Müminun 23:91, el-Hicr 15/5, el-Meryem 19: 43,88, İsra 17:19-20, el-Kasas 28:22 gibi ayetleri örnek vererek açıklar (Charteris-Black, *Corpus*, 224-226).

⁵² Johnathan Charteris-Black, *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis* (UK: Palgrave Macmillan, 2004), 224-228.

⁵³ Charteris-Black, *Corpus*, 173; Soskice, Janet, "Din Dili", çev. Mustafa Turan, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017) 355-68.

⁵⁴ Mohamed Shokr Abdumoneim, "The Metaphorical Concept "Life is a Journey" in the Qur'an: a Cognitive-semantic Analysis", *metaphorik.de* 10 (2006) (Erişim 14 Ocak 2019).

çalışmaktadır.⁵⁵ M. T. Mohamad ise Charteris-Black'in ele aldığı örneklerin bir kısmından yararlanarak⁵⁶, seçtiği örnekleri doğrudan ayetler üzerinden tahlil etmeyi tercih eder. Ancak çalışmasında Charteris-Black'in dile getirdiklerinden farklı bir bilgi sunmaz. Al-Ajmi, Kur'ân'da geçen metaforların sadece dil bakımından (linguistik) değil kavramsal olarak değerlendirmenin Kur'ân'ı daha iyi anlamamızı sağlayacağını vurgulamaktadır. Al-Ajmi'ye göre belâgatta önemli bir yer tutan teşbih, temsil ve istiâre gibi araçlar, günümüz bilişsel-psikolojik dilbilimine dahil edilememektedir. Bu nedenle de belâgat Kur'ân'daki istiâreleri kavramsal çerçevede inceleyememektedir. Bu eksikliği kavramsal metafor kuramının kapatacağı görüşüne dayanarak Kur'ân'da ödül, tevazu, münafıklık ve kibir kavramlarıyla ilişkili metaforik kullanımları irdelemektedir.⁵⁷ Bir başka çalışma da Kur'ân'da *zulumât* (karanlıklar) lafızlarını inceleyen Christiansen'a ait çalışmadır. Christiansen, Kur'ân'ın kavramlara dair kendine özgü bir içerik ve mana verdiğini ve bunu *zulumât* lafzı üzerinden incelemek istediğini dile getirir. Toshihiko İzutsu'nun semantik yaklaşımından destek alarak, *zulumât* lafzının ve manasının kavramsal şemasını değerlendirir. Buna göre, *zulumât* Kur'ân'da sadece metaforik ifadelerde yer alan lafızlardan biri değildir. Farklı sözdizim yapıları içinde farklı anlamlar kazanabilmektedir. Bu görüşünü somutlaştırmak için Kur'ân'da *zulumât* kavramını toplamda altı farklı yapı ile sunar.⁵⁸ Christiansen'in çalışması diğer çalışmalardan farklıdır. Savını sadece Lakoff - Johnson'un kuramı merkezinde ele almaması ve *zulumât* lafzının kavramsal bir yapıya ait olduğunu iddia etmemesi ve İzutsu'nun yaklaşımından yararlanarak, *zulumât* lafzının kullanımları üzerinden semantik kapsamını tahlil etmesi, Christiansen'in çalışmasını farklı bir yerde konumlandırmanın sağlamaktadır.⁵⁹

Ali, Al-Sharif ve Alzyoud Soskice'e atıfla Kur'ân'da kayda değer sayıda metaforik ifadelerin olduğunu, bunların dilbilimsel analizinin yapılmasına ve işlevinin açıklanmasına ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedirler. Arap gramercilerinin mecâza dilin belîğ ve dili süsleyen yönü olarak yaklaştıklarını bu nedenle mezkûr kuramın ayetlerdeki metaforların anlaşılmasına farklı bir boyut kazandıracağını iddia etmişlerdir.⁶⁰ Ahmad Eldin, benzer bir şekilde Kur'ân'dan seçmiş olduğu metaforları inceleyerek Kur'ân'daki metaforların ikna gücünü ve etkisini göstermeyi amaçlamıştır.⁶¹ Abdelhameed, Aristoteles'ten sonra metafor kuramında meydana gelen önemli değişimlerin ayetleri inceleyen çalışmalara yansıtılması gerektiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda ayetlerdeki örneklerin kaynak alan, hedef alan ve haritalandırma gibi araçlarla yeniden incelenmesi fikrini destekler. Çalışmasını *namaz bir yapıdır/inşa edicidir, namaz yol göstericidir ve namaz yükselticidir* gibi kavramsal metaforlara ve onların incelemesine ayırmaktadır.⁶² S. Eweida ise zaman kavramıyla ilişkilendirilmiş ayetleri incelemeyi tercih etmiştir. Çalışmasında İngilizce ve Arapçada zamanın kavramsallaştırılmasında önemli farklılıkların bulunduğunu ortaya koymuştur. Eweida açısından bu veri özellikle kavramsal metaforların farklı dil ve kültürlerde de önemli ölçüde benzerlik gösterdiği iddiasının geçerliliğini sorgulamamızı sağlaması bakımından önemlidir.⁶³ Türkçede ise konuya dair şimdilik bir adet yüksek lisans tezi bulunmaktadır. 2020 yılında Sayın Çağırın

⁵⁵ As'ad J. Abu Libdeh, "Metaphor and Action Embodiment in the Glorious Quran", *Arab World English Journal (AWEJ)* 6/3 (Eylül 2015), 136-156.

⁵⁶ M. T. Mohamed, "The metaphor of nature in the holy Quran: A Critical Metaphor Analysis (CMA)", *Journal of Arabic and Human Sciences, Qassim University* 7/3 (Nisan 2014), 83-100.

⁵⁷ Mashael Al-Ajmi, "A Cognitive Study of Metaphors in the Glorious Qur'an: From a Linguistic to a Conceptual Approach", *AWEJ for Translation & Literary Studies* 3/2 (Mayıs 2019), 114-121; Al-Ajmi, "A Cognitive Study", 115.

⁵⁸ Johanne Louise Christiansen, "The Dark Koran: A Semantic Analysis of the Qur'anic Darkness (*zulumât*) and their Metaphorical Usage", *Arabica* 62 (2015), 187, 192.

⁵⁹ Kur'ân'da geçen kavramların mecâzî kullanımlarının semantik havzasını inceleyen bir eser de Charles C. Torrey aittir. Torrey, Kur'ân'da geçen ticari kavramların inançla nasıl ilişkilendirildiğini incelemektedir. (Charles C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran* (Leyden: E.J. Brill, (1892)). Bir diğer çalışma ise Moses Sister'a ait yayımlanmamış doktora tezidir. 1931 yılında, Friederich-Wilhelms Üniversitesi'nde tamamlanan bu doktora tezine ulaşamadığımız için sadece künyesini paylaşmakla yetineceğiz. (Moses Sister, *Metaphern und Vergleiche im Koran: Inaugural-Dissertation* (Berlin: Friedrich-Wilhelms-Universität, Doktora Tezi, 1931). Thomas Hoffmann'a ait bir çalışma ise Kur'ân'daki dinamik kuvvet metaforunu bilişsel dilbilimi penceresinden ele almaktadır. Hoffmann çalışmasını doğrudan kuramdan istifade ederek gerçekleştirmediği için diğer çalışmalarla birlikte ele almıyoruz. (Thomas Hoffmann, "Force Dynamics and the Qur'an: An Essay in Cognitive Qur'anic Poetics", ed. Roberta Serman Sabbath (Leiden-Boston: Brill, 2009), 65-76.)

⁶⁰ Ali Al-Ali-Ahmad El-Sharif-Mohamad Sayel Alzyoud, "The Functions And Linguistic Analysis Of Metaphor In The Holy Qur'an", *European Scientific Journal* 12/14 (Mayıs 2016), 164-74.

⁶¹ Ahmad Abdel Tawwab Sharaf Eldin, "A Cognitive metaphorical analysis of selected verses in the Holy Quran", *International Journal of English Linguistics* 4/6 (2014), 16-21.

⁶² Madgy Ahmed Abdelhameed, "Conceptual Metaphors in the Holy Qur'an: A Cognitive Linguistic Approach", *El-İlmiyya el-muhkama Dergisi, Suez Üniversitesi Edebiyat Fakültesi* 14 (Erişim Ocak 2019).

⁶³ Sara Eweida, *The realization of time metaphors and the cultural implications: An analysis of the Quran and English quranic translations*, (Stockholm: Stockholm University, Yüksek Lisans, 2007).

tarafından hazırlanan çalışmada bahse konu olan araştırmacılar gibi Kur'ân'da yer alan mecâzi ifadelerin daha iyi anlaşılması için bu yöntem tercih edilmiştir. Sayın Çağırın *Allah, Kur'ân, peygamber, iman, dünya, cennet-cehennem, fil ve kalp* gibi başlıklar altında kavramsal metaforları incelemiştir.⁶⁴

Lakoff - Johnson'ın kuramının karşılık bulduğu bir diğer önemli alan ise Kur'ân tercümeleridir. Kur'ân'da yer alan mecâzi ifadelerin İngilizce ya da bir başka dile çevirisinde bu kuramdan istifade edilebileceği ileri sürülmektedir.⁶⁵ Sowaidi, Mohammed ve Banda çalışmalarında, Kövecses'in Lakoff - Johnson'ın kuramına yönelttiği itirazı dikkate alıp bu itirazı ayetlerdeki metaforlar üzerinden incelemektedirler. Kövecses, metaforların kültürle ilişkili olması nedeniyle metaforda evrensellik iddiasının gözden geçirilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁶⁶ Çalışmada iki farklı İngilizce Kur'ân çevirisinden yararlanarak ayetlerde geçen bazı metaforik kullanımların analizi gerçekleştirilmektedir. Mesela, A'râf suresi 2. ayette istiâre olarak kullanılan *ğışâveh* (غشاوة) kelimesinin İngilizcedeki kavramsal metaforik kullanıma istinaden "veil/peçe" şeklinde çevrilmesi, lafzın manasını yansıtmaya engeldir. Bu nedenle, *ğışâveh* lafzının İngilizceye "blindfold/gözbağı" olarak tercüme edilmesinin daha uygun olacağına düşünülmektedir. Bu ve benzeri örnekler sunularak kültürel metaforik kullanımların her zaman benzerlik göstermediği, dolayısıyla da kuramın çevirideki bütün engelleri kaldırmadığını, metaforların çevirisinde dile ait kültürel örüntülerin gözetilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁶⁷

Muhtasar bilgi vermeye çalıştığımız literatür içinde Sardaraz - Ali konuya dair birden fazla çalışma sunmalarıyla dikkatleri çekmektedir.⁶⁸ Sardaraz - Ali'nin her yeni çalışmalarında kavramsal metafor kuramının Kur'ân'da kullanımına dair yaklaşımlarını biraz daha geliştirdikleri gözlemlenmiştir. İlk çalışmalarında Arapçadaki *fî* ve *min* harfi cerlerinin ayetlerdeki bilişsel yansımalarını incelemekte ve Kur'ân'daki "ölüm ve diriliş" kavramsallaştırmasını ele almaktadırlar.⁶⁹ Bu çalışmalarında sadece metaforların tespiti ve analizi ile yetinmiş oldukları, Lakoff - Johnson'ın kuramından yararlandıkları, fakat belâgat eserlerine ve mecâza yer vermedikleri görülmektedir. Sonraki çalışmalarında Sardaraz - Ali yaklaşımlarını geliştirerek kuramın boşluklarına ve zayıf yönlerine işaret edecek, Kur'ân'da mecâz içeren ayetlerin tahlilinde belâgat ve tefsir kaynaklarından yararlanmak gerektiğini ileri süreceklerdir. Özellikle *Dichotomy of Language & Thought in The Interpretation of Metaphor in The Qur'an* adlı çalışmalarında yöntem eleştirisinde ve yeni bir yöntem teklifinde bulunmaktadırlar. Şu ana kadar literatürde dilbilimsel yaklaşımın ihmal edildiğini ve konunun aynı zamanda dilbilimsel yaklaşımın penceresinden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar.⁷⁰ Sardaraz - Ali, Lakoff - Johnson'ın kuramına ek olarak belâgatın ve kelimelerin sözlükteki anlamlarının dikkate alınması gerekliliğine işaret ederler. Yukarıda bahse konu olan literatürün aksine, Sardaraz - Ali'ye göre metaforların dil ile ilişkisinin tamamen göz ardı edilmesi konuya dair derinlikli bir izaha girişmeyi engellemektedir. Bu nedenle belâgat ve mecâzi dikkate almadan kavramsal metafor kuramı üzerinden Kur'ân'a dair yapılacak değerlendirmeler zayıf kalmaktadır. Bu eleştirilerinden yola çıkarak Kur'ân'da yer alan metaforların analizinde Cürcanî ve Zemaşerî (ö. 538/1144) gibi önemli alimlere yer verirler. Zemaşerî'nin diğer alimlerden farklı olarak Kur'ân'daki mecâzları salt dilbilimsel yönden değil aynı zamanda bilişsel yönünü de dikkate alarak tefsir ettiğini dile

⁶⁴ Sayın Çağırın, *Kur'an-ı Kerim'de Metaforlar*, 40-50.

⁶⁵ Belqes Al-Sowaidi -Tawffeek Mohammed - Felix Banda, "Translating Conceptual Qur'anic Metaphor: A Cogno-Translational Approach", *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 10/1 (ocak 2021), 161-173; Usmala Dewi Siregar - Syahron Lubis - Khairna Nasution, "Using the Theory of Conceptual Metaphor to Understand Utterance Metaphorical in English Version of Surah An-Nisa", *Retorika: Jurnal Ilmu Bahasa* 7/1 (2021), 19-24; Mohammad Ali Al-Saggaf - Mohamad Subakir Mohd- Abdullah Yasin - Imran Ho Abdullah, "Dualism of soul-person in english translated texts of the Qur'an", *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 118 (2014), 42-50.

⁶⁶ Zoltan Kövecses, *Metaphor in Culture Universality and Variation* (New York: Cambridge University Press, 2005), 67-112.

⁶⁷ Al-Sowaidi - Mohammed - Banda, "Qur'anic Metaphor", 163.

⁶⁸ Khan Sardaraz - Ali Roslan, "Relationship Between Conceptual Metaphors And Arabic Roots in the Qur'an", *Peshawar Islamicus* 9/2 (Temmuz-Aralık 2018), 41-61; Khan Sardaraz - Ali Roslan, "A Cognitive-Semantic Approach To The Interpretation Of Death Metaphor Themes In The Quran", *Journal of Nusantara Studies* 4/2 (2019), 219-246; Khan Sardaraz - Ali Roslan, "Argument is war metaphor in the Qur'an", *Journal of Islamic Thought and Civilization* 10/ 1 (2020), 66-86.

⁶⁹ Khan Sardaraz - Ali Roslan, "A Cognitive-Semantic Study of the Spatial Preposition *Fî* in the Quran", *KEMANUSIAAN* 24/2 (2017), 89-122; Khan Sardaraz - Badshah Syed Naeem - Khan, Irfan Ullah, "Cognitive Semantic Study of the Preposition 'Min' in the Quran", *Journal of Islamic & Religious Studies* 4/2 (Temmuz-Aralık 2019), 83-110; Khan Sardaraz - Ali Roslan, "Conceptualisation Of Death And Resurrection In The Holy Quran: A Cognitive-Semantic Approach", *Journal of Nusantara Studies* 1/2 (2016), 11-24.

⁷⁰ Khan Sardaraz - Ali Roslan, "Dichotomy Of Language & Thought in The Interpretation Of Metaphor In The Quran", *Journal of Nusantara Studies* 6/1 (2021), 96.

getirmektedirler.⁷¹ Bununla beraber Zemaşeri'nin dilbiliminin bilişsel yönünü nasıl dikkate aldığını açıklamaktadırlar. Cürcanî ve Zemaşeri gibi önemli alimlere değinilmesine rağmen, Sardaraz – Ali'nin çalışmalarında işaret ettikleri boşluğu doldurabildiklerini söylemek pek mümkün değildir. Tekliflerini somutlaştırmak için örnek verdikleri “*Zaman hareket eden bir nesnedir (time is a moving object)*” metaforunu *iq'tarabatil-sā'atu* (el-Kamer 54/1)” ayeti üzerinden açıklamaya çalışmalarına rağmen, örneği iddialarını destekleyecek bütünlükte inceleyemedikleri görülmektedir.⁷² Sardaraz – Ali çalışmalarında mecâz ve kuram arasında ilişki kurmayı, Kur'an'daki metaforların dille olan ilişkisini ve kavramların sözlük anlamlarını gözetmeyi ihmal etmemek gerektiğini savunmaktadırlar. Bu iddialarına rağmen, bahsettikleri boşluğu dolduracak yeterlilikte bir çalışma ortaya koyduklarını söylemek için erken.

Şu ana kadar Kur'an ayetlerini kuram merceğinden ele almaya çalışan çalışmaları özetlemeye çalıştık. Elbette, alana ilişkin ortaya konan çalışmaların sayısını artırmak mümkün, ancak çalışmamızın sınırları nedeniyle bu kadarıyla yetineceğiz. Oldukça öz bir şekilde yer verdiğimiz çalışmalarda ayrı ayrı hem kuramın anlaşılmasında hem de kuramın tatbikinde eksiklik ve boşlukların bulunduğunu, bu meselenin müstakil bir başlık altında incelemesi gerektiği kanaatini paylaşmaktayız.

5.1. Literatürdeki Boşluklara Dair Değerlendirme

Yukarıda özet bir şekilde yer vermeye çalıştığımız çalışmalarda, kendini sık sık tekrar eden eksikliklerle karşılaştık. Bu eksikliklerin temelinde, 20. yüzyıl dil felsefesi yaklaşımı içerisinde gelişen metafor kuramının beslendiği felsefi kökler ve teklif ettiği kavramlar incelenmeden ve teoriyle İslam ilim ve düşünce geleneğindeki mecâza ilişkilendirilmeden ayetlerin tahlil edilmesi yer almaktadır. Detaylandırmak gerekirse, araştırmacıların kuramın Kur'an'daki karşılıklarını bulmayı hedeflediklerini, bu hedefe ulaşırken kuramın zayıf noktalarını, tefsir usulünü, mecâz kavramının ayetleri açıklama ve anlamadaki rolünü dikkate almadıkları tespit edilmiştir.

Lakoff - Johnson kuramının Kur'an'daki karşılığını bulmaya odaklanan mezkûr çalışmalar, araştırmalarını bu hedef doğrultusunda gerçekleştirmişlerdir. Buna rağmen bu çalışmalar kuramın çıkış noktasını, dayandığı felsefi ve dilbilimsel temelleri, kuramın izahında kullanılan kavramların tahlilini, dilbilimciler tarafından ileri sürülen eleştirileri gözden geçirmeden kurama sadece temel seviyede yer vermiştir. Diğer taraftan, teorinin Kur'an ve İslam düşüncesi içerisinde nasıl konumlanabileceğine ilişkin sorular araştırmacılar tarafından yanıtız bırakılmıştır.

Lakoff-Johnson metaforun dilinin önemli bir kısmında yer kapladığını iddia etmektedirler. Dil olgusundan bahsederken vahiy ve beşerî dil gibi bir ayrım kabulüyle hareket etmemektedirler. Bu nedenle, kuramlarını da vahiy ya da kutsal kabul edilen metinler üzerinde değil gündelik dilde sıkça ve yaygın bir şekilde kullanılan metaforik yapılar üzerinden açıklamaktadırlar. Lakoff-Johnson, kitap ve makalelerinde kutsal metinlerde yer alan metaforların çözümlenmesine yönelik bir yöntem teklifinde bulunmaz. Bu teorik boşluğu doldurmak için Charteris-Black ve Ali, Al-Sharif ve Alzyoud⁷³ gibi yazarlar, Soskice'in metaforun din dilinin çok önemli bir üslup biçimi olduğu görüşü üzerinden konuya yaklaşarak kuramla ayetler arasındaki teorik bağı kurmayı hedeflemektedirler. Soskice'in yaklaşımıyla kuramla vahiy arasındaki ilişkinin varlığına dolaylı olarak işaret edilmek istense de bu çabanın meseleye ilişkin tatmin edici bir yaklaşım sunmadığını görmekteyiz. Çünkü, Soskice eserinde din dili Tevrat ve İncil merkezli, aynı zamanda dini bilgiyi aktaran, tartışan ve kurgulayan genel bir üslubu kast etmektedir.⁷⁴ Allah'ın kelamı olarak kabul edilen ayetlerle beşer dili üzerine inşa edilmiş kuramın özellikle kelami tartışmalar çerçevesinde nasıl ilişkilendirilebileceği sorusu akla gelmektedir. Maalesef, mevcut çalışmalarda bu türden bir ilişkinin imkânı meselesinin henüz ele alınmadığını görmekteyiz. Oysaki, mecâzın dilin tabii bir gerçeği olduğu, belâgat alimleri, usul alimleri ve İslam felsefecileri tarafından kabul edilen bir bilgidir. Bu bağlamda tarihte tefsir, usul ve felsefe bağlamında vahiy ve beşerî dildeki mecâzın ayırımının imkânı, sınırları ve mahiyeti hakkında tartışmalar yürütülmüştür.⁷⁵ Dolayısıyla, Soskice'in görüşü vahiyde mecâzın varlığına dair yeni bir bilgi sunamamaktadır.

Bu literatür içinde kuram ile mecâz arasında güçlü, analitik ve sistematik bir ilişki kuran ya da kurmaya teşebbüs eden bir çalışmayla henüz karşılaşmadık. Her ne kadar Sardaraz - Ali ilerleyen çalışmalarında belâgat, mecâz ve metafor ilişkisinin önemine vurgu yapmış olsalar da bu kuramla mecâz arasındaki ilişkinin imkanını tüm yönlerini ele aldıklarını söylemek mümkün

⁷¹ Khan Sardaraz - Ali Roslan, “Dichotomy Of Language”, 99,101, 108; Khan - Ali, “Cognitive-Semantic Approach”, 220, 240.

⁷² Khan Sardaraz - Ali Roslan, “Dichotomy Of Language”, 109, 110.

⁷³ Charteris-Black, *Corpus*, 173; Ali - Al-Sharif - Alzyoud, “Linguistic Analysis of Metaphor”, 165-166.

⁷⁴ Soskice, “Din Dili”, 362-364.

⁷⁵ Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçerikleri”, 122, 124-126.

görülmektedir. Dile getirmek istediğimiz husus, mezkûr çalışmaların önemli ölçüde İslam düşüncesindeki mecâzî geri planda bırakarak sadece kavramsal metafor kuramına yoğunlaştığıdır. Bu aynı zamanda kuramla mecâz nazariyesi arasında tabii ya da doğru orantıda ilerleyen bir ilişkinin var olduğu ön kabulünü barındırır. Oysa ki metafor kavramının oluşum süreci göz önünde bulundurulduğunda oldukça yeni ve bir o kadar da etkili olan bu kuramın İslam düşüncesindeki mecâz nazariyesiyle ilişkilendirilmesi mümkün mü sorusunun sorulması, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında bütüncül ve tutarlı bir yöntem takip edilebilmesi için önemlidir. Nitekim konuya ilişkin çalışmalar dikkatlice incelendiğinde araştırmacıların belirli kavramlar çerçevesinde ayetleri belirlediklerini ve Kur'ân'da mecâz içeren diğer ayetleri değerlendirme dışı tuttıkları fark edilecektir. Bahsi geçen araştırmacıların bu tercihleri, Kur'ân'daki mecâzlarla ilişkin bütüncül bir yöntem ya da değerlendirme sunmasına engel olmaktadır. Belâgat eserleri istiâre örneklerini, istiâre ya da mecâzın türlerini ve özelliklerini açıklamak üzere tikel olarak ele almaktadır. Diğer bir deyişle, istiâre örnekleri arasında kavramsal bir şema ortaya çıkarmayı hedeflememektedir. Lakoff – Johnson'ın ise doğrudan bu kavramsal şemanın varlığını iddia ettikleri için kullanılan metaforlar özellikle bu şemanın varlığını ortaya koyacak şekilde seçilmiştir. Lakoff – Johnson'ın eseri, kavramsal metafor şemaları (mesela ontolojik metaforlar, yönelimsel metaforlar gibi) ve bu kurama ait meseleleri içermektedir. Ayet merkezli şemaların bu tasniflere uygunluğu başka bir araştırma konusu olarak kalmaktadır.

1980'lerden beri üzerinde çokça konuşulan ve tartışılan bu teorinin, pek çok kuramda olduğu gibi bazı zayıf noktaları ve boşlukları bulunmaktadır. Dildeki kültürel öğelerin yüzeysel bir şekilde sunulması, kişinin dahil olduğu kültürel ve inanç sisteminin onun düşünce dünyasını şekillendirebileceği olasılığı, kuramın iddiasını desteklemek için verilen örneklerin bağlamdan kopuk yalın bir şekilde çözümlenmiş olması ve kuramın metaforu tecrübeci yaklaşım (*experientializm*) yani insan tecrübesi üzerinden ortaya koyarak dilbilimi ve gramer ile bağımlı göz ardı etmesi kurama yöneltilen önemli eleştirilerden bir kaçıdır. Bu noktada araştırmacıların, kuramın aldığı eleştirileri nasıl cevaplandırdıkları sorusu akla gelmektedir. Bu bakımdan Sardaraz – Ali, Kur'ân'daki metaforları bağlamından kopuk bir şekilde değerlendirebilme tuzağına düşmemek için metinlerarasılık yaklaşımını teklif etmektedirler.⁷⁶ Bu teklifin Kur'ân bütününe nasıl uygulanacağı ve uygulamanın neticeleri başka araştırmalara konu olmak üzere bırakılmaktadır.

Lakoff-Johnson, metaforun mekanizmasına dair klasik metafor tanımında yer alan kavramların neredeyse tamamını bir kenara koyup, sahaya bilişsel düzey, tecrübe, fiziksel tecrübe veya haritalandırma gibi sıkça atıfta buldukları yeni kavramları dahil etmişlerdir. Kurama ait yeni kavramların mecâz nazariyesi ve belâgatla ilişkisini inceleyen bir eserin ortaya konmamış olması bir kenara, araştırmacıların bu ilişkinin tahliline dair henüz bir teklifte bulunmadıklarını görmekteyiz.

Araştırmacıların kuramı tercih etmelerindeki temel motivasyonlarından belki de en önemlisi, bu kuramla birlikte Kur'ân'da geçen mecâzî ifadelerin kavramsal boyutlarının, ayetleri farklı bir bakış açısıyla anlamamızı ve yorumlamamızı sağlayacağı iddiasıdır. Çalışmaların kuramın geçerlilik alanına katkıda bulunduğu açıktır. Ancak, kuramın gerçek manada tefsire ya da ayetlerin anlaşılmasına nasıl katkı sunduğuna dair elimizde açık bir veri bulunmamaktadır. Kuramdan önce ayetlerdeki kapalı ya da fark edilmeyen manalar nelerdi, kuramla birlikte ayetleri anlamamızda ne türden bir farklılık oluştu veya Kur'ân'da kavramsal metaforların var olduğunu tespit ettikten sonraki aşama ne olmalıdır veya tefsir, kelam veya fıkıh gibi ilim dallarına nasıl katkıda bulunabilir gibi sorular cevapsız kalmaktadır. Mevcut çalışmaların ibtidai yapısı gereği az önce sorduğumuz soruların cevaplarını barındırmaması olağan kabul edilebilir. Bununla birlikte kuramın tatbikinde karşılaşılan problemlerin dile getirilmemesi ya da oldukça zayıf bir şekilde işaret edilmesi, kuramın İslami ilimler sahasına katkısını sınırlandıracağı göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç

Bu çalışmada, kavramsal metafor kuramını Kur'ân'daki mecâzî ifadelerin tespiti ve yorumlanmasında bir yöntem olarak tatbik eden akademik çalışmaların bir kısmını değerlendirerek kuramın nasıl tatbik edildiği, kuramın ayetleri anlamaya ne ölçüde katkıda bulunduğu incelemeye alındı. Gün geçtikçe yeni çalışmaların dahil olduğu bu literatürün merkezinde kavramsal metafor kuramı yer almaktadır. Kuramı araştırmalarının bir parçası kılmaya çalışanların amacı, metafor içeren ayetleri bu teoriyle birlikte yeniden okumak ve anlamlandırmaktır. Bu amaç doğrultusunda hareket ederken, araştırmacıların tefsir ve belâgat geleneğinde yer alan mecâz kavramını ve işlevini önemli ölçüde görmezden geldiklerini gördük. Bu yaklaşım sadece asırlar boyunca geliştirilen yöntemin ihmaline değil, aynı zamanda Kur'ân'ın incelenmesinde bütüncül ve tutarlı bir yol takip edilmesine de engel teşkil etmektedir.

⁷⁶ Sardaraz – Ali, “A Cognitif-Semantic Approach”, 219-26.

Kavramsal metafor kuramının ilgi çekici iddialara sahip olması, İngilizcede mecâzın metafor olarak tercüme edilmesi, mecâz yerine metaforun tercih edilmesinde etkili olmuş olması muhtemeldir. Başta masum bir çeviri sorunu ya da tercih olarak karşımıza çıkan bu mesele, günün sonunda yönetsel bir probleme dönüşmektedir. Nitekim, metaforları parçacı ve bağlamdan kopuk olarak ele almak ve bunu Kur'an'daki mecazlara uygulamak, Kur'an'ı bütüncül bir şekilde ele almaya da engel olmaktadır.

İslam'ın erken dönemlerinden itibaren mecâz ve istiâre, ayetleri yorumlama, anlama ve tahlil etme işlevi görmüştür. Çalışmamıza konu olan araştırmaların bir kısmı ise mecâzın nazariyesin ayetlerin bilişsel tarafını anlamamıza olanak sağlayamadığı ön yargısına sahiptirler. Bu bağlamda kavramsal metafor kuramının mecâzın görevini üstlenebileceğini görüşüne sahiptirler. Bu nedenle bazı çalışmaların belâgat ve tefsir usulünde yer alan mecâz nazariyesini, ayetleri anlama ve yorumlama aracı olarak kullanmamışlardır. Araştırmacılar kavramsal metafor kuramını çalışmalarının merkezine alırken kuramın eksikliklerini, aldığı eleştirileri veya kuramın beşerî dil merkezli ortaya konduğunu dikkatlerinden kaçırmışlardır. Beşerî dilde bulunan metaforlarla ayetteki metafor arasında herhangi bir fark gözetilmeli mi, gözetilmesi gerekiyorsa nasıl bir yöntem takip edilmelidir veya beşerî dil ile vahiy dili arasında bir farklılık gözetilmeyecekse Allah'ın kelamı kavramının içeriğini metafor özelinde nasıl ele almak gerekir gibi pek çok soru bu literatürde yanıtız bırakılmıştır.

Kuramın dilbilim alanında son yılların rağbet gören kuramları arasında yer alması, kuramın metafora ve işlevine dair oldukça ilgi çekici iddialarının olması ve Kur'an'ın mecâzî ve metaforik ifadelere yer vermesi, araştırmacıların kuramın tatbikine dair aceleci bir tavır sergilemesini tetiklemiş olabilir. Kuram ortaya koyduğu fikirler itibarıyla metafor ve dile dair oldukça heyecan verici bir bakış açısı sunmaktadır. Ancak, bu heyecana yenik düşüp asırlar boyunca muhtelif tartışmaların ekseninde ve kendine ait bir paradigmada gelişen mecâz nazariyesinin katkısını görmezden gelmek, Kur'an'daki mecâz veya metaforları daha derinlikli tahlil etmemizi ve anlamamızı sağlayamayacaktır. Bunun dışında kuramın dayandığı felsefi temellendirmeleri ve aldığı eleştirileri dikkate almadan kuramı Kur'an'a tatbik etmek, nitelikli ve derinlikli çözümleme yapmaya engel teşkil edeceği gibi İslam ilim ve düşünce geleneğinin görmezden gelinmesine neden olacaktır. Kuramla mecâz arasındaki ilişkinin incelenmesi, hem kuramın alana ne ölçüde katkı sunacağını hem de mecâz nazariyesinin etrafıca tekrar ele alınmasını sağlayacağı kanaatini paylaşmaktayız.

Kaynakça

- Abdelhameed, Madgy Ahmed. "Conceptual Metaphors in the Holy Qur'an: A Cognitive Linguistic Approach". *el-İlmiyya el-muhkama Dergisi*. Suez Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. Erişim 14 Ocak 2019. https://jifask.journals.ekb.eg/article_164648_c912970f40f2af2decedc6768ae1f2f7.pdf
- Abdulmoneim, Mohamed Shokr. "The Metaphorical Concept "Life is a Journey" in the Qur'an: a Cognitive-semantic Analysis". *Metaphorik*. de 10 (2006). Erişim 14 Ocak 2019. <https://www.metaphorik.de/de/journal/10/metaphorical-concept-life-journey-quran-cognitive-semantic-analysis.html>
- Abu Libdeh, As'ad J. "Metaphor and Action Embodiment in the Glorious Quran". *Arab World English Journal (AWEJ)* 6/3 (Eylül 2015), 136-156. <https://dx.doi.org/10.24093/awej/vol6no3.9>
- Al-Ajmi, Mashael. "A Cognitive Study of Metaphors in the Glorious Qur'an: From a Linguistic to a Conceptual Approach". *AWEJ for Translation & Literary Studies* 3/2 (Mayıs 2019), 114-121. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3398003>
- Al-Ali Ali- El-Sharif, Ahmad- Alzyoud, Mohamad Sayel. "The Functions And Linguistic Analysis Of Metaphor In The Holy Qur'an". *European Scientific Journal Edition* 12/14 (Mayıs 2016), 164-174. <https://doi.org/10.19044/esj.2016.v12n14p164>
- Al-Karaki, Balqis. "Dissimilar Premises, Similar Conclusions: On the Partial Rationality of Metaphor- a Comparative Study". *Journal of Near Eastern Studies* 70/1 (Nisan 2011), 81-100. <https://doi.org/10.1086/659094>
- Al-Saggaf, Mohammad Ali- Yasin, Mohamad Subakir Mohd- Abdullah, Imran Ho. "Dualism of soul-person in english translated texts of the Qur'an". *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 118 (2014), 42-50. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.02.006>
- Al-Sowaidi, Belqes – Mohammed, Tawffeek- Banda, Felix. "Translating Conceptual Qur'anic Metaphor: A Cogno-Translational Approach". *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 10/1 (Ocak 2021), 161-173. <https://doi.org/10.36941/ajis-2021-0014>
- Aydın, İsmail. "Hakikat ve Mecâz'ın Terimleşme Süreci". *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (Bahar 2013), 23-30.
- Berrada, Khaled. "Food metaphors: a contrastive approach". *Metaphorik*. de 13 (2007), 1-38.
- Berrada, Khaled. "Metaphors of Light and Darkness in The Holy Quran: a Conceptual Approach". *Basamat* 1 (2006), 45-64.
- Berrada, Khaled. *The Limitation of The Standard Theories of Metaphor and The Conceptualist Alternative: An Examination of Conceptual Metaphors in The Qur'an*. Fas: University Hassan II., Faculty of Letters, Doktora Tezi, 2002.
- Black, Max. "Metaphor". *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 55 (1954-1955), 273-294.
- Charteris-Black, Johnathan. *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*. UK: Palgrave Macmillan, 2004.
- Duman, Mehmet Akif. *Retorikten Belâğate Mecâzdan Metafora*. Ankara: Nobel Yayınevi, 2019.
- Durmuş, İsmail. "Mecâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/217/220. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail - Pala, İskender. "İstiare". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- el-Cürcânî, Abdu'l-Kâhir. *Delâilu'l-İcâz*. Kahire: Daru'l-Hânci, 2004.
- el-Cürcânî, Abdu'l-Kahir. *Esrâr'ul-Belâğâ*. Kahire: Matba'ul-Medenî, 1984.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. Kahire: Dâru'l-fadîla, t.y.
- El-Sharif, Ahmad. "On (De) Personification in Prophet Muhammad's Tradition". *Advances in Language and Literary Studies* 6/6 (Aralık 2015), 153-164.
- El-Sharif, Ahmad. *A Linguistic Study of Islamic Religious Discourse: Conceptual Metaphors In The Prophetic Tradition*. Londra: Queen Mary-University of London, Doktora Tezi, 2011.
- Eldin, Ahmad Abdel Tawwab Sharaf. "A Cognitive metaphorical analysis of selected verses in the Holy Quran". *International Journal of English Linguistics* 4/6 (2014), 16-21. <https://doi.org/10.5539/ijel.v4n6p16>
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-Ulûm*. 2. Baskı. Lübnan: Dâr al-Kutub al-İlmiyyah, 2011.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usul'us-Serahsî*. Beyrut: Dar'ul-İlmiyye, 1993.
- Eweida, Sara. *The Realization of Time Metaphors and The Cultural Implications: An Analysis Of The Quran and English Quranic Translations*. Stockholm: Stockholm University, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "İslâm Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?: İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili-Mecâz/Şiir-Mecâz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 109-134.

- Heinrichs, Wolfhart. "On the Figurative (majâz) in Muslim Interpretation and Legal Hermeneutics". *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam: Overlapping Inquiries*. ed. Mordechai Z. Cohen and Adele Berlin. 249-165. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Hoffmann, Thomas. "Force Dynamics and the Qur'an: An Essay in Cognitive Qur'anic Poetics", ed. Roberta Sterman Sabbath. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- İz b. Abdi's-Selâm, Ebû Muhammed İzzeddin Adulaziz b. Abdi's-Selam. *Tefsiru'l Kur'an*. Beyrût: Daru İbn Hazm, 1996.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1. Baskı, 1983.
- Kirby, John T. "Aristotle on Metaphor". *The American Journal of Philology* 118/4 (Kış 1997), 517-554.
- Kövecses, Zoltan. *Metaphor in Culture Universality and Variation*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Lakoff, George - Johnsen, Mark. *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki, 1. Baskı, 2015.
- Leezenberg, Michiel. *Contexts of Metaphor*. Oxford: Elsevier Science Ltd., 1. Baskı, 2001.
- Mohamed, M. T. "The Metaphor of Nature in the Holy Quran: A Critical Metaphor Analysis (CMA)". *Journal of Arabic and Human Sciences*. Qassim University 7/3 (Nisan 2014), 83-100. <https://doi.org/10.12816/0009611>
- Oxford English Dictionary*. ed. James A. H. Murray, Henry Bradley, W.A. Craigie, C. T. Onions. 9. Cilt. Oxford: Clarendon Yayın Evi, 2. Baskı, 1989.
- Özdemir, İbrahim. "Bir Dil Bilimi Olarak Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi". *İslam'da Medeniyet İlimleri Tarihi I*. haz. Recep Şentürk, Ahmet Süruri, Rıza Tevfik Kalyoncu, Mustafa Sürün, Ebru Morgül. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Riceour, Paul. *The Rule of Metaphor The Creation of Meaning in Language*. çev. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello SJ. London and New York: Rutledge Classics Publication, 2003.
- Richard, I. A. *Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1965.
- Sami, İsmetullah. *İslam Hukuk Usûlünde Mecâz*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Sardaraz, Khan - Ali, Roslan. "A Cognitive-Semantic Approach To The Interpretation Of Death Metaphor Themes In The Quran". *Journal of Nusantara Studies* 4/2 (2019), 219-246. <https://doi.org/10.24200/jonus.vol4iss2pp219-246>
- Sardaraz, Khan - Ali, Roslan. "A Cognitive-Semantic Study of the Spatial Preposition Fi in the Quran". *Kemanusiaan* 24/ 2 (2017), 89-122. <https://doi.org/10.21315/kajh2017.24.2.4>
- Sardaraz, Khan - Ali, Roslan. "Conceptualisation Of Death And Resurrection In The Holy Quran: A Cognitive-Semanti Approach". *Journal of Nusantara Studies* 1/2 (2016), 11-24. <https://doi.org/10.24200/jonus.vol1iss2pp11-24>
- Sardaraz, Khan - Ali, Roslan. "Relationship Between Conceptual Metaphors And Arabic Roots in the Qur'an". *Peshawar Islamicus* 9/2 (Temmuz-Aralık 2018), 41-61.
- Sardaraz, Khan - Naeem, Badshah Syed-Ullah Irfan. "Cognitive Semantic Study of the Preposition 'Min' in the Quran". *Journal of Islamic & Religious Studies* 4/2 (Temmuz-Aralık 2019) 83-110. <https://doi.org/10.36476/JIRS.4:2.12.2019.13>, PP: 83-110
- Sardaraz, Khan - Naz, Rubina. "Evolution of Balāghah and Majāz in Arabic Rhetoric and the Need for its Innovation". *Burjis* 6/2 (Temmuz-Aralık 2019), 28-44.
- Sardaraz, Khan- Ali, Roslan. "Argument is War Metaphor in the Qur'an". *Journal of Islamic Thought and Civilization* 10/1 (2020), 66-86. <https://doi.org/10.32350/jitc.101.04>
- Sardaraz, Khan-Roslan, Ali. "Dichotomy Of Language & Thought In The Interpretation Of Metaphor In The Quran". *Journal of Nusantara Studies* 6/1 (2021), 95-117. <https://doi.org/10.24200/jonus.vol6iss1pp95-117>
- Sayın-Çağırın, Zeynep. *Kur'an-ı Kerim'deki Metaforların Gündelik Dil Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2020.
- Shah, Mustafa. "The Philological Endeavours of the Early Arabic Linguists: Theological Implications of the tawqf-iil Antithesis and the Majz Controversy/Part 1". *Journal of Qur'anic Studies* 1/1(2002), 27-46.
- Simms, Karl. *Paul Ricoeur*, London: Routledge, 2003.
- Siregar, Usmala Dewi - Lubis, Syahron - Nasution, Khairna. "Using the Theory of Conceptual Metaphor to Understand Utterance Metaphorical in English Version of Surah An-Nisa". *Retorika: Jurnal Ilmu Bahasa* 7/1 (2021), 19-24.

- Sister, Moses. *Metaphern und Vergleiche im Koran: Inaugural-Dissertation*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Berlin: Friedrich-WilhelmsUniversität, 1931.
- Soskice, Janet. "Din Dili". çev. Mustafa Turan. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2017, 43: 355-68.
- Taverniers, Miriam. *Metaphor and Metaphorology A Selective Genealogy of Philosophical and Linguistic Conceptions of Metaphor from Aristotle to the 1990s*. Belçika: Academia Press, 2002.
- The Quranic Arabic Corpus, "Ontology of Quranic Concepts". Erişim 26 Ağustos 2022. <https://corpus.quran.com/ontology.jsp>
- Torrey, Charles C. *The Commercial-Theological Terms in the Koran*. Leyden: E.J . Brill, 1892.
- Yakar, Sümeýra – Yakar, Emine Enise. "A Critical Comparison between Classical Divorce Types of Hanbali and Ja'fari Schools". *Darulfunun İlahiyat* 31/2 (2020), 275-298. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.803260>
- Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrût: Daru'l-Marife, 2009.

Bedreddin Aynî'nin 'İkdü'l-cümân'ına Göre Memlükler Döneminde Hadis İlmî
(VII. Yüzyılın İkinci Yarısı ile VIII. Yüzyılın Başları)

*Ḥadīth In The Mamlūk Period According To Badr Al-Dīn al-ʿAynī's Iqd Al-Jumān
(Second Half of The 7th Century - Beginning of The 8th Century)*

Fatma Betül Altıntaş

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Assist. Prof., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Ḥadīth

Kayseri, Türkiye

betulaltintas@erciyes.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9814-5472

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 04 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 26 July/Temmuz 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 583-603

Cite as/Atıf: Altıntaş, Fatma Betül. "Bedreddin Aynî'nin 'İkdü'l-cümân'ına Göre Memlükler Döneminde Hadis İlmî". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 583-603. <https://doi.org/10.18505/cuid.1053219>

Altıntaş, Fatma Betül. "Ḥadīth In The Mamlūk Period According to Badr Al-Dīn al-ʿAynī's *Iqd Al-Jumān*". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 583-603. <https://doi.org/10.18505/cuid.1053219>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ḥadīth In The Mamlūk Period According To Badr Al-Dīn al-ʿAynī's *ʿIqd al-jumān* (Second Half of The 7th Century – Beginning of The 8th Century)

Abstract: History works written in the style of chronicles are used not only for the purpose for which they were written. Chronicles may also contain reflections on the position of the ulema (ʿulamāʿ) at the time of their writing and their worldview regarding the period they lived. This study is based on the book *ʿIqd al-jumān fī taʾrīkh ahl al-zamān* written by the celebrated Ḥanafī jurist (faqīh) and muḥaddith Badr al-Dīn al-ʿAynī as a public history book. This article focuses on the state of ḥadīth science and scholars during the Mamlūk period between the years 648-707 (1250-1307) and al-ʿAynī's approaches to these issues based on his *ʿIqd al-jumān*. For this purpose, the work has been examined in terms of certain keywords that allude to the history of ḥadīth through electronic sources. In addition, the work has been completely reviewed with the traditional method in terms of allusions and information about the ḥadīth studies of the Mamlūks period. Eventually, the elements of ḥadīth scholarship and history, different groups of transmitters, different narration methods, and various works written about ḥadīth have been identified. In addition, the professional, sectarian and political trends of the ḥadīth scholars of the period in question were focused on. Chronicles can provide the reader with information of varying layers. In the first layer, biographical information about people such as the dates and places of birth and death of individuals, their students and teachers, the institutions from which they received their education, the cities they traveled to and received knowledge from, the sects they belonged to and their relations with the political figures of the period can be obtained from these books. In the second layer, it is possible to see more extensive data on subjects such as the scholars of the period and scholarly life, based on the particular information obtained from the biographies in the first layer. Information such as important scholarly centers, institutions, teacher-student relations, important muḥaddiths and their sectarian tendencies can be inferred from the first layer. In the third layer, it is possible to get an idea about the perspective of the author on certain issues, based on the data in these two layers. Information that can be relegated to the first layer is plentiful in al-ʿAynī's work *ʿIqd al-jumān*. The data in the second and third layers depend on both the presence/density and the interpretation of these materials. For this reason, in this study, revealing the second and third layer information will be possible to the extent that the first layer information allows. *ʿIqd al-jumān* includes information about the scholarly life of the period in which it was written. al-ʿAynī gives detailed information about the educational institutions, founders of these institutions, their establishment times, and functioning. He also gives details about the foundations, founders and functioning of waqfs, which played a significant role in the operation of the educational institutions. An important aspect that draws attention in *ʿIqd al-jumān* is that women and their influence on both the establishment and operation of educational institutions and the execution of waqfs are not visible. This is related to the fact that *ʿIqd al-jumān* is a history book and contains mostly information about a'yān (grandees), and that women are not generally visible among a'yān. Names of people engaged in the science of ḥadīth are also recorded in *ʿIqd al-jumān*. In this context, the work mentions 170 names interested in the science of ḥadīth. While some of these names only listened to ḥadīth, some of them gave lectures, grant permission to the narrators (al-ijāzah) and wrote books about ḥadīth. Among these names, there are also those who are interested not only in ḥadīth but also in fiqh or mysticism (taṣawwuf). al-ʿAynī also gives information about the phrases used in ḥadīth narrations. He mentions some methods of narration such as al-samā, al-ijāzah and al-qirā'a in *ʿIqd al-jumān*. He occasionally provides specific details on who the narrators heard the ḥadīth from. He also emphasizes the names of the narrators who made the last narration (from a certain sheikh), and the narrators who heard a narration alone (tafarrud) from a certain sheikh. If the narrators are the last people who have narrated from well-known names, their status is emphasized. This condition might be understood to mean that having high isnāds is considered beneficial and has an impact on ḥadīth transmission methods. In addition, al-ʿAynī also includes important elements in terms of ḥadīth history, such as ulama families and journeys. In *ʿIqd al-jumān*, it is possible to see detailed information about the cities where the narrators were born, stayed, visited, settled and died. Cities where the narrators were born, settled and died are significant in that it allows for comments on key centers for ḥadīth and scholars. When the birthplaces of the muḥaddiths are examined, it can be seen that most of the muḥaddiths lived and died in Damascus and Cairo. This study is an example of how to make use of the wafayāt sections in chronicle works. Examining a single book that was not written directly in the field of ḥadīth - even if it contains important information - is not enough to find elements about the history of ḥadīth and to make constructions regarding it. This necessitates the formation of a team that will examine a large number of books using the same criteria.

Keywords: Ḥadīth, Mamlūks, Badr al-Dīn al-ʿAynī, *ʿIqd al-jumān*.

Bedreddin Aynî'nin *‘İkdü'l-cümân'*ına Göre Memlûkler Döneminde Hadis İlmî (VII. Yüzyılın İkinci Yarısı ile VIII. Yüzyılın Başları)

Öz: Kronik tarzında kaleme alınmış umumî tarih çalışmaları, yalnızca yazılış amacı muvacehesinde kullanılmakla kalmaz. Kronik çalışmalar, aynı zamanda yazıldığı dönemdeki ulemanın konumunun, ilmî hayatın ve müellifin o günkü ilim dünyasına bakışının yansımalarını içerebilir. Bu çalışma, tanınmış Hanefî fakîh ve muhaddis Bedreddin Aynî'nin umumî bir tarih kitabı olarak kaleme aldığı *‘İkdü'l-cümân'* adlı kitabı üzerinedir. Bu makalede, *‘İkdü'l-cümân'* adlı eserden yola çıkılarak 648-707(1250-1307) yılları arasında Memlûkler'de hadis ilminin ve âlimlerinin durumu ile müellif Aynî'nin bunlara yaklaşımı okunmaya çalışılmıştır. Bu amaçla, eser elektronik kaynaklar üzerinden hadis tarihine imada bulunan belli anahtar kelimeler üzerinden incelenmiştir. Buna ek olarak eser Memlûkler dönemi hadis çalışmalarına dair içerdiği imalar ve bilgiler açısından tümüyle geleneksel usulle de gözden geçirilmiştir. Neticede, *‘İkdü'l-cümân'*da atıfta bulunulan hadis tarihi öğeleri, ilim kurumları, farklı râvi grupları, rivayet yöntemleri ve dönem içinde yapılan tasnifler tespit edilmiştir. Ayrıca söz konusu dönemdeki muhaddislerin meslekî, mezhebî ve siyasî eğilimleri üzerinde durulmuştur. Kronik tarzındaki kitaplar, okuyucuya farklı derinliklerde bilgi sağlayabilir. İlk katmanda, bu kitaplardan kişiler hakkında biyografik bilgiler elde edilebilir. Bunlar, kişilerin doğum ve ölüm tarihleri ve yerleri, öğrenci ve hocaları, eğitim aldıkları kurumlar, seyahat ettikleri ve ilim aldıkları şehirler, müntesibi oldukları mezhepler, üstlendikleri kamu görevleri ve dönemin siyasî sîmâlarıyla ilişkileri gibi bilgilerdir. İkinci katmanda, birinci katmanda biyografilerden elde edilen tekil bilgilerden hareketle dönemin uleması ve ilmî hayat gibi konularda daha geniş verileri görmek mümkün hale gelebilir. Bölgelerdeki önemli ilim merkezleri, eğitim kurumları, buralardaki hoca-öğrenci ilişkileri, dönemin önemli muhaddisleri ve bu muhaddislerin mezhebi eğilimleri gibi bilgiler, birinci katmandaki bilgilerden hareketle tespit edilebilir. Üçüncü tabakada ise, bu iki katmandaki verilerden hareketle müellifin belli konulardaki bakış açısına dair fikir edinmek mümkün olabilir. Biyografik bilgilerin sunumu esnasında yöneticilerden nasıl bahsedildiği, mesela resmi görevlere yapılan atamaların hangi yönetici tarafından gerçekleştirildiğinin metin içerisinde dile getirilip getirilmediği, dönemdeki önemli kadın/erkek simalardan metinlerde kısa ya da uzun biçimde bahsedilmesi/bahsedilmemesi gibi bilgiler müellifin yönetimle, siyasî ve sosyal olaylarla nasıl bir ilişkisi olduğuna işarette bulunabilir. Aynî'nin *‘İkdü'l-cümân'* adlı eserinde birinci katmandaki bilgilere çokça yer verilmektedir. İkinci ve üçüncü katmandaki veriler ise hem birinci katmandaki malzemenin varlığına/yoğunluğuna hem de bu malzemelerin yorumlanmasına bağlıdır. Bu sebeple çalışma içerisinde ikinci ve üçüncü katman bilginin ortaya konulması ve satır arası bilgilerin okunması birinci katmanda zikredilen bilgilerin elverdiği ölçüde yapılmıştır. *‘İkdü'l-cümân'*, yazıldığı dönemin ilmî hayatına, hadis ilminin ve hadis tarihinin öğelerine, farklı râvi gruplarına ve farklı tasniflere dair bilgilere yer verir. Aynî, dönemin eğitim kurumları, bunların kurucuları, kuruluş zamanları ve işleyişleri hakkında detaylı bilgiler sunar. Aynı zamanda, o dönemde eğitim kurumlarının işleyişinde önemli bir rol oynayan vakıflar, vakıfların kurucuları ve işleyişleri hakkında bilgiler verir. *‘İkdü'l-cümân'*da dikkat çeken önemli bir husus, eğitim kurumlarının hem kuruluş ve işleyişinde hem de vakıfların yürütülüşünde -dönem itibarıyla etkin oldukları bilinen-kadınların görünür olmamasıdır. Bu, *‘İkdü'l-cümân'*ın tarihi bir çalışma olması, çoğunlukla âyan hakkında bilgiler içermesi ve bu çalışma özelinde kadınların âyan içindeki görünürlüklerinin yüksek olmaması ile ilgilidir. *‘İkdü'l-cümân'*da, hadis ilmi ile ilgilenmiş isimlere de yer verilir. Bu çerçevede *‘İkdü'l-cümân'*da hadis ilmiyle meşgul olmuş 170 isim geçmektedir. Bu isimlerin kimisi sadece hadis işitmişken kimisi ders ve icâzetler verip eserler yazmışlardır. Bu isimler arasında sadece hadisle değil aynı zamanda fıkıhla ya da tasavvufla ilgilenmiş isimler de vardır. Aynî, hadisle ilgilenmiş isimlerin kullandıkları rivayet yöntemlerine de değinmektedir. *‘İkdü'l-cümân'*da rivâyet, semâ, icâzet ve kıraat yöntemlerine zaman zaman atıfta bulunmaktadır. Aynî, hadis rivayet lafızları ile ilgili bilgilere, râvilerden en son rivayette bulunan isimlere ve rivayette infirâd etmiş râvilere de vurguda bulunur. Bu durum, âli isnadlara sahip olmanın kıymetli görüldüğü ve bunun hadis aktarım pratiklerini etkilediği şeklinde yorumlanabilir. Aynî, önemli ulema aileleri, hoca-talebe arasındaki ders ve icâzet alma/verme ilişkileri ve ilim yolculukları gibi hadis tarihi açısından önemli öğelerle ilgili ayrıntılara da yer verir. *‘İkdü'l-cümân'*da râvilerin doğdukları, kaldıkları, uğradıkları, yerleştikleri ve öldükleri şehirlerle ilgili de ayrıntılı bir bilgi görmek mümkündür. Râvilerin doğduğu, yerleştiği ve vefat ettiği şehirler, hadis ilmi ve âlimler açısından önemli olan merkezler hakkında yorum yapılmasına imkân verir. Biyografilerin tümünün öğrencilerin yaptıkları ilim yolculukları açısından incelenmesi neticesinde Dîmaşk ve Kâhire'nin hadis ilmi açısından merkezi konumda olduğu görülür. Doğrudan hadis tarihi öğelerine yoğunlaşan çalışmalarla umumî tarih alanında yazılmış kaynaklarda geçen bilgilerin kıyaslanması, bu bilgiler arasındaki uyumlu ve uyumsuz noktaların ortaya çıkmasına katkı sağlar. Bu çalışma, kroniklerden nasıl istifade edilebileceğine dair bir örneklik teşkil etmektedir. Doğrudan hadis alanında yazılmamış bir kitaptan hadis tarihine dair öğeler bulup çeşitli inşalarda bulunmak için tek bir kitabın incelenmesi -önemli bilgiler sunsa da- yeterli değildir. Vefeyât bölümlerinden hadis ilmi açısından istifadeyi artırmak için birçok kitabı aynı parametreler açısından inceleyecek ekip çalışmalarına ihtiyaç bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Memlûkler, Bedreddin Aynî, *‘İkdü'l-cümân'*

Giriş

Eyyübî ordusundaki Türk asıllı emîrler tarafından kurulan Memlük devleti (648/1250-923/1517) iki buçuk asır kadar Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerinde hüküm sürmüştür. Bu süreç, Bahrî Memlükler (648-782/1250-1382) ve Burcî Memlükler (782-922/1382-1517) döneminden oluşur.¹ İslam tarihindeki önemli Türk-Müslüman devletlerden biri olan Memlükler, hem Haçlı saldırılarının (1096/1685-1291/1874) hem de Moğol istilasının (1219/1804-1258/1842) bulunduğu dönemlerde birçok âlime sığınak ve güvenli bir alan olmuştur.² Memlükler dönemi tarih, tefsir ve fıkıh açısından birçok gelişmeye şahitlik etmiştir. Hadis ilmi de Memlükler döneminde oldukça ilgi görmüştür. Dönem içinde yetişen muhaddis sayısı da buna işaret etmektedir.³ Hadis dâhil çeşitli ilim dallarındaki bu gelişmeler, bölgedeki âlim sayısı, ve genel olarak ilmî faaliyetlerde meydana gelen artışlar üzerinde ilmî teşkilatlar ile birlikte çeşitli gerekçelerle bölgeye göç eden âlimlerin etkisi olmuştur.

Memlükler dönemi, hem eser sayısı hem de çeşitliliği bakımından İslâm tarihçiliği açısından da altın bir çağ kabul edilebilir.⁴ Dönem içerisinde yazılan çok çeşitli kaynaklar, Memlüklerdeki ilmî, siyasî ve sosyal gelişmelere ışık tutabilir. Bu dönemde yaygın olarak yazılan vefeyât, tabakât ve terâcim türü biyografi çalışmaları dönemin ilmî, siyasî ve sosyal gelişmelerini yansıtan en mühim kaynaklardandır.⁵ Bununla birlikte, kronik tarzında yazılmış genel tarih kitaplarından da dönemin gelişmelerini okumak mümkündür.

Kişilere ve hayat hikayelerine yer veren biyografik sözlükler ve tarih (kronik) kitapları kaynak, metod ve mevzu bakımından farklı iki edebî türdür.⁶ Buna rağmen, tarih (kronik) kitaplarından da hem ulemâ sınıfına⁷ hem de ulemâ sınıfından hareketle toplumsal sisteme ışık tutmak amacıyla istifade edilebilir. Tarih çalışmalarında zikri geçen ve tanıtımı yapılan bir isim için bazı sorular sormak ve cevapları farklı kaynaklardan elde edilecek verilerle birlikte düşünmek, dönem ve toplum hakkında geniş bir harita çıkarmaya katkı sağlayabilir.⁸ Tarih kaynaklarının sağladığı bilgiyi üç katman halinde değerlendirmek mümkündür.

1. Biyografilerin ele alındığı kısımda doğrudan âlim hakkında verilen bilgi katmanıdır.

2. Tekil anlamda verilen bilgilerin topluca incelenmesi neticesinde, dönemin âlimleri hakkında ortaya çıkacak bilgilerin sağlandığı bilgi katmanıdır.

3. Verilen bilgilerin müellifin bakış açısına dair yansıttığı bilgi katmanıdır.

Birinci katman için, tekil anlamda bir âlim hakkında verilen bilgilerde çeşitli ayrıntıları bulmak mümkündür. Mesela âlimin ne zaman doğduğu ve vefat ettiği; eğitim veya kamusal görev anlamında öncü bir aileden gelip gelmediği; hangi beldede doğup

¹ Memlükler döneminde hadis ilmiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik, 2012); Nagihan Emiroğlu, "Memlüklerde Hadis ve Ulemâ", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 365-387; Tahsin Kazan, "Memlüklerin Hadis İlmîne Katkıları", *Apjir* 3/2 (2019), 147-159; Emiroğlu, Nagihan, *Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmî* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019). Memlüklere dair Türkiye'de yapılan hadis merkezli çalışmaları toplu olarak görmek için bk. Ferhat Gökçe, "Türkiye de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (2013), 41-88.

² Ulemânın Memlük coğrafyasına yönelmesinin sebepleri üzerine ortaya konulan görüşler için bk. Muhammet Enes Midilli, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.

³ Bu durum, kimi araştırmacılar tarafından Moğolların saldırısı neticesinde Kur'an ve Sünnet'e daha sıkı bir şekilde tutunmalarıyla ve yeni felsefi-kelemlî tartışmalardan ziyade İslâm'ın ilk yıllarındaki gibi sade bir akideye sahip çıkmaya çalışmaları ile ilişkili görülmüştür. Nagihan Emiroğlu, "Memlüklerde Hadis ve Ulema", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 370.

⁴ Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (2016), 3.

⁵ Bu tür kitaplardan hadis tarihi alanında nasıl istifade edilebileceğine dair bk. Muhammed Aslan, "Tabakât Kitapları ve Hadis İlmîne Sağladıkları Faydalar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 269-290; Richard W. Bulliet, "A quantitative approach to medieval Muslim biographical dictionaries", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13/1 (1970), 195-211; Wadâd al-Qâdî, "In the Footsteps of Arabic Biographical Literature: A Journey, Unfinished, in the Company of Knowledge", *Journal of Near Eastern Studies* 68/4 (Ekim 2009), 241-252; Marica K. Hermansen, "Survey article: Interdisciplinary approaches to islamic biographical materials", *Religion* 18/2 (1988), 163-182.

⁶ R. Stephen Humphreys, *İslâm Tarihi Metodolojisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 273. Bununla birlikte, özellikle Memlük dönemi için, biyografik sözlükler ve kronik kitapları arasında önemli bir kesişim söz konusudur.

⁷ Humphreys, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, 270.

⁸ Humphreys, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, 277.

hangi beldeleri gezdiği ve hangi beldeye yerleştiği, kimlerden ders aldığı ve kimlere ders verdiği, hangi eğitim kurumlarında hocalık/talebelik yaptığı, hangi alanlarda kendini geliştirdiği, kimlerden icâzet alıp kimlere icâzet verdiği; hangi mezhebe müntesip olduğu, kamu görevinde bulunup bulunmadığı; dönemin siyasî sîmâlarıyla ne tür ilişkilerinin olduğu ve dönemin tartışmalarında nasıl bir pozisyonda yer aldığı gibi bilgiler bulunabilir.

İkinci katmanda, birinci katmanda biyografilerden elde edilen tekil bilgilerden hareketle daha geniş verileri de görmek mümkün hale gelebilir. Mesela birincil katmandaki bilgilerden yola çıkılarak bölgelerdeki ana öğrenim merkezleri, bu merkezlerin birbirleriyle bağlantıları ve ulemânın coğrafi kökenleri gibi bilgiler tespit ve analiz edilebilir. Yine eğitim ve doktrinde istikrarın sağlanmasına yardımcı olan mezheplerin incelenmesi de -bir mezhebe bağlılığın geniş ve profesyonel bir sosyal ağla iletişime geçmek anlamına gelmesi açısından- analiz için önemli bir veri teşkil eder.⁹ Bu kapsamda biyografilerde ismi geçen âlimlerin müntesibi oldukları mezheplerin o gün taraftarı bulunan diğer mezheplere göre oranı; dönemlerdeki erkek/kadın âlim/e oranı; o dönem için ulema arasında ilgi gören alanların neler olduğu; beldeler arasında nasıl bir gidiş geliş trafiğinin yaşandığı; hoca-öğrenci ilişkileri ve bu ilişkilerin hangi isimler üzerinde yoğunlaştığı, ne tür eserlerin tasnif edildiği gibi bilgiler, dönemsel ve mekânsal sosyal tarih inşası için önemlidir. Yine ele alınan süreç içerisinde hangi kurumlarda eğitim yapıldığını tespit edebilmek, bu kurumların ne zaman kimler tarafından kurulduğunu ve kimlerin bu kurumlarda ders verdiğini görmek, dönemin eğitim tarihini özelde hadis tarihini anlamak açısından mühimdir.

Üçüncü katmanda, çalışmalardaki veriler, müellifin belli konulardaki görüşlerine de ışık tutabilir. Mesela kamu görevine atanmış isimlerin kimler tarafından atandığına dair bilgilerin metin içerisinde verilmesi/verilmemesi ve bilgilerin sunumu esnasında yöneticilerden nasıl bahsedildiği; dönemdeki önemli kadın/erkek simalardan metinlerde kısa ya da uzun biçimde bahsedilmesi/bahsedilmemesi; müellifin yaşadığı dönemdeki önemli olaylara şahit olduğu bilinmesine rağmen bu olaylara çalışmada yer vermemesi gibi bilgiler müellifin yönetimle, siyasî ve sosyal olaylarla nasıl bir ilgisi bulunduğu veya biyografisini kaleme aldığı âlimle ilişkisi hakkında fikir vermektedir.

Aynî'nin *‘İkdü’l-cümân* adlı eserinde birinci katmandaki bilgilere çokça yer verilmektedir.¹⁰ İkinci ve üçüncü katmandaki veriler ise hem birinci katmandaki malzemenin varlığına/yoğunluğuna hem de bu malzemelerin yorumlanmasına bağlıdır. Bu sebeple çalışma içerisinde ikinci ve üçüncü katman bilginin ortaya konulması ve satır arası bilgilerin okunması birinci katmanda zikredilen bilgiler elverdiği ölçüde yapılabilecektir. Kronik tarzındaki tarih kitaplarından hadis tarihine dair inşalarda bulunmak için tek bir kitabın incelenmesi -önemli bilgiler sunsa da- yeterli değildir. Bu çalışma, birçok kitabı aynı parametreler açısından inceleyecek çalışmalar için bir örnek teşkil etmesi amacıyla kaleme alınmıştır. Her araştırmanın bir sınırlılığı olduğu gibi bu da, söz konusu çalışmanın bir sınırlılığı olarak değerlendirilebilir.

Biyografi ve tarih (kronik) kitaplarının toplumun belli kesimleri ve sosyal tarih ile ilgili bilgi sunduğuna dair görüş bildiren en önemli isimlerden birisi Humphreys'tir. Humphreys, bu tür kitapların ulemâ sınıfı, onların sosyal rol ve nitelikleri ile toplumsal sisteme ışık tutabileceğini ifade etmektedir.¹¹ Ricâl ve tabakât kitapları ile genel veya şehir tarihleri gibi daha özel türlerdeki tarih kitaplarından sosyal ve ekonomik tarih yazımı açısından faydalanmanın imkânı üzerinde duran erken dönemli çalışmalardan bir diğeri ise Bulliet'e aittir.¹² Bulliet, çalışmada Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (öl. 405/1014) *Târîh-i Nîşâbûr* ve Abdülgâfir el-Fârisî'nin (öl. 529/1134-35) *Kitâbü's-Siyâk li-Târîhi Nîsâbûr* adlı eserlerindeki yoğun verilerden birisi olan nisbelerden hareket etmiştir. Nicel bir araştırma yöntemi kullanan Bulliet, coğrafi aidiyet ifade eden nisbelerin farklı kronolojik dönemlerdeki sıklığının, bu dönemlerde çeşitli bölgeler/şehirler arasındaki gidiş-gelişleri ve hareketliliği doğrudan yansıttığını söyler. Ona göre bu veriler, bölgelerdeki

⁹ Humphreys, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, 282.

¹⁰ Kişilerin ilim veya kamusal görev anlamında öncü bir aileden gelip gelmediği, hangi mezhebe mensup olduğu ve hangi beldeye yetiştiği gibi sorulara anlatımda verilen açık bilgiler kadar -her ne kadar üç dört nesil geriye gidildiğinde seçerelerin kurgusal olabildiğine dair görüşler varsa da (Humphreys, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, 275) nisbeler de cevap verebilirler. Nisbelerin vaad ettikleri hakkında yapılmış bir çalışma için bk. M. Enes Topgöl, "Erken Dönem İslam Tarihi'nde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22/42 (2017), 1-33.

¹¹ Humphreys, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, 270-299.

¹² Bulliet, "A quantitative approach to medieval Muslim biographical dictionaries", 195-211.

ticaret durumunu ve refah seviyesini dolaylı biçimde yansıtmaktadır.¹³ Marica Hermansen¹⁴ ve Wadād al-Qādî'nin¹⁵ biyografi kitaplarına ve bu kitapların hangi problemlere ışık tutabileceğine dair ufuk açıcı görüşlerini dile getirdikleri çalışmalar ise daha teorik düzeydedir.

Biyografi, tabakât ile umumî veya şehir tarihi kitaplarının özellikle hadis ilmi alanında sağlayabileceği katkılarla ilgili de çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Aslan'ın *Tabakât Kitapları ve Hadis İlimine Sağladıkları Faydalar* adlı makalesi¹⁶ bu yönde yapılan çalışmalardan birisidir. Teorik açıdan bilgiler içeren makalede bu teorik bilgilerin görülebileceği herhangi bir uygulama yapılmamıştır.

Şehir tarihi kitaplarının hadis tarihinin çeşitli yönlerine ışık tutabilecek potansiyele sahip olduğunu hatırlatan bir diğer çalışma, Salahattin Polat tarafından yapılmıştır. Polat, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (öl. 405/1014) *Târîh-i Nîşâbûr* adlı eserinin *Müntehab* isimli tekmlisinden yola çıkarak, bu eserin hadis tarihi alanında neler söylediği üzerinde durmaktadır. Polat, tebliğinde hadisçiler tarafından yazılmış şehir tarihine dair kitapların potansiyeli geniş, veri tabanı niteliğinde bâkir kaynaklar olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷

Doğrudan hadis alanında yazılmamış farklı türlerdeki kitaplardan elde edilen bilgilerle hadis tarihine dair inşalarda bulunmak çok parçalı bir yapbozun bir parçasını teşkil etmektedir. Yapbozun parçalarının tamamlanması için, mümkün olduğunca çok eserin hadis tarihi açısından çeşitli parametreler üzerinden incelenmesi gereklidir. Çalışmamız, hadis alanında yazılmamış eserlerden yola çıkılarak hadis tarihini inşa etmek yönündeki çabaya eklenmiş mütevazi bir katkıdır.

Bu çalışma, Memlükler döneminin önemli Hanefî fakîh ve muhaddislerinden Bedreddin Aynî¹⁸ (öl. 855/1451) tarafından kaleme alınan *'İkdü'l-cümân fi târîhi ehli'z-zamân*¹⁹ adlı umumî tarih kitabındaki anlatımlardan istifadeyle, hadis ilminin Memlükler dönemindeki durumuna dair bir portre çizmeyi amaçlamaktadır. Memlükler dönemi hadis ilmi açısından değerli ve zengin bir dönem olmasına rağmen, Aynî, *'İkdü'l-cümân*'da hadis ilmindeki gelişmelere ayrıntılı olarak yer vermemektedir. Bunda, eserin daha çok genel tarih alanında ele alınmış olması etkilidir. Çalışmada hadis ilmiyle ve muhaddislerle ilgili sarıh ya da satır arası bilgilerin bulunabileceği kısımlar genellikle *Zikru men tüvüffiye fiha mine'l a'yân* başlıklı kısımlardır. Aynî, her yılla ilgili tarihî, siyasî ve sosyal nitelikli olayları zikretmesinin ardından *Zikru men tüvüvviye fiha mine'l a'yân* başlıkları altında, o yıl vefat eden a'yân denilen kişilere²⁰ ve bu kişilerin ilmî, siyasî ya da sosyal hayatlarındaki durumlarına yer verir. 'Ulemâ da a'yân arasında sayılarak haklarında bilgi verilen gruplardandır. Bu bölümlerde yer alan isimler hakkında, söz konusu başlığın dışındaki kısımlarda da bilgiler verilmektedir.²¹

¹³ Bulliet, "A quantitative approach to medieval Muslim biographical dictionaries", 198.

¹⁴ Hermansen, "Survey article", 163-182.

¹⁵ Wadad Al-Qadi, "Biographical dictionaries as the scholars' alternative history of the Muslim community", *Organizing Knowledge* (Brill, 2006), 23-75.

¹⁶ Aslan, "Tabakât Kitapları ve Hadis İlimine Sağladıkları Faydalar", 269-290.

¹⁷ Selahattin Polat, "Selçuklular Dönemi Nisabur ve Çevresinde Hadis Tarihi İle İlgili Önemli Bir Kaynak" (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), 172.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Osman Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991); İsmail Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997).

¹⁹ *'İkdü'l-cümân*, Aynî ve kardeşi Şihâbüddin Ahmed tarafından *Târîh-ü's-Şihâbi* adıyla 8 cilt halinde ihtisâr edilmiştir. Daha sonra bu 8 cilt Aynî tarafından 3 cilt halinde *Târîhul-Bedri fi evsâfi ehli'l-asr* ismiyle ihtisâr edilmiştir. Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", 272. *'İkdü'l-cümân*, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın kurduğu ve içinde Çelebizâde Âsım Efendi, Seyyid Vehbî ve Nedîm gibi âlim ve şairlerin bulunduğu bir heyet tarafından, bazı kısımları atlanarak, Türkçe'ye çevirilmiştir. Sâlim Ayduz, "Lale Devri'nde yapılan ilmî faaliyetler", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 3 (1997), 152.

Eserin orjinalinde toplam kaç cilt olduğu konusunda ihtilaflar vardır. Kehhâle, cilt sayısını 19 olarak vermektedir. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1993), 12/150. Eserin yazmalarından yola çıkarak cilt sayısı ile ilgili farklı iddiaların da değerlendirildiği bir çalışma için bk. Nobutaka Nakamachi, "Al-Aynî's Chronicles as a Source for The Bahri Mamluk Period", *The Society for Near Eastern Studies in Japan* XL (2005).

²⁰ Özcan Mert, "Âyan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/195.

²¹ Ebû Muhammed Aynî, *'İkdü'l-cümân fi târîhi ehli'z-zamân* (Kâhire: Dâri'ü'l-kütüb ve'l-vesâikü'l-kavmiyye, 2009), 1/175, 185.

‘İkdü’l-cümân üzerinden hadis ilmine dair çıkarımlarda bulunmak için, söz konusu eser, elektronik ortamda hadis tarihine îmâda bulunduğu düşünülen belli anahtar kelimeler açısından taranmıştır. Ayrıca Memlûkler dönemi hadis çalışmalarına dair içerdiği îmâl ve bilgiler açısından eser geleneksel usulle de baştan sona gözden geçirilmiştir. Çalışmamız, ‘İkdü’l-cümân’ın Bahrî Memlûkler’in hüküm sürdüğü zaman dilimi içerisindeki 648-707 (1250-1307) yılları arasını kapsayan ve Muhammed Muhammed Emîn tarafından dört cilt halinde tahkik edilmiş²² olan kısmı ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada elde edilen veriler, tarih kitaplarının sağladığı yukarıda zikredilen üç bilgi katmanı açısından da zaman zaman değerlendirilmiştir.

1. ‘İkdü’l-cümân’da İlim Hayatı ve Hadis İlimi

İslam eğitim tarihinde kurumsallaşma, Nizâmîyye medreseleri ile başlamıştır. Bununla birlikte Memlûkler döneminde açılan eğitim müesseselerinin kurumsallaşma noktasında önemli katkıları vardır. ‘İkdü’l-cümân’da, dönemin eğitim hayatıyla ilgili de bilgi bulmak mümkündür. Buna görevler, kütüphaneler, türbeler, ribâtlar, meşhedler, zâviyeler, hankahlar, camiler, medreseler ve dârü’l-hadisler bu dönemde eğitim yapılan kurumlardır. Kurumsal eğitim mekanları olarak ise medrese ve dârü’l-hadisler öne çıkmaktadır.

Dönem itibarıyla vakıf kültürünün yaygınlığı görülmektedir. Aynî, ‘İkdü’l-cümân’da dârü’l-hadis, medrese, hankah ve kütüphane gibi kurumlar ile kitaplarını vakfeden isimlere²³ yer vermektedir. Mesela Ahmed b. Muhammed’in (öl. 696/1296) Dımaşk’ta Sâmiriyye Dârü’l-hadis’i ile birlikte bir de hankah vakfettiği ifade edilmektedir.²⁴ Evler de bu kapsamda dârü’l-hadis, medrese veya hankah olarak kullanılmak üzere vakfedilebilmektedir.²⁵ Bu açıdan derslerin yapıldığı, halkaların bulunduğu ve imlâ meclislerinin kurulduğu ortamlar olan evler, ilim kurumlarının nüveleri olarak görülebilir.²⁶ Mizzî’nin, Dımaşk’taki Eşrefiyye Dârü’l-hadis’ine geçmeden önce vakfedilen bir evde ders verdiği bilgisi²⁷ evlerin bu işlevini teyit etmektedir.

Vakfedilen evler, çoğunlukla vâkıfın ismiyle anılmaktadır. Mesela, kendisi de hadisle meşgul bir isim olan Nefisüddin Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed el-Harrânî (öl. 696/1296) evini dârü’l-hadis olarak bağışlayanlardandır. Dımaşk’taki bu dârü’l-hadis daha sonra en-Neffse/Nefisiyye olarak anılacaktır.²⁸ Yine benzer şekilde İsmâîl b. Hâmid el-Kavsi’nin (öl. 653/1255) vakfettiği ve naasının defnedildiği ev, Kavsiyye Dârü’l-hadis’i olarak bilinmektedir.²⁹ Vakfiyelerde kimi zaman ayrıntılı şartların koşulduğu görülmektedir. Mesela Dımaşk’taki Kaymeriyye Medresesi’nin vâkıfı, kurumda Şemsüddîn Ali b. Muhammed eş-Şehrezûrî’nin (öl. 690/1291) ve sonrasında da onun zürriyetinden gelenlerin hocalık yapmasını şart koşturmuşur.³⁰ Vakıf müesseselerinde ve bu vesileyle de medreselerin kuruluşu konusunda özellikle Eyyûbîler döneminde hanımların da etkili olduğu bilinmektedir.³¹ Bu etkinin, Memlûkler döneminde de devam ettiği bilinmekle birlikte, en azından Aynî’nin bu eserindeki anlatımında görünür halde değildir.

Kütüphaneler de dönemin eğitim kurumları arasında görülür. Kütüphanelerin hadis ilmi açısından önemi, hadis alanında yazılmış kitapları içermesi nedeniyle. Aynî, İranlı mütekellim Nasîrüddîn et-Tûsî’den (öl. 672/1274) bahsederken onun kurduğu

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Tomar, “‘İkdü’l-cümân”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000). Bu dört cildin yayınlanmasından sonraki dönemlerde, 708 yılından itibaren devam eden yılları kapsayan bir cilt daha Muhammed Muhammed Emîn tarafından neşredilmişse de, bu cilt çalışmamız kapsamında değildir.

²³ Aynî, muhaddislere vakfedilen bazı evlerden bahsederken, hadisçi yönünün etkisiyle, vâkıfların hadis ilmi açısından durumlarına da yer vermektedir. Mesela Aynî, evini muhaddislere vakfeden en-Necîb Ebû’l-Feth Nasrullah Muzaffer b. Ebî Tâlib Akil b. Hamze Necîbüddîn ibnû Şukayşek’nın yalancı olduğu bilgisini Ebû Şâme’den naklen aktarır. Aynî, ‘İkdü’l-cümân, 1/93.

²⁴ Aynî, ‘İkdü’l-cümân, 3/370-371.

²⁵ Aynî, ‘İkdü’l-cümân, 1/93; 3/369, 373.

²⁶ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahiresi’nde Bilginin İtikali : İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. (İstanbul : Klasik Yayınları, 2015), 62.

²⁷ Aynî, ‘İkdü’l-cümân, 1/193.

²⁸ Aynî, ‘İkdü’l-cümân, 3/373.

²⁹ Aynî, ‘İkdü’l-cümân, 1/111.

³⁰ Aynî, ‘İkdü’l-cümân, 2/170.

³¹ Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk’ında Ulemâ ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik, 2007), 118.

Merâğa Rasathanesi'ni muhaddislere ait eserlerin bulunduğu bir yer olarak zikretmektedir. Muhtemelen, bu durum rasathane içinde var olduğu bilinen kütüphane ile ilgilidir.³²

Türbeler de zaman zaman hadisçilerin ders verdiği eğitim kurumlarıdır. Aynî, Muhammed b. Ahmed el-Bekrî'nin (öl. 685/1286) İmâdüddin İsmâîl Ebû'l-Ceyş b. el-Melikü'l-Âdil Ebî Bekr b. Eyyûb (öl. 648/1250) tarafından vakfedilen³³ ve Dımaşk'ta bulunan Ümmü's-Sâlih Türbesi'nde hadis meşihatlığı yaptığını belirtmektedir.³⁴

İkdü'l-Cümân'da dönemin ribâtlarının kuruluşları hakkında çeşitli bilgiler verilir.³⁵ Ayrıca Nâsiriyye ve Mâlikiyye ribâtlarında görev yapan Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Bekrî (öl. 685/1286) örneğinde olduğu gibi, bu ribâtlarda hocalık yapan hadis alanındaki meşhur isimler de eserde kaydedilir.³⁶

Bilindiği gibi meşhedler de zaman zaman hadis ilimlerine dair eserlerin okutulduğu eğitim kurumlarıdır. *İkdü'l-Cümân*'da meşhedlerde hadis alanında ilgisi ve bilgisi olan Abdülmelik b. Abdüsselâm b el-Lamğânî³⁷ ve Muhammed b. Mahmud el-Kûfî (öl. 688/1289)³⁸ gibi isimlerin ders verdiği dair bilgiler görülür.

İkdü'l-Cümân aynı zamanda dönemin zâviyeleri ve buraların kurucuları³⁹ hakkında da bilgiler içerir. Tâlibü'r-Râfî (öl. 683/1284) zâviyesi⁴⁰ örneğinde olduğu gibi kimi zâviyelerin ismi açık biçimde zikredilir. Sâlih Ebû Abdullah Muhammed b. Ali'nin⁴¹ (öl. 670/1271) Sâriye'deki ve Necmüddîn Yahyâ b. Abdülvehhâb el-Lübüddî'nin (öl. 670/1271) el-Halîl yakınlarındaki zâviyesi gibi⁴² bazı zâviyelerin isimlerine ise yer verilmeden yalnızca bulunduğu mekanlara işaret edilir.

Hankahlar da hadisle ilgilenen isimlerin hocalık yaptığı diğer kurumlardandır. Aynî, hadis alanında temayüz etmiş Kâdilkudât Şemsüddîn Ebû Bekr Muhammed b. eş-Şeyh İmâdüddin b. Ebî İshak el-Makdisî'nin (öl. 676/1277) Saîdü's-Süedâ hankahında meşihatlığa getirildiğini ifade etmektedir.⁴³

Dârü'l-hadisler, *İkdü'l-cümân*'da yer alan en önemli eğitim kurumlarıdır.⁴⁴ Mansûriyye (684/1286), Zâhiriyye (622/1264), Kâmilîyye (621/1224), Nefîsiyye (696/1297), Sükkeriyye (674/1275) ve Eşrefiyye (630/1233) dârü'l-hadisleri Aynî

³² Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/125.

³³ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 1/47.

³⁴ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/355.

³⁵ Mesela Aynî Sultan Melikü'n-Nâsır Yusuf'un Kasyun dağına bir ribât kurmayı emrettiğinden bahsedilmektedir. Aynî, *İkdü'l-cümân*, 1/122. Yine mesela Ahmed b. es-Sâhib Bahâuddin Ebi'l Hasen Ali b. el-Kadi'nin (öl. 672/1273) Mısır'da bir ribât kurduğu, dünyevî mansıplara bağlı olmadığı ve yalnızlığı sevdiği aktarılmaktadır. Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/126.

³⁶ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/354.

³⁷ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 1/45.

³⁸ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/387.

³⁹ Ebû Bekir ed-Dîneverî'nin (öl. 661/1262) Dımaşk'taki zâviyesi gibi. Bk. Aynî, *İkdü'l-cümân*, 1/368.

⁴⁰ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/335.

⁴¹ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/97.

⁴² Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/98.

⁴³ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/193.

⁴⁴ Dârü'l-hadisler, dönem itibarıyla sadece ilmi faaliyetler için kullanılmamaktadır. Mesela kimi şahısların (özellikle de dârü'l-hadisleri inşa ettiren kişilerin) vefat ettiklerinde bu yerlerin yakınlarına/bahçesine/çevresine gömüldüğü görülmektedir. Aynî, *İkdü'l-cümân*, 3/15, 475; 2/88.

tarafından eserde zikredilmektedir.⁴⁵ Aynî, bu dârü’l-hadislerde ders vermiş hocaların⁴⁶ ve ders almış⁴⁷ öğrencilerin kayıtlarına da zaman zaman yer vermektedir.

‘İkdü’l-cümân’da çok sayıda medrese ismi geçmektedir. Nûriyye, Reyhânîyye, Zâhiriyye, Hâtûniyye, Kutbiyye, Devle’iyye, Fethiyye, Revâhiyye, Şâmiyye Berrânîyye, Mâziyye, Kaymeriyye, Azrâviyye, Mesrûriyye, Galiciyye, Âdiliyye, İzziyye, Fethiyye, Sadriyye, Cevziyye, Kılıcıyye, Yağmuriyye, Nâsriyye, İkbâliyye, Felekiyye, Rukniyye, Mukaddimiyye, Azîziyye, Mesrûriyye, Demmâğiyye, Şibliyye ve Müstansırıyye Aynî tarafından ismi çeşitli vesilelerle zikredilen medreselerdir. Bu medreselerin bazısında tek mezhebe göre bazılarında ise dört mezhebe uygun eğitimler verilmektedir. Bu medreselerden büyük bir kısmı Zengî ve Eyyûbîler döneminden kalma iken⁴⁸ bir kısım kurumlar yeni inşa edilmiştir. Bu dönemde, külliye tarzı medreselerin bir parçası olan camiler de görülmektedir.⁴⁹

‘İkdü’l-cümân, medreselerde görev yapan isimlerle ilgili de zengin bir kaynak teşkil etmektedir. Mesela Sultan el-Melikü’z-Zâhir Baybars’ın Kâhire’de inşa ettirdiği Zâhiriyye Medresesi’nde Şâfiî ve Hanefî fıkıhı tedrisi için belli kişilerin görevlendirildiği ifade edildikten sonra, hadis hocalığına da Şerefüddîn ed-Dimyâtî’nin (öl. 705/1306) göreve getirildiği kaydedilmektedir.⁵⁰ Yine Aynî’nin kaydettiğine göre Takiyyuddin el-Vâsitî (öl. 692/1292) ömrünün sonlarında Zâhiriyye medresesine hadis hocası olmuştur.⁵¹ ‘İkdü’l-cümân’da, ders verenler *درس* fiiliyle veya *مدرس* sıfatıyla ele alınırken⁵² bazı kişiler için *شيخ* sıfatı kullanılmıştır.⁵³ Çalışmada dârü’l-hadislerde yöneticilik yapan isimlere de yer verilir.⁵⁴ Aynî’nin verdiği bilgilerden yola çıkarak medreselerde fıkıh dışındaki ilimlerin okutulduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte dönem içinde yapılmış medreselerin mezhep merkezli tasnifleri, bu mekanların fıkıhın ön planda olduğu mekanlar şeklinde tasavvur edildiğini göstermektedir.⁵⁵

‘İkdü’l-cümân’da kimi zaman kişilerin görev yaptığı medreselerle ilgili ayrıntılı bilgi verilirken kimi zaman sadece söz konusu kişinin birçok medresede görev yaptığı ifade edilmektedir.⁵⁶ Bazen bir müderrisin birden fazla medresede görevli olabileceği, bazen nâibinin bir müderris yerine medresede görev yaptığı görülür. Ayrıca medreselerde görevli isimler sadece medreselerde eğitim vermemişlerdir: Nitekim bu dönemde Sıbt ibnü’l-Cevzî (ö. 654/1256) örneğinde görülebileceği gibi, Dımaşk’ta bir medresede mansıb sahibi olan ulema arasında medrese dışında da ders veren çok sayıda âlimin bulunduğu görülmektedir.⁵⁷

⁴⁵ Bunlar içerisinde en ayrıntılı ele alınan Kâmilîyye Dârulhadisi’dir.

⁴⁶ Ebû Şâme el-Makdisî, ibnü’l Kastallânî, Abdurrahmân b. Yusuf b. Muhammed el-Ba’lebekkî, İbn Asâkir diye bilinen Ebü’l-Hasen Abdülvehhâb b. eş-Şeyh Ebi’l Berekât el-Hasen, Şerefüddîn Ebû’t-Tahir Muhammed b. El-Hâfız Ebü’l-Hattab Ömer b. Dıhye, Ebü’z- Zafer Yusuf b. el-Hasen b. Bekkâr, Muhammed Abdülmün’im b. Ali b. Nasr b. Mansûr b. Hibetullah en-Nümeyrî el-Harrânî, Takiyyuddin İbn Teymiyye; Şihâbuddin eş-Şeyh Mecdüddin Yusuf b. Muhammed b. Abdullah el-Mısrî zikredilen bu isimlerdendir. Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 2/13, 52, 108, 125, 313, 356, 364, 389.

⁴⁷ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 2/95.

⁴⁸ Yılmaz, Zengî ve Eyyûbî döneminde kurulmuş medrese sayısını 64 olarak tespit etmiştir. Yine Yılmaz’ın tespitine göre bu medreselerin çoğu (28) Şâfiî, ve Hanefî (25) dir. Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk’ında Ulemâ ve Medrese (1154-1260)*, 73. Zâhiriyye, Şâmiyye Berânîyye, Devle’iyye, Âdiliyye, Revâhiyye Mesrûriyye, Nâsriyye (Şâfiî); Hâtuniyye, Kaymaziyye, Fethiyye (Hanefî) ve Azraviyye (Şâfiî-Hanefî) medreseleri Eyyûbîler döneminden kalan medreselerdendir.

⁴⁹ Memlûkler döneminde camilerin yüksek öğretim müessesesi oluşu ile ilgili olarak bk. Hatim Mahamid - Harun Yılmaz, “Memlûkler Dönemi Suriye’de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011), 253-274. Ayrıca Memlûkler döneminde külliye cami tipinin teşekkülünün İbn Tolun Camii üzerinden okunduğu bir çalışma için bk. Muhammed Enes Midilli, “Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemâya Sunduğu Mansıplar”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 37-73.

⁵⁰ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 1/382.

⁵¹ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 3/194.

⁵² Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 2/15, 151, 169, 344; 4/93, 104.

⁵³ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 3/379.

⁵⁴ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 1/390.

⁵⁵ Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk’ında Ulemâ ve Medrese (1154-1260)*, 67.

⁵⁶ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 2/66.

⁵⁷ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 1/132.

Aynî, zaman zaman kurumlarda hangi hocanın kimin yerine atandığına dair de bilgiler vermektedir. Mesela Şeyh Şerefuddin Fezârî, Zâhiriyye Dârü'l-hadisî'nde, Şeyh Şerefuddin en-Nâsîh'in yerine görevlendirilmiştir.⁵⁸ Şeyh İzzüddîn Fârisî (öl. 694/1294), Zâhiriyye Dârü'l-hadisî'nde Fahrüddîn İbnü'l-Kercî'den ve yine aynı yıl Dimaşk'ta Necîbiyye medresesinde İbn Hallikân'dan (öl. 681/1282) sonra ders vermiştir.⁵⁹

Aynî, eğitim kurumlarıyla ilgili birçok ilginç ayrıntıya da yer vermektedir. Mesela Aynî'nin eğitim kurumlarında çıkan yangınlardan bahsettiği görülür. 699 yılında Melikü'l-Eşref Musa b. Ebû Bekr b. Eyyüb'ün kurduğu Eşrefiyye Dârü'l-hadisî'nin, Nüreddin Zengî tarafından kurulan Nûriyye Dârü'l-hadisî'nin,⁶⁰ Melikü'l-Âdil Ebû Bekr b. Eyyüb'ün kızı Zehra Hatun'un kurduğu Âdiliyye Suğrâ Medresesi'nin ve Kaymeriyye'nin yandığı anlatılmaktadır.⁶¹ Aynı zamanda bu yangınların sonuçlarının nasıl silinmeye çalışıldığına dair de ayrıntılar mevcuttur. Mesela Gâzân Han (1295-1304) zamanında yanan Eşrefiyye Dârü'l-hadisî'ni Zeynüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Mervân el- Fârikî'nin⁶² (öl. 703/1303) ihya ettiğinden bahsedilmektedir.

'İkdü'l-cümân, hadis tarihi açısından da ilginç bilgilere ev sahipliği yapmaktadır. Aynî'nin hadisle ilgilenen kişiler hakkında verdiği bilgilerden, dönemin eğitim-öğretim ve kültür hayatına dair çeşitli ipuçları görmek mümkündür. Mesela Aynî muhaddis olarak nitelediği Muhammed b. Dâvûd b. Yâkut es-Sârimî'den (öl. 660/1261) bahsederken, çok kitap yazan ve kitaplarını da ödünç veren bir kişi olduğunu söylemektedir.⁶³ Aynî'nin anlatımına bakıldığı zaman hadis alanında iyi olan kimi isimlerin yazı konusunda da mâhir olduğu görülmektedir.⁶⁴ Aynî, bazı muhaddislerin hızlı yazı yazdıklarını söylemektedir.⁶⁵

'İkdü'l-cümân'da kimi şahıslar için, ilmî açıdan önemli ailelerde ve evlerde yetiştikleri vurgusu yapılır. "O, ilim ehli bir aileye mensuptur." (هو من بيت العلم)⁶⁶ ve benzeri⁶⁷ şekillerdeki kalıplarla ifadesini bulan bu vurgular, kişilerin yetiştiği aile ortamının eğitimleri açısından sağladığı katkıya dikkat çekmektedir. Bu vurgular, kimi zaman hadis ilmine has şekildedir. "Evi, ilim ve hadis ile maruftur" (وهو من ذوي البيوتات المشهورة بالفقہ والحديث) "O, fıkıh, hadis ve liderlik ile maruf meşhur evlerdendir" (من بيت العلم والحديث)⁶⁸ "O, takvâ ehli ve hadisçiler yetiştirmiş bir aileye mensuptur" (من بيت العلم والحديث)⁶⁹ gibi ifadeler,⁷⁰ ilim geleneğinin aile içinde nesilden nesile aktarıldığını göstermektedir. Yine zaman zaman kullanılan "O, hadisçiler yetiştirmiş bir aileye mensuptur" (وهو من بيت الحديث)⁷² şeklindeki ifade söz konusu kişinin, babasının, dedesinin ve dedesinin babasının tahdîste bulunduğu şekilde anlaşılabilir. Hadis tahdîsinin yapıldığı bir evde yetişmenin bir diğer önemli yönü, çocuk yaşta alınan icâzetlerin

⁵⁸ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/260.

⁵⁹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/86.

⁶⁰ Sonraki dönemlerde bu medreseye İmâdiyye adı verilmiştir. Yılmaz, Zengî ve Eyyübî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260), 73. Aynî ise bu isimlendirme yerine Nûriyye isimlendirmesini tercih etmektedir.

⁶¹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/37.

⁶² Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/326.

⁶³ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/343.

⁶⁴ Mesela bk. Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/169; 3/328.

⁶⁵ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/65.

⁶⁶ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/274.

⁶⁷ Kullanılan diğer ifadeler şunlardır: (وبينه مشهور بالعلم) Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/173. (كان من بيت علم ورتاسة) Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/389. (وبينه معروف بالعلم) Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/107. (والخطابة والرتاسة) Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/107. (من بيت العلم والقضاء) Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/56; Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/114. (من بيت الفقه والرتاسة) Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/108. (من بيت الامارة والفضيلة) Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/114.

⁶⁸ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/196.

⁶⁹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/15.

⁷⁰ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/371.

⁷¹ Bu ifade benzer dönemdeki birçok çalışmada yer almaktadır. Örnekler için bk. Polat, "Selçuklular Dönemi Nisabur ve Çevresinde Hadis Tarihi ile İlgili Önemli Bir Kaynak", 165.

⁷² Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/431; 2/107, 109.

âli hadis rivayeti noktasında sağladığı avantajdır.⁷³ Ailelerle ilgili yapılan bütün bu vurgular, dönem itibarıyla ulema ailelerinin de yaygın olduğu şeklinde yorumlanabilir.

'İkdü'l-cümân'da zikredilen ve hadislerle ilgilenmiş isimlerin doğdukları ve öldükleri şehirleri incelemek, hadis ilmi ve âlimleri açısından önemli olan merkezlerle ilgili yorum yapma imkânı sunar. Hadisle ilgilenen isimlerin doğum yerleri incelendiğinde, en çok muhaddisin doğduğu ve yaşadığı şehirlerin Dımaşk ve Kâhire olduğu görülür. En çok muhaddisin vefat ettiği şehirler de - beklendiği üzere- Dımaşk ve Kâhire'dir. Bu durum, Kâhire'nin ve Dımaşk'ın dönemin ilmî açıdan ve bilgi nakli açısından canlı yapısının bir neticesidir. Bu şehirler dışında, Irak (Bağdat, Musul, Vâsıt, Rusâfe), İspanya (Ğarrâf, Kurtuba, Şerîş), İran (Bürücerd, Salâh, Erbil, Eberkûh), Mısır (İskenderiyye, Karâfe, Mahalle), Hama, Ba'lebek, Buhara, Nevâ, Sâlihiyye, Meyyâfârikîn (Silvan) ve Harran râvilerin doğduğu ifade edilen bölge ve şehirler arasındadır. Mısır ve Halep'te doğan birçok ismin vefat ettiği yerler ise, doğdukları yerlerden farklıdır. Bu durum onların ilmî, siyasî, ekonomik veya askerî bir nedenle farklı bölgelere göç etmeleri ile açıklanabilir.

Aynî, 'İkdü'l-cümân'da zaman zaman hadis rivâyet yöntemlerine atıfta bulunmaktadır. Zikredilen yöntemler rivâyet, semâ, icâzet ve kıraat yöntemleridir. İmam Zâhid Takiyyuddin Abdurrahmân b. Ebi'l-Fehm el-Yeldânî için kullanılan "مشغلا بالحديث سماعا" (Hadisle semâ ve kitâbet yönleriyle meşguldür) ifadelerindeki gibi⁷⁴ kimi zaman birden çok yöntemin bir arada dile getirildiği görülür.

Semâ ve rivâyet ifadeleri "وله سماع ورواية (Semâsı ve rivâyeti vardır),⁷⁵ له طبقة عالية في السماع الحديث (Hadis ilminde yüksek bir mevkidedir/otoritedir).⁷⁶ örneklerinde görüldüğü gibi farklı terkiplerle de kullanılmıştır. Kimi kişilerin hadis rivâyeti konusunda bilinen isimler olduğunu vurgulamak için "وكان فاضلا حسن المعرفة برواية الحديث" gibi⁷⁷ çeşitli ifadeler kullanılmıştır.

Aynî, zaman zaman hadis talebi, yazımı ve okuması konusunda meşhur olan isimlere de vurgu yapmaktadır.⁷⁸ Ayrıca Cemâluddîn Abdülvâhid b. Kesîr b. Zırğâm'ın⁷⁹ (öl. 696/1296) Sehâvî'ye hadis okuduğunu (قرأ عليه) ifade etmesi gibi, rivâyet yöntemlerine çeşitli lafızlarla yer vermektedir.

Aynî, hoca-talebe ilişkilerine de yer vermektedir. Kimi zaman hocalarından öğrencilere kitap aktarımlarına dair ayrıntılı bilgi görülebilir. Mesela Fethuddîn Abdülmelik b. Melik es-Sâlih Ebi'l-Hasen İsmâil b. el-Melik el-Âdil'in (öl. 683/1284) Yahyâ b. Bükeyr'in İmam Mâlik'ten kıraat yoluyla aldığı *Muvatta'*ı Mükrim b. Ebi's-Sakar'dan rivâyet ettiği ifade edilmektedir.⁸⁰ Yine Gıyâsuddîn Muhammed b. el-Melik es-Sâid Mâinüddîn'in (öl. 693/1293) Buhârî'nin (nin *Sahîh*'ini) rivâyet ettiği,⁸¹ Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdurrahîm b. Ömer'in (öl. 699/1299) *Câmiu'l-Usûl*'ü İbnü'l-Esir'in öğrencilerinden aktardığı,⁸² Fâzıl Tâcuddîn Muhammed b. es-Sâhib'in (öl. ۷۰۷/1307) Zühli'nin *Cüz*'ünü Sibt es-Selefi ve Şerif el-Müzeynî'den işittiği⁸³ ifade edilmektedir.

Aynî, hadis rivâyetinde bulunan isimlere "وي" fiiliyle atıfta bulunur. Kimi zaman kişiden oğlunun rivâyette bulunduğu yahut da râvinin babasından (veya amcası gibi başka bir yakınından) işittiği gibi rivâyet konusundaki akrabalık ilişkileri vurgulanmıştır.⁸⁴

⁷³ Ulemâ aileleri ve hadis tarihi açısından önemi ile ilgili olarak bk. Özkan, *Mamlûklerin son asrında hadis*, 103 ve devamı.

⁷⁴ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 1/159.

⁷⁵ İmâduddîn Abdülazîz b. Muhammed el-Ensârî ed-Dimeşkî (öl. 674/1275) örneği için bk. Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 2/151.

⁷⁶ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 3/418.

⁷⁷ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 1/412.

⁷⁸ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 4/370.

⁷⁹ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 3/369.

⁸⁰ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 2/335.

⁸¹ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 3/254.

⁸² Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 4/93.

⁸³ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 4/475.

⁸⁴ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 1/339; 2/170; 4/374.

Aynî, birçok yerde mücerred şekilde سمع tabirini kullanmıştır. Bununla birlikte kelimenin hadis kelimesiyle birlikte (سمع الحديث) şeklinde kullanıldığı yerler de mevcuttur.⁸⁵ Kimi yerlerde şahsın çok hadis işittiği vurgulanır.⁸⁶ Bazı yerlerde de kişinin سمع ifadelerle çok hadis işitmesinin yanında çokça hadis rivâyetinde bulunduğu da ifade edilir. Bu durum,⁸⁸ ve benzeri⁸⁷ الكثير وحدث râvilerden bir kısmının yalnızca dinleyici, bir diğer kısmının ise hem dinleyici hem aktarıcı pozisyonda oluşuna işaret eder.

Aynî, ele aldığı kişilerin hangi hocalardan ders aldığına da yer verir.⁸⁹ Mesela İbn Ravâha, Ashâbu'l-Bûsirî, Ashâbu Huşûî,⁹⁰ İbn Habbaz, Dimyâtî, İbnü'l-Attâr,⁹¹ Sıbt es-Silefî,⁹² Kindî,⁹³ İbn Hûristânî,⁹⁴ el-Fahr b. Asâkir,⁹⁵ Cemâl el-Askalânî,⁹⁶ İbn Abdiddâim, İbnü'l-Bürhân,⁹⁷ Muvaffakuddîn b. Kudâme,⁹⁸ İbnü'l-Leysî, İbnü'l-Cümeyzî,⁹⁹ Ebû'n-Nasr eş-Şirâzî, el-Fahr el-Erbilî,¹⁰⁰ Muhammed b. el-Hasen, Ali b. Yusuf el-Hamâmî¹⁰¹ Osman b. Avf,¹⁰² Zekiyüddin Münzirî,¹⁰³ Ebû Hafs Amr b. Taberzed¹⁰⁴ ve Müeyyid et-Tûsî¹⁰⁵ dönemin muhaddislerindedir. Bazı kişilerin, mühim isimlerin öğrencilerinden aktarımda buldukları dile getirilir. Kimi zaman bazı öğrencilerin küçüklüğünde kimlerden işitmiş olduğu belirtilmiştir. Bu belirtilen isimlerin yine diğerlerinde olduğu gibi dönemlerinin tanınmış isimleri olduğu görülür.¹⁰⁶ Tüm bu durumlarda, hoca-talebe arasındaki ilişkinin hem hadis ilmi için hem de dönemin ilim anlayışı için önemi görülebilir.

'İkdü'l-cümân'da belli bölgedeki kişilerden gerçekleşen rivâyet/semâ faaliyetleri de dile getirilmektedir. Mesela Bahâuddin Eyyûb b. Ebî Bekr'in (öl. 669/1270) Bağdatlılardan rivâyette bulunduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷

'İkdü'l-cümân'da bazı râvilerin tanınan muhaddislerden en son rivâyette bulunmuş oldukları vurgulanır. Mesela Necmüddîn Ebü'l-Feth Yusuf eş-Şeybânî'nin¹⁰⁸ (öl. 690/1291) el-Hazir b. Kâmil, Zeyneb el-Kaysiyye ve Abdurrahmân b. en-Nesîm'den en son hadis rivâyet eden isim olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁹ Bir kişiden en son rivâyette bulunmuş olmanın önemli görülmesinin nedeni, bu

⁸⁵ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/135, 193, 260, 311, 344, 356, 387; 3/136, 323, 325, 387, 367.

⁸⁶ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/45, 74; 2/107, 123, 136, 169, 208, 311, 372, 390; 3/284, 328; 4./98, 200, 326, 413.

⁸⁷ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/367; 2/12, 36-37, 54-55, 85, 109, 125, 208; 4/91.

⁸⁸ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/57; 3/476.

⁸⁹ Mesela Aynî, Fethuddin Abdülmelik b. Melik'in İbnü'l-Leysî'den işittiğini belirtmektedir. Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/335.

⁹⁰ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/370.

⁹¹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/143.

⁹² Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/373.

⁹³ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/66, 272, 430; 2/87, 109; 4/137.

⁹⁴ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/66, 87.

⁹⁵ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/170.

⁹⁶ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/371.

⁹⁷ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/149.

⁹⁸ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/343.

⁹⁹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/374.

¹⁰⁰ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/376.

¹⁰¹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/379.

¹⁰² Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/380.

¹⁰³ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/108.

¹⁰⁴ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/66, 87, 113, 193, 272; 4/137.

¹⁰⁵ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/114.

¹⁰⁶ Mesela Sehâvî, Kurtubî, İbn Mesleme gibi hocalardan küçüklüğünde işitmiş olan İbn Kalânsî için bk. Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/373.

¹⁰⁷ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/104.

¹⁰⁸ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/100.

¹⁰⁹ Bir kişiden en son rivâyette bulunan isim oluşlarına dair diğer vurgular için bk. Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/101.

durumun hocadan küçük yaşta rivâyette bulunmuş olmayı gerektirmesiyle ilişkilidir. Çünkü bir râvi ne kadar küçükken hocayı dinlerse o hocadan en son rivâyette bulunan kişi olma ihtimali artar. Bu da o kişi için âli isnad demektir ve kişinin ilerleyen yaşlarında kendisine rağbet edilen bir muhaddis olacağı anlamına gelmektedir.¹¹⁰

Aynî, bir şeyhten işittikleri noktasında infirâd etmiş râvilerle de kitabında yer vermiştir.¹¹¹ Kimi zaman bir râvinin hocasından icâzet alan tek kişi olmasına değinilmiştir.¹¹² Bu durumun önemli görülmesinin nedeni, infirâdın muhaddisi o bölgede söz konusu şeyhten icâzeti olan ve şeyhin âli isnadlarına sahip olan tek muhaddis haline getirmesidir. Bu ise, muhaddisin derslerine hem bulunduğu şehirden hem de şehir dışından birçok öğrenci gelmesine katkı sağlamaktadır.

Aynî, râvilerle icâzet veren kişileri de zaman zaman biyografilerde zikretmiştir. İbn Taberzed, İbn Sekîne ve Ahmed b. el-Hasen el-Âkuli, Abdurrahmân b. Abdullatif el-Bezzâz'a (öl. 696/1296) icâzet veren isimlerdir.¹¹³ Muhammed b. Muhammed el-Allâme Ebü'l-Fezâil ise Burhan en-Nesefî ve Abdullah b. eş-Şeyh Şerefuddin el-Ezraî'ye (öl. 673/1274) icâzet vermiştir.¹¹⁴ Dâvûd b. el-Melik el-Mücahid (öl. 692/1292), Müeyyid et-Tûsî'den icâzet almıştır.¹¹⁵ Kimi zaman kişilerin kimlerden icâzet aldığı belirtilmiş, kimi zaman ise icâzet aldıkları mutlak sığa ile -kimden icâzet alındığı vurgulanmadan- ifade edilmiştir.¹¹⁶ Bazı kişiler hakkında, icâzetle tahdîste bulunduğu zikredilmektedir. Amr b. el-Melik (öl. 671/1272) Ebû'r Ravh Abdülazîz Muhammed b. Herevî'den icâzet ile rivâyette bulunmuştur.¹¹⁷

İkdü'l-cümân'da râvilerin doğdukları, kaldıkları, uğradıkları, yerleştikleri ve öldükleri şehirlerle ilgili de ayrıntılı bir bilgi görmek mümkündür. Bazen râvilerin hadis için çok rihlede bulunduğu mutlak şekilde belirtilmiştir.¹¹⁸ Bazı râvilerin yolculuk ettikleri bölgeler ayrıntılı olarak da dile getirilmiştir.¹¹⁹ Kimi zaman, râvinin kimden hadis işittiği belirtilmeden hadis aldığı/öğrendiği bölgelerin isimlerine yer verilir.¹²⁰ Bazen ise belli bölgelerde veya şehirlerde kendisinden hadis işitilen râvi isimlerinin yani talebelerinin de belirtildiği görülmektedir.¹²¹

2. *İkdü'l-cümân*'da Farklı Râvi Grupları

İkdü'l-cümân'da kişilerin hadis ilmiyle meşgul oldukları çeşitli ifadelerle belirtilmektedir. *اعتني ب* veya *ب عني* fiili hadis kelimesiyle birlikte kişilerin hadis ilmiyle ilgilendiklerini belirtirken sık kullanılmaktadır.¹²² *مواظبا علي* ifadesi de yine Aynî tarafından (hadis) ilmüne düşkünlük anlamında kullanılmaktadır. Bunlar dışında "Hadis rivâyeti ile meşguldü", "Hadis rivâyeti ile meşhûrdu", "Hadis rivâyetiyle ilgileniyordu" gibi ifadeler görülmektedir.¹²³

¹¹⁰ Berkey, *Ortaçağ Kahiresi'nde bilginin intikali*, 205-206. Ayrıca çocukların icâzeti ile ilgili bk. Mohammad Gharaibeh, "Brokerage and Interpersonal Relationships in Scholarly Networks. Ibn Hagar al-'Asqalani and His Early Academic", *Everything is on the Move: The Mamluk Empire as a Node in (Trans-) Regional Networks 7/* (2014), 234.

¹¹¹ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/65/109; 3/90; 4/149.

¹¹² Aynî, *İkdü'l-cümân*, 3/100.

¹¹³ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 3/379.

¹¹⁴ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/135.

¹¹⁵ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 3/198.

¹¹⁶ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/137.

¹¹⁷ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 2/111.

¹¹⁸ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 1/188; 3/290.

¹¹⁹ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 1/56-57, 190; 2/193; 4/137.

¹²⁰ Bağdat, Mekke, Aden, Hindistan, Dımaşk ve Kâhire râvilerin hadis işittiği belirtilen bölgelerdir. Aynî, *İkdü'l-cümân*, c. 1/72, 430; 2/37, 99.

¹²¹ Harran, Halep, Dımaşk, Bağdat, Mısır gibi şehirlerde bazı râvilerin hadis aldıkları isimler için bk. Aynî, *İkdü'l-cümân*, 1/339; 3/336, 380, 481.

¹²² Aynî, *İkdü'l-cümân*, 1/74; 3/143; 4/156.

¹²³ Aynî, *İkdü'l-cümân*, 1/95.

'İkdü'l-cümân' dönemi açısından (ve sonraki dönemler açısından) yaygın bilinen muhaddislere de vefat ettikleri senelerde yer vermiştir. Muhyiddin İbnü'l-Cevzî,¹²⁴ Ebü'l-Fezâil es-Sâgânî¹²⁵ (öl. 650/1252), Sıbt İbnü'l-Cevzî,¹²⁶ Ebû Şâme Makdisî¹²⁷ (öl. 660/1261), Bîrzâlî,¹²⁸ Münzirî,¹²⁹ Nevevî,¹³⁰ Kastallânî¹³¹ (öl. 686/1287) ve Dimyâtî¹³² (öl. 705/1306) Aynî'nin çalışmasında andığı ve tasnifâtlarına değindiği önemli isimlerdir. Aynî, hadis ilmi açısından *asrın isimleri* dediği İbn Salâh (öl. 643/1245) ve Alemüddîn es-Sehâvî'den (öl. 643/1245) de bahsetmektedir.¹³³

'İkdü'l-cümân'da farklı râvi grupları ve bunlar için kullanılan farklı isimlendirmelere rastlanabilir. 'İkdü'l-cümân'ın bu çalışmada incelenen kısmında hadisle meşgul olan kişilerin sayısı 170 olarak tespit edilmiştir. Bu isimlerden kimisi muhaddislik mertebesinde iken¹³⁴ kimisi sadece hadis işitmiş, kimisi ise az da olsa hadis aktarımında bulunmuştur.

Aynî'nin *şeyhu'l-hadis* tanımlamasını, genellikle bir kurumda hadis hocası olarak çalışan kişiler için kullandığı görülür.¹³⁵ Bu ifadeler dışında *رواية صاحب* (rivâyet sahibi) ifadesi de Aynî tarafından hadis râvileri için kullanılmıştır.¹³⁶ Kimi muhaddisler için huffâzın meşhurlarından ve faziletliyelerinden birisi olduğu söylenmiştir.¹³⁷

'İkdü'l-cümân'da hadis ilmiyle uğraştığı belirtilen birçok ismin aynı zamanda fıkıhla da ilgisi olduğu görülmektedir. مع حدث و أفق ve تفقه¹³⁸ bu minvalde kullanılan ifadelerdir. Kimi isimler için فقيه ve محدث sıfatları birlikte kullanılmıştır.¹⁴⁰ Bu kullanımlar dışında râvinin biyografisinde fıkıh ve hadisin ikisiyle birlikte meşgul olduğunu, bu iki dalın her ikisinde de uzmanlaştığını gösteren başka ifadeler de görmek mümkündür.¹⁴¹

'İkdü'l-cümân'da muhaddis olduğu ifade edilen kişilerden bir kısmı aynı zamanda sûfi olarak nitelenmiş; tasavvuf hırkası giydiği ifade edilen muhaddislere yer verilmiştir.¹⁴² Tasavvuf hareketleri, Memlükler döneminde halk arasında yaygınlaşmış ve ilgi görmüştür. Bu dönemde hankah, ribât ve zâviyelerin kurulmuş olması, bu ilginin yalnızca halk nezdinde değil sultanlar nezdinde de bulunduğu şeklinde anlaşılabilir.

¹²⁴ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/175.

¹²⁵ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/72.

¹²⁶ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/132.

¹²⁷ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/13.

¹²⁸ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/104.

¹²⁹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/189.

¹³⁰ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/191.

¹³¹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/371.

¹³² Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/369.

¹³³ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/413.

¹³⁴ Aynî çalışmasında hadisle iştilal etmiş 25 isim hakkında muhaddis ifadesini kullanmıştır.

¹³⁵ İbrahim b. Ali b. Ahmed b. Fazl el-Vâsîf ed-Dimeşkî el-Hanbelî (öl. 692/1292), Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3194; Şerefüddin Abdülmü'min b. Halef b. el-Hasen b. Şeref (öl. 704/1304), Zekiyyüddin Abdülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî (öl. 656/1258), Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/188; Şerefüddin Amr b. Muhammed b. Amr (öl. 702/1302), Aynî, 'İkdü'l-cümân, 4/289.

¹³⁶ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/330.

¹³⁷ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/321.

¹³⁸ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/84, 135; 3/323; 4/289.

¹³⁹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/114; 2/87; 4/413.

¹⁴⁰ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/284.

¹⁴¹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/185; 2/151; 3/136, 285.

¹⁴² Örnek olarak bk. Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/290, 328.

Fıkıh ve tasavvuf gibi ilgi alanları dışında dönemin hadisçileri arasında şiirle uğraşan¹⁴³ veya vaizlik yaptığı bilinen isimlere¹⁴⁴ de *'İkdü'l-cümân*'da yer verilir. Bu durum, hadisçilerin farklı alanlarla ilgilerinin görülmesi açısından önem arz eder.

Memlükler döneminde, hanımların hadis rivayetinde aktif olduğu bilinmektedir.¹⁴⁵ Bununla birlikte Aynî, çalışmasında kadınların bu denli etkin olduğu bir tablo sergilemez. *'İkdü'l-cümân*'da biyografisi zikredilen hadisle meşgul olmuş tek hanım Eyyûbî hanedanından Melikü'l-Âdil'in torunu el-Hâtun el-Celîle'dir (öl. 696/1296).¹⁴⁶ O, İbrahim b. Halîl ve İbn Abdiddâim isimli şahıslardan ders almıştır. Salâhaddîn es-Safedî'nin hocası el-Birzâlî'nin *Kitâbu Ebî Misher*'i el-Hâtun el-Celîle'den okuduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁷ Aynî bu hanım dışında metnin içinde farklı hanımlardan başka vesilelerle bahsetse de bu kişilerin biyografilerine yer vermemektedir. Aynî'nin bu çalışmasında hanımlara yer vermemesinin bir nedeni, bu eseri yazımındaki amacıyla ilgili olabilir. Zira bu çalışma, âyan diye tabir edilen dönemin önemli isimlerine dair biyografik bilgileri derleme amacı taşımaktadır. Dönem itibarıyla kadınlar her ne kadar rivayet halkalarında etkin bir şekilde yer alsalar da bu durum onların âyandan sayılmalarını gerektirmemektedir.

3. *'İkdü'l-cümân*'daki Tasnifler

'İkdü'l-cümân'da zaman zaman kişilerin hadis alanında yaptıkları tasniflerden de bahsedilmektedir. Aynî, hadisle ilgisi olan şahısların bazıları için *صنف* fiilini de kullanarak hadis ilmiyle ilgili tasnifatlarına değinmiştir.¹⁴⁸ Ahmed b. Abdullah b. Muhammed et-Taberî'nin¹⁴⁹ (öl. 694/1294) *Câmi'u'l-mesânî*'i ve Abdü'l-Azîz b. Ali b. Cebbâr'ın¹⁵⁰ (öl. 650/1252) hadis ilmine dair alfabetik olarak tasnif ettiği belirtilen kitap bunlardandır. Aynî ayrıca *Mu'cem*'lerden de örnekler vermektedir. Mesela Ebü'l-İzz İsmâîl b. Hamîd el-Ensârî,¹⁵¹ Muhammed b. Ebî Bekr el-Kûfenî¹⁵² (öl. 667/1268) ve Mansûr b. Selim b. Mansûr el-Hemedânî¹⁵³ (öl. 673/1274) *Mu'cem*'lerinden bahsedilen isimlerdir.

'İkdü'l-cümân'da, Kütüb-i Sitte üzerinde gerçekleştirilen telifatlara da değinmiştir. Aynî Nevevî'yi tanıtırken, onun *Şerh-i Sahîh-i Müslim*'ini hatırlatır.¹⁵⁴ Münzirî'nin Müslim'in *Sahîh*'ini ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ini ihtisar ettiğini söyler.¹⁵⁵ Aynî, Ebü'l-Abbas

¹⁴³ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 1/74, 113; 2/65-66, 284, 364.

¹⁴⁴ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 4/107.

¹⁴⁵ Memlük döneminde kadınların hadis alanında etkin olduğuna dair çeşitli çalışmalar görmek mümkündür. Kadınların Memlük döneminde hadis ilmine katkıları ile ilgili bk. Fatma Kavşut Özafşar, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri (Hicrî IX. Asır Memlükler Dönemi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Nusreddin Bolelli, *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: İfav, 1998); Mehmet Eren, "Kadınların hadis ilmine katkıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 83-110; İsmail Yiğit, "Memlükler Zamanında (1250-1517) Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (2004), 131-144; Nagihan Emiroğlu - Muhammet Yılmaz, "Memlüklerde İlmî Hayat ve Kadınların İlmî Hayattaki Yeri", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 15/1 (2020), 97-111; Asma Sayeed, "Women and Hâdîth Transmission Two Case Studies from Mamluk Damascus", *Studia Islamica* 95 (ts.), 71-94; Asma Sayeed, *Shifting Fortunes: Women and Hadith Transmission in Islamic History* (Dissertation. Princeton University, 2005); Asma Sayeed, *Women and the transmission of religious knowledge in Islam* (Cambridge University Press, 2013).

¹⁴⁶ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 3/381.

¹⁴⁷ Mehmet Zihni el-Hac, *Meşâhîru'n-Nisâ* (İstanbul, 1877), 2/260.

¹⁴⁸ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 1/188; 2/108, 136; 4/137.

¹⁴⁹ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 3/284.

¹⁵⁰ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 1/74.

¹⁵¹ Aynî, Ebû Şâme'nin bu eseri gördüğünü ve içinde ricâl isimleri konusunda ve başka konularda hata ve vehimler olduğunu ifade ettiğini aktarmaktadır. Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 1/112.

¹⁵² Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 2/55.

¹⁵³ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 2/136.

¹⁵⁴ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 2/194.

¹⁵⁵ Aynî, *'İkdü'l-cümân*, 1/189.

Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî'nin (öl. 656/1258) *Sahihayn*'i ihtisar ettiğini ve Müslim'in *Sahih*'i üzerine *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim* adlı bir şerh yazdığını ifade eder.¹⁵⁶

'İkdü'l-cümân'da kırk hadis türünde eserler de geçmektedir. Şemsüddîn Yusuf b. el-Melik el-Mansûr Türkmânî'nin (öl. 694/1294) kırk hadis derlemesinden bahsedilirken onun hadisleri sevdiği ve kendisine kırk hadis biriktirmiş/yazmış olduğunun ifade edilmesi¹⁵⁷ onun bu derlemeyi başka bir okuyucu kitlesinden ziyade değil bizzat kendisi için yaptığını işaret etmektedir.

Telifler arasında hadis usulüne dair de bazı çalışmalar görülür. Mesela Aynî, Şihâbuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Kâdilkudât Şemsüddîn Ebi'l-Abbâs'ın (öl. 693/1293) hadis ilmi ile ilgili yazdığı bir nazımından bahsetmektedir.¹⁵⁸

Aynî, çalışmasını yazarken aynı zamanda birçok hadis eserinden de aktarımda bulunmaktadır. *Sünen-i Ebî Dâvûd*, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, *Şerhu'l-Câmiu'l-Kebîr*, *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Kitâbü'd-Du'afâ*, *Muhtasar-ı Müslim*, *Muhtasar-ı Ebî Dâvûd*; *Muhtasar-ı Sahihayn*, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel* ve *Meşâriku'l-envâr* Aynî'nin kaynak olarak kullandığı eserlerdir.

4. 'İkdü'l-cümân'da Mezhep Faktörü

'İkdü'l-cümân'da, hadisle ilişkisi olan isimlerin fikhî ve itikâdi mezhep tercihlerini görmek ve farklı mezhep mensuplarının kendi aralarında yaşadıkları tartışmalardan izler bulmak mümkündür. Aynî, hadisle ilişkili olan 170 civarında şahıs içinden yalnızca ۷۳'ü için hangi fikhî mezhebin müntesibi olduğuna dair veri sunmuştur. Bunların 3۷ tanesi Şâfiî, ۷۰ tanesi Hanefî, 13 tanesi Hanbelî ve 3 tanesinin de Mâlikî mezhebindedir.

Memlükler döneminde mezhepler bazında en yaygını ve muhaddisler üzerinde de en etkili görünenleri Hanefîlik ve Şâfiîlikdir.¹⁵⁹ Bölgede genel olarak Memlük sultanlarının ve emirlerinin de müntesip olduğu Hanefî mezhebi ile Eyyûbîler zamanında desteklenmiş olan Şâfiî mezhebine mensup isimlerin bulunduğu görülür. Bu dönemde, aralarında Zehebî, Mizzî, Sübkî, İbn Cemâa ve İbn Kesîr gibi isimlerin de bulunduğu Şâfiî muhaddislerin sayı bakımından daha çok olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Hanefî muhaddislerin etkinliğinin de özellikle 8. Yüzyılın ikinci yarısı için belirginleştiği görülür. İbnü't-Türkmânî (öl. 750/1350), Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî (öl. 762/1361), Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361), Aynî (öl. 855/1452) ve İbn Kutluboğa (öl. 879/1475) gibi Hanefî mezhebine müntesip meşhûr muhaddislerin daha çok 8. Yüzyılın ikinci yarısından sonra yetiştiği söylenebilir.

Memlükler, Moğol saldırılarından kaçan kişilere de sığınak olması sebebiyle hem doğu İslam dünyası hem de Endülüs ve Kuzey Afrika gibi değişik coğrafyalardan gelen farklı mezheplere mensup isimlere ev sahipliği yapmıştır.¹⁶⁰ Göçlerle çeşitlenen bu ortamın yansımaları neticesinde, bu dönemdeki medreselerden bazıları (daha çok fikhî mensubiyete göre tasnif edilmiş medrese tasnifinden farklı olarak) birden fazla mezhebin ortak kullanımına açıktır. Bu medreselere farklı mezheplerden hocalar atanmaktadır. Ayrıca Memlükler döneminde, Sultan Baybars tarafından ilk önce Kâhire'de, Dımaşk'ta ve sonra diğer şehirlerde (Şâfiî Kâdilkudât'ın yanında) her bir mezhepten ayrı ayrı kâdilkudâtların atanmaya başlandığı görülmektedir.¹⁶¹ Bu uygulama neticesinde, bu şehirler farklı bölgelerden gelen ve farklı mezheplere müntesip olan kişilerin bir arada olduğu ilmî birer merkez haline dönüşmüştür.¹⁶²

¹⁵⁶ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/190.

¹⁵⁷ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/293.

¹⁵⁸ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/246.

¹⁵⁹ Mezheplerin muhaddisler üzerindeki etkileri hakkında bk. Nagihan Emiroğlu - Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "Mezhep Faktörünün Muhaddisler Üzerindeki Etkisi (Memlükler Dönemi-Hanefî-Şâfiî Bağlamında)", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 444-457.

¹⁶⁰ Nagihan Emiroğlu, "VIII/XIV. Asırda Hadis Eğitimi: Mizzî, İbn Teymiyye, Bîrzâlî, Zehebî Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (2019), 96.

¹⁶¹ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/407.

¹⁶² Her mezhep için ayrı kâdilkudât tayininin sebepleri ve sonuçları hakkında ayrıntılar için bk. Fatih Yahya Ayaz - Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "Memlük Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 287; Yossef Rapoport, "Legal diversity in the age of taqlid: The four chief qâdis under the Mamluks", *Islamic law and society* 10/2 (2003), 210-228; Joseph H. Escovitz, "The establishment of four chief judgeships in the Mamlûk empire", *Journal of the American Oriental Society* 102/3 (1982), 529-531; Joseph H. Escovitz, *The office of qadi al-qudat in Cairo under the Bahri Mamluks* (Berlin: Schwarz, 1984); Sherman A. Jackson, "The Primacy of Domestic Politics: İbn Bint al-A'azz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlûk Egypt", *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (1995), 52-65.

‘*İkdü’l-cümân*’da itikadî mezheplerle ilgili olaylara dair de çeşitli ipuçları bulmak mümkündür. Bunlardan belki de en dikkat çekicisi Eş‘arîliğe dair olandır. Bu dönemde Ehl-i Hadîs olan Hanbelîler ve Eş‘arîler arasındaki anlaşmazlık malumdur.¹⁶³ Bu durum, Aynî tarafından aktarılan olaylarda da görünmektedir. Aynî, Hudâbende Olcaytu Han’ın¹⁶⁴ nâibi Kutluşah’ın Gîlan bölgesine yaptığı sefer esnasındaki ölümünü anlatırken Eş‘arîliğe dair ayrıntılar sunar.¹⁶⁵ Bu anlatıma göre, Kutluşah’ın Gîlan bölgesine gönderilmesinin sebebi Hudâbende’ye bölge halkının *Müslüman mezhebine* aykırı oldukları yönünde verilen bilgidir. Neticede, Gîlan’a gidilerek bölgenin önemli isimlerinin ve Tebriz fukahasının bir araya getirilmesi onlarla akîdeleri hakkında konuşulması kararlaştırılmıştır. Eğer akîdelerinin sahih olmadığı zâhir olursa boyunlarının vurulmasına karar verilmiştir. Bu durum Gîlan melikine mektupla bildirilmiştir. Mektup melike gelince elçiye bölge halkının inanç ve itikâdına dair bilginin Hudâbende’ye nasıl ulaştığını sormuştur. Elçi de bilginin Şeyh Barak’tan alındığını ifade etmiştir. Elçi Şeyh Barak’ın bölgenin İbn Teymiyye’nin (öl. 728/1327) mezhebi üzere ve Mücessime olduklarını söylediğini aktarmıştır. Bu gelişmenin ardından bölge halkı Hudâbende’ye akîdelerini anlatan bir mektup yazmıştır. Hudâbende, yeni bir elçi göndererek bu görüşlerinden vazgeçmeleri uyarısında bulunmuştur. Aynî, sonrasında yaşanan olumsuz gelişmelerle birlikte Hudâbende’nin bölgeye yaptığı ve Gîlan halkının zaferi ve Kutluşah’ın esir edilmesiyle sonuçlanan seferi ayrıntılı biçimde anlatmaktadır.¹⁶⁶ Bu ayrıntılı sefer tasvirinin sonunda Şeyh Barak’ın bölge halkına Kutluşah’ı kurtarmak için aracı olarak gidişi anlatılırken onun halktan istekleri arasında “Mücessime mezhebinden dönmeleri ve Eş‘arî’nin söyledikleri şeye itikâd etmeleri”¹⁶⁷ ifadeleri yer alır. Aynî’nin anlatımına göre bu istek kabul görmemiş ve aracılık işlemi hem Şeyh Barak hem de Kutluşah’ın öldürülmesi ile sonuçlanmıştır.¹⁶⁸ Bu tartışmanın içerisinde dönemin önemli muhaddislerinden İbn Teymiyye’nin ismini görmek şaşırtıcı değildir. Zira söz konusu dönem, Şâfiî-Eş‘arîlerin ön planda olduğu ve İbn Teymiyye ile sıkı tartışmaların yaşandığı bir dönemdir. Aynî’nin metninde yer alan bu tartışmalara göre, bölge halkından Eş‘arî mezhebine yakın olmaları ve İbn Teymiyye’nin (mücessime olarak niteledikleri) mezhep ve görüşlerinden uzak durmaları talep edilmiştir. Bu olay aynı zamanda dönem itibariyle itikâdî mezheplere dair görüş farklılıklarının toplum içinde savaş oluşturabilecek güçte olduğunu göstermesi açısından mühimdir.

‘*İkdü’l-cümân*’da İbn Teymiyye’yi dönemin mezhebî tartışmalarının içerisinde gördüğümüz bir başka olay, 705 yılının Recep ayında gerçekleşmiştir. Muhaddis Cemâlüddîn Mizzî, bir toplu ders esnasında Buhârî’nin *Halku ef’âli’l-‘ibâd*’ından *er-Red Alel Cehmiyye* kısmını okumuştur.¹⁶⁹ Fukahadan bazıları bu duruma öfkelenmiş, okunan kısımdan kendilerinin kastedildiğini söyleyerek durumu Şâfiî Kādilkudât İbn Sasrâ’ya şikayet etmişlerdir. Kādilkudât, Mizzî’yi huzuruna çağırılmış ve hapsedirmiştir. Bu durum İbn Teymiyye’ye ulaşınca İbn Teymiyye öğrencileri ile hapis haneye giderek Mizzî’yi hapisten çıkarmışlardır. Olayların büyümesi üzerine İbn Sasrâ ve İbn Teymiyye, nâib-i saltanatın huzuruna gitmişler ve burada tartışmışlardır. Daha sonra İbn Teymiyye nâibe, Melik’in olmadığı zamanlarda kendi düşüncesini paylaşan/takip eden arkadaşlarına da -Mizzî’ye yapıldığı gibi- kötü davranıldığını söylemiştir. Neticede Melik, şehrin içerisinde akîde hakkında konuşan kişilerin katlinin helal olacağı ve evlerinin yağmalanacağı yönünde karar vermiştir. Aynî buradaki amacın, fitneyi teskin etmek olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁰ Şâfiî olmasına rağmen, muhaddis Mizzî’nin itikâdî konularda tartışmaya yol açabilecek bir davranışından ötürü (Şâfiî) Kādilkudât tarafından cezalandırılması şaşırtıcıdır. Dönemin mezhebi dengeleri açısından daha ilgi çekici olanı ise Mizzî’yi arkadaşı olan¹⁷¹ Hanbelî İbn Teymiyye’nin kurtarmaya çalışmasıdır.

¹⁶³ Nagihan Emiroğlu, “Bahrî Memlûkler Döneminde Hanbelî-Eş‘arî Münasebetleri”, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 458-470.

¹⁶⁴ Osman Gazi Özgüdenli, “Olcaytu Han” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007).

¹⁶⁵ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 4/385.

¹⁶⁶ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 4/387-400.

¹⁶⁷ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 4/403.

¹⁶⁸ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 4/403.

¹⁶⁹ Mizzî’nin bu okumasının ardında İbn Teymiyye’nin, *el-‘Akdîdetü’l-Vâsıtiyye* adlı eserindeki fikirleri dolayısıyla kādilkudât Şâfiî fakîhi İbnü’z-Zemlekânî gibi âlimlerle yaptığı tartışmalar neticesinde Eş‘arîlerin suçlamalarına maruz kalması ve Şam nâibi tarafından sorguya çekilmesi olduğu da iddia edilmektedir. Yaşar Kandemir, “Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 220.

¹⁷⁰ Aynî, *‘İkdü’l-cümân*, 4/410-411.

¹⁷¹ Mizzî-İbn Teymiyye ilişkisi için bk. Caterina Bori, “İbn Taymiyya wa-Jamâ’atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya’s Circle”, *Ibn Taymiyya and his Times*, Karachi, (2010), 23-52.

5. 'İkdü'l-cümân'da Siyaset Faktörü

'İkdü'l-cümân'da, dönemin siyasî ilişkileri ve bu ilişkiler ağındaki muhaddislerin siyasî/idârî görevleri ve mansıbları ile ilgili bilgiler de verilir. Bahrî Memlükler döneminde dârü'l-hadisler ve medreseler gibi eğitim kurumlarının sayısının arttığı, idarî ve ilmî yapı içinde âlimlerin görev yapabileceği pek çok mansıbın ortaya çıktığı görülür.¹⁷² Bu durum zaman zaman âlimler arasında çatışma ortamının doğmasına da neden olmuştur.¹⁷³

Aynî'nin çalışmasında hadis ilmiyle ilişkisi olan isimlerden bir kısmının kadılık ve vezirlik gibi siyasî/idârî görevler yaptığı aktarılmaktadır.¹⁷⁴ Hadis ilmiyle ilgilenen isimlerden Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Ali'nin nâkibü'l-eşrâflık görevini yaptığı görülmektedir.¹⁷⁵ Hadisle ilgili bazı isimler ise hisbe teşkilatı gibi birimlerde görev yapmaktadırlar.¹⁷⁶ Hadisle ilgilenmiş isimlerinden bazılarının ise teklif edilen idârî görevleri kabul etmediği¹⁷⁷ Muhammed b. Sâlim b. el-Hasen et-Tağlibî¹⁷⁸ (öl. 698/1298) örneğinde olduğu gibi kimilerinin ise ilk etapta kabul ettikleri idârî görevlerden zaman içinde ayrıldıkları ifade edilmektedir.

Aynî'nin çalışmasında, kimi zaman kendisinin de siyasîlere karşı tavrını okumak mümkündür.¹⁷⁹ Memlük Sultanlarının yedincisi ve en uzun süre tahta kalanı Sultan Kalavun'un (öl. 689/1290) yaptırdığı medreseden bahsederken, Mısır'da ve Şam'da benzerinin olmadığını söyleyerek medreseyi öven Aynî, burada dört mezhebe yönelik eğitim verildiğini ve medrese kapsamında türbe, bîmâristan ve bir dârü'l-hadis bulduğunu belirtmektedir.¹⁸⁰ Bu durum, onun Sultan Kalavun'un icraatı karşısındaki olumlu tutumu olarak okunabilir.

Sonuç

Memlükler döneminde birçok ilim dalında olduğu gibi hadis ilmiyle alakalı da gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmeleri, doğrudan hadis ilmine dair yapılmış çalışmalar üzerinden okumak mümkündür. Bununla birlikte vefeyât, tabakât ve terâcim türü biyografi çalışmaları ile tarih kitapları, hadis ilmine dair gelişmelerin izlenebileceği kaynaklardır. Bu tür eserlerin içerisinde geçen şahıs biyografileri, dönemin önemli muhaddislerini, hangi hocalardan ders aldıklarını ve kimlere hocalık ettiklerini tespit etme imkân sunar. Bu biyografilerin tümü incelendiğinde, hadis ilminin dönemdeki durumuna dair bilgiler vermek mümkün olabilir. Ayrıca bu eserlerin satır aralarında müelliflerin olay ve kişilere bakış açısına dair yansımalar görülür.

Bu çalışmada, Hanefî muhaddis Aynî'nin 'İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân adlı genel tarih (kronik) niteliğindeki eseri üzerinden dönemdeki hadis ilminin durumuna dair okumalar yapılmıştır. 'İkdü'l-cümân'da hadis alanındaki meşhur isimlere, kurumlara, kitaplara, hadis eğitim ve aktarım sürecindeki ilişki ve yöntemlere yer verilir. 'İkdü'l-cümân, başta medrese ve dârü'l-hadisler olmak üzere dönemin eğitim kurumlarına, bunların kurucuları ile buralarda görev almış muhaddislere dair bilgiler içerir. Ayrıca bu eğitim kurumların işleyişinde önemli bir yere sahip olan vakıfların kuruluşları, kurucuları ve işleyişlerine değinilir. Ayrıca dönemin önemli ulema aileleri, hoca-talebe arasındaki ders ve icâzet alma/verme ilişkileri ve ilim yolculukları gibi hadis tarihi açısından önemli öğelerle ilgili ayrıntıları da görülür. 'İkdü'l-cümân incelendiğinde, hadis aktarım süreci içerisinde hoca öğrenci ilişkilerinin ne kadar önemsendiği fark edilebilir. Biyografilerin tümü öğrencilerin hocalara ulaşmak üzere yaptıkları ilim

¹⁷² Emiroğlu, "Bahrî Memlükler Döneminde Hanbelî-Eşarî Münasebetleri", 460; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", 28; Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dimaşk'ında Ulemâ ve Medrese (1154-1260)*, 50.

¹⁷³ Emiroğlu, "Bahrî Memlükler Döneminde Hanbelî-Eşarî Münasebetleri", 460.

¹⁷⁴ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/66, 151, 193.

¹⁷⁵ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 1/196.

¹⁷⁶ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/107, 151.

¹⁷⁷ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 2/354.

¹⁷⁸ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/476.

¹⁷⁹ Aynî'nin (Makrîzî ve İbn Hacer gibi isimlerle rekabetleriyle birlikte) sultanla ilişkisine dair bazı ayrıntılar için bk.

Anne F. Broadbridge, "Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-'Ayni, al-Maqrizi, and Ibn Hajar al-'Asqalani", (1999), 85-107.

¹⁸⁰ Aynî, 'İkdü'l-cümân, 3/15.

yolculukları ve gittikleri bölgeler açısından incelendiğinde Dimaşk ve Kâhire'nin hadis ilmi açısından merkezi konumda olduğu görülür.

Aynî, hadis rivayet lafızları ile ilgili bilgilere, râvilerden en son rivayette bulunan isimlere ve rivayette infirâd etmiş râvilere de vurguda bulunmaktadır. Bu durum, söz konusu dönemde âli isnadlara sahip olmanın kıymetli görüldüğü ve bunun hadis alım/aktarım pratiğini etkilediği şeklinde yorumlanabilir.

*'İkdü'l-cümân'*da hadis ilmiyle bir şekilde meşgul olmuş 170 isim tespit edilmiştir. Bu isimlerin kimisi sadece hadis işitmişken kimisi hadis alanında yetkin kabul edilebilecek, ders ve icâzetler verip eserler yazmış isimlerdir. Söz konusu 170 kişiden bir kısmı sadece hadisle değil aynı zamanda fıkıhla ya da tasavvufla ilgilenmişlerdir. Bu durum muhaddis, fukahâ ve mutasavvıflar olarak nitelenebilecek gruplar arasında tamamen keskin ve kopuk çizgilerin olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

*'İkdü'l-cümân'*da yer alan ve hadis ilmiyle ilgilenmiş kişiler arasında hanım sayısı çok azdır. Oysa Memlûkler döneminde hanımların hem eğitim kurumlarının kuruluş ve işleyişinde hem de vakıfların yürütülüşünde etkin oldukları bilinmektedir. Bu durum, çalışmanın umumî tarih tarzında ve daha çok a'yâna dair bilgileri içermesiyle açıklanabilir. Buradan anlaşıldığına göre hanımların a'yân içerisindeki görünürlükleri -bu çalışma bağlamında- yüksek değildir.

*'İkdü'l-cümân'*da hadis ilmiyle ilgili yazılmış eserlere yer verilir. Bu eserler ağırlıkla mu'cem tarzındaki eserler ile Kütüb-i Sitte üzerinde gerçekleştirilen çalışmalardır. Bunlar haricinde, az sayıda olsa da, söz konusu dönemde yazılmış hadis usulü ve kırk hadis eserlerine de değinilmektedir.

*'İkdü'l-cümân'*da en net görülebilecek ve analiz edilebilecek verilerden bir tanesi, muhaddislerin mezhepleriyle ilişkili olandır. Aynî'nin hadis ilmiyle bir şekilde alakalı olduğuna dair bilgi verdiği isimlerin yarısından fazlası Şâfiî mezhebine müntesiptir. Fakat bu isimler arasında Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî mezhebine mensup isimler de vardır. Bu durum, o günün coğrafyasının ne denli kozmopolit bir yapıya sahip olduğunun da bir göstergesidir. *'İkdü'l-cümân'*, Hanbelî ve Eş'arîler arasındaki anlaşmazlıklar gibi, mezhepler arasındaki ilişkileri yansıtan olaylara da yer vermektedir.

'İkdü'l-cümân', hadis ilmiyle meşgul olmuş bazı kişilerin aynı zamanda kadılık, vezirlik ve nâkibü'l-eşrâf'lık gibi yüksek düzeyde siyasî/idari görevler yaptıkları görülür. Bu durum, muhaddislerin dönem itibarıyla devlet yönetiminde de yer aldıklarının göstergesidir.

Bu çalışma, kronik çalışmaların vefeyât bölümlerinden nasıl istifade edilebileceğine dair bir örneklik teşkil etmektedir. Doğrudan hadis alanında yazılmamış bir kitaptan hadis tarihine dair öğeler bulup hadis tarihine dair inşalarda bulunmak için tek bir kitabın incelenmesi -önemli bilgiler sunsa da- yeterli değildir. Hadis alanı dışında yazılmış kaynaklardan hadis tarihinin inşası amacıyla yeterli veri elde edebilmek için birçok kitabı aynı parametreler açısından inceleyecek ekip çalışmalarına ihtiyaç bulunmaktadır.

Kaynakça

- Al-Qadi, Wadad. "Biographical dictionaries as the scholars' alternative history of the Muslim community". *Organizing Knowledge*. 23-75. Brill, 2006.
- al-Qāḍī, Wadād. "In the Footsteps of Arabic Biographical Literature: A Journey, Unfinished, in the Company of Knowledge". *Journal of Near Eastern Studies* 68/4 (01 Ekim 2009), 241-252.
- Aslan, Muhammed. "Tabakât Kitapları ve Hadis İlmine Sağladıkları Faydalar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 269-290.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (2016), 1-38.
- Ayaz, Fatih Yahya - EREN, Fatmanur ALİBEKİROĞLU. "Memlük Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 284-296.
- Aydüz, Salim. "Lale Devri'nde yapılan ilmî faaliyetler". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 3 (1997), 143-170.
- Aynî, Ebû Muhammed. *İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân*. Kâhire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâikü'l-kavmiyye, 2009.
- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahiresi'nde Bilginin İntikali : İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. İstanbul : Klasik Yayınları, 2015.
- Bolelli, Nusreddin. *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: İfav, 1998.
- Bori, Caterina. "Ibn Taymiyya wa-Jamā 'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle". *Ibn Taymiyya and his Times, Karachi*, 23-52.
- Broadbridge, Anne F. "Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-'Ayni, al-Maqrizi, and Ibn Hajar al-'Asqalani". *Mamluk Studies Review* 3/ (1999), 85-107.
- Bulliet, Richard W. "A quantitative approach to medieval Muslim biographical dictionaries". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13/1 (1970), 195-211.
- Emiroğlu, Nagihan - Yılmaz, Muhammet. "Memlüklerde İlmî Hayat ve Kadınların İlmî Hayattaki Yeri". *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 15/1 (2020), 97-111.
- Emiroğlu, Nagihan. "Bahri Memlükler Döneminde Hanbelî-Eşarî Münasebetleri". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 458-470.
- Emiroğlu, Nagihan. "Memlüklerde Hadis ve Ulema". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 365-387.
- Emiroğlu, Nagihan. *Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmî*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Emiroğlu, Nagihan. "VIII/XIV. Asırda Hadis Eğitimi: Mizzî, İbn Teymiyye, Birzâlî, Zehebî Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/2 (2019), 95-118.
- Emiroğlu, Nagihan - Eren, Fatmanur Alibekiroğlu. "Mezhep Faktörünün Muhaddisler Üzerindeki Etkisi (Memlükler Dönemi-Hanefî-Şâfiî Bağlamında)". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 444-457.
- Eren, Mehmet. "Kadınların hadis ilmine katkıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 83-110.
- Escovitz, Joseph H. "The establishment of four chief judgeships in the Mamlük empire". *Journal of the American Oriental Society* 102/3 (1982), 529-531.
- Escovitz, Joseph H. *The office of qadi al-qudat in Cairo under the Bahri Mamluks*. Berlin: Schwarz, 1984.
- Gharaibeh, Mohammad. "Brokerage and Interpersonal Relationships in Scholarly Networks. Ibn Hagar al-'Asqalani and His Early Academic". *Everything is on the Move: The Mamluk Empire as a Node in (Trans-) Regional Networks* 7/ (2014), 223-266.
- Gökçe, Ferhat. "Türkiye de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (2013), 41-88.
- Hac, Mehmet Zihni el-. *Meşâhîru'n-Nisâ*. İstanbul, 1877.
- Hermansen, Marica K. "Survey article: Interdisciplinary approaches to islamic biographical materials". *Religion* 18/2 (1988), 163-182.
- Humphreys, R. Stephen. *İslâm Tarihi Metodolojisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Jackson, Sherman A. "The Primacy of Domestic Politics: İbn Bint al-A'azz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlük Egypt". *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (1995), 52-65.
- Kandemir, Yaşar. "Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.

- Kavşut Özafşar, Fatma. *Kadınların Hadis İlimindeki Yeri (Hicrî IX. Asır Memlûkler Dönemi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kazan, Tahsin. “Memlûklerin Hadis İlimine Katkıları”. *Apjir* 3/2 (2019), 147-159.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu‘cemü’l-mü‘ellifîn: Terâcimü muşannifî’l-kütübi’l-‘Arabiyye*. Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1993.
- Koçkuzu, Ali Osman. “Aynî, Bedreddin”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 271-272. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Mahamid, Hatim - Yılmaz, Harun. “Memlûkler Dönemi Suriye’de Yüksek Öğretim Müesseseleri Olarak Camiler”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011), 253-274.
- Mert, Özcan. “Âyan”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4/195-198. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Midilli, Muhammet Enes. “Memlûkler Döneminde Bir İlim Kurumu: İbn Tolun Camii ve Ulemâyaya Sunduğu Mansıplar”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 44 (2020), 37-73.
- Midilli, Muhammet Enes. “Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.
- Nakamachi, Nobutaka. “Al-Aynî’s Chronicles as a Source for The Bahri Mamluk Period”. *The Society for Near Eastern Studies in Japan* XL (2005).
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Olcaytu Han”. 33/345-347. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik, 2012.
- Polat, Selahattin. “Selçuklular Dönemi Nisabur ve Çevresinde Hadis Tarihi İle İlgili Önemli Bir Kaynak”. 157-172. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Rapoport, Yossef. “Legal diversity in the age of taqlîd: The four chief qāḍîs under the Mamluks”. *Islamic law and society* 10/2 (2003), 210-228.
- Sayeed, Asma. *Shifting Fortunes: Women and Hadith Transmission in Islamic History*. Dissertation. Princeton University, 2005.
- Sayeed, Asma. “Women and Hâdîth Transmission Two Case Studies from Mamluk Damascus”. *Studia Islamica* 95, 71-94.
- Sayeed, Asma. *Women and the transmission of religious knowledge in Islam*. Cambridge University Press, 2013.
- Tomar, Cengiz. “İkdü’l-cümân”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25-26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Topgül, M. Enes. “Erken Dönem İslam Tarihi’nde İlim Merkezleri ve Ulemâ Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22/42 (2017), 1-33.
- Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dîmaşk’ında Ulemâ ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik, 2007.
- Yiğit, İsmail. “Aynî’yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997).
- Yiğit, İsmail. “Memlûkler Zamanında (1250-1517) Kadın”. *Diyanet İlmi Dergi* 40/2 (2004), 131-144.

Kıraatlerin Sunumunda İfrâd ve Cem' Meselesi

The Issue of İfrâd (Reciting One by one) and Jam' (Reciting Collectively) in The Presentation of Recitations (Qirâ'ah)

Mustafa Hamurlı

Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kur'an-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı

PhD, Harran University Faculty of Theology

Department of Reading the Qur'ân and Qirâ'ât Science

Şanlıurfa, Türkiye

mustafahamurli@harran.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9153-2800

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 23 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 20 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 605-619

Cite as/Atf: Hamurlı, Mustafa. "Kıraatlerin Sunumunda İfrâd ve Cem' Meselesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 605-619.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1078181>

Hamurlı, Mustafa. "The Issue of İfrâd (Reciting One by one) and Jam' (Reciting Collectively) in The Presentation of Recitations (Qirâ'ah)".

Cumhuriyet Theology Journal 26/2 (December 2022), 605-619. <https://doi.org/10.18505/cuid.1078181>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Issue of İfrâd (Reciting One by one) and Jam' (Reciting Collectively) in The Presentation of Recitations (Qirâ'ah)

Abstract: It is known that seven mutawâtir recitations (qirâ'ah) or ten recitations date back to the time of the Prop-het Muhammad, and that the Companions recited these different recitations by presenting them to the Prophet. Although the reading styles of the Companions seemed contradictory at first, these readings, which were seen as controversial after the approval of the Prophet, were accepted. It is observed that different recitations, which were read independently and without being combined, in the first period, were combined and started to be read collectively as of the fourth century of the hijra. Therefore, it is important to know which of these two styles is correct and to resolve the conflicts on the subject. It is seen that disagreements on this subject are related to the differences in the places where the recitations are read in general, and that scholars have adopted different opinions for this reason. It is understood that the recitation scholars living in different regions followed a method specific to their region in terms of ifrâd (reciting one by one) and jam' (reciting collectively) and this method was famous in that region. In this respect, it is important to know in which regions and how the ifrâd and jam' method is applied. The fact that the recitations are taught individually (one by one) or by the cem' method (collectively) and the scholars perform both methods shows that there is no problem in the application of these two styles. However, it brings to mind the idea that these two methods, which scholars have applied during the Qur'ân education phase, can also be applied in prayers, ceremonies and events, and in media. In this study, it is clarified in which environments the aforementioned methods can be applied and in which areas they are subject to certain limitations. At the same time, it is aimed to include the practices arising from regi-onal differences on the matter of ifrâd and jam', to address the views of those who prefer to read the reci-tations individually and those who prefer to read the recitations collectively, and to resolve the conflicts on this matter. Performing the recitation individually is the most basic matter in the science of recitation. Because, companions learned the differences in recitation from the Prophet in this way and transferred them to the next generations. Early recitation scholars also adopted this method and followed this path in Qur'ân education. They did not consider it appropriate to finish each recitation from the beginning to the end and move on to another recitation without reciting it. The most famous way of reading in the period of companions is individual reading. In other words, it is to consider any of the ten recitation imams to-gether with their narrators, to read the Qur'ân from the beginning to the end with this recitation, and to recite many times without mentioning other recitations. It is reported that Ibn Mujâhid (d. 324/936) reci-ted the Qur'ân 20 times with his teacher Abdurrahman b. Abdus (d. 283/896) from the beginning to the end, with the recitation of Nâfi'. The matter of the jam' (collection) of recitations is to read any part of the Qur'ân with different recitation narrations and to take into account all the recitations existing in the de-signated part. It is transition to another section after the presentation about the determined section or sura is over. It is of great importance for the student to read the recitations independently at the first stage. For this reason, it is understood that there were no drawbacks such as time problems and lack of help for the student in the first period of recitation education, and naturally, there was no situation that required the collection of recitations. However, it is possible to say that this situation has changed after the spread of the Islamic geography to many regions and the meeting of people with different cultures with the Qur'ân and the science of recitation. The jam' process of the recitations coincides with the fourth century of hijra. Ibn al-Jazarî (d. 883/1429) states that recitations by combining them became widespread since the fourth century of the hijra and recitation scholars accepted this method. It is stated that decrea-se in the interest in the science of recitation and lack of will in the students reveal the practice of jam' in recitation. Although some recitation scholars consider it absolutely makrûh to gather qirâ'ahs during teaching, it is understood that this subject is permissible according to the common view. The vast majo-riety of scholars are of the opinion that such recitations are not permissible regarding the collection of recitations in prayers. For, worships are tawqîfî (dependent on the declaration of Islam and is not permis-sible to change it) and no additions or reductions can be made. Since prayer is a form of worship, it is necessary to adhere to the form and style that reached us from the Prophet. It is understood that scholars have adopted two different views on the jam' of recitations in wedding ceremonies, celebrations, media and various events where people come together. Although geographies they live in are different, it can be stated that scholars generally accepted gathering of recitations in events and ceremonies and they wel-comed this.

Keywords: Recitation, Qur'ân, Narration, Jam', İfrâd.

Kıraatlerin Sunumunda İfrâd ve Cem' Meselesi

Öz: Mütevâtir yedi kıraat veya on kıraatin Hz. Peygamber dönemine dayandığı, sahâbîlerin bu farklı kıraatleri Hz. Peygambere arz ederek okudukları bilinmektedir. Sahabenin okuyuş tarzları başta birbirine zıt gibi görünse de Hz. Peygamber'in onayından sonra ihtilâflı görülen bu okuyuşlar kabul görmüştür. İlk dönem-de birbirinden bağımsız olarak ve cem' edilmeden okunan farklı

kıraatlerin, hicri dördüncü asırdan itiba-ren birleştirilerek topluca okunmaya başlandığı müşahede edilmektedir. Dolayısıyla bu iki tarzdan hangi-sinin doğru olduğunun bilinmesi ve konuyla ilgili ihtilafların giderilmesi önemlidir. Bu konudaki ihtilafla-rın, genel anlamda kıraatlerin okunduğu mekânların farklılığıyla ilgili olduğu ve âlimlerin bu nedenden ötürü farklı düşünceler benimsediği görülmektedir. Farklı bölgelerde yaşayan kıraat âlimlerinin ifrâd ve cem' konusunda, buldukları bölgeye has belirli bir yöntem izledikleri ve bu yöntemin o yörede meşhur olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan ifrâd ve cem' yönteminin hangi bölgelerde ve nasıl uygulandığının bilinmesi ehemmiyet arz etmektedir. Kıraatlerin münferid (tek tek) ya da cem' yöntemi ile (toplucu) oku-tulması ve âlimlerin her iki yöntemi de icra etmeleri, bu iki tarzın uygulanmasında herhangi bir proble-min bulunmadığını göstermektedir. Ancak âlimlerin Kur'an eğitimi safhasında uyguladıkları bu iki yön-temin namazlarda, tören ve etkinliklerde, televizyon ve radyolarda da uygulanabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Bu çalışmada ise, bahsekonu yöntemlerin hangi ortamlarda uygulanabileceği ve hangi alanlarda belli bir sınırlamaya tabi tutulduğu mevzusuna açıklık getirilmektedir. Aynı zamanda ifrâd ve cem' konusunda bölge farklılığından kaynaklanan uygulamalara yer verilmesi, kıraatleri birebir okumayı tercih edenlerle, kıraatleri birleştirerek topluca okumayı tercih edenlerin görüşlerine değinilmesi ve bu konudaki ihtilafların giderilmesi hedeflenmektedir. Kıraatlerin ferdi olarak eda edilmesi kıraat ilminde en temel husustur. Zira sahâbiler kıraat farklılıklarını Hz. Peygamberden bu şekilde öğrenmiş ve sonraki nesillere aktarmışlardır. İlk dönem kıraat âlimleri de bu metodu benimsemiş ve Kur'an eğitiminde bu yolu takip etmişlerdir. Her bir kıraati başından sonuna kadar bitirip hatim etmeden diğer bir kıraate geçmeyi uygun görmemişlerdir. Sahâbe döneminde en meşhur okuyuş şekli ferdi okuyuş şeklidir. Yani on kıraat imamından herhangi birisini ravileriyle birlikte ele alıp Kur'an'ı başından sonuna kadar bu kıraat üzere okumak ve diğer kıraatlere değinmeden birçok defa hatim yapmaktır. İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) Kur'an'ı Nâfi' kıraati üzere başından sonuna kadar hocası Abdurrahman b. Abdûs'un (öl. 283/896) yanında yirmi defa hatim ettiği nakledilmektedir. Kıraatlerin cem'i meselesi, Kur'an'daki herhangi bir bölümün farklı kıraat rivayetleriyle okunması ve belirlenen bölümde var olan bütün kıraat okuyuşlarının dikkate alınmasıdır. Belirlenen bölüm ya da sûreyle ilgili sunum bittikten sonra başka bir bölüme geçilmesidir. Kıraatlerin ilk etapta müstakil olarak okunması talebe için büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple ilk dönem kıraat eğitiminde zaman problemi ve talebedeki himmet eksikliği gibi farklı olumsuzlukların bulunmadığı ve haliyle kıraatlerin cem' edilmesini gerektirecek bir durumun hasıl olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak İslâm coğrafyasının birçok bölgeye yayılması ve farklı kültüre sahip insanların Kur'an ve kıraat ilmiyle tanışması sonrası bu durumun değiştiğini söylemek mümkündür. Kıraatlerin cem' edilmiş süreci yaklaşık olarak hicretin dördüncü yüzyılına rastlamaktadır. İbnü'l-Cezerî (öl. 883/1429), kıraatlerin cem' edilerek okunmasının hicri dördüncü yüzyıldan itibaren yaygınlaştığını ve kıraat âlimlerinin bu yöntemi kabul ettiklerini ifade etmektedir. Kıraat ilmine olan ilginin azalması ve talebelerdeki irade eksikliğinin kıraatlerde cem' uygulamasını ortaya çıkardığı belirtilmektedir. Öğretim esnasında kıraatlerin cem' edilmesini her ne kadar bazı kıraat âlimleri mutlak anlamda mekruh kabul etse de yaygın görüşe göre bu konunun caiz olduğu anlaşılmaktadır. Namazlarda kıraatlerin cem' edilmesi konusunda âlimlerin büyük çoğunluğu bu tarz okuyuşların caiz olmadığı görüşündedir. Zira ibadetler tevkîfidir ve herhangi bir ekle-me ya da çıkarma yapılamaz. Namaz da bir ibadet olması hasebiyle Hz. Peygamber'den bize ulaşan şekil ve tarza bağlı kalınması gerekmektedir. İnsanların bir araya geldiği düğün merasimlerinde, törenlerde, tele-vizyonlarda, radyolarda ve farklı bir takım etkinliklerde kıraatlerin cem' edilmesi konusunda ise âlimlerin farklı iki görüş benimsedikleri anlaşılmaktadır. Yaşadıkları coğrafyalar farklı olsa da âlimlerin genel iti-bariyle etkinlik ve merasimlerde kıraatlerin cem' edilerek okunmasını kabul ettikleri ve bunu olumlu karşıladıkları söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an, Rivayet, Cem', İfrâd.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm'in korunacağı ve kıyamete kadar muhafaza edileceği Cenabı Allah tarafından belirtilmekte ve Kur'an'ın ilâhi kitapların sonuncusu olduğu vurgulanmaktadır. Kur'an'ın sahip olduğu bu konumun gereği olarak Hz. Peygamber Kur'an'ı sahabeyle telkîn yoluyla aktarmış, Kur'an'ın harflerini ve kıraatini bu usul üzere onlara öğretmiştir. Kur'an'ın ezberlenmesini teşvik eden Hz. Peygamber Kur'an ve kıraat eğitiminin kimden alınması gerektiğine de dikkat çekmiştir. "Kur'an'ın inddiği şekliyle okumak isteyen kimse onu Ümmü Abd'in (Ubey b. Ka'b) kıraati üzere okusun"¹ diyerek kıraat eğitiminin icra edilmesinde belli bir metodun izlenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamberin bu tavsiyesinden yola çıkarak Kur'an ve kıraat eğitiminin ancak bu alanda uzman olan kimselerden alınması ve bizzat onların icrasıyla bu eğitimin gerçekleşmesi gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla kıraat ilminin

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 4/278; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), "Menâkib" 46 (No. 3790); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), "Menâkib" 76 (No. 8256); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Mahmud Halil (Beyrut: Dârü'r-Risâle el-'Âlemiyye, ts.), "Fedâilu's-sahâbe" (No. 138).

temelinin Hz. Peygamber dönemine dayandığı ve Kur'an'ı farklı okuyuş tarzlarını bizzat Hz. Peygamber'in onayladığı görülmektedir.² Sahabe dönemi sonrasında kıraat ilminin gelişme gösterdiği ve kıraat imamlarının bu ilmi icra etme noktasında birbirinden farklı metotlar izledikleri anlaşılmaktadır. Bu bakımdan kıraatlerin ifrâd'ı ve cem'i meselesinin ne zaman ortaya çıktığı, kıraatlerin sunuş şekilleri ve bu şekillerden hangi usulün doğru olduğunun belirlenmesi önem arz etmektedir. Kıraat imamlarının bu alanda ciddi çaba sarf ettikleri ve aslı olmayan okunuş biçimlerini bu ilmin kapsamı dışında bıraktıkları bilinen bir gerçektir.³

Günümüzde kıraatlerde ifrâd ve cem' konusu çerçevesinde yapılan önemli bir çalışma yer almaktadır. "İbnü'l-Cezerî'de İndirâc Usûlü" başlıklı bu çalışmada İbnü'l-Cezerî özelinde ifrâd ve cem' kavramları ele alınmaktadır.⁴ Ancak bu çalışmada ifrâd ve cem' yönteminin bütün yönleriyle uygulanabilir olmasının hükmüne, hangi ortamlarda uygulanabileceğine ve bu yöntemlerin hangi bölgelerde yaygın bir şekilde icra edildiği konularına yer verilmemiştir. Bu makalede, az önce işaret edilen konulara açıklık getirilmesi ve alanda görülen bu eksikliğin giderilmesi hedeflenmiştir.

Her ilim dalında olduğu gibi kıraat ilminin de kendine has bazı istilahları bulunmaktadır. Bu kavramlar bilinmeden kıraat ilmiyle ilgili metinleri okuyabilmek veya bu metinleri doğru yorumlayabilmek mümkün görünmemektedir. Zira bu kavramların sözlük anlamlarıyla kıraat ilminde kullanıldıkları anlamlar arasında göz ardı edilemeyecek derecede farklılıklar mevcuttur. Kıraat ilmi alanında kullanılan kavramların sahası oldukça geniş olmakla beraber makale hacmine sığmayacak derecede çok fazladır. Bu sebeple bazı kavramların doğru yorumlanması ve benzer kavramlarla olan farklılıklara dikkat çekilmesi önem arz etmektedir. Bu önemli kavramlar kısaca şöyledir:

Kıraat, sözlük anlamı olarak okumak ve tilavet etmek anlamlarına gelmektedir.⁵ Kıraat ilminde kullanılan bir kavram olarak kıraat, yedi veya on kıraat imamlarından herhangi birisinin ittifakla kabul ettiği okuyuş tarzına verilen addır.⁶

Anlatmak, haber etmek ve nakletmek anlamlarına gelen *rivayet*⁷, terim olarak yedi ya da on kıraat imamından nakledilen görüşlerin birbirine oranla farklılıklar arz etmesidir. Başka bir deyişle, bu farklı görüşü nakleden kişiye nispet edilen okuyuş tarzıdır.⁸ Nâfi'in (öl. 169/785) Verş (öl. 197/812) rivayeti veya Âsım'ın (öl. 127/745) Hafs (öl. 180/796) rivayeti bu hususa örnek gösterilebilir.

Tarîk, kelime anlamı olarak yol, yön, yöntem ve rota anlamlarına gelmektedir.⁹ Bir kavram olarak *tarîk*, kıraat imamlarının râvîlerinden nakleden talebelere nispet edilen farklı okuyuş şekilleridir.¹⁰ Nâfi'in Verş rivayetinin Ezrak *tarîki* veya Verş'in Şâtibiyye *tarîki* buna örnek teşkil etmektedir.

² Muhammad İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Sadr, 1968), 206-207.

³ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilberr, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l Ma'rife, 2012), 3/129.

⁴ Murat Akkuş, "İbnü'l-Cezerî'de İndirâc Usûlü" (İbnü'l-Cezerî Sempozyumu Tebliğ ve Müzakere Metinleri, Bursa: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 551-580.

⁵ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 1/128; Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiril-Kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.), 1/364; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943), 1/412; İbrahim b. Sa'id Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât li-mu'cemi mustalahâtü'l-kirâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-neşr, 2008), 96.

⁶ Fırat Yavuz, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, ed. Ali Öge (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 34; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Yansımaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996), 73; Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât li-mu'cemi mustalahâtü'l-kirâât*, 96.

⁷ Ahmed Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 2/453; Muhammed b. Ebû Bekir Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995), 132.

⁸ Abdulhamit Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 21; Yavuz, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 124; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Yansımaları*, 79.

⁹ Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*, 3/450; Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 189.

¹⁰ Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-Kirâati'l-'Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: el-Matba'atü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 2009), 1/199; Yavuz, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 147; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Yansımaları*, 79-80.

Edâ, sözlük anlamı olarak ödeme, görevi yerine getirme ve hizmet sunma anlamlarını taşımaktadır.¹¹ Bir kavram olarak edâ, kıraat imamlarının kendi hocalarından naklettikleri Kur'an kıraatlerini kendilerinden sonra gelen kimselere sunmasıdır.¹² Talebelerin hocalarından öğrendikleri kıraati yine onlara okumaları ya da hocanın talebelerine kıraat ilmini telkîn yoluyla okutmaları bu kapsamda değerlendirilmektedir.

1. Kıraatlerde İfrâd Meselesi

İfrâd kelimesi sözlükte "bir şeyi tek ve yalnız bırakmak, onu başkasından ayırmak" anlamlarına gelmektedir.¹³ Kıraat ilminde kullanılan bir kavram olarak ifrâd iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi, Kur'an okuyucusunun yedi veya on kıraat imamının sadece bir tanesini dikkate alarak okuması ve aynı kıraati farklı vecihleriyle birlikte eda etmesidir.¹⁴ Fakat bunu yaparken diğer kıraat imamlarının okuyuş tarzlarına müdahale etmemektedir. Okuyucu Kur'an'ın tamamını bu şekilde okuyup hatim yapabileceği gibi belirli bir sûreyi ya da sûredeki bazı âyetleri bu minval üzere okuyabilir.¹⁵ İkincisi ise Kur'an'ın tamamını ya da bir kısmını belli bir kıraatin iki ravisinden birinin rivayeti üzere okumasıdır. Bu tarz okuyuşlar, Kur'an'ı tek rivayet üzere okumak şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre okuyucu ilk olarak Kur'an'ı belli bir rivayet üzere baştan sona hatim etmekte ve daha sonra diğer rivayetleri ele almaktadır.¹⁶ Görüldüğü üzere bu usulde kıraat okuyan bir okuyucu, Kur'an'ın tamamını bir rivayet üzere bitirmeden diğer rivayete geçmemektedir. Dolayısıyla ifrâd kavramının kıraat imamları nezdinde üç farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Birincisi, Kur'an'ı on kıraat imamından birisinin bilinen en meşhur rivayetleriyle birlikte başından sonuna kadar okunmasıdır. Örneğin, Nâfi' kıraatini okuyan bir kimsenin bu kıraati Kâlûn (öl. 220/835) ve Verş rivayetleriyle, Âsım kıraatini okuyan bir kimsenin de bu kıraati Hafs ve Şu'be (öl. 193/809) rivayetleriyle birlikte okumasıdır.¹⁷

İkincisi, okuyucusunun on kıraat imamının ravilerinden birinin rivayeti üzere Kur'an'ı baştan sona hatim etmesidir. Verş rivayeti üzere Kur'an'ı tümüyle okuduktan sonra Hafs rivayetine başlaması ve Kur'an'ı başından sonuna kadar okuyup bitirmesidir.¹⁸

Üçüncüsü ise, okuyucusunu on kıraat imamının ravilerinden birinin belli bir *tarîki* üzere Kur'an'ı hatim etmesidir. Örneğin Verş kıraatının Ezrak *tarîki*, Şâtibiyye *tarîki* veya Eshbâhî *tarîk*lerinden birisi üzere Kur'an'ı baştan sona okumasıdır.¹⁹

Kıraat ilminin tarihine bakıldığında, bu ilimde uzmanlaşmış âlimlerin kendi talebelerine öncelikle belli bir kıraatin bir rivayetini ya da belli bir rivayetin belli bir *tarîkini* okuttukları müşahade edilmektedir.²⁰

1.1. Kıraatlerin İfrâd'ı Konusunun Temeli

Kıraatlerin ferdî olarak eda edilmesi kıraat ilminde en temel husustur. Zira sahabiler kıraat farklılıklarını Hz. Peygamberden bu şekilde öğrenmiş ve sonraki nesillere aktarmışlardır. İlk dönem kıraat âlimleri de bu metodu benimsemiş ve Kur'an eğitiminde bu yolu takip etmişlerdir. Her bir kıraati başından sonuna kadar bitirip hatim etmeden diğer bir kıraate geçmeyi uygun görmemişlerdir. Hatta bazı kıraat imamları her bir kıraatin ravi'lerini bireysel olarak ele almıştır. Asrısaalette Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ud ve Ubey b. Ka'b gibi sahabilerin, Kur'an'ın farklı şekillerde okunduğu gerekçesiyle Hz. Peygamber'e başvurdukları ve daha önce duymadıkları kıraatlerin aslını kendisine sordukları nakledilmiştir.²¹ Sahabe arasında yaşanan bu hadiseler, sahabenin Kur'an'ı

¹¹ Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*, 1/74; Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 15.

¹² Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürsidü'l-âlibîn*, thk. Ali İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999), 81; Yavuz, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 34.

¹³ Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, "frd" 518; Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*, "frd" 4/500; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, "frd" 4/327.

¹⁴ Abdulfettâh Hüneydî, *el-Edilletü'l-akliyye fi hükmi cem'i'l-kirâati'n-nakliyye* (Mısır: Dâru's-Sahâbe, 2006), 10.

¹⁵ Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li-mu'cemi mustalahâtü'l-kirâât*, 29; Muhammed Mutî, *el-Kirââtü ve kibâri'l-kurrâ fi Dimeşk mine'l-karni'l-hâdir* (Dimeşk: Dâru'l Fikr, 2003), 269.

¹⁶ Muhammed Havvâ, *el-Medhal ilâ ilmi'l-kirâât* (Beyrut: y.y., ts.), 42.

¹⁷ Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1402), 1/112.

¹⁸ Fethî Ubeydî, *el-Cem'u bi'l-kirâati'l-mütevâtira* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016), 133.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/201.

²⁰ Muhammed b. Muhibbu'd-dîn Nüveyrî, *Şerhu Taybetü'n-neşr fi'l-kirâati'l-âşr*, thk. Cemâluddîn Şeref (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 164; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/142.

²¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Cami'u's-sahîh* (Beyrut: el-Mektebetü'r-Risâle, 2015), "Fedâilu'l-Kur'an", 66; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1955), "Salâtü'l-müsâfirîn" 48, (No. 818); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*,

sadece bir kıraat üzere telakki ettiklerine işaret etmektedir. Bununla beraber Kur'an'ı farklı kıraat rivayetleri birlikte okuyabilen sahabelerin de var olduğu göz ardı edilmemelidir. Ancak Hz. Peygamber'in herhangi bir sahabeye Kur'an'ı farklı rivayetleriyle ta'lim ettirdiğine dair sahih bir rivayet bulunmamaktadır.²² Sahabe döneminde en meşhur okuyuş şekli, Kur'an'ın belli bir kıraat üzere birçok defa hatim etmeleridir. İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) Kur'an'ı Nâfi' kıraati üzerine başından sonuna kadar hocası Abdurrahman b. Abdûs'un yanında yirmi defa hatim ettiği nakledilmektedir.²³ Aynı şekilde Ebû Hasan Abdulğani el-Husarî'nin, hocası Ebû Bekir el-Kasrî'nin yanında on yıl süren talebelik sürecinde doksan hatim yaptığı ifade edilmektedir.²⁴ Tek kıraat üzere birden fazla hatim yapma geleneğinin, kıraatlerin cem' edildiği hicri beşinci asra kadar devam ettiği görülmektedir.²⁵ Burada asıl maksadın bir kıraati farklı rivayetleriyle daha iyi öğrenebilmek ve aynı kıraat üzere birden çok hatim yapma isteği olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu dönemdeki kıraat âlimleri talebelerin birden fazla kıraat okumak yerine, gayret ve himmetlerini tek bir kıraat üzerine yoğunlaştırmalarını talep etmişlerdir.

1.2. Kıraatlerin Münferid Okunuşu

Ferdî okuyuş şekli, on kıraat imamından herhangi birisini ravileriyle birlikte ele alıp Kur'an'ı başından sonuna kadar bu kıraat üzere okumak ve diğer kıraatlere değinmemektir. Sonraki aşama ise kıraat imamının iki ravisinden birisini tercih edip Kur'an hatmini bu rivayet üzere gerçekleştirmektir.²⁶ Örneğin ilk etapta Nâfi' kıraatinin iki ravisinden biri olan Kâlûn rivayeti üzere, daha sonra da Nâfi' in diğer ravisi olan Verş rivayeti üzere Kur'an'ın hatmedilmesidir.²⁷ Bazı kıraat âlimleri, Kur'an hatminin Nâfi' ve Hamza dışındaki kıraat imamlarının her iki rivayetiyle birlikte tek hatim şeklinde yapılmasını caiz görmüşlerdir. Ancak Nâfi' ve Hamza kıraatini bu kullanımdan istisna tutarak her bir rivayetin müstakil olarak okunmasını tercih etmişlerdir. Buna göre Hamza kıraatini öğrenmek isteyen bir talebenin öncelikle Kur'an'ı Halef veya Hallâd rivayeti üzere ayrı ayrı hatim etmesi gerekmektedir.²⁸ İlk dönem kıraat âlimlerinin infirâd yöntemini tercih ettikleri ve talebelerin bir kıraati bitirmeden başka bir kıraate geçmelerine izin vermedikleri müşahede edilmektedir. Onların bu davranışının temelinde kıraatlerin iyi kavranması ve talebenin iradesinin test edilmesi arzusu yer almaktadır. Zira tek bir kıraati okuyabilecek kabileyete sahip olmayan bir talebeye taşıyamayacağı bir yükü yüklemenin pek fayda sağlamayacağı söylenebilir.

2. Kıraatlerin Cem'i Meselesi

Cem' kelimesinin lügat anlamı, birbirinden ayrı duran şeyleri birleştirmek ve tek parça haline getirmektir.²⁹ Kıraatlerin cem'i meselesi bazı âlimler tarafından *irdâf* olarak da tanımlanmaktadır.³⁰ İrdâf, bir şeyi başka bir şeyin ardına koymak, onun peşi sıra getirmek anlamında kullanılan mastar bir kelimedir.³¹ Kıraatlerin cem'i meselesinin kavram olarak tanımı ise, Kur'an'daki herhangi bir bölümün farklı kıraat rivayetleriyle okunması ve belirlenen bölümde var olan bütün kıraat okuyuşlarının dikkate alınmasıdır. Belirlenen bölümle ilgili sunum bittikten sonra başka bir bölüme geçilmesidir.³² Bazı kıraat imamı bu konuyu, aynı hatim içerisinde birden fazla kıraatin seslendirilmesi şeklinde izah etmektedir.³³ Kimi âlimlere göre kıraatlerin cem'i, belirlenen kıraatleri daha iyi kavrayabilmek ve bütünüyle hâkim olabilmek için Kur'an'ın herhangi bir bölümünü belirli kıraat rivayetleriyle tefekkür,

5/125; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, "Kitâbü'l-İftitâh", 11 (No. 940); Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Haydarabad: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1915), 2/223.

²² Buhârî, *el-Cami'u's-Sahîh*, "Fedâilu'l-Kur'an", 66 (No. 1089).

²³ Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kirâât* (Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1400), 88.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/194; İbnü'l-Cezerî, *Gayetu'n-nihâye*, 2/185.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *el-Müncid*, 72; İbrahim Muhammed Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 41; Akkuş, "İbnü'l-Cezerî'de İndirâc Usûlü", 558-559.

²⁶ Abdulazîz el-kârî, *Sünenü'l-kurrâ ve menâhîcu'l-mücevidîn* (Medine-i Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1414), 40.

²⁷ Nüveyrî, *Şerhu Taybetü'n-neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 2/133.

²⁸ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-M'arife, 1317), 2/647; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/194.

²⁹ Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*, 1/479.

³⁰ Saîd Arab, *el-Kurrâu ve'l-kirâatu bi'l-mağrib* (Beirut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1410), 65.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 9/403.

³² Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996), 425-426; Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât li-mu'cemi mustalahâtü'l-kirâât*, 53.

³³ Hüneydî, *el-Edilletü'l-'akliyye fi hükmi cem'i'l-kirâati'n-nakliyye*, 44.

tedebbür ve tezekkür ile okumak, vakf, ibtida ve benzeri usüllere riayet ederek en güzel şekilde eda etmeye çalışmaktır.³⁴ Bir âyette farklı kıraat vecihlerinin bulunması durumunda okuyucunun bu konuda iki yöntemine başvurduğu görülmektedir. İlgili âyeti bir defa okuyup yalnızca ihtilaf konusu olan yeri farklı vecihleriyle birlikte tekrarlamaktadır. Ya da farklı rivayetleri barındıran âyeti baştan sona ayrı ayrı okumaktadır.³⁵ Farklı dönem ve coğrafyalarda her iki yönteminde uygulandığı ve özellikle İbnü'l-Cezerî dönemine kadar bu iki yöntemin varlığını hissettirdiği, kıraat âlimleri nezdinde uygulamaya tabi tutulduğu göze çarpmaktadır.

2.1. Kıraatlerin Cem' Ediliş Şekilleri

Kıraat ilminin öğrenim ve öğretim sürecinin ilk etapta ferdî olarak başladığı ve daha sonra zaman kazanma ve daha çok öğrenciye ulaşabilme amacı gibi birçok etkenden dolayı cem' yöntemine geçiş yapıldığı ifade edilmektedir. Farklı coğrafyalarda yaşayan kıraat âlimlerinin bu yöntemi farklı şekillerde icra ettikleri anlaşılmaktadır. Kıraatlerin cem' ediliş şekillerini aşağıdaki gibi tasnif etmek mümkündür. Birincisi, Kıraat imamlarından birisine nisbet edilen iki rivayeti birleştirmektir. Nâfi' kıraatinin Kâlûn ve Verş rivayetlerini veya Âsım kıraatinin Hafs ve Şu'be rivayetlerini bir hatimde birleştirmek bu hususa örnek teşkil etmektedir. Belli bir kıraati baz aldığı için bu tarz okuyuşlar *kıraatin ferd'i* ya da herhangi bir kıraat tamlamasıyla *Nafi' kıraatinin ferd'i* şeklinde isimlendirilmektedir.³⁶

İkincisi, Yedi kıraat imamı dışındaki kurrâ'dan iki veya daha fazla kıraati cem' etmektir. İbn Kesîr kıraati ile Ebû 'Amr kıraatlerinin cem'i ya da Nafi', İbn Kesîr ve Ebû 'Amr kıraatlerinin cem' edilmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Bazı bölgelerde bu okuyuş tarzına *el-Cem'u's-sağîr* ya da *Cem'u'l-cem'i's-sağîr* adı da verilmektedir.³⁷

Üçüncüsü, Yedi kıraat imamının ya da on kıraat imamının rivayetlerinin tamamını bir hatimde birleştirmektir. Diğer bir deyişle Kur'an'ı başından sonuna kadar yedi kıraat rivayetini veya on kıraat rivayetini ilgili âyetlerde zikretmektir. Kıraat ilminde mutlak anlamda söylenen cem' kavramıyla kastedilen de budur. Kıraat imamlarından İbnü'l-Cezerî bu cem' türüne *Cem'ü'l-cem'* adını vermektedir.³⁸

Dördüncüsü, Nâfi' kıraatinin ravi'leri olan Kâlûn ve Verş'ten nakledilen on rivayeti birleştirmektir. Bu bölüm *el-Cem'u's-sağîr* adıyla da anılmaktadır. Bu rivayetler Ezrak, Ezher ve Asbahânî'nin Verş'ten, Ebû Nuşeyt, Hulvânî ve Ebû İshâk el-ezdi'nin Kâlûn'dan naklettikleri rivayetlerdir.³⁹

Kıraatlerin ilk etapta müstakil olarak okunması talebe için büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple ilk dönem kıraat eğitiminde zaman problemi ve talebedeki himmet eksikliği gibi farklı olumsuzlukların bulunmadığı ve haliyle kıraatlerin cem' edilmesini gerektirecek bir durumun hasil olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak İslâm coğrafyasının birçok bölgeye yayılması ve farklı kültüre sahip insanların Kur'an ve kıraat ilmiyle tanışması sonrası bu durumun değiştiğini söylemek mümkündür.

2.2. Cem' Kıraatinin Oluşumu

Kıraatlerin cem' ediliş süreci yaklaşık olarak hicretin dördüncü yüzyılına rastlamaktadır. İbnü'l-Cezerî, kıraatlerin cem' edilerek okunmasının hicri dördüncü yüzyıldan itibaren yaygınlaştığını ve kıraat âlimlerinin bu yöntemi kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁰ Ancak bu tarz okuyuşun kimler tarafından keşfedildiği konusu netlik kazanmamıştır. Buna rağmen kıraat ilmi alanında çalışma yapan bazı araştırmacılar, kıraatte cem' metodunu ilk keşfedenlerin Mağrib (Fas) ve Endülüs kurrâ'sı olduğunu belirtmişlerdir.⁴¹ Bu metodun ortaya çıkmasında önemli iki unsurun öne çıktığı görülmektedir. Kıraat ilmine olan ilginin azalması ve talebelerdeki irade eksikliğinin kıraatlerde cem' uygulamasını ortaya çıkardığı belirtilmektedir. Dolayısıyla kıraat âlimleri, kıraat

³⁴ Abdulazîz el-kâri', *Sünenü'l-kurrâ ve menâhucu'l-mücevidîn*, 36.

³⁵ Necati Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi Başlangıçtan 19. Hicri Asra Kadar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 99-105; Ubeydî, *el-Cem'u bi'l-kirâati'l-mütevâtira*, 131.

³⁶ Ubeydî, *el-Cem'u bi'l-kirâati'l-mütevâtira*, 306.

³⁷ Arab, *el-Kurrâu ve'l-kirâatu bi'l-mağrib*, 145.

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gayetu'n-nihâye*, 1/49-50; Nüveyrî, *Şerhu Taybetü'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 199.

³⁹ Ubeydî, *el-Cem'u bi'l-kirâati'l-mütevâtira*, 315.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *el-Müncid*, 72; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fuzalâ'i'l-beşer*, thk. Abdurrahim Mehera (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2006), 1/108.

⁴¹ İbnü'l-cezerî, Bu metodun kimler tarafından keşfedildiği konusunun ihtilafı bir mevzu olduğunu, zira hicri dördüncü asırda yaşamış olan Ahmed b. Mehrân'ın da kıraat ilmini bu yöntem üzere ta'lim ettiğini ve kendisinin Asbahân'lı bir alim olduğunu dile getirmiştir. Bu durumda Cem' metodunun kimler tarafından keşfedildiği konusunun daha fazla araştırılması gerektiğine dikkat çekmektedir. İbnü'l-Cezerî, *el-Müncid*, 73.

ilminin yok olma korkusu ve terk edilmesi endişesi sebebiyle farklı kıraatlerin cem' edilmesine imkân tanımışlardır.⁴² Ancak bu metodun kullanılmasını belirli şartlarla sınırlamışlardır. Buna göre kıraatleri ferdi olarak okuyabilen, kıraatlerin rivayet ve *tariklerine* vâkıf olan ve Kur'an'ı her bir kıraate göre ayrı ayrı hatim eden kimselerin bu yöntemi kullanabilecekleri ifade edilmektedir. Muteber sayılan kıraat âlimlerinden bu ilmi alan ve kıraat ilmine bütünüyle hâkim olan kimselerin ise bu hükümden istisna edildikleri anlaşılmaktadır. Kıraat ilminin öğretilmesinde mütesâhil davranan âlimler, Nâfi' ve Hamza dışındaki beş kıraatin bireysel olarak (iki ravi'siyle birlikte) cem' edilmesini caiz görmüşlerdir. Nâfi' ve Hamza kıraatlerinde ise, Kâlûn ve Verş ile Halef ve Hallâd rivayetlerinden her birinin usulü üzere hatim yaptıktan sonra Nâfi' (Kâlûn-Verş) ve Hamza (Halef-Hallâd) kıraati üzere cem' edilip hatim yapılmasına imkân tanımışlardır.⁴³

Kıraatlerin cem' edilmesini gerekli kılan en önemli sebeplerden birisi, kıraati kısa ve öz bir şekilde öğrenme isteğidir. Zira bu yöntem, kıraat ilmi talebelerinin daha uzun sürede kat edecekleri mesafeyi kısaltmaya olanak sağlamaktadır. Ayrıca bu yöntemde, gereksiz tekrarların önüne geçilmekte ancak rivayetlerin farklılığından kaynaklı tekrarların zikredilmesine ihtimam gösterilmektedir.

2.3. Kıraatlerin ifrâd ve Cem' Edilmesi Konusunda İlk Yazılan Eserler

İlk dönem eserlere bakıldığında kıraatlerin ifrâd yöntemi üzere tasnif edildiği birçok eserin kaleme alındığı görülecektir. Bu eserlerin bir kısmı konunun teorik kısmına yoğunlaşırken diğer bazı eserlerde pratik yönünü ele almışlardır. Bu alanda yazılmış ilk eserlerden biri Ebû Hasan Ali b. Abdulazîz el-kaysî el-Endelûsî'nin (öl. 556/1161) telif ettiği "*el-İstidlâl 'ala raf'i'l-işkâl fî cem'i'l-kirâât*" adlı eseridir. Hakeza Süleyman Ensârî el-Kurtubî'nin (öl. 730/1329) "*Tertîbü'l-edâ ve beyânü'l-cem'i fî'l-ikrâ*" adlı eseri, Ebû'l-'Ala İdrîs b. Muhammed el-hüsni'nin (öl. 1137/1724) "*Nüzhëtün'nâziri ve's-sâmi' fî itkâni'l-irdâfi ve'l-câmi*" adlı eseri de bu alanda yazılan meşhur kaynaklar arasında yer almaktadır. Kıraat âlimlerinden bazıları kendi yazdıkları eserlerin müstakil bir bölümünde kıraatlerin cem'i konusuna yer vermişlerdir. Kıraatlerin birleştirilmesi ya da art arda zikredilmesi hususunu ilk gündemine alan âlim Abdurrahman b. Abdulmecîd es-Safrâvî'dir. (öl. 636/1238) Kendisi "*el-İ'lân*" adlı eserinde bu konuyu etraflıca ele almış, ilk önce her bir kıraat imamının iki rivayetini birleştirmiş daha sonra da yedi kıraat imamının rivayetlerini cem' etmiştir.⁴⁴ Yazdığı eserlerde bu yöntemi konu edinen diğer bir âlim de "*en-Neşr*" adlı eseriyle İbnü'l-Cezerî'dir.⁴⁵ Kıraatlerin ifrâd ve cem'i konusunda yazılan eserler elbette bahsi geçen kaynaklarla sınırlı değildir. Bu eserleri öne çıkaran en önemli husus, konuyla alakalı yazılan ilk eser konumunda olmalarıdır. Kıraatlerin cem'i konusuna değinen eserlerin, ilgili konuyu kitabın tümünde zikretmekten ziyade, konuyla uyumlu müstakil bir başlık altında ele aldıkları müşahede edilmektedir.

2.4. İfrâd ve Cem' Yöntemi Konusunda Bazı Uygulamalar

Bahsedeceğimiz yöntemler ictihâdî olduğu için bu uygulamalar bölgeden bölgeye farklılık gösterebilmektedir. Belli bir coğrafyada tanınmış herhangi bir âlimin metodu farklı bölgeler nezdinde benimsenmeyebilmektedir. Hatta bazen aynı coğrafyada yaşayan kıraat âlimlerinin bile farklı yöntemleri takip ettikleri müşahede edilmektedir. Bu çerçevedeki uygulamaları aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

a. Okuyucu ilk olarak yedi kıraat imamının her bir ravisinin rivayeti üzere Kur'an'ı hatmetmektedir. Ayrı ayrı yapılan bu hatimlerin toplamı on dört rivayet üzere bitirilmektedir. Daha sonra her bir kıraat imamının kıraati üzere Kur'an'ı yedi defa hatmetmektedir. Son olarak kıraatleri cem' ederek yedi kıraat üzere Kur'an'ı baştan sona okumaktadır. Şayet okuyucu on kıraat üzere ta'lim görmek istiyorsa diğer üç imamın ravilerinin rivayeti üzere Kur'an'ı hatmetmeli ve daha sonra on kıraat üzere cem' usulüyle Kur'an kıraatini baştan sona icra etmelidir.⁴⁶ Kıraatlerin oluşum süreciyle birlikte uygulanagelen bu yöntemin müttekaddim kıraat âlimlerine ait olduğu ve hicri dördüncü asra kadar kıraat ilminin bu yöntem üzere icra edildiği anlaşılmaktadır.

b. Okuyucunun her bir kârî'in kıraati üzere (iki ravi'siyle birlikte) Kur'an'ı baştan sona yedi defa hatmetmesidir. Şayet yedi kıraat değil de on kıraat üzere okuyacaksa okuyucunun bunu on hatime tamamlaması gerekmektedir. Daha sonra bütün kıraatleri

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/195.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/196.

⁴⁴ Nüveyrî, *Şerhu Taybetü'n-neşr fî'l-kirâati'l-'aşr*, 3/245; Hüneydî, *el-Edilletü'l-'akliyye fî hükmi cem'i'l-kirâati'n-nakliyye*, 15.

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/194.

⁴⁶ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 2/195; Nüveyrî, *Şerhu Taybetü'n-neşr fî'l-kirâati'l-'aşr*, 164.

(on kıraat) cem' ederek topluca bir hatim gerçekleştirir.⁴⁷ Bu kıraat yöntemi farklı coğrafyalarda ün salmış kıraat âlimleri tarafından nispeten icra edilse de çoğunlukla Hindistan ve Pakistan kıraat âlimlerinin bu metodu kullandıkları görülmektedir.

c. Kıraat eğitimi alan bir kimsenin Kur'an'ı bazı ravilerin rivayeti ya da bazı kıraat imamlarının kıraati üzere baştan sona hatmetmesidir. Örneğin ilk önce Kâlûn rivayeti üzere bir hatim gerçekleştirir. Sonrasında Verş rivayeti ile ikinci bir hatim ve daha sonra da Nâfi' kıraati üzere (tümünü birleştirerek) üçüncü bir hatim icra eder. Ancak daha sonra İbn Kesîr'in (iki ravisyle birlikte) kıraati üzere bir hatim yapar. Burada dikkat çeken nokta, okuyucunun herhangi bir kıraat imamının her iki ravisini dikkate alarak okuma mecburiyetinde olmamasıdır.⁴⁸ Bu eğitim yönteminin herhangi bir coğrafyaya ait olmaktan ziyade bireysel bazı kıraat hocalarının tercihleri sonrası ortaya çıktığı görülmektedir. Kıraat hocaları öğrencilerin durumunu izleyerek onlara göre bir yöntem geliştirmişlerdir.

d. Kur'an okuyucusunun Kur'an'daki herhangi bir sûreyi belirli bir kıraat (iki ravisyle birlikte) üzere okuyup bitirmesidir. Akabinde aynı sûreyi yedi kıraat üzere okuması, sonrasında da on kıraat üzere aynı sûreyi tekrar okumasıdır. Bu bölümde kıraatler bir bütün halinde okunabileceği gibi önce rivayetler ve daha sonra kıraatin kendisi okunabilmektedir. Örneğin okuyucu öncelikle sûreyi Hâlef ve Hallâd'in rivayeti üzere okuyabildiği gibi sûreyi direk olarak Hamza kıraati üzere de okuyabilmektedir.⁴⁹ Kıraat ilminde bu eğitim modelinin genellikle Musul âlimleri tarafından benimsendiği ve onlar tarafından icra edildiği anlaşılmaktadır.

e. Okuyucunun kıraat eğitimine Nâfi' kıraatiyle başlaması ve öncelikli olarak Nâfi' kıraatini on *tariki* üzere rahatlıkla okuyabilecek seviyeye gelmesidir. Daha sonra Nâfi' kıraatiyle İbn Kesîr kıraatini cem' edip her iki kıraat üzere Kur'an'ı hatmetmesidir. Ardından sırasıyla Ebû Amr ve İbn Âmir'in kıraati üzere birer hatim gerçekleştirmesidir. Son olarak kûfeli kıraat imamlarının (Âsım, Hamza, Kisâî) kıraati üzere üçünü cem' ederek Kur'an'ı hatmetmesidir.⁵⁰ Okuyucu bazı kıraat rivayetlerini münferid olarak diğer bazılarını da birleştirerek Kur'an'ı hatim ettikten sonra meşhûr yedi kıraati cem' ederek Kur'an'ı bu usûl üzere hatmetmektedir. Bahse konu bu yöntemin istisnai bir uygulama olduğu ve sadece Mağribli (Fas) kıraat âlimleri tarafından icra edildiği anlaşılmaktadır.

2.5. Kıraatlerin Cem' Edilmesinin Hükümü

Kıraatlerin cem' edilmesinin hükümü konusunda farklı görüşler öne sürülmektedir. Bu konunun üç bölümde değerlendirilmesi, konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

2.5.1. Öğretim Esnasında Kıraatlerin Cem' Edilmesinin Hükümü

Kıraatlerin cem'i konusunun ilk olarak bu yöntemle ortaya çıktığı düşünülmektedir. Her ne kadar bazı kıraat âlimleri bu yöntemi mutlak anlamda mekruh kabul etse de bu konuda iki farklı görüşün var olduğu görülmektedir.⁵¹ Bazı âlimler, aynı ortamda ve bir hatim içerisinde bütün kıraatlerin cem' edilmesini mekruh kabul etmişlerdir. Buna gerekçe olarak da, bu tarz bir okuyuşun ne Hz. Peygamber ve ne de sahabe ya da tabiîn döneminde bulunmadığını, bununla ilgili herhangi bir rivayetin sabit olmadığı görüşünü ileri sürmektedirler.⁵² Aynı zamanda bu yöntemin Kur'an'ın mevcut düzenini bozacağını ve dinleyicileri Kur'an'ı tefekkür etmekten alkoyacağını iddia etmektedirler.⁵³ İkinci görüşe göre, öğretim esnasında, aynı ortamda ve tek hatimde kıraatlerin cem' edilmesi caizdir. Bu yaygın görüş kurrâ tarafından da kabul görmüş ve bu yöntem üzere hocalar talebelerine ders vermişlerdir.⁵⁴ Bu görüşü savunanlar, Hz. Peygamber'in Cebrâil'e Kur'an'ı arz ettiğinden bahseden hadisi delil göstermişlerdir. Zira hadiste Hz. Peygamber'in Ramazan ayında Kur'an'ı Cebrâil'e bir defa arz ettiği ifade edilmiştir. Yani Hz. Peygamber'in Kur'an'ı baştan sona

⁴⁷ Yâsir İbrâhîm Mezrû'î, *et-Tibyân li men talebe'l-icâzete* (Kuveyt: Mektebetü'l-Menâr, 2003), 65.

⁴⁸ Arab, *el-Kurrâu ve'l-kirââtü bi'l-mağrib*, 207; Ubeydî, *el-Cem'u bi'l-kirââtü'l-mütevâtira*, 312.

⁴⁹ Hüneydî, *el-Edilletü'l-'akliyye fi hükmi cem'i'l-kirââtü'n-nakliyye*, 34; Mezrû'î, *et-Tibyân li men talebe'l-icâzete*, 62.

⁵⁰ Ebû'l Hasan el-Ensârî, *Tertibu'l-edâi ve beyâni'l-cem'i fi'l-ikrâ* (Ürdün: Dâru'l-emân, 2013), 83; Arab, *el-Kurrâu ve'l-kirââtü bi'l-mağrib*, 76; Ubeydî, *el-Cem'u bi'l-kirââtü'l-mütevâtira*, 316.

⁵¹ Abdulazîz el-kârî, *Sünenü'l-kurrâ ve menâhucu'l-mücevidîn*, 40.

⁵² Hüneydî, *el-Edilletü'l-'akliyye fi hükmi cem'i'l-kirââtü'n-nakliyye*, 16-17.

⁵³ Ebû Bekr el-Haddâd, *el-Âyâtü'l-beyyinât fi hükmi cem'i'l-kirâât* (Kahire: Matbaatü'l-me'âhid, 1984), 19; Lebîb Saîd, *et-Teğannî bi'l-Kur'an* (Mısır: el-Matbaatu's-Sekâfiyye, 1985), 77; Hüneydî, *el-Edilletü'l-'akliyye fi hükmi cem'i'l-kirââtü'n-nakliyye*, 16; İbrahim b. Ahmed Marğînî, *en-Nücûmu't-tavâlî' "ala'd-dureri'l-levâmî" fi asli mekrai'l-imâmî Nâfi'* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2004), 260.

⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/148.

Cebraîl'e okuduğu ve hatim ettiği dile getirilmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber'in Kur'an'ın nazil olduğu bütün kıraatlerle sunmuş olması gerekmektedir. Aksi halde Kur'an'ın sadece bir kıraatinin Cebraîl'e arz edildiği ve diğer kıraatlerin ise eksik kaldığı zannı akla gelebilmektedir.⁵⁵ Diğer bir delil de, kıraatlerin cem' edilmesinin talebelere kolaylık sağladığı ve bir anlamda kıraat ilminin unutulmasını engellediği söylenebilir.

2.5.2. Namazlarda Kıraatlerin Cem' Edilmesinin Hükümü

Namaz kılan bir kimsenin okuduğu bölümle ilgili farklı kıraat rivayetlerini zikretmesi ve âyetlerin bütün vecihlerine yer vermesidir. Bu hususun caiz olup olmadığıyla alakalı farklı iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüş, bu tarz okuyuşların caiz olmadığıdır. Zira ibadetler tevkîfidir ve herhangi bir ekleme ya da çıkarma yapılamaz. Namaz da bir ibadet olması hasebiyle Hz. Peygamber'den bize ulaşan şekil ve tarza bağlı kalınması gerekmektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber'den ya da onun ashabından bu hususa örnek teşkil edebilecek herhangi bir rivayet nakledilmemiştir. Namazda farklı kıraatlerin birleştirilmesini uygun görmeyen âlimler, bu tarz okuyuşların namazdaki huşu, dua ve zikirlere mani olduğunu dile getirmektedirler.⁵⁶ İkinci görüş ise, farklı kıraat rivayetlerinin namazda okunabileceği şeklindedir. Zira Cenab-ı Allah Kur'an'da "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun"⁵⁷ demekte ve kıraat konusunda Müslümanları herhangi bir sınırlamaya tabi tutmamaktadır. Dolayısıyla farklı kıraat rivayetleri de bu âyetin kapsamına girmektedir. Ancak bu noktada çoğu âlimlerin birinci görüşü tercih ettiği ve namazlarda farklı rivayetlerin okunmasını caiz görmedikleri söylenebilir.⁵⁸

Başta kıraat olmak üzere namazdaki bütün rükünlerin (eda ediliş şekli) tevkîf olduğu ve hangi rükünlerde nelerin okunabileceği konusuna fıkıh kitaplarında detaylı bilginin yer aldığı bilinmektedir. Sahâbe, tâbiîn ve sonraki dönemlerde, namaz kıraati esnasında birden fazla kıraatin cem' yöntemi uygulanarak seslendirildiği nakledilmemektedir. Namazlarda böyle bir uygulamanın nakledilmemiş olması, namaz kıraati esnasında cem' yönteminin uygulanamayacağını göstermektedir.

2.5.3. Tören ve Etkinliklerde Kıraatlerin Cem' Edilmesinin Hükümü

İnsanların bir araya geldiği düğün merasimlerinde, törenlerde, Televizyonlarda, radyolarda ve farklı bir takım etkinliklerde Kur'an okunduğu ve bazı kurrâ'nın yaptıkları okuyuşlarda farklı kıraat rivayetlerini cem' ettikleri görülmektedir. Bu hususta da âlimlerin farklı iki görüş benimsedikleri anlaşılmaktadır. Asrısaalette ve sonraki ilk üç asırda bu tarz uygulamalar gerçekleşmediği için bazı ilim adamları bunun caiz olmadığı görüşündedirler. Hatta bazıları bunu bidat kapsamında değerlendirmiştir.⁵⁹ Ancak bir önceki konuda olduğu gibi bu hususu yasaklayan bir durumun söz konusu olmadığını dile getiren ve âyetin 'umûm manasından yola çıkarak bunu caiz gören âlimler de mevcuttur. Bununla beraber bu kısmı bir önceki kısımdan ayıran önemli bazı farklılıklar göz ardı edilmemelidir. Zira bu ortamlarda okunan kıraatlerle namazda okunan kıraatler insanlar üzerinde farklı izler bırakmaktadır. Namazda tek rivayet üzerine okunan kıraatler, huşu ve sükûneti celb ederken bu tür ortamlarda ise farklı kıraatlerde yapılan okuyuşlar daha çok dikkat çekmekte ve insanlar üzerinde etkili olmaktadır.⁶⁰ Geçmişten bugüne sesi güzel kâriilerin toplantı ve etkinliklerde farklı kıraatleriyle birlikte Kur'an kıraatini icra ettikleri ve bu okuyuş tarzının günümüze kadar uygulanageldiği görülmektedir. Yaşadıkları coğrafyalar farklı olsa da Müslümanların genel itibarıyla etkinlik ve merasimlerde kıraatlerin cem' edilerek okunmasını kabul ettikleri ve bunu olumlu karşıladıkları söylenebilir. Dolayısıyla toplu ortamlarda bu tarz okuyuşların icra edilmesinin daha tesirli olacağı mülahaza edilmektedir.

⁵⁵ Abdulazîz el-kârî, *Sünenü'l-kurrâ ve menâhîcu'l-mücevidîn*, 41; Ubeydî, *el-Cem'u bi'l-kırâati'l-mütevâtira*, 185.

⁵⁶ Abdulazîz el-kârî, *Sünenü'l-kurrâ ve menâhîcu'l-mücevidîn*, 41.

⁵⁷ el-Müzzemmil 73/20

⁵⁸ Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme, *el-Mürşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 142.

⁵⁹ Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetâvâ* (Riyad: Matba'atü'r-Riyad, 1413), 13/404; Ebû Şâme, *el-Mürşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, 143.

⁶⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, 144.

2.6. Kıraatlerin Cem' Edilip Birlikte Okunmasının Şartları

Burada bahse konu olan şartlar, kıraatlerden ziyade Kur'an'ı farklı kıraatlerle okumak isteyen okuyucularda bulunması istenen şartlardır. Zira kıraat imamları, kıraatleri cem' etmek isteyen ilim talebelerinde belli bazı vasıfların bulunmasını gerekli görmüşlerdir.⁶¹ Bu hususlar şöyledir:

2.6.1. Niyetini Hâlisane Kılması

Kıraatle iştigal eden her talebenin bu niteliğe sahip olması, kıraati öğrenirken de öğretirken de bu ahlaka sahip olması gerekmektedir. Farklı amaçlarla kıraat öğrenen ya da öğreten kimselerin kıyamette kötü bir akibete maruz kalacakları hadislerde bildirilmektedir. Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği şu hadis bu meseleye ışık tutmaktadır. "Kıyamet günü ilk hesabı görülecek kişilerden birisi de ilim öğrenmiş, öğretmiş ve Kur'an okumuş kimsedir. Bu kişi huzura getirilir. Allah ona verdiği nimetleri hatırlatır. O da hatırlar ve itiraf eder. Kendisine: Peki, bu nimetlere karşılık ne yaptın? diye sorulur. O da ilim öğrendim, öğrettim ve senin rızân için Kur'an okudum, cevabını verir. Bu cevaba karşılık kendisine: Yalan söylüyorsun. Sen 'âlim' desinler diye ilim öğrendin, 'ne güzel okuyor' desinler diye Kur'an okudun. Bunlar da senin hakkında söylendi, buyrulur. Sonra meleklere emredilir ve yüzüstü cehenneme atılır."⁶² Bu şartın ne denli önemli olduğu bilinmesine rağmen ölçülebilir olmadığı da göz ardı edilmemelidir. Zira ihlas bâtinî bir ameldir ve hiç kimsenin fark edebilmesi mümkün değildir. Bu nedenle kıraat âlimleri, ihlasından şüphe duyulduğu için ilim talebelerine ders verilmemesini doğru bulmamaktadır.⁶³ Çünkü ilk etapta farklı saiklerle ilim yoluna baş koyan talebelerin, ilim tedrisatında gösterdikleri başarı ve gayret neticesinde önceki niyetlerinden vazgeçtikleri ve ilmi sadece Allah'ın rızasını kazanmak için elde ettikleri görülmektedir. İslam tarihinde imam Gazalî gibi bu tecrübeyi yaşayan birçok ilim adamının ismi geçmektedir. Kıraat ilminin diğer ilimlere nazaran riya ve gösterişe daha açık bir alan olması hasebiyle ihlas ve samimiyet kavramları bu alanda daha çok önem arz etmektedir.

2.6.2. Adalet ve Liyakat Sahibi Olması

Kıraat ilmi alanında birikimi olan kimselerin kişilik bozucu etkenlerden ve ilmî şahsiyetine zarar verecek unsurlardan sakınması gerekmektedir. Bu konuda esas olan kişinin dışa yansıyan halidir. Dolayısıyla kıraat âlimleri nezdinde dikkate alınan husus, kişinin iç âleminden ziyade dış âlemden herkes tarafından adil ve liyakat sahibi olarak görünmesidir. Bu nedenle kıraat hocasının (iç âlemden) adaletli olup olmadığı sorgulanması doğru bir davranış olarak kabul edilmemektedir. Zira kişinin iç âlemindeki adalet vasfını fark edecek olanlar, hâkimler ve yargıçlar gibi bu işte uzmanlaşmış kimselerdir. Halkın veya sıradan bir ilim talebesinin bunu bilmesi mümkün görünmemektedir.⁶⁴ Dolayısıyla kıraat alanında uzman eğitimcilerin, liyakat ve ehliyet sahibi talebelere kıraat ilmini ifrâd ve cem' yöntemiyle aktarabilecekleri anlaşılmaktadır. Ancak bu yetkinliğe sahip olamayan talebelere sınırlı bir eğitim metodunun uygulanmasının daha doğru olacağı düşünülmektedir.

2.6.3. Kur'an'ın Lafzını ve Okunuş Şekillerini Kavrayabilecek Zekâyâ Sahip Olması

Kur'an'ın lafzını kavramakla kastedilen onu ezberlemek, istendiğinde Kur'an'ın herhangi bir yerini ezberden okuyabilmektir. Aynı zamanda harflerin mahreçlerini, sıfatlarını, gunne'leri, med'leri, revm'i, işmâm'ı, imâlê'yi, ihtilâs'ı ve kıraatle ilgili diğer mevzuları iyi kavramış olmaktır.⁶⁵ Kıraat hocası, kıraat ilminin usüllerini bilmekle kalmamalı ferşî farklılıklara da vakıf olmalıdır. Caiz olan okuyuş şekilleriyle caiz olmayan okuyuş şekillerini birbirinden ayırabilmeli ve kıraatler içerisindeki vâcibî ihtilâf ile câzî ihtilâf yerlerini bilmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra kıraat eğitimi alan talebelerin de kıraat usüllerini içeren ve bu ilmin inceliklerini sürekli zihninde tutmalarına imkân sağlayacak bir metin ezberlemeleri gerekli görülmektedir.⁶⁶ Kıraat âlimleri ve

⁶¹ Ali Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1403), 108.

⁶² Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "İmârât", 43.

⁶³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'an*, thk. Beşîr Muhammed (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1994), 34; İbnü'l-Cezerî, *el-Müncid*, 63; Velîyyullah Sîdî Ali en-Nûrî es-Safakâsî, *Ğaysu'n-Nef fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Muhammed Şahin, ts., 15; el-Bennâ, *el-İthâf*, 1/112.

⁶⁴ Nüveyrî, *Şerhu Taybetü'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 1/39.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *el-Müncid*, 72; Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastellânî, *Letâifu'l-işârât li-fünûni'l-kirâât* (Medine-i Münevvere: Vizâratu'ş-şuûni'l-İslâmiyye ve'd-da'veti ve'l-irşâd, 2014), 1/172; Nüveyrî, *Şerhu Taybetü'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2/135.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/199; İbnü'l-Cezerî, *el-Müncid*, 72; Kastellânî, *Letâifu'l-işârât li-fünûni'l-kirâât*, 1/172.

Kurrâ nezdinde, yedi kıraati cem' ederek birlikte okumak isteyenlerin Şâtibiyye metnini ezberlemesi, 'Aşere-i suğrâ'yı birlikte okumak isteyen kimselerin Şâtibiyye ile birlikte Durrâ metnini, 'Aşere-i kübrâ'yı tercih edenlerin ise Taybetü'n-neşr metnini ezberlemeleri bir gelenek haline gelmiştir. Kavrama kabiliyetleri üst seviyede olan talebelerin kıraatleri ifrâd ve cem' yöntemiyle daha kolay okuyabilecekleri ve bu yöntemi sonraki nesillere kolaylıkla aktarabilecekleri söylenebilir.

2.6.4. Kıraatlerin Öncelikle İfrâd Usûlüyle Okunması

Kıraat ilmine yeni başlayıp kıraatleri cem' ederek okumak isteyenlerin öncelikli olarak kıraatlere ifrâd yöntemi ile başlaması ve Kur'an'ı bu şekilde hatmetmesi gerekmektedir. Ancak kıraatleri cem' edecek kabiliyete sahip kıraat ilmi talebelerinin ifrâd usûlü üzere okumalarına gerek yoktur. Zira bazı kıraat âlimlerinin, hocalarına sunum yaparken kıraatleri ferdî değil de birleştirerek eda ettikleri görülmektedir. İbnü'l-Cezerî de kıraatlerin tek tek ve birbirinden bağımsız şekilde okunduktan sonra cem' edilebileceğini, yetenek ve kabiliyet sahibi kimselerin ise buna mecbur olmadıklarını dile getirmektedir.⁶⁷ Zira kıraat ilminde zaman mefhumu çok önemlidir. Kıraat alanında belli bir birikime sahip olan talebeye her bir kıraati ayrı ayrı okutmanın hem zaman kaybına ve hemde talebede de gözle görülür bir irade eksikliğine yol açacağı aşikardır.

2.6.5. Vâcibî İhtilâf ile Câizî İhtilâf'ı Birbirinden Ayırabilmesi

Câizî İhtilâf, kıraat imamlarından nakledilen tercihlili okuyuş şekilleridir. Genellikle bu ihtilâflar, meddi 'arız'da olduğu gibi okuyuş vecih'lerinde meydana gelmektedir. Bu durumda okuyucu herhangi bir vech'i tercih edebilmektedir. Vâcibî ihtilâf ise rivayetlerdeki farklılıklardır. Kıraat rivayetlerindeki farklılıklar da bu kapsamda değerlendirilmektedir. Dolayısıyla okuma ya da dinleme esnasında bu kuralların ihlal edilmesi caiz değildir.

2.7. Kıraatlerin Cem' Edilmesinde İzlenmesi Gereken Kurallar

Daha önce de belirtildiği üzere kıraatlerde asıl olan bireysel ve birbirinden bağımsız olarak okunmasıdır. Ancak belirli şartlar dâhilinde birden fazla kıraatin cem' edilebildiği görülmektedir. Bu şartlar kısaca şöyle açıklanabilir:

2.7.1. Kıraatte Vakf ve İbtidâ Kurallarına Uymak

Vakf kelimesi sözlükte "hapsetmek, alıkoymak, durmak ve durdurmak"⁶⁸ anlamlarına gelmektedir. Kıraat ilminde kullanılan bir kavram olarak "anlamı tamamlamak için kurrâ'nın tespit ettiği yerlerde durmak, anlamın bozulmayacağı belirli yerlerden başlamak suretiyle kıraatte eda keyfiyetinin bilinmesini sağlamak"⁶⁹ şeklinde ifade edilmektedir. İbtidâ ise vakf kelimesinin zıttıdır ve bir şeye ilk defa başlama anlamını içermektedir.⁷⁰ Bir kavram olarak ibtidâ "vakf yaptıktan sonra kıraate devam etmek için tekrar başlamak veya ilk kıraate başlayış anlamına gelmektedir."⁷¹ Kur'an'ın anlam bütünlüğü açısından vakf ve ibtidâ konusu önem arz etmektedir. Dolayısıyla kıraatler cem' edilirken vakfedilen yerlerin sahih olmasına dikkat edilmelidir. Âyetin anlamını bozacak veya istenmeyen bir anlamın ortaya çıkmasına vesile olacak şekilde vakfedilmemelidir. Yûsuf sûresindeki (وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ) âyet bu hususa örnek gösterilebilir. Âyet üzerinde doğru şekilde vakfedildiğinde cümle "Yûsuf'u eşyamızın yanında bıraktık. (Bir de ne görelim) O'nu kurt yedi."⁷² şeklinde anlam kazanır. Ancak cümlenin sonunda değil de (فَاكَلَهُ) kelimesi üzerinde vakfettiğimizde âyetin anlamı "Yûsuf'u eşyamızın yanına bıraktık. O'da eşyamızı yedi" şekline dönüşür ve görüldüğü üzere âyetin anlamı bütünüyle bozulur. Kıraat ilminde vakf konusu önemli olduğu kadar ibtidâ konusu da çok ehemmiyet arz etmektedir. Dolayısıyla okuyucunun kıraatleri cem' ederken nereden başlaması gerektiğine dikkat etmesi elzemdir. Vakf konusunda da belirtildiği üzere âyetin anlamına halel getirecek tarzlardan sakınılması gerekmektedir.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/199; Nüveyrî, *Şerhu Taybetü'n-neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, 2/135.

⁶⁸ Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*, 6/135; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 344.

⁶⁹ Nihat Temel, *Kur'an Kıraatinde Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2009), 41-42.

⁷⁰ Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*, 1/212; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 31.

⁷¹ Temel, *Kur'an Kıraatinde Vakf ve İbtidâ*, 44.

⁷² Yûsuf 12/17

2.7.2. Kıraatler Hususunda Bütüncül Bir Yaklaşım Sergilemek

Burada kastedilen konu, belli bir kıraat rivayetini takip ederken onu bir bütün olarak nakletmek ve birinden diğerine geçiş yapmamaktır. Okuyucunun kıraatleri cem' ederken bir kıraat rivayetiyle başka bir kıraatin rivayetini ya da bir kıraattaki hüküm diğer bir kıraattaki hüküm ile birleştirmesi ve her ikisini aynı anda okumasıdır. Kıraat ilminde bu yöntem halt veya telfik⁷³ adı ile bilinmektedir.⁷⁴ Örneğin, (فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ) âyetini İbn Kesîr (آدَمُ) kelimesini nasb ile (كَلِمَاتٍ) kelimesini de raf' ile okurken diğer kıraat imamları (آدَمُ) kelimesini raf' ile (كَلِمَاتٍ) kelimesini de nasb ile okumuşlardır. Bu durumda bir kurrâ'nın çıkıp da kıraatleri cem' etme düşüncesiyle her iki kelimeyi raf' ile ya da nasb ile okuması mümkün değildir. Bu tarz okuyuşlar, hiçbir kıraat imamının kabul etmediği yeni bir kıraat çeşidini ortaya çıkaracağı için caiz değildir.⁷⁵

Sonuç

Kıraat ve rivayetleri münferiden okumanın asıl olduğu, sahâbîlerin Kur'an'ı bu yöntemle Hz. Pey-gamber'den öğrenip sonraki nesillere aktardıkları anlaşılmıştır. Kadîm kıraat âlimlerinin de bu metodu benimsedikleri ve çoğunlukla kıraatleri münferid olarak rivayet ettikleri müşahede edilmiştir. Ancak kıraatlerin dördüncü asırdan itibaren bazı kurrâ tarafından cem' yöntemiyle nakledilmeye başlandığı ve bu geleneğin günümüze kadar devam ettiği görülmüştür. Âlimleri, kıraatleri cem' etmeye sevk eden en önemli etken, metinleri kısa tutma ve gereksiz tekrarlardan kaçınma arzusudur. Kıraatlerin cem' edilmesi konusunda farklı hükümler öne sürülmüştür. Bazı kıraat âlimleri bunu istisnasız caiz görürken diğer bazıları da bu yöntemi belirli kayıtlarla sınırlandırmıştır. Kıraatlerin cem' edilindeki bu farklı yaklaşımların, kıraatlerin icra edileceği yerin farklılığıyla alakalı olduğu anlaşılmıştır. Farklı coğrafyalarda yaşayan kıraat âlimlerinin ifrâd ve cem' hususunda birbirlerinden farklı yöntemler izledikleri müşahede edilmiştir. Âlimlerin çoğunluğu, cemaatin dikkatini dağıtacağı ve onları tefekkürden alıkoyacağı düşüncesiyle kıraatlerin namazda cem' edilmesini uygun görmemişlerdir. Zira namazdaki kıraat anı, tefekkür ve tedebbür ile ihya edilmesi gereken bir andır. Kıraat esnasında farklı kıraat vecihlerinin tekrar edilmesi namazdaki huşu ve sükunete engel olacaktır. Tv ekranlarında, radyolarda, etkinlik ve törenlerde ise bu endişeye ma-hal vermediği ve insanları manevi anlamda daha çok etkilediği için çoğu kıraat imamları bunu caiz kabul etmişlerdir. Ancak, kıraatlerin ta'limi ve okunması esnasında bu yöntemin uygulanmasında âlimler nezdinde ihtilâf bulunmamaktadır. Kıraatlerin cem' edilmesini caiz gören âlimler, bu kıraatlerin öncelikle münferid olarak okunmasını gerekli görmüşlerdir. Cem' metodunun ifrâd metoduna sağladığı en önemli üstünlüğün talebeye eğitimi kolaylaştırması ve kendisine zaman kazandırmasıdır. Cem' metodunda tale-benin, okumaya geçmeden önce bütün kıraatleri ifrâd üzere öğrenmiş, kıraat ve resm-i hatta dair birer kitabı ezberlemiş, tecvidi ve harflerin sıfat ve mahreçlerini öğrenmiş olması ve uygulayabilmesi gerekmektedir. Bunun yanısıra okuyucu, kıraat vecihlerini cem' ederken uygunsuz yerlerde durmamaya ve vakif sonrasında uygun olmayan yerlerden başlangıç yapmama-ya dikkat etmelidir. Bununla beraber kıraatleri cem' ederken herhangi bir kıraatin ya da rivayetin ihmal edilmemesi önem arz etmektedir.

⁷³ Bu tabir, tilavet esnasında belli bir kıraatin rivayetini gözetmeksizin ve kıraatler arası farklılıkları iade etmeksizin vecihleri birbirine karıştırarak nakletmeyi ifade eder. Mesela (وَهُوَ) kelimesindeki hâ harfini bir yerde iskân ile (وَهُوَ) şeklinde, diğer bir yerde ise (وَهُوَ) şeklinde ötreli okumaktır. Bu durum "halt" (حَلْطٌ) ve "telfik" (تَلْفِيقٌ) kavramları ile ifade edilmektedir. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/18-19; Yavuz, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 79.

⁷⁴ Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li-mu'cemi mustalahâtü'l-kırâât*, 46.

⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Kâri'. *Sünenü'l-kurrâ ve menâhîcu'l-mücevidîn*. Medine-i Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1414.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 36 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1998.
- Akkuş, Murat. "İbnü'l-Cezerî'de İndirâc Usûlü". 551-580. Bursa: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Arab, Saîd. *el-Kurrâu ve'l-kırâtu bi'l-mağrib*. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1410.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*. thk. Abdurrahim Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Bırışık, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Cami'u's-sahîh*. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'r-Risâle, 3. Basım, 2015.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cürcânî, Ali. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1403.
- Devserî, İbrahim b. Sa'id. *Muhtasarul-'ibârât li-mu'cemi mustalahâtü'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-neşr, 2008.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. İbrahim Şemsuddîn. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Ensârî, Ebû'l-Hasan. *Tertîbu'l-edâi ve beyâni'l-cem'i fi'l-ikrâ*. Ürdün: Dâru'l-emân, 1. Basım, 2013.
- Fâris, Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Haddâd, Ebû Bekr. *el-Âyâtü'l-beyyînât fi hükmi cem'i'l-kirâât*. Kahire: Matbaatü'l-me'âhid, 1984.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Haydarabad: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1915.
- Havvâ, Muhammed. *el-Medhal ilâ ilmi'l-kirâât*. Beyrut: y.y., ts.
- Hüneydî, Abdulfettâh. *el-Edilletü'l-'akliyye fi hükmi cem'i'l-kirââtî'n-nakliyye*. Mısır: Dâru's-Sahâbe, 2006.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l Ma'rife, 2. Basım, 2012.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Mahmud Halil. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 1. Basım, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Basım, 1414.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ. *es-Seb'atü fi'l-kirâât*. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 2. Basım, 1400.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Sadr, 1. Basım, 1968.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmuu Fetâvâ*. Riyad: Matba'atü'r-Riyad, 1413.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *en-Neşru fi'l-Kirââtî'l-'Aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ'. 3 Cilt. Beyrut: el-Matba'atü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 3. Basım, 1402.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-ţâlibîn*. thk. Ali İmrân. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999.
- Karaçam. *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Yansıması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996.
- Kastellânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâifu'l-işârât li-fünûni'l-kirâât*. 10 Cilt. Medine-i Münevvere: Vizâratu's-şuûni'l-İslâmiyye ve'd-da'veti ve'l-irşâd, 2014.
- Marğînî, İbrahim b. Ahmed. *en-Nücûmu't-tavâli' "ala'd-dureri'l-levâmî" fi asli mekrai'l-imâmi Nâfi'*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 2004.
- Mezrû'i, Yâsir İbrâhîm. *et-Tibyân li men talebe'l-icâzete*. Kuveyt: Mektebetü'l-Menâr, 2003.
- Muti', Muhammed. *el-Kirââtü ve kibâri'l-kurrâ fi Dimeşk mine'l-karni'l-evveli ilâ'l-karni'l-hâdir*. Dimeşk: Dâru'l Fikr, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'an*. thk. Beşîr Muhammed. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1994.
- Nüveyrî, Muhammed b. Muhibbu'd-dîn. *Şerhu Taybetü'n-neşr fî'l-kirâati'l-'aşr*. thk. Cemâluddîn Şeref. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995.
- Safakâsî, Veliyyullah Sîdî Ali en-Nûrî. *Ğaysu'n-Nef fî'l-kirâati's-seb'*. thk. Muhammed Şahin, ts.
- Saîd, Lebîb. *et-Teğannî bi'l-Kur'an*. Mısır: el-Matbaatu's-Sekâfiyye, 1985.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1317.
- Temel, Nihat. *Kur'an Kiraatinde Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2. Basım, 2009.
- Tetik, Necati. *Kıraat İlminin Ta'limi Başlangıçtan 19. Hicri Asra Kadar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mustafa el-Bâb el-Halebî, 1. Basım, 1978.
- Ubeydî, Fethî. *el-Cem'u bi'l-kirâati'l-mütevâtira*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016.
- Yavuz, Fırat. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. ed. Ali Öge. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2. Basım, 1943.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

26/2 (December/Aralık 2022), 621-645

Endülüs Şiirinde Hz. Peygamber Methiyeleri

Eulogies to the Prophet Muḥammad in Andalusian Poetry

Harun Özel

Dr. Öğr. Üyesi, Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assist. Professor, Sütçü İmam University, Faculty of Theology

Department of Arabic Language and Eloquence

Kahramanmaraş, Türkiye

harunozel46@hotmail.com. orcid.org/0000-0003-2775-5078

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 01 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 21 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 621-645

Cite as/Atıf: Özel, Harun. "Endülüs Şiirinde Hz. Peygamber Methiyeleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 621-645.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1139450>

Özel, Harun. "Eulogies to the Prophet Muḥammad in Andalusian Poetry". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 621-645.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1139450>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Eulogies to the Prophet Muḥammad in Andalusian Poetry

Abstract: The first eulogies (Qaşāid) about the Prophet Muḥammad (pbuh) appeared when he was still alive. Ḥassān ibn Thābit (d. 60/680 [?]), ‘Abd Allāh b. Rawāḥa (d. 8/629) and Ka’b b. Mālīk (d. 50/670), important Muslim poets of the period, praised the Prophet and inspired future generations of poets. Depending on the developments in the following centuries, there had been a great increase in the number of poems sung to express enthusiastic feelings towards the Prophet and to defend him and his Prophethood. Andalusia is one of the places where this genre increased the most. The first examples of the praise of the Prophet appeared in Andalusia during the Mulūk al-Ṭawā’if period (1031-1090). The praises of the Prophet, which were processed in the poems of asceticism, dirge and elegy until the end of the 5th/11th century, became an independent genre called *al-Madā’ih al-Nabawiyah/Nabawiyāt* thanks to the ever-increasing Şūfī thoughts penetrating literary circles. The turning point of the praise of the Prophet in Andalusia, as in the East, is the period of the The Almohads (1147-1238), which coincides with the 7th/13th century. The mawlid celebrations, which were first initiated by the Fāṭimids in the 4th/10th century to give legitimacy to their rule, and held every year in North Africa on the twelfth of the month of Rabi’ulawwal, moved to Andalusia at the end of the The Almohad period and gradually became one of the largest official and religious holidays in Andalusia. Giving awards to high-quality poems read on the mawlid festival and celebrations made all over Andalusia has greatly contributed to the literary richness in this field. In praise of the Prophet, talented poets such as Abū Zayd al-Fāzāzī (d. 627/ 1230), Ibn al-Jannān al-Anṣārī (d. 650/1252), Ibn Jābir (d. 780/1378) and Ibn Zumruk (d. 797/1395) emerged. Abū Zayd al-Fāzāzī, one of the most distinguished Prophetic ode poets of the Almohad period is said to have first pioneered the spread of Prophetic praises in Andalusia before the Iraqī poet Yaḥyā al-Şarṣarī (d. 656/1258) and the Egyptian poet Būşīrī (d. 695/1296). He has a dīvān called *al-Wasā’il al-mutaqabbalah*, which he wrote in alphabetical order and dedicated to the praise of the Prophet. The fame of the odes he uttered about the Prophet spread as far as North Africa, and it has become a tradition to read his odes on special days. Because of the abundance and quality of Prophetic odes, Ibn al-Jannān, who witnessed the glorious days and the collapse of the The Almohad state, also commemorated the poet Ḥassān ibn Thābit, The Prophet’s Odic Poet. Ibn Jābir al-Andalusī, on the other hand, wrote the second ode in this field after Şafī al-Dīn al-Ḥillī (d. 749/1348), the inventor of the axiomatic odes, and became the pioneer of axiomatic odes in Andalusia.

The effect of political instability on Prophetic odes in Andalusia, which entered its collapse with the end of the Almohad state, is obvious. According to many poets, salvation from this plight of Muslims in Andalusia is possible by once again adhering to the Sunnah of the Prophet. Probably as a reflection of this idea, many poets from 7th/13th centuries onwards devoted their odes to narrating the Prophet and his Sunnah. Poets who describe the Prophet elaborately in their poems hope to be saved from the troubles they have fallen into and to reach the highest rank in heaven. Poets who touched upon the physical characteristics of the Prophet often likened his smiling face to a bright sun and a full moon. In terms of oratory, they stated that he had a fluent language and never uttered bad words. Andalusian poets, who praised the Prophet with moral virtues such as tolerance, justice and courage, stated that there was nobody more merciful and generous than him due to the abundance of his blessings resembling torrential rain. Andalusian Prophetic ode poets adhered to the traditional forms of Arabic poetry in terms of the structure of eulogy. In the introductory parts of odes, they generally express longing for the Prophet and the holy places. The main theme is mostly the Prophet and his outstanding virtues, and they usually end their eulogies with salutation to the Prophet. Save a few Sufi poets, it can be said that they used simple and understandable language in their poems. The sources of inspiration for their poems are the Qur’an and hadiths. Andalusian poets used non-material axiomatic arts in their poems without disturbing the structure of eulogy. In addition to the art of pun, they provided musicality in the poem with the ‘tent-frame’ meter and rhyme scheme, sometimes supporting it through repetition. It is possible to see all kinds of repetitions in, Ibn al-Jannān's odes.

In this study, the place of the Prophet in Andalusia and odes, which are reflections of the love for him, will be examined. In addition, the concept of the Prophet in Andalusia will be explained within the political, social and cultural framework of the period.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, Muḥammad (pbuh), Andalusian Poetry, Eulogy, Nabawī Madīḥ, Ibn al-Jannān.

Endülüs Şiirinde Hz. Peygamber Methiyeleri

Öz: Hz. Muhammed’i (s.a.s.) konu alan ilk methiyeler, henüz o hayattayken ortaya çıkmıştır. Ḥassān b. Şābit (öl. 60/680 [?]), Abdullah b. Revāḥa (öl. 8/629) ve Ka’b b. Mālīk (öl. 50/670) gibi dönemin önemli Müslüman şairleri, Hz. Peygamber’i methetmiş ve gelecek kuşaklara mensup şairlere ilham vermişlerdir. Sonraki asırlarda ortaya çıkan gelişmelere bağlı olarak Peygamber’e karşı şevkli duyguları dile getirmek, onu ve Risālet’ini savunmak için söylenen şiirlerin sayısında büyük bir artış olmuştur. Bu türün en çok artış gösterdiği yerlerin başında Endülüs gelmektedir. Endülüs’te Peygamber övgüsünün ilk örnekleri Mulūku’Ṭ-Ṭawā’if (1031-1090) döneminde ortaya çıkmıştır. 5./11. asrın sonlarına kadar zühdiye, mersiye ve istiṣrāḥ (feryat) şiirlerinin içerisinde işlenen

Peygamber methiyeleri tasavvufî düşüncenin de edebiyat çevrelerine nüfuz etmesiyle sürekli artan örnekler sayesinde el-Medâihu'n-Nebeviyye/Nebeviyyât adıyla ifade edilen müstakil bir tür haline gelmiştir. Endülüs'te Peygamber övgülerinin dönüm noktası Doğu'da olduğu gibi 7./13. asra denk gelen Muvahhîdler dönemidir (1147-1238). İlk olarak 4./10. yüzyılda Fâtımiler tarafından siyâsî yönetimlerine meşruiyet kazandırmak için başlatılan ve Kuzey Afrika'da her yıl Rabîulevvel ayının on ikisinde düzenlenen mevlit kutlamaları, Muvahhîdler döneminin sonlarında Endülüs'e intikal etmiş ve zamanla Endülüs'teki en büyük resmî ve dînî bayramlardan biri haline gelmiştir. Her yıl Endülüs'ün dört bir yanında kutlanan mevlid bayramı ve kutlamalar münasebetiyle okunan yüksek nitelikli şiirlere ödülleri verilmesi bu alandaki edebî zenginliğe büyük katkı sağlamıştır. Peygamber övgülerinde Ebû Zeyd el-Fâzâzî (öl. 627/ 1230), İbnu'l-Cennân el-Enşârî (öl. 650/1252), İbn Câbir (öl. 780/1378) ve İbn Zumrek (öl. 797/1395) gibi birbirinden yetenekli şairler ortaya çıkmıştır. Muvahhîdler döneminin en seçkin nebevî medih şairlerinden biri olan Ebû Zeyd el-Fâzâzî'nin, Iraklı şair Yahyâ eş-Şarşarî (öl. 656/1258) ve Mısırlı şair Büşîrî'den (öl. 695/1296) önce Peygamber övgülerinin Endülüs'te yayılmasına öncülük ettiği söylenir. Alfabetik sıraya göre yazdığı ve tamamını peygamber övgülerine tahsis ettiği *el-Vesâilu'l-mutekâbbele* adında bir divanı bulunmaktadır. Hz. Peygamber hakkında söylediği methiyelerin ünü Kuzey Afrika'ya kadar yayılmış, bayramlarda ve özel günlerde kasidelerinin okunması bir gelenek haline gelmiştir. Muvahhîdler devletinin görkemli günlerine ve çöküşüne tanıklık eden İbnu'l-Cennân da, nebevî medih kasidelerinin çokluğu ve kalitesinden dolayı Peygamber şairi Ḥassân b. Şâbit'e denk tutularak *Şâiru'l-medîhi'n-Nebî* olarak anılmıştır. İbn Câbir el-Endelüsî ise bedî'îyye türü kasidelerin mucidi Şafiyuddîn el-Ḥillî'nin (ö. 749/1348) ardından bu alanda ikinci kasideyi yazarak Endülüs'te bedî'îyyât türü kasidelerin öncüsü olmuştur.

Muvahhîdler devletinin sonu ile birlikte çöküş sürecine giren Endülüs'te siyâsî istikrarsızlığın nebevî medih şiirlerine etkisi açıktır. Birçok şaire göre Endülüs'te Müslümanların içine düştüğü bu kötü durumdan kurtuluş, yeniden Hz. Peygamber'in sünnetlerine yapışmakla mümkündür. Muhtemelen bu düşüncenin bir yansıması olarak 7./13. asırdan itibaren pek çok şair kasidelerini Hz. Peygamber ve sünnetini anlatmaya tahsis etmiştir. Şiirlerinde Hz. Peygamber'i bütün ayrıntılarıyla anlatan şairler, onu methetme sayesinde içine düştükleri sıkıntı/hastalıklardan kurtulmayı ve cennette yüce makamlara ulaşmayı umarlar. Hz. Peygamber'in fizikî özelliklerine de değinen şairler, onun mütebessim simasını ekseriyetle parlak bir güneşe ve dolunaya benzetirler. Hitabet gücü bakımından ise akıcı bir dile sahip olduğunu ve asla kötü söz söylemediğini belirtirler. Hz. Peygamber'i hoşgörü, adalet ve cesaret gibi ahlâkî erdemlerle öven Endülüslü şairler, sağanak yağmuru andıran ihsanlarının çokluğundan dolayı mahlûkatta ondan daha merhametli ve cömert birinin olmadığını ifade ederler. Endülüslü nebevî medih şairleri kaside yapısı bakımından Arap şiirinin geleneksel formlarına bağlıdır. Kasidelerin giriş bölümlerinde umumiyetle Hz. Peygamber'e ve kutsal mekânlara duydukları özlemi dile getirirler. Ana tema çoğunlukla, Hz. Peygamber ve onun üstün meziyetleri olup genellikle methiyelerini Hz. Peygamber'e salâtüselâm ile bitirirler. Birkaç sûfî şair hariç şiirlerinde sade ve anlaşılır bir dil kullandıkları söylenebilir. Şiirlerinin ilham kaynağı Kur'ân ve hadislerdir. Endülüslü şairler şiirlerinde kaside yapısını bozmadan bedî sanatlarını kullanmışlardır. Şiirdeki müzikaliteyi ise cinâs sanatının yanı sıra, aruz vezni ve kafiye düzeni ile sağlamışlar, bazen de bunu tekrar yoluyla desteklemişlerdir. İbnu'l-Cennân'ın kasidelerinde tekrarın her türlüşünü görmek mümkündür. Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in Endülüs'teki yeri ve ona duyulan muhabbetin bir yansıması olan methiyeler incelenecektir. Ayrıca Endülüs'teki Hz. Peygamber tasavvuru dönemin siyâsî, sosyal ve kültürel çerçevesi içerisinde anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Muḥammed (s.a.s.), Endülüs Şiiri, Methiye, Nebevî Medih, İbnu'l-Cennân.

Giriş

Hz. Muhammed'i (s.a.s.) konu alan ilk methiyeler, henüz o hayattayken ortaya çıkmıştır. Ḥassân b. Şâbit, Abdullah b. Revâha ve Ka'b b. Mâlik gibi dönemin önemli Müslüman şairleri, Hz. Peygamber'i methetmiş ve gelecek kuşaklara mensup şairlere ilham vermişlerdir.¹ Özellikle Ḥassân b. Sâ bit'in Hz. Peygamber için nazmedilen methiyeler hususunda gerçek bir öncü olduğu belirtilmelidir. O, Hz. Peygamber için söylediği şiirlerle, esasen Hz. Muhammed'i methetmediğini, bilakis Hz. Muhammed'e söyledikleriyle kendi şiirlerini methettiğini beyan edecek derecede Peygamber methiyeciliğine samimiyetle bağlanmış bir şairdir.² Ayrıca onun, gerek Doğu'daki gerekse Batı'daki gelecek kuşaklara mensup Arap şairleri için gerçek bir yol gösterici ve ilham kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki ileride de değineceğimiz üzere, İbnu'l-Cennân el-Enşârî gibi Endülüslü şairlerin şiirsel

¹ Ebubekir Matpan, "Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 258-259.

² Esat Ayyıldız, "Ḥassân b. Sâbit'in Methiyeleri", *ICHES Uluslararası İnsani Bilimler ve Eğitim Bilimleri Kongresi*, ed. Meriç Eraslan (İzmir: Asos Yayinevi, 2019), 293.

üretkenliği, sıklıkla onunkiyle mukayese edilmektedir. Sadru'l-İslam döneminden sonraki asırlarda ortaya çıkan gelişmelere bağlı olarak Hz. Peygamber'e karşı şevkli duyguları dile getirmek, onu ve Risâlet'ini savunmak için söylenen şiirlerin sayısında büyük artış olmuştur. Bu türün en çok artış gösterdiği yerlerin başında Endülüş gelmektedir.

Endülüş nebevî medih şiirleriyle ilgili yurtdışında 'Umer İbrâhim Tevfik'in kaleme aldığı *Fenniyetu şî'ri'l-medhi'n-Nebevî fi Endelus*, Fâtıma 'Umrânî'nin yazdığı *el-Medâihu'n-Nebeviyye fi şî'ri'l-Endelusî*, es-Sa'îd Qurârî'nin hazırladığı *el-Medâihu'n-Nebeviyye ve mevđûatuhâ fi şî'ri'l-Endelusî* adlı çalışmaların yanı sıra yine es-Sa'îd Qurârî'nin 2017 yılında Cezayir'deki Batna Üniversitesi'nde tamamladığı *el-Medâihu'n-Nebeviyye fi şî'ri'l-Endelusî fi'l-karnî's-sâmin el-hicri mağâminuhâ ve eşkâluha'l-fenniyye Lisânuddîn İbnul-Haţîb ve İbn Câbir "unmüzeccen"* adlı karşılaştırmalı doktora tezi ve Hüneyfer Fuţayme'nin 2019 yılında Cezayir'de Muhammed eş-Şiddîk b. Yahyâ Üniversitesi'nde yazdığı *Kaşidetu'l-medih en-Nebevî fi şî'ri'l-Endelusî fi ahdi Benî el-Ahmer* isimli yüksek lisans tezi³ tespit edilmiştir. Ülkemizde ise Hz. Muhammed (a.s.) için yazılan şiirlerin Endülüş'teki yansımaları: *Kasîde fi medhi'n-Nebî geleneği* isimli tek bir çalışma bulunmuştur. Muhtasar olarak ele alınan bu çalışmada, sadece üçer beyitlik iki şiir örneğine yer verilmiş, dolayısıyla da hak ettiği ölçüde çalışılmadığı gözlemlenmiştir.

Elinizdeki makaleyi bahsi geçen bu çalışmalardan ayıran özellik, Hz. Peygamber tasavvurunu merkeze alması ve dönemin siyâsî, sosyal ve kültürel çerçevesi içerisinde anlamlandırmaya çalışması, bazen de küçük dilsel değerlendirmeler yapmasıdır. Çalışmada, öncelikle Peygamber övgülerinin Endülüş'teki gelişim süreci hakkında genel bir bilgilendirme yapılacak, ardından Peygamber sevgisini ve sünnetini yaymak için mücadele eden meşhur Endülüşlü şairlerin şiirlerinden örnekler ele alınacaktır. Tespit edilen şiir ve beyitlerde Hz. Peygamber'in hangi yönleriyle ele alındığı çeşitli başlıklar altında, tahlil metodu ve açıklamalarla ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslam edebiyatının ana damarlarından olan ve Müslüman milletlerin edebiyatını kökünden etkileyen Arap edebiyatındaki Hz. Peygamber imgesini tespit etmeye yönelik çalışmaların, İslam medeniyetini anlamak ve anlamlandırmak bakımından önem arzettiği göz önünde bulundurulursa bu araştırmanın da söz konusu alana katkı sağlayacağı ifade edilebilir.

1. Endülüş Şiirinde Peygamber Övgülerinin Gelişim Süreci

Endülüş'te Peygamber övgüsünün ilk nüveleri Mulûku't-ţavâif (1031-1090) döneminde zuhur etmiştir.⁴ Bu dönemde İbn Hazm (öl. 456/1064), nebevî medih türü şiirleri nazmeden ilk şairlerden biri kabul edilir. Hicaz'a giden hac kafilesini tasvir ettiği ve sonraki dönemlerde sıklıkla tekrarlanan "صلى عليه" ifadesini kullanarak⁵ Endülüş'te peygamber methiyelerinin ilk fidelerini ektiği şiirlerinden bir beyit şöyledir: [Tavîl]⁶

قَيْسًا رَبِّ قَلْبِي لَمْ يَزِدْ فِي صَلَاتِهِمْ
وَصَلَّى عَلَيْهِمْ حَيْثُ صَلُّوا وَبَارَكَ

Ya Rabbi, iyilikte onları ilerlet ve takvalarını artır. Salât ettikleri için onlara merhamet et ve mübarek kıl.

5./11. asrın sonlarına kadar zühdiye, mersiye ve istişrâh (feryat) şiirlerinin içerisinde işlenen Peygamber methiyeleri, Muvahhîdler dönemiyle (1147-1238) birlikte müstakil bir tema olma yolunda aşamalı bir gelişme sürecine girmiştir.⁷ Muvahhîd lider Ebü Yüsuf el-Manşûr-Billâh Ya'küb b. Yüsuf b. Abdilmü'min'in (öl. 595/1199) şeriat kıstaslarını başta kendi ailesi olmak üzere en ufak taviz vermeden tüm halka uygulamaya çalışan mütedeyyin ve adil bir halife olması, Peygamber methiyelerinin gelişimine bir hayli katkı sağlamıştır. Bu durumdan etkilenen birçok şair hamriyât, mücûn ve gazel gibi uygunsuz temaları terk ederek halkın

³ Hüneyfer Fuţayme, *Kaşidetu'l-medih en-Nebevî fi şî'ri'l-Endelusî fi ahdi Benî el-Ahmer* (Cezayir: Muhammed eş-Şiddîk b. Yahyâ Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴ 'Umer İbrâhim Tevfik, "Fenniyetu şî'ri'l-medhi'n-nebevî fi Endelus", *Mecelletu Câmî'ati Kerkük* 5/1 (2010), 14.

⁵ Tevfik, "Fenniyetu şî'ri'l-medhi'n-nebevî fi Endelus", 10-11.

⁶ İbn Hazm el-Endelusî, *ţavku'l-hamâme*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut - Lübnan: el-Muessetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987), 294.

⁷ Tevfik, "Fenniyetu şî'ri'l-medhi'n-nebevî fi Endelus", 10; Şalâh Ahmed Muhammed ed-Dûş, *Şî'ru'l-medhi'n-nebevî fi'l-Endelus 'aşru Ğırnaţa* (Sudan: Harţûm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1984), 72.

manevî ihtiyaçlarına cevap verecek temalara yönelmiştir.⁸ Ayrıca Halife Ebū Yūsuf el-Mansūr'un nesirde olduğu gibi şairlere kasidelerine hamdele ve salvele ile giriş yapmalarını emretmesi, şiirleri muhtevâ yönünden de etkilemiştir. Bazı şairler sultanıyyât (devlet yöneticileri için yazılan methiyeler) türü kasidelerde nesib, hamr ve çöl tasviri gibi geleneksel mukaddimeleri terk ederek tevhit, zühd ve nebevî medih gibi dînî ve ahlâkî erdemlerle uyumlu mukaddimelere yönelmişlerdir. Tasavvufî düşüncenin de edebiyat dünyasına dâhil olmasıyla 6./12. asrın sonlarında peygamber övgüleri *el-Medâihu'n-nebeviyye* veya bazı edebiyat çevrelerince *Nebeviyyât* olarak isimlendirilen müstakil bir tür haline gelmiştir.⁹

Endülüs'te Peygamber övgülerinin dönüm noktası, ilk olarak 4./10. yüzyılda Fâtımiler tarafından siyâsî yönetimlerine meşruiyet kazandırmak için başlatılan mevlid kutlamalarının, Mağrib ve Kuzey Afrika ülkelerinde yayılması, buradan da Muvahhidler döneminin sonlarında Endülüs'e intikal etmesidir.¹⁰ Bu kutlamaların Endülüs'e intikali, Cebel-i Tarık Boğazı üzerinde yer alan ve konumuyla Mağrib ile Endülüs arasında kültürel etkileşimi sağlayan bir köprü görevi gören Sebte şehrinin yöneticisi İbn 'Azafe el-Laḥmî (öl. 633/1236) döneminde olmuştur. Sebte şehri her ne kadar şeklen Muvahhidler devletine bağlı olsa da yarı özerk bir statüye sahipti. İbn 'Azafe, Mağrib ve Endülüs halkının Hristiyanlara özgü olan Noel ve Cadılar bayramına katıldıklarını fark ettiğinde bu bidati değiştirmek ve yerine Mevlid-i nebî bayramını koymak için *ed-Durru'l-munezzam* isimli kitabını yazmıştır. Takip eden yıllarda Mevlid-i nebî kutlamaları yaygınlaşarak Mağrib ve Endülüs'teki en büyük dînî ve resmî bayramlardan biri haline gelmiştir.¹¹ Her yıl Rabiülevvel ayının on ikisinde Endülüs'ün dört bir yanında organize edilen kutlamalar ve bu kutlamalarda okunan değeri yüksek şiirlere ödüllerin verilmesinden dolayı *Mevlidiyyât* veya *'İdiyyât* denen nebevî medih şiirleri yıldan yıla artmaya başlamıştır.¹²

Muvahhidler döneminin en seçkin şairlerinden biri Ebū Zeyd el-Fâzâzî'dir. Onun Yaḥya eş-Şarşarî ve Büşîrî'den önce peygamber övgülerinin Endülüs'te yayılmasına öncülük ettiği söylenir. Alfabetik sıraya göre yazdığı ve tamamını peygamber övgülerine tahsis ettiği *el-Vesâilu'l-mutekabbelle* adında bir divanı bulunmaktadır.¹³ Hz. Peygamber hakkında söylediği methiyelerin ünü Kuzey Afrika'ya kadar yayılmış, bayramlarda ve özel günlerde kasidelerinin okunması bir gelenek haline gelmiştir.¹⁴ Dönemin öne çıkan şairlerinden biri de İbnu'l-Cennân el-Enşârî'dir.¹⁵ Muvahhidler'in görkemli günlerine ve çöküşüne tanıklık eden şair, nebevî medihle ilgili kasidelerinin çokluğu ve kalitesinden dolayı Peygamber şairi Ḥassân b. Şâbit'e denk tutularak *Şâ'iru'l-medîhi'n-nebî* olarak adlandırılmıştır.¹⁶ el-Makkarî'nin, onun *muḥammese* tarzında yazdığı *Kaside-i mîmiyye*'sinin sürekli olarak ilim meclislerinde okunduğunu söylemesi¹⁷ ve çağdaşı İbnu'l-Murâbî'tin, *Zevâhiru'l-fikr* ve *Cevâhiru'l-fakr* isimli iki eserini telif edeceği

⁸ ed-Düş, *Şi'ru'l-medih*, 72-73.

⁹ ed-Düş, *Şi'ru'l-medih*, 73-74.

¹⁰ Fâtıma 'Umrânî, *el-Medâihu'n-Nebeviyye fi'ş-şî'ri'l-Endelusi* (el-Mecme'u'l-âlemi li ehli'l-beyt, 1428), 101; Yūsuf Laḥmer, *Şi'ru'l-medihî'n-Nebevî fi Mağribi'l-'Arabi fi 'aşri'l-Muvahhidin* (Tilimsan: Ebübekir Belkâyid Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 22; Zeliha Kâdî - 'Ubeyd 'Ubeyd, *el-A'yâd ve'l-ihtifâlât fi'l-Endelus* (el-Vâdî-Cezayir: eş-Şehîd Ḥamma Laḥdar Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017), 58; es-Sa'îd Kurârî, "el-Medâihu'n-Nebeviyye ve mevduâtuhâ fi'ş-şî'ri'l-Endelusi", *Mecelletu'l-'ulûmi'l-insâniyye li câmi'ati Ummi'l-bevâki* 9 (2018), 102.

¹¹ Maḥmūd 'Ali Mekki, *el-Medâihu'n-Nebeviyye* (Kahire: eş-Şeriketu'l-Miṣriyyetu'l-'Âlemiyye li'n-Neşr, 1991), 127; Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2004), 29/476.

¹² Semahân Laḥlu, "el-Medâihu'n-Nebeviyye fi'ş-ri İbn Câbir el-Endelusi", *Mecelletu işkâlât fi'l-luga ve'l-edeb* 8/4 (2019), 214; Muḥsin Cemâlüddin, *İhtifâlâtü'l-mevlidi'n-Nebeviyye fi'l-eş'ârî'l-Endelusiyye ve'l-Mağribiyye ve'l-Mehceriyye* (Bağdat: Matba'atu dâri'l-basri, 1967), 20.

¹³ Tefîk, "Fenniyyetu şî'ri'l-medihî'n-nebevî fi Endelus", 15.

¹⁴ Ali Kâzım el-Maşlâvî - İsrâ' Mehdî Şuheyd, "el-Medâihu'n-Nebeviyye li Ebi Zeyd el-Fâzâzî dirâse vaşfiyye fi'l-mevdû'î'ş-şî'ri", *Mecelle dirâsât İslâmiyye mu'âsıra* 3/6 (2012), 103.

¹⁵ Muḥammed Aḥmed Dernika, *Mu'cemu A'lâmi Şu'arâi'l-Medihî'n-Nebi* (Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 45; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabi* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 8/484; Muḥammed Tâhir eş-Şaffâr, "İbnu'l-Cennân el-Endelusi Şâ'iru'l-Medihî'n-Nebevî" (28 Ekim 2019).

¹⁶ İbn el-Cennân el-Enşârî el-Endelusi, *Divânü İbn el-Cennân el-Enşârî el-Endelusi* (Mektebetu Lisânu'l-'Arab, 1990), 5; eş-Şaffâr, "İbnu'l-Cennân el-Endelusi".

¹⁷ Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-ṭib*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru şâdir, 1997), 7/437.

zaman ondan başına nebevî medihle ilgili beyitler yazmasını istemesi, İbnu'l-Cennân'ın şiirlerinin kalitesini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Somut örnek teşkil temesi adına bu beyitlerden birkaçı şu şekilde zikredilebilir:[Kâmil]¹⁸

جَلَّتْ مَحَامِدُهُ عَنِ الْإِحْصَاءِ إِذَا مَقَالَكَ بِاللَّيْلِ عَالِي النَّبِيِّ
منه التجاوز صاحب الإسراء واجعلن وبسبيلك التي ترجو بها

Sözlerine sayısız övgülerin sahibi Hz. Nebi'yi övmekle başla.

Ulaşmak istediğin şeylere İsrâ sahibini aracı edin.

Öte yandan 1212 yılında İkab Savaşı'nda alınan ağır yenilgiden sonra Muvahhidler ve akabinde Naşrîler devletinin (1238-1492) sürekli Hristiyan güçlerin saldırısına maruz kalması da peygamber methiyelerinin yaygınlaşmasını etkilemiştir. Birçok şair, Müslümanların içine düştüğü bu kötü durumdan kurtuluşun yeniden Hz. Peygamber'in sünnetlerine yapışmakla mümkün olduğuna inanmış ve bu düşüncenin bir yansıması olarak kasidelerini Hz. Peygamber ve sünnetini anlatmaya tahsis etmiştir.¹⁹ Her iki devletin son dönemlerinde siyâsî çöküşe tanıklık eden şairlerin şiirlerinde bunun etkisi açıktır. Örneğin, İbn Sehl el-İşbilî'nin (öl. 649/1251 [?]), memleketi İşbiliyye kuşatıldığı zaman, medhi nebevî ile cihad çağrısını sentezlediği aşağıdaki şiirinde bu siyâsî çöküşün etkileri net bir şekilde görülmektedir: [Kâmil]²⁰

مِنْ جَلِيلَةِ التَّوْحِيدِ ذُرْوَةٌ مِنْ نَبِيِّ كَمْ أَبْطَلُوا سُنَنَ النَّبِيِّ وَعَطَّلُوا
أَيُّنَ الْعَرَائِمِ مَا هُنَا لَا تُنْبِئُنِي أَيُّنَ الْحَقَائِظِ مَا هُنَا لَمْ تُنْبِئُنِي
سَيِّفًا وَدِيْنًا مُحَمَّدٍ لَمْ يُنْصَرِّ أَيُّهُرُّ مِنْكُمْ فَارِسٌ فِي كَفِّهِ

(Hristiyanlar) kaç kere Peygamber'in sünnetlerini geçersiz kıldılar ve minberlerin üzerini tevhit süsünden mahrum bıraktılar?

Nerede sizin gazap ve öfkeniz, niçin harekete geçmiyorsunuz? Nerede sizin yiğitliğiniz, neden bu haksızlığa başkaldırmıyorsunuz?

Muhammed'in dini muzaffer değilken, yok mu sizden eline kılıcını alıp sallayacak olan bir neferi(niz)?

Ayrıca peygamber methiyelerine ilginin tezahürlerinden biri de ilk kez Endülüslüler tarafından Hz. Peygamber'in kabrine mektupların gönderilmesidir. Kurtuba halkından ağır bir hastalığa yakalanan 'Abdullah b. 'Abdilhak eş-Şayrafi'nin Hz. Peygamber'e mektup göndermesi ve mektubu Peygamber'in kabrine ulaştığında hastalığından kurtulması vb. olayların etkisiyle Endülüslü edebiyatçılar, dualarına icabet edileceği düşüncesiyle manzum ve mensur tarzda Hz. Peygamber'e mektup göndermeyi gelenek haline getirmişlerdir. Bu mektuplarda 6./12. asırdan itibaren artan Hristiyan saldırıları karşısında ülkenin durumunu anlatmak, üzüntü ve kaygılarını dile getirmek ve İslam'ı savunmak için Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden yardım istemişlerdir.²¹ Lisânuddîn İbnul-Ḥaṭîb (öl. 776/1374-75) aşağıda bir kısmı verilen manzume tarzındaki mektubunda, kendi asrındaki sıkıntılara işaret ederek içten bir yakarıyla Hz. Peygamber'den Endülüslülerin imdadına yetişmesini istemektedir:[Ṭavîl]²²

سِرَاجِ السَّمَاوَاتِ الْعَالِي وَمُنِيرَةِهَا مُحَمَّدِ الْمَخْتَارِ مِنْ آلِ هَاشِمِ
بِأَنْفُسِ اسْمَتَوَى عَلَيْهَا قُصُورُهَا دَعْوَتَاكَ أُمَّ لَنَا كَجَنَّتَاكَ حُمَا

¹⁸ İbn el-Cennân el-Enşârî el-Endelüsî, *Divānu İbn el-Cennân*, 26-27.

¹⁹ es-Sa'îd Kurârî, *el-Medâihu'n-Nebeviyye fi's-şi'ri'l-Endelüsî fi'l-karni's-şâmin el-hicrî mağâminuhâ ve eşkâluha'l-fenniyye Lisânuddîn İbnu'l-Ḥaṭîb ve İbn Cābir "unmüzeccen"* (Cezayir: Batna Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017), 41; Tefîk, "Fenniyyetu şî'ri'l-medhi'n-nebevî fi Endelus", 1.

²⁰ Mekkî, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 132.

²¹ Mekkî, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 122-123.

²² Tefîk, "Fenniyyetu şî'ri'l-medhi'n-nebevî fi Endelus", 15.

بِحَاهِ الْعَظِيمِ الْجَاهِ أَدْرِكَ دَمَاءَنَا
وَأُرْسِلْ عَلَيَّ هَذَا الْعُدْوِ زَرِيئَةً
بِرُحْمَى يُحْلِي السُّمُومِينَ شُدُورَهَا
يَرْوِحُ وَيَعْتَدُو بِالْبَوَارِ مَبِيرَهَا
وَيُنْظِمُ نَمْلَ السُّمُومِينَ حَصِيرَهَا

(Ey) Haşim kabilesinden seçilmiş ve gökyüzünün kandili Muḥammed!

Sana seslendik, tek umudumuz sensin. (Bu yüzdən) kusurlu kalplerle tevazu içinde sana geldik.

Yüce makamın hürmetine son nefesimizde bize yetiştir, Müminlerin özerlerini süsleyip güzelleştirecek olan rahmetini.

Şu düşman üzerine onları helak edecek öyle bir musibet gönder (ki);

Küfür birliğini dağıtsın ve Müslümanları birbirine kenetlesin.

Bahsedilen bu faktörler sonucunda Endülü's'te peygamber methiyeleri büyük bir gelişme göstermiş, özellikle 7./13. yüzyıldan itibaren Ebü Zeyd el-Fāzāzī, İbnu'l-ʿArif (ö 526/1141), Muhyiddin İbnu'l-ʿArabî (öl. 638/1240), İbnu'l-Cennān, İbn Cābir, İbn Zumrek, Lisānuddīn İbnul-Ḥaṭīb gibi Peygamber övgülerinde birbirinden yetenekli şairler ortaya çıkmıştır. Şimdi konunun daha iyi anlaşılması için bu vd. şairlerin işledikleri Peygamber methiyelerini şu konu başlıkları altında ele almak uygun olacaktır:

1.1. Hz. Peygamber'e ve Kutsal Mekânlara Duyulan Özlem

Arap şiirinde sevginin yurduna ve oradaki kalınlara ağlamak cāhiliye döneminden beri sürdürülen bir gelenektir. Endülüslü şairler de umumiyetle şiirlerinin mukaddime bölümlerinde konuya uygun olarak Hz. Peygamber'e ve kutsal mekânlara duydukları özlemi terennüm ederler. Özellikle Hicaz'daki bazı yerlerin isimlerini zikrederek özlemlerini gidermeye çalışırlar. Bu bağlamda Resûlullah'ın mübarek bedenini sinesinde saklayan Medine-i Münevver'e'nin onların gönlünde apayrı bir yeri vardır. Orada onun kabrini ziyaret, Allah'a yaklaşma ve Resûlullah'ın sevgisini gönüllere nakşetmenin en etkili yoludur. Bu minvâlde Ebü Zeyd el-Fāzāzī, Medine'ye ve Hz. Peygamber'in kabrine olan özlemini içtenlikle dile getirir: [Ḥafif]²³

طَالَ شَوْقِي لِطَيِّبَةِ الطَّيِّبَاتِ
لَيْتَ شِعْرِي يَا سَعْدُ بَعْدَ نُزُوجِي
يَا نُزُولاً بِحَا هَيْبَةً فَفَقْدُ فُزُ
مِنْ جَنَانٍ إِلَى جَنَانٍ فَأَنْتُمْ
حَبِّذَا الْعَيْشُ عَيْشُكُمْ عِنْدَ مَنُورِي
أَحْمَدُ الْمُصْطَفَى مُحَمَّداً الْمَحْمُودِ
عِشْتُمْ فِي جِوَارِهِ فِي أَمَانٍ
وَدَخَلْتُمْ مِنْ نُورِهِ فِي حُصُونِ
ظُلُمَاتٍ لَوْلَا سَاطِعُ أَنْوَا
مَا غَبَطْنَا الْمَأْمُوكَ لَكِنْ غَبَطْنَا

İyilik ve bereket yurdu, en güzel şehir Taybe'ye özlemim iyice arttı.

Ey Sa'd, terk edip ayrıldıktan sonra keşke bilsen, uzaktaki bu gözlerle acaba yeniden görebilecek miyim Taybe'yi.

Ey Taybe'nin sakinleri, kutlarını sizi, hayattayken ve öldükten sonra elde ettiğiniz için Taybe'yi.

Cennetten cennete... Her iki durumda da cennettesiniz.

²³ Ebü Zeyd el-Fāzāzī, *Dīvānu'l-vesā'il-l-mutekabbale* (Beyrut: el-Maṭba'atu'l-Edebiyye, 1319), 145-146.

Ne güzel bir yaşamdır sizin yaşamınız; efendilerin efendisi mahlûkatın en şereflişi,
 Aḥmedu'l-Muştafâ, Muḥammedu'l-Maḥmûd, Şemsu'l-vucûd ve Hâdi'l-hudât'ın yanında.
 Onun çevresinde yaşadınız, ölüm sıkıntısından ve düşman korkusundan uzak bir şekilde.
 Onun nurundan sağlam kalelerin içine girdiniz (de) haksızlıklardan kurtuldunuz.
 Onun hidayet nurunun parlaklığı olmasaydı, her tarafı karanlıklar kaplardı.
 Krallara gıpta etmedik ama en güzel durumu elde ettiğiniz için sizlere gıpta ettik.

Endülüs, Hicaz topraklarına yaklaşık 6 bin kilometre uzaklıkta yer aldığı için buradaki Müslümanların hac ibadetini yerine getirmesi oldukça meşakkatliydi. Üstelik Endülüs zaman zaman Hristiyan saldırılarına maruz kaldığı için düşman karşısında cihat etmekten dolayı fırsat bulanamaması, siyâsî istikrarsızlığın bir sonucu olarak yol güvenliğinin kalmaması veya maddî imkânsızlıklardan dolayı hacca gitmek imkânsız olabilmekteydi. Bu durumda, Hz. Peygamber'i ziyaret etmekten mahrum kalan Endülüslü şairler, bazen hacca giden kabileler aracılığıyla Hz. Peygamber'e selâm ve muhabbetlerini göndermeyi ihmal etmemişler, bazen de onu rûhen veya kalben ziyaret etmişlerdir.²⁴ İbnü'l-'Arîf, Hicaz'a giden hac kafilesini tasvir ettiği ve tasavvufî anlamları da içeren aşağıdaki kasidesinde onu rûhen ziyaret ettiğini belirtmiştir: [Basîṭ]²⁵

وَكُلُّهُمْ بِاللَّيْمِ الشَّقِيقِ قَدْ بَاحَا	شَدُّوا الْمَطِيَّ وَقَدْ نَالُوا الْمَتَى بِمَتَى
طَبِياً بِمَا طَابَ ذَاكَ الْوَفْدُ أَشْبَاحَا	سَارَتْ رَكَائِبُهُمْ تُنَادِي زَوَائِحَهَا
رُوحٌ إِذَا شَرِبُوا مِنْ دِكْرِهِ رَاحَا	نَسِيمٌ قَبْرِ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى هُمُ
رُزْمٌ جَسُوماً وَرُزْنَا نَحْنُ أَرْوَاحَا	يَا وَاصِلِينَ إِلَى الْمُخْتَارِ مِنْ مُصَرِّ
وَمِنْ أَقَامَ عَلَى غُنْدَرٍ كَمَنْ رَاحَا	إِنَّا أَقَمْنَا عَلَى غُنْدَرٍ وَعَنْ قَنْدَرٍ

Yüklerini bağladılar ve hasret acısını açığa vurmuş oldukları halde Mina'da isteklerine ulaştılar.

Binekleri, hoş rayihalarını yayarak onların cansız güzel bedenlerini götürdü.

Seçilmiş Peygamber'in türbesinin esintileri onlara can (oldu). Onun zikrinden içtikleri zaman onlar canlanıverdi.

Ey Muḍar'dan giderek seçilmiş ulaşanlar, siz onu bedenlerinizle ziyaret ettiniz biz ruhlarımızla.

Biz özür ve kaderden dolayı yerimizde kaldık. Mazeretten dolayı ziyarete gidemeyen de giden gibidir.

Bu türe verilebilecek en güzel örneklerden biri de kutsal toprakları kalben ziyaret eden İbn Sehl el-Endelüsî'nin, Endülüs ve Mağrib bölgesinde meşhur olan 28 beyitlik *Kaside-i 'ayniyyes'*dir. Göz iltihaplanmasına yakalanan Ebu'l-'Abbās Aḥmed b. 'Abdillāh el-Enşārî, aşağıda birkaç beyti verilen bu kasideyi beş kere okuduğunda görme yetisini yeniden kazandığını ve bu kasidenin bir şifa vesilesi olduğunu belirtir:²⁶ [Ṭavîl]²⁷

أَرَى الْجِسْمَ فِي أَسْرِ الْعَلَائِقِ قَابِعَا	حُذُوا الْقَلْبَ يَا رَكِبَ الْحِجَازِ فَإِنِّي
أَمَّا نَتُّكُمْ أَلَا تَرُدُّوا الْوَدَائِعَا	وَلَا تُرْجِعُوهُ إِنْ قَفَلْتُمْ فَإِنَّمَا
حَصَاةٌ تَلَقَّتْ مِنْ يَدِ الشُّوقِ صَادِعَا	مَعَ الْجَمَرَاتِ إِرْمُوهُ يَا قَوْمُ إِنَّهُ

²⁴ Qurārî, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 41; Tevfîk, "Fenniyyetu şî'ri'l-medḥi'n-nebevî fi Endelus", 12-13.

²⁵ en-Nebhānî, *el-Mecmû'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medâihi'n-Nebeviyye*, 1/591.

²⁶ Tevfîk, "Fenniyyetu şî'ri'l-medḥi'n-nebevî fi Endelus", 16.

²⁷ İbn Sehl el-Endelüsî, *Dîvānu İbn Sehl el-Endelüsî*, thk. Yusrâ 'Abdulganî 'Abdullāh (Beyrut - Lübnan: Dāru'l-kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 54.

Ey Hicâz kafilesi, alın götürün kalbimi. Çünkü bedenimin yerinde asılı olarak kaldığını görüyorum.

Geri dönseniz de kalbimi orada bırakın, çünkü bu geri iade etmemeniz gereken bir emanettir.

Ey topluluk, kalbimi cemrelerle (o kutsal topraklara) atın, çünkü kalbim (o yerlere) özleminden çatlama üzere olan bir çakıl taşı.

İbnu'l-Cennân da Resûlullah'a salâtüselâm gönderme konusunda oldukça hassas davranmış, mısra başlarında peş peşe “ صَلُّ عَلَيْهِ ” veya “سَلَامٌ عَلَيْهِ” gibi ifadelerle şairlerinin²⁸ her bir satırında Hz. Peygamber'e selam ve muhabbetini göndermiştir. Bahsi geçen şairlerinden bazı beyitler şöyledir: [Tavil]²⁹

غراممي وما زال الغرام المجددا	سَلَامٌ عَلَيْهِ إِنَّ ذَكَرَاهُ جَدَّدَتْ
إليه فهل يدني اشتياقي أبعدا	سَلَامٌ عَلَيْهِ إِنَّ نَفْسِي مَشْوَقَةٌ
توحي الوفاء الحنق عهداً ومعهداً؟	سَلَامٌ عَلَيْهِ هَلْ تَتَّاحُ زِيَارَةٌ

Selam olsun Peygamber'e, gerçekten onu anmak sevgimi tazeledi ve hâlâ ona sevgim taptaze.

Selam olsun Peygamber'e, ruhum onu arzulamaktadır. (Acaba) özlemim ulaşır mı en uzağa?

Selam olsun Peygamber'e, ahde vefanın hakkını verecek bir ziyaret kısmet olur mu (bana)?

Endülüslü şairler, bazı kasidelerinde bedî sanatlarından yararlanırken bunları şiirin ruhuna zarar vermeyecek şekilde kullanmışlardır. Cinâs sanatının yanı sıra, aruz vezni ve kafiye düzeni ile şiirdeki müzikaliteyi sağlayan şairler kimi zaman da bu örnekte olduğu gibi bu armoniyi tekrar yoluyla sağlamışlardır.³⁰

1.2. Mucizeleri

Endülüslü şairlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair düşüncesi nûr-i Muhammedî tasavvuru ile bağlantılıdır. Özellikle nebeviyyât türü kasidelerde bu inanişâ mutlaka temas edilir. Bu düşünceye göre Hz. Peygamber, nûrunun yaratılışı ve risâlet izâfesi bakımından Âdem'den (a.s.) öncedir. Onun nûru diğer peygamberlerde tezahür etmiştir ve kendisine yetişmeleri durumunda ona yardım edeceklerine dair Allah'a söz vermişlerdir. Bu sebeple onun peygamber olarak görevlendirileceği Tevrat ve İncil gibi kutsal kitaplarda kayıtlıdır. Hem Hz. Musa, hem Hz. İsa, hem de İsrailoğullarından çıkan bazı peygamberler onun geleceğini müjdelemiştir. Aşağıdaki beyitler İbnu'l-Cennân'ın bu düşüncelerinin bir yansımasıdır: [Tavil]³¹

بَادِمٌ إِذْ حَرَّرَ الْمَلَائِكَةُ سُجَّدًا	سَلَامٌ عَلَى النُّورِ الَّذِي كَانَ كَامِنًا
يَحْيَا شَرَّفَ اللَّهُ الْخَلِيلَ مُحَمَّدًا	سَلَامٌ عَلَى مَنْ كَانَ أَشْرَفَ دَعْوَةٍ
وَدَانَ بِإِيمَانٍ بِهِ وَتَعَبُّدًا	سَلَامٌ عَلَى مَنْ وَدَّ مُوسَى اتِّبَاعَهُ
فَقَدَّ صَدَّقَتْ لِلصَّادِقِ الْوَعْدِ مَوْعِدًا	سَلَامٌ عَلَى بُشْرَى الْمَسِيحِ بْنِ مَرْيَمَ

Selam olsun melekler secdeye kapandığında Âdem'deki gizli nura.

Selam olsun en şerefli davet üzere olana ki; Allah onunla şerefli dirdi dostu Muhammed'i.

²⁸ Nizamettin Parlak, “Hz. Muhammed (a.s.) için Yazılan Şiirlerin Endülüslü’teki Yansımaları: Kasîde fî Medhi'n-Nebî Geleneği”, *Akademik Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 72.

²⁹ eş-Şaffâr, “İbnu'l-Cennân el-Endelusi”; İbn el-Cennân el-Enşârî el-Endelusi, *Dîvānu İbn el-Cennân*, 94-95.

³⁰ Detaylı bilgi için bk İmân Süheyl Sâlim - Su'ud Ahmed Yûnus, “Eşeru'l-ikâ'i'd-dâhîlî fi şî'ri İbni'l-Cennân el-Endelusi”, *Mecelletu ebhâsi kulliyeti't-terbiyeti'l-esâsiyye* 15/4 (2019), 907.

³¹ İbn el-Cennân el-Enşârî el-Endelusi, *Dîvānu İbn el-Cennân*, 82-83.

Selam olsun Musa'nın kendisine tabi olmayı istediği kişiye ki; Musa ona imanı aracılığıyla Allah'a kulluk etti.

Selam olsun Meryem oğlu Mesih'in müjdesine ki; bu müjde Hz. Peygamber'in geleceği zamanı doğruladı.

İslâmî literatürde *beşâ'irü'n-nübüvve* adı altında ele alınan bu hususların, Endülüslü şairlerin peygamber tasavvurunda da önemli bir yer işgal ettiği fark edilmektedir. Bütün bu müjdeler sebebiyle insanların bir peygamber beklentisi içinde olduğuna değinen Endülüslüler Arap Yarımadası'ndaki bazı bilgin ve önemli kişilerin bir peygamberin geleceğinden haberdar olduklarını dile getirirler.³² Özellikle mevlid şiirlerinde yer verilen, Hz. Peygamber'in doğumu sırasında ve peygamberliği öncesinde meydana geldiği rivayet edilen, *delâ'ilü'n-nübüvve* veya *a'lâmü'n-nübüvve* olarak bilinen harikulâde olaylar da bu kapsamda değerlendirilebilir.³³ Lisânuddîn İbnul-Ḥaṭîb, aşağıdaki mevlidiyyesinde, Hz. Muḥammed'in peygamberliğinin kanıtları arasında değerlendirilen söz konusu olaylardan; Şam'da bulunan Busrâ saraylarının aydınlanması, Kâbe'deki putların yüzüstü yere kapaklanması, Kısra'nın sarayındaki burçların yıkılması, Sâve gölünün kuruması, Mecûsilerin bin yıldır yanmakta olan ateşinin sönmesi gibi Hz. Peygamber'in doğumu sırasında gerçekleşen olağanüstü olayları zikretmiştir: [Ṭavîl]³⁴

يَمْلِكُكَ اهْتَرُّ الْوَجُودُ وَأَشْرَقَتْ فُصِّسُوا بِبُصْرَى صَاءَاتِ الْهَضْبِ وَالْوَهْدَا
وَمِنْ رُغْبِهِ الْأَوْتَانُ خَرَّتْ مَهَابَةً وَمِنْ هَوْلِهِ إِسْوَانُ كِشْرَى قَدْ ائْتَدَا
وَعَاضٌ لَّهُ السَّوَادِي وَصَبَّحَ عَرَّةُ يُيُوتَا لِنَارِ الْمُرْسِ أَعْدَمَهَا الْوَقْدَا

Senin doğumunla kâinat sarsıldı, Busra'da saraylar, tepeler ve vadiler aydınlandı.

Putlar (ona) saygı için yüzüstü yere kapaklandı. Kısra Sarayı korkusundan gürültüyle yıkıldı.

Sâve gölü kurudu, onun parlaklığı evleri aydınlattı ve (Mecûsilerin) ateşi söndü.

Ebû Zeyd el-Fâzâzî, aşağıdaki beyitlerinde Hz. Peygamber'den bahsetmenin ve ona salâtüselam getirmenin Allah'a yakınlık vesilesi olacağını ve onun risâletinin kanıtlarından bahsetmenin her türlü sıkıntıyı bertaraf edeceğini belirtir: [Vâfir]³⁵

إِذَا أَمَلْتِ مِنْ مَوْلَاكَ فُرْبًا فَجَدِّدْ دِكْرَ خَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ
وَصَلِّ عَلَيْهِ أَوْلَ كُلِّ قَبُولِ وَأَخْرَجْهُ بِصُحْبِ الْجَمْعِ وَالْمَسَاءِ
فَإِنَّ مُحَمَّدًا أَعْلَى السَّرَايَا مَحْمُودًا فِي النَّبِيِّاتِ وَالْعَمَلَاءِ
لِسَوَاءِ الْحَمْدِ فِي يَمِينِي يَدِيهِ وَكُلِّ النَّاسِ مِنْ دُونِ اللُّسَاءِ
فَخَدِّتِ عَنْ دَلِيلِهِ فَيَهِّئَا شِفَاءًا لِلنَّهْمِ سِوَى مَنْ كُنَّ دَاءِ

Eğer Rabbine yaklaşmayı istersen, peygamberlerin en hayırlısını sürekli an.

Sabah akşam her sözü(ün) başında ve sonunda ona salât et.

Gerçekten Muḥammed, üstünlük ve derecede mahlûkatın en yücesidir.

Livâ'u'l-hamd sancağı onun sağ elindedir ve bütün insanlar (o) sancağın altındadır.

³² İbn Zümrek, *Divānu İbni Zümrek el-Endelusî* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997), 364.

³³ Y. Şevki Yavuz, "Delâilü'n-nübüvve", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1994), 9/115-117; İbrahim Fidan, "Yahya eş-Şarârî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, (15 Haziran 2020), 288.

³⁴ Lisânuddîn İbni'l-Ḥaṭîb, *Divānu Lisânuddîn İbni'l-Ḥaṭîb*, thk. Muḥammed Miftâḥ (Dâru's-şekâfe, 1989), 1/350; en-Nebhânî, *el-Mecmû'atu'n-Nebhâniyye fi'l-Medâihü'n-Nebeviyye*, 42.

³⁵ Ebû Zeyd el-Fâzâzî, *Âşâru Ebî Zeyd el-Fâzâzî*, thk. Abdulhamîd Abdullâh el-Herâme (Beyrut - Dimeşk: Dâru Kuteybe, 1991), 155.

Onun peygamberliğinin kanıtlarından konuş, çünkü her derdin şifası ondadır.

Endülüs şiirinde Peygamber tasavvurunun tamamlayıcı unsurlarından biri de peygamberlik sonrası meydana gelen ve mucize olarak isimlendirilen harikulade olaylardır. İbnu'l-Ceyyâb el-Endelusî (öl. 749/1349) şiirlerinde neredeyse Hz. Peygamber'in bütün mucizelerine değinmiştir. Bunlardan başlıcaları şunlardır: Parmak uçlarından yüzlerce-binlerce kişiye yetecek kadar su akması, ayın ortadan ikiye ayrılması, ağacın köklerini sürükleyerek gelip peygamberliğini tasdik etmesi, Hz. Peygamber'den ayrılan hurma kütüğünün bir çocuk gibi ağlaması, avucundaki çakıl taşlarının Allah'ı tespih etmesi, müşriklerin eğilip bakmalarını engellemek için örümceğin mağaranın girişini ağ örerek kapatması.³⁶ Bununla birlikte şair, aşağıda bir bölümü verilen şiirinde Hz. Peygamber'in en büyük mucizesinin; yolunu kaybedenler için rehber, câhiller için ilim menbaı olan Kur'ân olduğunu ifade eder: [Tavîl]³⁷

وَلَمَّا احْتَفَقَهُ اللَّهُ لِلْوَحْيِ لَمْ يَزَلْ	يُؤَيِّدُهُ بِالْمُعْجِزَاتِ الدَّلَائِلِ
فَجَاءَ بِشَمْسٍ قَدْ جَلَّتْ كُلَّ عَيْهَبٍ	وَأَسْبَابِ بُرْهَانَ قَوَاضِي قَوَاصِلِ
تَحْدَى بِمِنِّ الخَلْقِ إِنْسَاءً وَجَنَّةً	فَلَمْ يُلْفَ مَنْ يَأْتِي لَهَا بِمُقَابِلِ
فَأَوْهَمَ الْمُتَرَانُ أَعْظَمَ حُجَّةً	رَشَادَ لِذِي عَيٍّْ وَعِلْمَ لِجَاهِلِ
هُوَ الْحِكْمَةُ الْعُظْمَى هُوَ الْحِجَّةُ الَّتِي	لَهَا مِنَ الْعَرْشِ أَعْظَمَ كَافِلِ

Allah onu vahiy için seçtiğinde, mucizelerle desteklemeyi sürdürdü.

O da karanlığı dağıtan bir güneş ve kılıç gibi keskin deliller getirdi.

Bunlarla ins ü cin bütün mahlûkata meydan okudu. Karşısında bu mucizeleri getirecek kimse (de) yoktu.

Bunlardan ilk ve en büyük mucizesi, yolunu kaybedenler için hidayet, cahiller için ilim kaynağı olan Kur'ân'dır.

O (Kur'ân), en büyük koruyucusu Allah tarafından gelen yüce bir hikmet ve delildir.

Bazı araştırmacıların iddialarının aksine³⁸ Endülüslü şairlerin nebevî medih şiirlerinde en çok değindikleri mucizelerden biri de isrâ ve miraç hadisesidir.³⁹ Bu şairlerden biri olan Ebû Zeyd el-Fâzâzî divanın farklı yerlerinde isrâ ve miraç olayına birçok kez temas etmiştir. Bu kasidelerinden biri şöyledir: [Tavîl]⁴⁰

نَبِيٌّ عَلَى كُلِّ الْأَنَامِ مُقَدَّمٌ	وَفِيهِمْ كَرَامٌ وَهُوَ أَسْمَى وَأَكْرَمٌ
هُوَ الشَّمْسُ نَوْرًا وَالتَّبْيُونُ أَنْجُمٌ	عَلَا لَيْلَةَ الْإِسْرَاءِ وَالنَّاسُ نُومٌ
سَمَاءٌ سَمَاءٌ تُرَادُّ لِي السَّبْعِ	مَزَادَ عَزَّ وَجَلَّ

O, bütün yaratılardan üstün bir peygamberdir. Mahlûkat içinde (başka) peygamberler olsa da o en üstün ve en cömerttir.

O, nur bakımından bir güneş, diğer Peygamberler ise yıldızdır. İnsanlar uykudayken o, İsrâ gecesinde

³⁶ en-Nebhānī, *el-Mecmū'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medāihī'n-Nebeviyye*, 3/218-219-220.

³⁷ el-Allāme Yūsuf b. İsmā'îl en-Nebhānī, *el-Mecmū'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medāihī'n-Nebeviyye* (Beyrut - Lübnan: Dāru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1996), 3/165.

³⁸ bk. Parlak, "Hz. Muhammed (a.s.) için Yazılan Şiirlerin Endülüs'teki Yansımaları: Kasîde fi Medhi'n-Nebî Geleneği", 72.

³⁹ Başka bir örnek için bk. Muḥammed b. Aḥmed b. Ali eḍ-Ḍarîr İbn Cābir el-Endelusî, *Şîru İbn Cābir el-Endelusî*, thk. Aḥmed Fevzî el-Hîb (Dimeşk: Dāru Sa'deddîn, 2007), 32.

⁴⁰ Ebû Zeyd el-Fâzâzî, *Dīvānu'l-vesāilī'l-mutekabbale*, 87.

gökyüzünden gökyüzüne yükseldi ve yedi kat semayı aştı.

Ebū Zeyd el-Fāzāzī'nin bu şiirinde, İslam öncesi dönemin meşhur şairleri arasında yer alan en-Nābiğa ez-Zubyānī'den (ö. 604 [?]) etkilendiği gözlemlenmektedir. Zira en-Nābiğa ünlü bir methiyesinde, methettiği hükümdarı güneşe, diğer hükümdarları ise yıldızlara benzetmektedir.⁴¹ Ayrıca Endülüslü şairler, Muvahhidler ve Naşriler devletinin son dönemlerinde Hristiyan saldırılarının arttığı zamanlarda, karşılaştığı binbir türlü zorluk ve sıkıntıya rağmen asla pes etmeyen Hz. Peygamber'in, Allah tarafından birçok mucizeyle desteklenmesini vurgularken, sanki Hz. Peygamber'in hâlâ yaşamakta olan nuruyla ümmetinin manen destekçisi olduğu ve geride bıraktığı sünnetine ve Allah'ın Kitabı'na sarılmakla, mucize gibi görünen Hristiyan saldırılarından kurtuluşun mümkün olacağını anlatmaktadırlar.

1.3. İsim ve Sıfatları

Hz. Peygamber'in, Kur'an, diğer mukaddes kitaplar ve hadislerde geçen, ashabın onun için kullandığı, çok sayıdaki isim ve sıfatları erken dönemlerden başlayarak dînî ve edebî eserlerde onu tasvir etmek için ele alınmış, konuya ilginin artmasıyla beraber bu alanda mensûr ve manzum tarzda müstakil eserler yazılmıştır. İsim ve sıfatlarının sayısı hakkında farklı görüşler olmakla birlikte Yūsuf b. İsmā'îl en-Nebhānī, *el-Esmā' fi mā li Seyyidinā Muḥammed mine'l-esmā* isimli eserinde Hz. Peygamber'in sekiz yüzden fazla isim ve sıfatını derlemiştir.⁴² Endülüslü şairler için de Hz. Peygamber'in anlatımında kısa ve özlü anlamlar taşıyan ve genellikle ana temayı oluşturan bu isim ve sıfatların müstesna bir yeri vardır.

Endülüslülerin, bu konuyu işlerken özellikle Kur'an ve hadislerde geçen isim ve sıfatları kullandıkları görülmektedir.⁴³ Bu şairlerden biri olan İbnu'l-Ceyyāb el-Endelusî'nin aşağıda bir kısmı verilen kasidesinde Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarından şunlara yer vermiştir: Mustafa, Muhtâr (seçilmiş), 'Azîmu'l-'aṭāyā (ihsânî yüce), Ra'uf (şefkatli), Raḥîm (merhametli), Resûl, Kerîm (cömert), Hâtim (peygamberlerin sonuncusu), Beşîr (müjdecî), Nezîr (uyarıcı), Şādiḳu'l-'va'd (sözünün eri), Mürşid (kendisi hak yolda olup insanlara hak yolu gösteren), Sirâc Munîr (parlak kandil), Veşûl li Erḥām (sıla-i rahimde bulunan akrabayı gözeten), Munîl li Nâil (ihsan ve iyilikte bulunan), Hamûl (Sabırlı ve yumuşak huylu), Şefî' (şefa'at eden), Refî' (saygın ve yüce), Şimâlu'l- yetāmā (yetimlerin sığınağı) ve Ḥayru'l-verā (mahlûkatın en hayırlısı). [Ṭavîl]⁴⁴

تَنَزَّهْنَ أَنْ يُلْقَىٰ لَهُمَا مِنْ مُعَادِلِ إِلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ خَافِظٍ لِلْوَسَائِلِ رَسُولٌ كَرِيمٌ خَاتَمٌ لِلرَّسَائِلِ سِرَاجٌ مُبِيرٌ مَا لَمْ يَكُنْ مِنْ مُنَائِلِ حَمُولٌ لِعِبَاءِ الدَّهْرِ عَنِ كُلِّ عَائِلِ ثَمَالُ الْيَتَامَىٰ فِي الرِّتَيْنِ الْمَوَاحِلِ وَأَجْمَعُهُمْ حَقًّا لِشَيْئِ الْقَضَائِلِ وَهُنَّ بِحَارٍّ مَا لَهُمَا مِنْ سَوَاحِلِ	هُوَ الْمُضْطَّعَى الْمُخْتَارُ دُو النَّبِيِّمِ الْآتِي عَظِيمِ الْعَطَايَا وَالْمَرْزَايَا مُجْتَبِ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ خُصَّ بِاسْمِي إِلَهِي بِتَشْيِيرٍ نَذِيرٍ صَادِقِ الْوَعْدِ مُرْتَبِدٌ وَصُولٌ لَأَرْحَامِ مَنِيئِلِ لِنَائِلِ شَفِيعٌ رَفِيعٌ طَلَبَ حَيًّا وَمَيِّتًا وَخَيْرُ السُّورَى دَانَا وَخُلُقًا وَمُخْتَبِدًا فَمَنْ ذَا الَّذِي مُخْصِي كَرِيمِ صِفَاتِهِ
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

O, seçilmiş Mustafa'dır, benzersiz sıfatların sahibidir.

Onun yüce atıyeleri ve özellikleri, tevessül arayan her kalbe sevdirmişdir.

Rabbinin müşfik ve rahîm sıfatlarını taşıyan cömert ve son peygamberdir.

⁴¹ Esat Ayyıldız, "Klasik Arap Methiyelerinde Yaygın Şekilde Övülen Özellikler", *Filoloji Alanında Teori ve Araştırmalar II*, ed. Yılmaz Kurt (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 84.

⁴² 'Aṭîf Kâsım Emîn el-Melîcî, *Esmāu'n-Nebî fi'l-Ḳur'ân ve's-Sunne* (Kahire: 'Alemlu'l-fikr, 1999), 5-6.

⁴³ Hz. Peygamber'in Kur'an ve hadislerde geçen isimleri için Bk. el-Melîcî, *Esmāu'n-Nebî fi'l-Ḳur'ân ve's-Sunne*.

⁴⁴ el-'Allāme Yūsuf b. İsmā'îl en-Nebhānī, *el-Mecmū'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medāihî'n-Nebeviyye* (Beyrut - Lübnan: Dāru'l-kutubi'l-'İlmiyye, 1996), 3/164-165.

Müjdecî, uyarıcı, sözünün eri, yol gösteren ve aydınlatan bir kandildir, asla benzeri yoktur onun.

Sıla-i rahim yapan, iyilik ve ihsanda bulunandır. Her bir yoksul hakkında çağın sıkıntılarını göğüsleyendir.

Şefaataçı, asil, ölü ve diri iyidir. Kıtık yıllarında yetimlerin tek sığınağıdır.

Zât, ahlak ve nesep bakımından kâinatın en hayırlısı, çeşitli erdemleri kendisinde en çok toplayandır.

Onun sıfatları sahili olmayan bir okyanus iken kim sayabilir onun seçkin sıfatlarını?

Hız. Peygamber'in anlatımında onun isimlerinden çokça yararlanan bir diğer şair İbn Cābir'dir. Şair; Nebiyyu hudā (hidayet peygamberi), Māhî (inkârcılığı ortadan kaldıran), Şefî' (şefaataçı), Muşeffa' (şefaati kabul edilen), Raūf (şefkatli), Raḥîm (merhametli), Beşîr (müjdecî), Neẓîr (uyarıcı), Seyyidü'l-ḥalk (mahlûkatın efendisi), Muṭā' (itaat edilen), Zūşenā' (övülen), Ebū'l-Ḳāsim, Hādî (hidayet eden), Emîn (güvenilen), Muhammed, Ahmed, Ḳattāl (cengâver), Muḳaffā (peygamberlerin miraçta kendisine uyduğu), Şehîd, Şādîk (doğru sözlü), Şāhid, 'Āḳîb (son peygamber), Hāşîr (kıyamet günü ümmetini arkasına toplayacak olan), Mustafa, Muctebā (seçilmiş), Mürşîd (kendisi hak yolda olup insanlara hak yolu gösteren) ve Munḳîz (kurtarıcı) isim ve sıfatlarına yer verdiği aşağıdaki pasajda bunların onun peygamberliğinin en önemli delillerinden olduğunu belirtir. Bunlar arasında özellikle inkârcılarla mücadelesini ve bu mücadelede üstünlük elde etmesini karşılaştıran Māhî ve Ḳattāl isimlerine yer verilmesi Hristiyan saldırılarına karşı Müslümanların mücadele azmini artırma gayesine matuf olabilir: [Ṭavîl]⁴⁵

رؤوفٌ رحيمٌ سألُهُ ما سئمتَ يئذِلُ	نبيُّ هدىٍ ماحٍ شافعٍ مُشَفِّعٍ
مطاعٌ ذو ثناءٍ مُكَمَّلِ	بشيرٌ نذيرٌ سديدٌ الخلقِ كلِّهم
وأحمدٌ والقَتَّالُ كُلُّ مُضَلَّلِ	أبو القاسمِ الهاديِ الأمينِ محمدٌ
جميعِ السورى إن قال يُسمعُ ويُقبلِ	مُتَّفِئٌ شهيدٌ صادقٌ شاهدٌ على
يُقَالُ له اطلبْ تُعْطَ ما سئمتَ واسألِ	هو العاقبُ الهادي هو الحاشِرُ الذي
ومنقذهم من كلِّ هولٍ ومعضلِ	هو المصطفى والمجتبى مُرشدُ السورى

O, hidayet peygamberi, inkârcılığı ortadan kaldıran, şefaataçı, şefaati kabul edilen, esirgeyici ve merhametlidir. Ondandilediğini iste, esirgemedenden verir.

Müjdecî, uyarıcı, bütün mahlûkatın efendisidir. Güvenilir, itaat edilen, mükemmel bir övgünün sahibidir.

Ebū'l-Ḳāsim, hādî, emîn ve Muhammed'dir. Ahmed ve dinden saptıranları öldürendir.

Miraçta kendisine uyulan, doğru sözlü ve bütün mahlûkata şahitlik edendir. O, bir şey derse dinlenir ve kabul edilir.

O, hâtemu'l-enbiyâ, hidayet eden, kıyamet günü insanları arkasında toplayan ve kendisine: 'iste dilediğin sana verilecek' denilendir.

O, Mustafa'dır, seçilmiştir, mahlûkatı doğru yola ileten ve onları her türlü tehlike ve zorluktan kurtarandır.

Mālik b. Murahḥal el-Endelūsî de (öl. 699/1300) Hız. Peygamber'in sıfatlarından bahsettiği methiyesinde, onu hayatı boyunca haksızlıklarla mücadele eden, asla adaletten ayrılmayan ve sağanak yağmuru andıran ihsanlarıyla son derece cömert bir şahıs olarak tasvir eder: [Ṭavîl]⁴⁶

⁴⁵ İbn Cābir el-Endelūsî, *Şi'ru İbn Cābir el-Endelusi*, 115.

⁴⁶ en-Nebhānî, *el-Mecmū'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medāihî'n-Nebeviyye*, 4/98.

رُؤُوفٌ عَطُوفٌ أَوْسَعُ النَّاسِ رَحْمَةً وَجَادَتْ عَلَيَّهِمْ بِالْأُوالِ وَعَمَائِمُهُ
خَفِيٌّ وَبِيٌّ لَا تَمُرُّ مِنْ عُنُقِهِ وَدُهُ حَمِيٌّ أَبِيٌّ لَا تَلْسِنُ شَكَايَتُهُ

O, şefkatli, esirgeyici ve insanların en merhametlisidir, sağanak yağmuru andıran cömertliğiyle insanlara bolca ihsanda bulunur.

Güler yüzlü, lütufkâr ve sözünün eridir. Adaleti sağlar, haksızlığı şiddetle reddeder.

Hız. Peygamber'i anlatan bu tür kasidelerde, 'Azîmu'l-‘atâyâ, Raûf, Raḥîm, Kerîm, Beşîr, Şâdiḳu'l-va‘d, Mürşid, Sirâc Munîr, Şefî‘, Şimâlu'l-‘yetâmâ, Munkiz gibi müşfik sıfatlarına daha çok yer verildiği görülmektedir. Bu başlık altında verilen şiirlerin içerikleri ve dönemin siyâsî şartları da dikkate alındığında, şairlerin bunu, Hız. Peygamber'in yolundan uzaklaştığından dolayı yok oluşa doğru sürüklenen Müslümanların kalplerini yeniden Hız. Peygamber ve sünnetine ısındırma gayesiyle söylemiş olmaları mümkündür.

1.4. Şefaaf

EndülüS'te nebevî medihlerin genellikle son kısmında şefaaf umularak dua mahiyetinde bölümler ele alınır. Allah ve Resûl'üne kendi acziyetini arz etmek, yakarmak ve isteklerini dile getirmek için düzenlenen bu bölümde şairler, Peygamber'i aracı kılarak günahlarının bağışlanmasını dileyen anlatımlara yer verirler. Çeşitli eserlerde Hız. Peygamber'le tevessülün etkili sonuçlar ortaya koyduğunu anlatan rivayetlerin bulunmasının da bu tarza yönelimi cezbettiği ifade edilebilir.⁴⁷ Nitekim bu rivayetlerden birine göre, âmâ bir adam, Hız. Peygamber'e gelerek gözlerinin görmesi için dua ister. Hız. Peygamber de ona gidip iki rekât namaz kılmasını, akabinde kendisini aracı yaparak, "Allah'im! Rahmet peygamberi olan peygamberin Muhammed adıyla sana yöneliyor ve senden istiyorum..."⁴⁸ şeklinde dua etmesini söyler. Adam söylenenleri yapar ve gözleri birden açılır.⁴⁹

Endülüslü birçok şair bu vb. inanışlardan hareketle, Hız. Peygamber'le tevessülü konu edinen şiirler yazmıştır. Bu şairlerden biri olan İbnü'l-Cennân'ın Hız. Peygamber'in şefaafını dilediği aşağıdaki kasidesi anlatılanları tam olarak karşılamaktadır: [Ḥafif]⁵⁰

بجيب القلوب معتمد الخلق قى أبى القاسم النبى الشافع
قد تشققت من ذنوبى إلى ذى ال عرّة الواحد العلى السميع
فاشفع اشفع يا خاتم الرسل يوم ال حشر والمشهد العظيم الفظيع
لظلوم لنفسيه قد تناهى فى الخطايا وكفى فعل شنيع

Gönüllerin sevgilisi, mahlûkatın dayanağı, şefaaf sahibi Peygamber Ebü'l-Kâsım ile

Günahlarımı bağışlaması için yalvardım, izzet sahibi, vâhid, semî ve yüce Allah'a.

Haşr ve korkunç kıyamet gününde şefaaf et, şefaaf et, ey Ḥâtemü'r-rusul,

Günahlara ve çirkin her işe dalarak kendine zulmeden şu adamcağıza.

İbn Câbir de Resûlullah'ın; "Kişi sevdiği ile beraber haşr olunur." hadisine ve şefaafına olan inancından dolayı Resûlullah'ı övmekle günahlarından arınacağını ve Peygamber sevgisini iliklerine kadar hisseden bir bedene ateşin dokunmaktan hayâ edeceğini tasavvur ederek ona olan sevgisini kendisine kalkan edinmektedir: [Ṭavîl]⁵¹

⁴⁷ Kenan Demirayak, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tevessül/Şefaaf Dileme ve Yakarış Şiirleri", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 50-51.

⁴⁸ Ebü 'İsâ et-Tirmizî, *el-câmi'u'l-kebir-sunenu't-Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Da'avât", 119 (No. 3578).

⁴⁹ Demirayak, "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tevessül/Şefaaf Dileme ve Yakarış Şiirleri", 50-51.

⁵⁰ İbn el-Cennân el-Enşârî el-Endelüsî, *Divânu İbn el-Cennân*, 118; DERNİKA, *Mu'cemu A'lâmi Şu'arâi'l-Medhi'n-Nebî*, 46.

وَأَوْقُنْ أَنَّ الصَّبِيْقَ عَنِّي يُفْرَجُ
هَيْبَتِ جَحِيمِ خَرُّهُ يَتَوَهَّجُ
بِلَحْمِي وَعَظْمِي وَالْمَفَاصِلِ مُنْرَجُ

بِمَذْحِ رُسُولِ اللَّهِ أَهْمًا وَأَجْمَحُ
بِهِ أَرْجِي دَارَ النَّعِيمِ وَأَتَقِي
وَكَيْفَ تَمَسُّ النَّارُ جَسْمِي وَحُبُّهُ

Resûlullah'ı övmekle sevinir ve sıkıntılardan kurtulacağıma inanırım.

Onun sayesinde saadet yurdunu umar ve cehennemin yakıcı alevinden korunurum.

Onun sevgisi etime, kemiğime ve iliklerime kadar karışmışken, ateş nasıl dokunur vücuduma?

Peygamber methiyelerinin karakteristiği olmuş ve genellikle hatime kısmında yer verilen bu tür beyitlerin, işlenen günahlar sebebiyle derin pişmanlık ve içten yakarış anlamlarını içerdiği için akılda kalıcı, etkileyici ve en güzel lafızlarla nazmedildiği ifade edilebilir.

1.5. Diğer Peygamberlerden Üstünlüğü

Peygamberler insanların en üstünü olmakla birlikte Kur'an'da, peygamberlerden bazılarının bazısına üstün kılındığı ve Allah katında derecelerinin farklı olduğu bildirilmiştir.⁵² Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilmesi,⁵³ ümmetinin arasında olduğu sürece Allah'ın onlara azap etmeyeceğini⁵⁴ bildirmesi vb. ayetlerden onun bütün peygamberlerden üstün olduğu sonucu çıkarılmıştır. Zamanla bu ayet ve hadislerden yola çıkarak *fedâilü'n-nebi* başlığı altında Hz. Peygamber'in üstünlüklerini konu edinen müstakil eserler kaleme alınmıştır. Doğal olarak bu düşüncenin Endülüs şiirine de etkisi olmuş, şairler Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü konu edinen kasideler yazmışlardır. Bu şairlerden biri olan Lisânuddîn İbnul-Ḥaṭîb Hz. Peygamber'in peygamberler arasındaki üstün konumunu onun miraçta peygamberlere ve meleklere imamlık yapmasıyla açıklamaktadır: [Kâmil]⁵⁵

يَا مَنْ مَفْخَرِ الرُّسُلِ الْكَرَامِ يَكُونُهُ
يَا مَنْ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ بِهِ افْتَدَتْ

حَسْبَ الْإِلَهِ يُبَغِّثُهُ الْأَرْضَ الْأَلَا
هَدْيًا وَصَلَّتْ خَلْقُهُ أَرْضَ الْأَلَا

Ey seçkin peygamberlerin övünç kaynağı ve Allah'ın bi'setiyle resulleri sonlandırdığı kişi.

Ey hidayet için gökyüzünün meleklerinin kendisine uyduğu ve arkasında peygamberlerin namaz kıldığı kişi.

Ebū Zeyd el-Fāzāzī de Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü onun diğer peygamberlerin süsü olmasıyla betimlemektedir [Meczû'ü'l-Kâmil]⁵⁶

وَمُحَمَّدٌ هُوَ الْمُهَيَّبُ
وَمُؤَيَّبَةٌ فِيهَا أُمَمٌ
بِحَيْ فَائِدَتِهِ الْحِصْنُ الْحَصِينُ

رَانَ النَّبِيُّ وَنَ الْوَرَى
هَادٍ إِلَى طُرُقِ النَّجَا
وَالْمُذْحِ الْهَائِشِمِ

Nebiler mahlûkatı süslemiş, Muhammed de nebilere süslüyor.

⁵¹ Laḥlu, "el-Medâihü'n-Nebeviyye fi şî'ri İbn Cābir el-Endelusi", 216.

⁵² bk. Bakara, 2/253; İsrâ, 17/55.

⁵³ Enbiyâ, 21/107.

⁵⁴ Enfâl, 8/33.

⁵⁵ en-Nebhānī, *el-Mecmû'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medâihü'n-Nebeviyye*, 3/319.

⁵⁶ Ebū Zeyd el-Fāzāzī, *Âşâru Ebī Zeyd el-Fāzāzī*, 168; en-Nebhānī, *el-Mecmû'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medâihü'n-Nebeviyye*, 4/188.

O, kurtuluş yoluna ileten ve o yolda desteklenen bir emindir.

Şekle Hâşimî Muhammed'i öv, çünkü onu övmek sağlam bir korunaktır.

İbn Câbir ise, onun diğer peygamberlerden üstünlüğünü karşılaştırma yöntemine ve mükemmel teşbihlere başvurarak izah etmiştir: [Recez]⁵⁷

فَأَنزَلْنَا فِي أَفْقِهِمَا نَجْمًا هَدَىٰ	إِن تَحْسِبِ الرَّسْمَ سَمَاءً قَدْ بَدَتْ
طَلًّا فَفَقَدْ أَضْحَىٰ لَنَا عَيْثَ جَدَىٰ	وَإِنْ يَكُنْ كُنْ كَرِيمٍ قَدْ مَضَىٰ
فَأَنزَلْنَا مِنْ بَيْنِهِمْ بَدْرًا بَدَا	وَإِنْ يَكُونُوا أَجْمَعًا فِي فَلَكِ
وَمَلَجَأُ الْقَوْمِ إِذَا الْخَطْبُ عَادَا	وَاسِطَةٌ السَّيْلِ إِذَا مَا نُظْمُوا
فَحَبَّبْنَا مَنْ اجْتَدَىٰ أَوْ اقْتَدَىٰ	كَالْبَحْرِ بَلْ كَالْبَدْرِ جُودًا وَسِنًا

Peygamberleri görünen gökyüzü kabul edersen, o, gökyüzünün ufkundaki hidayet yıldızıdır.

Her cömert çiseleyip geçen hafif bir yağmursa, o bizim için sürekli yağın faydalı bir yağmurdur.

Eğer peygamberler galaksideki yıldızlarsa, o, onların arasından ortaya çıkan bir dolunaydır.

O, ipe dizildiğinde ortadaki eşsiz cevher, sıkıntılar geldiğinde insanların sığınağıdır.

O, cömertlikte deniz, parlaklıkta dolunay gibidir, ne güzeldir onu örnek alan ve ondan isteyen kimse.

Hz. Peygamber'in güzelliğini ve diğer peygamberlerden üstünlüğünü anlatmada kullanılan en önemli imgelerden birisi de dolunaydır. Şair, bu beyitlerde insanlara faydası açısından dolunayın, yıldızlar arasındaki konumunun yüksekliğini dile getirerek Hz. Peygamber'i dolunaya, etrafındaki diğer peygamberleri ise yıldızlara benzetmiştir.

1.6. Yaratılan İlk Varlık Olması

Tasavvufî bir kavram olan nûr-i Muhammedî, Allah'ın ilk olarak kendi nurundan yarattığı, bütün yaratılmışların varlık sebebi olan hakikat-i Muhammedîyedir.⁵⁸ Endülüslü şairlerin bu konuya değinmesi hatta bazı şairlerin divanlarının çeşitli yerlerinde mükerrer biçimde işlemesi onların nûr-i Muhammedî fikrine önem verdiğini gösterir. Bu şairlerden biri olan İbn Zumrek aşağıdaki mevlidiyyesinde Hz. Peygamber'in mahlûkatın yaratılış sebebi olduğunu belirtir: [Tavîl]⁵⁹

وَأَنْتَ لِهَذَا الْكَوْنِ عِلَّةٌ كَوْنِهِ	وَأَنْتَ لِهَذَا الْكَوْنِ عِلَّةٌ كَوْنِهِ
وَأَنْتَ لِهَذَا الْكَوْنِ عِلَّةٌ كَوْنِهِ	وَأَنْتَ لِهَذَا الْكَوْنِ عِلَّةٌ كَوْنِهِ

Sen bu kâinatın varlık sebebisin, sen olmasaydın bu kâinat olmazdı.

Sen olmasaydın yıldızlar ışık saçmaz, onların boyunlarına gök taşlarından gerdanlıklar takılmazdı.

Hakikat-i Muhammediyye görüşünü en güzel biçimde açıklayan şairlerinden biri de Muhyiddin İbnu'l-'Arabî'dir. *Fuşûşü'l-ḥikem* adlı eserinde ifade ettiğine göre, Resûl-i Ekrem'in bütün mahlûkattan önce yaratılmış olan nuru; ilk başta Âdem'de (a.s.) tecelli ettikten sonra sırasıyla diğer peygamberlere geçmiş, Hz. Peygamber dünyayı şereflendirdiğinde onda karar kılmıştır. Buna

⁵⁷ en-Nebhānī, *el-Mecmū'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medāihī'n-Nebeviyye*, 302; İbn Câbir el-Endelüsî, *Naẓmu'l-İkdeyn fi Seyyidi'l-keveyn*, thk. Aḥmed Fevzī el-Hīb (Dimeşk: Dāru Sa'deddīn, 2005), 45.

⁵⁸ Fidan, "Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi", 287.

⁵⁹ İbn Zumrek, *Divānu İbni Zumrek el-Endelüsî*, 495-496.

göre Hz. Âdem insanların cismânî varlıklarının, Hz. Muhammed ise rûhânî varlıklarının atasıdır.⁶⁰ İbnü'l-‘Arabî'nin bu düşüncelerini yansıtan beyitler şöyledir: [Kâmil]⁶¹

وَجَعَلْتَهُ الْأَصْلَ الْكَرِيمَ وَأَدَمُ	مَا بَيْنَ طِينَةِ خَلْقِهِ وَالْمَاءِ
وَنَقَلْتَهُ حَيْثُ اسْتَدَارَ زَمَانُهُ	وَعَطَّقْتِ آخِرُهُ عَلَى الْأُبْدَاءِ
فَأَقَمْتَهُ عِبْدًا ذَلِيلًا خَائِشِعًا	ذَفَرًا يُتَّجِجُكُمْ بِغَارِ حِرَاءِ
حَيْثُ أَنَا مُبَيَّرًا مِنْ عِبْدِكُمْ	جَبْرِيْلُ الْمَخْصُوصُ بِالْأَنْبِيَاءِ
قَالَ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَنْتَ مُحَمَّدُ	سِرُّ الْعِبَادِ وَخَاتَمُ النَّبِيَاءِ

Âdem balçık ile su arasındayken sen onu asaletli olarak halk ettin,

Ve (doğum) zamanı gelene kadar onu (sırasıyla peygamberlere) intikal ettirdin, başlangıçta asaletli kıldığın gibi en sonda da asaletli kıldın.

Ardından bir süre onu Hira mağarasında sana münacat eden itaatkâr ve zelil bir kul olarak ikamet ettirdin.

Ta ki haber getirmekle görevli Cibril sizden ona müjde getirdi:

‘Allah’ın selamı üzerine olsun, sen mahlûkatın sırrı ve hâtemü’l-enbiyâ Muhammed’sin’ dedi.

İbn Câbir de nûr-i Muhammedî düşüncesine mütenasip bir şekilde, Hz. Peygamber’in nurunun evvela Âdem’e, sonra sırasıyla diğer peygamberlere geçtiğini beyan etmiştir. Son olarak Hz. İsmail’den Hz. Peygamber’in babası Abdullah’a ve ondan da validesi Âmine’ye intikal eden bu nûr, doğumu ile Hz. Peygamber’de karar kılmıştır. Öyle ki Nuh’un tufanda boğulmaktan kurtulması, İbrahim’in ateşe atıldığında yanmaması bu nûr sayesinde: [Tavîl]⁶²

نَجَا بِكَ نُوحٌ حَيْثُ كُنْتَ بِصَلْبِهِ	كَذَلِكَ إِبْرَاهِيمُ طُوقَ مِنْ صُلْبِ
وَقَدْ كَانَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ آدَمُ	وَأَنْتَ نَبِيُّ اللَّهِ فِي الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ

Sen Nuh’un sulbünde olduğun için o senin sayende kurtuldu. Yine İbrahim’in sulbünde olduğun için ateş ona dokunmadı.

Sen Doğu’da ve Batı’da Allah’ın peygamberiyken Âdem balçıkla su arasındaydı.

Başta Ka’b b. Zuheyr ve Ḥassân b. Şābit’in şiirleri olmak üzere Hz. Peygamber’i anlatan erken dönem şiirlerinde onun bir nûr olarak tasvir edildiği bilinmektedir. Acak söz konusu şiirler yüzünün güzelliğini veya getirdiği kutsal mesajın kılavuz olma özelliğini anlatmak içindir.⁶³ Endülüslü şairlerin ise bu kullanımı nur-i Muhammedî fikri ile birleştirdiği fark edilmektedir.

Öte yandan Muhyiddîn İbnü'l-‘Arabî gibi kasidelerini sembolik ifadelerle ören birkaç sûfi şairin dışında Endülüslü şairlerin sade ve anlaşılır bir dil kullandıkları rahatlıkla söylenebilir.

1.7. Fizikî Özellikleri

Hz. Peygamber ebedî yurda göç ettikten sonra onu göremeyenler için fiziksel özellikleri hep ilgi konusu olmuştur. Onu görenlerin anlattığı ve erken devirlerden itibaren kaynaklara geçirilmiş olan dağınık bilgiler *Şem’â’il* adı verilen eserlerde

⁶⁰ Mekkî, *el-Medâihü'n-Nebeviyye*, 132-133; Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, 15/180; Fidan, “Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi”, 287.

⁶¹ Mekkî, *el-Medâihü'n-Nebeviyye*, 132.

⁶² İbn Câbir el-Endelüsî, *Naẓmu'l-İkdeyn fi Seyyidi'l-kevneyn*, 75. Diğer iki örnek için bk İbn Câbir el-Endelüsî, *Naẓmu'l-İkdeyn fi Seyyidi'l-kevneyn*, 30-55.

⁶³ Fidan, “Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi”, 288.

toplanmıştır.⁶⁴ Hz. Peygamber’i konu alan şiirlerin de onun fizikî özelliklerine değinmeden geçmediği görülmektedir. Bu geleneği sürdüren İbn Cābir el-Endelüsî, aşağıdaki beyitlerde sözün fesahat ve belagat özelliklerine önem veren bir toplumda peygamberlik görevini yapan Hz. Peygamber’in hitabet açısından sade ve akıcı bir dile sahip olduğunu belirtmesinin yanında fizikî özelliklerinden teninin rengini ve gözlerinin güzelliğini detaylıca tasvir etmiştir: [Ṭavîl]⁶⁵

ولا فائلٌ سوءاً ولو جاء مُزعجٌ
فصيحٌ صبيحٌ أزهرُ اللونِ بادٍ
مليحٌ كحيلُ الطرفِ أشكالٌ أدمجٌ

Kötü söz söylemez, hoşgörülü ve eli açıktır. Biri kendini incitse de (asla) kötü konuşmaz.

Dili akıcı, güler yüzlü, açık tenli, yakışıklı, sürmeli ve kara gözlüdür.

İbnu'l-Cennān da Hz. Peygamber’in fizikî özelliklerinden yüzünün güzelliğini ve parlaklığını güneşin dahi kıskandığını belirterek methiyesini özgün bir benzetmeyle süslemiştir: [Kāmil]⁶⁶

وَبَدَتْ شَوَاهِدُ صِدْقِهِ قَدْ قَسَمَتْ
وَالشَّمْسُ قَدْ وَقَفَتْ لَهُ لَمَّا رَأَتْ
بَدَرَ الدَّجَى لِقَسِيمِهِ تَقْسِيمَا
وَوَجْهًا وَسِيمًا لِلنَّبِيِّ وَسِيمَا

Doğruluğunun delilleri ortaya çıktı ve ortadan ikiye ayırdı karanlık gecenin ayını.

Güneş doğmaktan vazgeçti, güzel peygamberin etkileyici yüzünü gördüğünde.

Şair, birinci beyitte, ayın ortadan ikiye ayrılma mucizesiyle Hz. Peygamber’in nübüvvetinin gün gibi aşikâr bir hale geldiğini belirtmiştir. Ardından bunu da yeterli görmeyerek, ikinci beyitte Hz. Peygamber’i çok daha üst bir makama konumlandırmış ve onu risâlet cihetiyle bir güneşe benzetmiştir. Buna göre Hz. Peygamber risâletle görevlendirildiğinde, güneşin doğmaktan vazgeçmesi, onun güneşe de ışık veren büyük bir nur kaynağı olmasındandır. Güneş, ışığını her tarafa saçtığı gibi, o da “konuşan, ya da yaşayan bir Kur’ân olarak” kendisinde bulunan hidayet nurunu tüm insanlığa saçmıştır, kıyamete kadar da saçmaya devam edecektir.

1.8. Sahabe ve Ümmetin Fazileti

Hz. Peygamber hakkındaki tasavvurun tamamlayıcı unsurlarından biri de sahabe ve Ümmet-i Muhammed’in fazileti meselesidir. Kur’ân-ı Kerîm’de, “Siz insanların iyiliği için meydana çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyilikleri yayar, kötülükleri önlersiniz, çünkü Allah’a inanırsınız.”⁶⁷ denilerek en hayırlı ümmet olarak ümmet-i Muhammed’e işaret edilir. Bu düşüncenin bir tezahürü olarak İbn Cābir aşağıdaki kasidesinde Hz. Peygamber’in ümmetinden olmanın fazilet ve ayrıcalığını şu şiiriyle dile getirir: [Basîṭ]⁶⁸

يا أُمَّةَ الْمُصْطَفَى الْمُخْتَارِ يُهَنِّئُكُمْ
فَأَنْتُمْ الرِّبُّومُ أَعْلَى أُمَّةٍ وَلَكُمْ
وَأَنْتُمْ شُهِدَاءُ اللَّهِ وَهُوَ عَالِي
أَعْرَابِكُمْ بَعْدَ إِذْ لَالٍ وَبَصَّ رُكْمُكُمْ
هَذَا الرَّسُولُ بِهِ بَيِّنَ الْوَرَى صُورُوا
أَعْلَى النَّبِيِّينَ هَذَا الْعِزُّ وَالطُّورُ
كُلِّ شَهِيدٍ فَمَهْمَا شَيْئُكُمْ قُولُوا
لِللِّسَامِعِينَ وَتَبِيِّنَ وَتَمَصِّرُوا

⁶⁴ Fidan, “Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi”, 283.

⁶⁵ İbn Cābir el-Endelüsî, *Naẓmu'l-ıqdeyn fi Seyyidi'l-kevneyn*, 128.

⁶⁶ eş-Şaffâr, “İbnu'l-Cennān el-Endelusi”; İbn el-Cennān el-Enşârî el-Endelüsî, *Divānu İbn el-Cennān*, 149.

⁶⁷ Al-i İmran/110.

⁶⁸ İbn Cābir el-Endelüsî, *Şi'ru İbn Cābir el-Endelusi*, 108; en-Nebhānî, *el-Mecmū'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medāihî'n-Nebeviyye*, 94-95.

Ey seçilmiş Mustafa'nın ümmeti tebrik ederim sizi, iftihar edin aranızdaki bu Peygamber'inizle,
Bugün en yüce Peygamber'in en üstün ümmeti olmanın şeref ve fazileti sizindir.
O sizden her birinize şahitken siz de Allah'ın yeryüzündeki şahitlerisiniz, söyleyin ne isterseniz.
Siz zelilken o sizi aziz kıldı, körken görmenizi sağladı, yolunuzu kaybetmişken sizi hak yola iletti
Ve size, içinde dinleyenler için öğüt ve her türlü bilginin olduğu bir Kitap getirdi.

Endülüslü şairlerin sahâbe ile ilgili tasavvurunda, en başta aşere-i mübeşşere gelir. Onlar Hz. Peygamber'den sonra sahabe içerisindeki en hayırlı kişilerdir, feraset ve bilgileriyle sonraki kuşakların yolunu aydınlatmada ay ve yıldız gibidirler, bedenleriyle Allah yolunda hakkıyla cihat eden ve zor dönemlerde kutlu dini muzaffer kılan kahraman neferlerdir. Onlar zorda kalana bolca veren en cömert insanlardır. Aşağıdaki beyitler İbn Câbir'in aşere-i mübeşşereyi genel olarak övdüğü örneklerden biridir: [Tavîl]⁶⁹

وبالعشيرة الأختيار من بعده اقتدي	يَهْدِي النَّبِيَّ الْمُهَيَّبِ مُحَمَّدٍ
وهم أوضحو سبل الرشد لمهتدي	فهم نصحو كل العباد وما وئوا
وقاموا بنصر الدين في كل مشهد	هم جاهدوا في الله حَقَّ جهادِهِ
لهم بالنجوم الزُّفر هدي لمهتدي	وقال رسول الله فبيهم ممثلاً
بهم في سبيل العلم والخلم يهتدي	ألا إن أصحابي نجوم من اقتدى
ومبعضهم أثواب بغيري يرتدي	ومن حَبَّهم يوماً بحُبِّي أَحَبَّهم
ومن مثلك أصل أصحاب النبي محمد	أولئك خير الخلق بعد نبيهم
بُدور الهدى سُحب العطايا لمجتدي	مصايبخ أرض الله أنصأر دينه

Haşimi Peygamber Muhammed'in yoluna ve ondan sonraki en hayırlı on kişiye tabi ol.

Çünkü onlar bütün kullara ve zayıflara öğüt verdiler ve hidayet isteyenlere doğru yolu açıkladılar.

Onlar, Allah yolunda hakkıyla cihat ettiler ve her savaşta dini muzaffer kıldılar.

Peygamber de ashabını parlak yıldızlara benzeterek şöyle dedi: 'Onlar kendilerine uyanlar için hidayet rehberidir.'

'İyi bilin ki benim ashabım yıldızlar gibidir, ilim ve tevazu yolunda onlara uyan doğru yolu bulur.

Kim bir gün onları beni sevdiği gibi severse ben de onları severim. Kim onlardan nefret ederse ben de onlardan nefret ederim.'

Onlar, Peygamber'den sonra mahlûkatın en hayırlılarıdır. Kim Peygamber Muhammed'in ashabına denk olabilir?

Onlar yeryüzünün kandilleri, Allah'ın dininin yardımcıları, isteyenler için hidayet nuru ve ihsan bulutlarıdır.

İbn Câbir'in, Hz. Peygamber'in sahabeyi, insanlara geceleri yol bulmada rehberlik yapan yıldızlara benzettiği hadisinden iktibas yapması, o dönemde sosyal ve siyâsî karanlığın içine düşmüş olan Endülüslülere bir çıkış yolu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

⁶⁹ İbn Câbir el-Endelusi, Şîru İbn Câbir el-Endelusi, 43.

1.9. Na'î-i Şerîf

Hız. Peygamber döneminde Hicaz bölgesinin sıcak iklimine ve kumlu arazisine son derece uygun olan ayakkabıların tekine na'î çiftine ise na'leyn ismi verilirdi. Na'leyn'in taban kısmı birkaç kat tabaklanmış deri veya köselinin dikilmesiyle oluşurdu.⁷⁰ Endülüslü şiirinde Hz. Peygamber'in na'li şerifi ile ilgili kasideler de yer verildiği görülmektedir. Bunlar, Endülüslü şairler arasında bu kasideler sayesinde Hz. peygamber hürmetine maddi manevî birçok musibetten korunacağı ve bu kasidelerin berekete sebep olacağı şeklinde inanışın ürünleridir. Ebübekir Ahmed b. Abdillâh b. el-Huseyn el-Kurtubî'nin (öl. 652/ 1254) Hz. Peygamber'in na'li hakkında ele aldığı aşağıdaki kasidesi Endülüslülerin onun ayakkabılarının kalıbına dahi ne büyük bir sevgiyle bağlandıklarını göstermektedir: [Tavîl]⁷¹

وَأَنَا مَعَى نَحْضَعُ لَهَا أَبَدًا نَعْلُورُ	وَنَعْلِي خَضَعْنَا هَبَّيَّةً لِيَهَائِهِ
حَقِيقَتُهُ تَأْتِي وَوَرْتُهُا نَعْلُورُ	فَضَعَهَا عَلَيَّ أَعْلَى الْمَقَارِقِ إِهْمَا
عَنِ التَّجَاجِ حَتَّى تَاهَتِ الْمَقْرِقُ الرَّجْلُ	بِأَهْمِصِ خَيْرِ الْخُلُقِ خَازَتْ مَرِيَّةً

Güzelliğine saygı için bu na'le boyun eğdik. Ne zaman ona boyun eğsek yükseliriz sonsuza dek.

Onu başına koy, çünkü onun hakikati taç, görüntüsü çarıkıtır.

Na'lin ayak tabanı mahlûkatın en hayırlısı sayesinde taçtan bir meziyet elde etti. Öyle ki ayak baş ile rekabet edecek hale geldi.

Endülüslü'te 7./13. asırda büyük bir sıçrama yapan peygamber övgüleri sadece erkek şairlerle sınırlı kalmamış kadınlardan bile Hz. Peygamber hakkında methiyeler inşad eden şairler ortaya çıkmıştır. Bu da Peygamber övgülerinin bu çağda zirveye ulaştığının en iyi kanıtlarından biridir.⁷² Bahsi geçen bayan şairlerden biri olan Sa'düne Ümmü's-Sa'd bt. 'İsâm el-Hımyerî (öl. 640/ 1243) aşağıdaki kasidesinde Hz. Peygamber'in na'linin kalıbını övme sayesinde cennete girmeyi ve selsebil nehrinden kâselerle su içmeyi umut etmektedir: [Serî]⁷³

لَلَّيْتُمْ نَعْلِي الْمَصْطَطَمِي مِنْ سَبِيلِ	سَأَلْتُمْ التَّمَنَّى إِذْ لَمْ أَجِدْ
فِي جَنَّةِ الْفَرْدَوْسِ أَسْمَى مَقِيلِ	لَعَلَّ نِي أَحْظَى بِتَقْبِيلِ
أَسْمَى بِأَكْوَابِ مِنَ السَّلْسَلِ	فِي ظِلِّ طُورِي سَاكِنًا آمِنًا

Mustafa'nın na'lini öpmeye bir yol bulamadığım için o na'lin kalıbını öpeceğim.

Umulur ki o na'li şerifin (gerçeğini) öpmek nasip olur bana, en yüce istirahat mahalli Firdevs cennetinde,

Tûbâ ağacının gölgesinde huzurlu bir şekilde otururken ve kâselerle tatlı su pınarlarından ikram edilirken.

el-Makkarî, Endülüslülerin Hz. Peygamber'in na'li hakkında şiir ve nesir yazma konusunda Doğuluları geçtiklerini ifade etmiştir. Bunu da bazı Doğuluların Hz. Peygamber'in bazı na'lerine sahip olmalarının ve istedikleri zaman ona bakmalarının sevgilerini hafifletmesiyle; böyle bir imkâna sahip olmayan Endülüslülerin ise ahşaptan Hz. Peygamber'in na'lini anımsatan kalıplar yaptırarak içlerindeki sevgi ve özlemlerini şiirleriyle dile getirmeleriyle izah etmiştir.

Hız. Peygamber'in na'li hakkında yazılan eserlerin en önemlisi ve hacimlişi *Nefhu't-tîb*'in yazarı el-Makkarî'nin *Fethu'l-mute'âl fi medhi hayri'n-ni'âl* adlı eseridir. el-Makkarî bu eserinde na'lin özellikleri ilgili herşeyi, hadisleri ve hükümleri toplamıştır.

⁷⁰ Bilgi için bk. Nebi Bozkurt, "Na'î-i Şerîf", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2016), 32/346-347.

⁷¹ en-Nebhâni, *el-Mecmû'atu'n-Nebhâniyye fi'l-Medâihî'n-Nebeviyye*, 3/396.

⁷² Lahmer, *Şi'ru'l-medihî'n-Nebevî*, 28.

⁷³ en-Nebhâni, *el-Mecmû'atu'n-Nebhâniyye fi'l-Medâihî'n-Nebeviyye*, 3/398.

Ayrıca *Elfiyyetu's-sîre en-Nebeviyye* adlı eserin yazarı el-Hâfız el-İrâkî'nin yaptığı gibi bu eserine na'lin çizimlerini de eklemiştir. Makkarî'nin bu esere ek olarak, *en-Nefeḥātu'l-'anberîyye fi vaşfi ni'âli ḥayri'l-berîyye* ve yine *Nefeḥātu'l-'anber fi vaşfi na'li zi'l-'alâ'* ve'l-'anber adlı iki el yazma eseri daha bulunmaktadır. Ahmed Teymur Paşa, *el-Eṣâru'n-nebeviyye* adlı eserinde Hz. Peygamber'in na'llerinin bulunduğu yerleri zikretmiştir.⁷⁴

2. Bedîyyât

Ortaya çıkışını, genel olarak 7./13. asırdan itibaren büyük bir gelişme gösteren nebevî methiyelere, özelde ise Peygamber övgüsünde bir çığır açan Būşîrî'nin *Kaside-i bürde'sine* borçludur.⁷⁵ Bedî'îyyât; en az elli beyitten oluşan, basit bahriyle nazmedilmiş, redif harfi kesreli “mim” ile biten, ayrıca her beyti bedî sanatlarından en az birini ihtiva edecek şekilde nazmedilen ve peygamber methiyelerini konu edinen kasidelere denilmektedir.⁷⁶ 8./14. asrın ilk yarısında ortaya çıkan⁷⁷ bedî'îyyât türünde ilk defa kimin şiir yazdığı tartışmalı bir konu olsa da yapılan araştırmalar bu türde ilk şiir söyleyen şairin Şafiyüddîn el-Ḥillî olduğunu göstermektedir.⁷⁸ Bedî'îyyât türünde kaside yazan en meşhur şairlerden biri de İbn Câbir el-Endelüsî'dir. Bazı edebiyatçılar onun Şafiyüddîn el-Ḥillî'den önce bedî'îyye türü kasidelerin mucidi olduğunu söylese de bu türde *Bedî'îyyetü'l-'umyân* adlı ikinci kasideyi yazarak Endülüs'teki bedî'îyyât türü kasidelerin öncüsü olduğu kabul edilir.⁷⁹

Bedî'îyyât sahibi şairlerin, şiirlerine genellikle Hicaz ve çevresindeki mukaddes yerlerin isimlerini zikirle güzel bir başlangıç yapmayı gelenek haline getirdikleri görülmektedir.⁸⁰ İbn Câbir de aşağıda matla'ı verilen *bedî'îyye'sine* Müslümanlar nezdinde kutsal bir şehir olan Medine'yi zikirle başlamış ardından Peygamber'in sıfatlarından bahsetmeye geçmiştir: [Basit]⁸¹

وَإِنشُرْ لَهُ الْمَدْحَ وَإِنشُرْ أَطَيْبَ الْكَلِمِ	بَطِيْبَةً أَنْزَلَ وَيَوْمَ سَدَّ الْأَمَمِ
وَالْحَقِّ بِمَنْ سَارَ وَالْحَقِّ مَا عَلَى الْعَلَمِ	وَإِنذُلْ دُمُوعَكَ وَأَعِذْ كُلَّ مُصْطَطِرٍ
سَلِيلِ مُحَمَّدٍ سَلِيمِ الْعَرَضِ مُحَمَّدِ	سَلِيلِ نَبِيِّ الْأَنْبِيَاءِ أَنْ يُضَاعَ بَيْنَنَا

Taybe'ye in ve milletlerin efendisine yönel. Onun için övgüler yayınla ve en güzel sözleri yaz.

Gözyaşlarını bolca dök, ağlamamak için kendini tutan herkesi azarla. Yürüyenlere katıl ve Uhud Dağı'nda olanları hatırla,

Soylu ve şanlı Peygamber'in nuru, biz (ümmetini) kaybetmeyi reddediyordu.

İbn Câbir'in *el-Ḥulletü's-siyerâ fi medḥi ḥayri'l-verâ* adıyla da bilinen ve 177 beyitten oluşan bu *bedî'îyye'si* 60 bedî sanatını içermektedir.⁸² Şairin bu *bedî'îyye'sine* arkadaşı Ebû Cafer er-Ru'aynî, *Tırâzu'l-ḥulle ve şifâ'u'l-ḡulle* adında uzunca bir şerh yazmıştır. Muhammed b. İbrâhîm el-Beşteki de (öl. 830/1427) bu şerhteki özlü ve veciz yerleri seçerek *Muntekâ şerḥi bedî'îyyeti İbn Câbir* adıyla muhtasar bir eser olarak yayınlamıştır. Ayrıca Mahmûd Halîl Dâmad Beyâdî Zâde el-Mustârî'nin de (öl. 1099/1688) bu *bedî'îyye'ye*

⁷⁴ Cemâ'atu'l-'adl ve'l-iḥsân, “Uşşâku'n-ni'âli'l-Muḥammediyye”, <https://www.aljamaa.net/ar/> (Erişim 09 Ekim 2022).

⁷⁵ Mehmet Mesut Ergin, “Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798)”, *Marife* 7/1 (Bahar 2007), 128.

⁷⁶ ‘Umrânî, *el-Medâihü'n-Nebeviyye fi ş-şi'ri'l-Endelüsî*, 107; Hulûsî Kılıç, “Bedî'îyyât”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1992), 5/323.

⁷⁷ İbn Câbir el-Endelüsî, *el-Ḥulletü's-siyerâ fi medḥi ḥayri'l-verâ*, thk. Ali Ebû Zeyd (Beirut - Dimeşk: Âlemu'l-kutub, 1985), 7.

⁷⁸ Mekkî, *el-Medâihü'n-Nebeviyye*, 136; İbn Câbir el-Endelüsî, *el-Ḥulletü's-siyerâ*, 7; Kılıç, “Bedî'îyyât”, 5/323.

⁷⁹ İbn Câbir el-Endelüsî, *el-Ḥulletü's-siyerâ*, 7-8; ‘Umrânî, *el-Medâihü'n-Nebeviyye fi ş-şi'ri'l-Endelüsî*, 108.

⁸⁰ ‘Umrânî, *el-Medâihü'n-Nebeviyye fi ş-şi'ri'l-Endelüsî*, 108.

⁸¹ İbn Câbir el-Endelüsî, *el-Ḥulletü's-siyerâ*, 28-29; İbn Câbir el-Endelüsî, *Şîru İbn Câbir el-Endelüsî*, 134.

⁸² Mekkî, *el-Medâihü'n-Nebeviyye*, 138.

şerh yazdığı aktarılmaktadır.⁸³ Müellifleri aynı zamanda birer İslâm âlimi olan bu şerhler, İslâm kültürü ve edebiyatının güçlenmesine hizmet ederek peygamber sevgisinin halk kitleleri arasında yayılıp yerleşmesine vesile olmuştur.⁸⁴

Sonuç

Endülüs'te peygamber methiyeleri Mulûku't-ṭavâif döneminde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde İbn Hazm, Hicaz'a giden hac kafilesini tasvir ettiği ve sonraki dönemlerde sıklıkla tekrarlanan “صلی علیه” ifadesini kullandığı kasidesiyle Endülüs'te peygamber methiyelerini nazmeden ilk şairlerden biri kabul edilir.

5./11. asrın sonlarına kadar zühdiye, mersiye ve istiṣrâḥ şairlerinin içerisinde işlenen peygamber methiyeleri, Muvahhidler dönemiyle birlikte müstakil bir tema olma yolunda aşamalı bir gelişme sürecine girmiştir. Bu dönemde Muvahhid lider Ebü Yûsuf el-Manşûr-Billâh Ya'kûb b. Yûsuf b. Abdilmü'min'in mütedeyyin ve adil bir halife olması ve nesirde olduğu gibi şairlere kasidelerine hamdele ve salvele ile giriş yapmalarını emretmesi peygamber methiyelerinin gelişimine oldukça katkı sağlamıştır. Birçok şair hamriyât, mücûn ve gazel gibi temaları terk ederek halkın manevî ihtiyaçlarına cevap verecek konulara ilgi duymuşlardır. Ayrıca bu durum methiyeleri muhtevâ yönünden de etkilemiş; bazı şairler nesib, hamr ve çöl tasviri gibi geleneksel mukaddimelerin yerine tevhit ve nebevî medih gibi dînî mukaddimelere yer vermeye başlamışlardır. Tasavvufî düşüncenin de edebiyat dünyasına duhûluyla 6./12. asrın sonlarında peygamber övgüleri *el-Medâihu'n-nebeviyye / Nebeviyyât* olarak isimlendirilen müstakil bir tür haline almıştır. Endülüs'te Peygamber övgülerinin dönüm noktası, ilk olarak 4./10. yüzyılda Fâtımîler tarafından siyâsî yönetimlerine meşruiyet kazandırmak için başlatılan mevlid kutlamalarının, Mağrib ve Kuzey Afrika ülkelerinde yayılması buradan da Muvahhidler döneminin sonlarında Endülüs'e geçmesidir. Sebte şehrinin yöneticisi İbn 'Azafe el-Laḥmî tarafından başlatılan Mevlid-i nebî bayramı, sonraki süreçte yaygınlaşarak Mağrib ve Endülüs'teki en büyük dînî ve resmî bayramlardan biri haline gelmiştir. Her yıl Rabiülevvel ayının on ikisinde Endülüs'ün her bir kentinde organize edilen kutlamalar ve bu kutlamalarda okunan değeri yüksek şairlere *Mevlidiyyât/İdiyyât* denen ödüllerin verilmesinden dolayı nebevî medih şairleri yıldan yıla artarak altın çağına ulaşmıştır.

Öte yandan 1212 yılında İkab Savaşı'nda alınan ağır yenilgiden sonra Muvahhidler ve akabinde Naşrîler devletinin sürekli Hristiyan krallıkların saldırılarına uğramasının da Peygamber methiyelerinin gelişmesine etki ettiği söylenebilir. Siyâsî çöküşe tanıklık eden şairlerin şiirlerinde bunun etkisi açıktır. Nitekim İbn Sehl el-İşbîlî, düşman ordusu memleketi İşbiliyye'yi kuşattığı zaman, nebevî medih ile cihad çağrısını sentezlediği şiirlerinden birinde bu siyâsî çöküşün etkilerini yansıtmaktadır. Ayrıca ağır bir hastalığa yakalanan Abdullah b. Abdilhâk eş-Şayrafî'nin Hz. Peygamber'e mektup göndermesi ve mektubu Peygamber'in kabrine ulaştığında hastalığından kurtulması vb. olaylardan hareketle dualarına icabet edileceği düşüncesiyle ilk kez Endülüslü edebiyatçılar tarafından Hz. Peygamber'in kabrine manzum ve mensur tarzda mektup gönderme geleneğinin başlaması da peygamber methiyelerinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu mektuplarda 6./12. asırdan itibaren artan Hristiyan saldırıları karşısında ülkenin durumunu anlatmak, üzüntü ve kaygılarını dile getirmek ve İslam'ı savunmak için Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden yardım istemişlerdir.

Bahsedilen bu gelişmeler sonucunda Endülüs'te Ebü Zeyd el-Fâzâzî, İbnu'l-'Arîf, Muḥyiddin İbnu'l-'Arabî, İbnu'l-Cennân, İbn Câbir, İbn Zumrek, Lisânuddîn İbnul-Ḥaṭîb gibi Peygamber övgülerinde birbirinden yetenekli şairler ortaya çıkmıştır. Bunlardan bazıları nebevî medih ile ilgili sadece bir şiiriyle meşhur olurken bazıları dîvânının tamamını bu temaya tahsis etmiştir.

Muvahhidler döneminin en seçkin şairlerinden biri olan Ebü Zeyd el-Fâzâzî'nin, Yahya eş-Şarşarî ve Bûşîrî'den önce Peygamber övgülerinin Endülüs'te yayılmasına öncülük ettiği söylenir. Alfabetik sıraya göre yazdığı *el-Vesâilu'l-mutekabele* isimli divânının tamamı peygamber övgülerinden bahsetmektedir. el-Fâzâzî'nin, Hz. Peygamber hakkında söylediği methiyelerin ünü Kuzey Afrika'ya kadar yayılmış, bayramlarda ve özel günlerde kasidelerinin okunması dînî örf haline gelmiştir.

Döneminin öne çıkan şairlerinden biri de İbnu'l-Cennân el-Enşârî'dir. Muvahhidler devletinin yükselişine ve çöküşüne tanıklık eden şair, devri büyük şairlerle dolu olmasına rağmen nebevî medihle ilgili kasidelerinin çokluğu ve kalitesinden dolayı Peygamber şairi Hâssân b. Şâbit'e denk tutularak *şâ'iru'l-medîhi'n-nebî* olarak anılmaktadır. el-Makkarî'nin, onun *muḥammese* tarzında yazdığı *Kaside-i mîmiyye*'sinin sürekli olarak ilim meclislerinde inşâd edildiğini ifade etmesi ve çağdaşı İbnu'l-Murâbî'tin,

⁸³ İbn Câbir el-Endelüsî, *el-Ḥulletü's-siyerâ*, 10.

⁸⁴ Hulusi Kılıç, “Bedüiyyât”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1992), 5/324.

Zevāhiru'l-fıkr ve *Cevāhiru'l-fakr* isimli eserlerini telif edeceği zaman ondan kitabının başına nebevî medihle ilgili beyitler yazmasını istemesi, İbnu'l-Cennān'ın şiirlerinin kalitesini göstermektedir.

Endülüs'te 7./13. asırda büyük bir gösteren peygamber övgülerinin sadece erkek şairlerle sınırlı kalmayıp Sa'dûne Ümmü's-Sa'd bt. 'İsām el-Himyerî (öl. 640/ 1243) gibi kadın şairlerin de çıkması, Peygamber övgülerinin bu çağda zirveye ulaştığının başka bir kanıtıdır.

Endülüs şiirinde genellikle ana tema Hz. Peygamber ve onun üstün meziyetleridir. Kasidelerin çoğu Hz. Peygamber'e yakarış ve şefaathanelerini içeren beyitlerin ardından ona salatüselâm ile bitirilir. Muḥyiddin İbnu'l-'Arabî gibi kasidelerini sembolik ifadelerle ören birkaç sūfî şairin dışında Endülüslü şairlerin anlaşılır bir dil kullandıkları rahatlıkla söylenebilir. Nebevî medih şiirleri dînî muhtevalı bir tema olduğu için şiirlerin kaynağı ekseriyetle Kur'ân ve hadislerdir. Endülüslü şairlerin şiirlerinde vezin ve kafiyenin yanı sıra ahengi sağlayan en önemli unsur cinastır. Aruz vezni ve kafiye ile şiirdeki müzikaliteyi sağlayan şairler bazen de bunu özellikle İbnu'l-Cennān'ın kasidelerinde görüldüğü üzere *صلى عليه*, *صلوا عليه*, *سلام* ve *محمد خير* gibi müminlerin gönüllerini harekete geçiren kelimeleri tekrar etmekle en üst seviyesine çıkardıkları ifade edilebilir.

7./13. asırda Peygamber övgülerinin gelişmesine bağlı olarak 8./14. asrın ilk yarısında ortaya çıkan bedî'îyyât türünde kaside yazan en meşhur şairlerden biri de İbn Cābir el-Endelusî'dir. Bazı edebiyatçılar onun, Şafiyuddin el-Ḥillî'den önce bedî'îyye türü kasidelerin mucidi olduğunu söylese de bu türdeki ikinci kasideyi yazarak Endülüs'teki bedî'îyyât türü kasidelerin öncüsü olduğu belirtilebilir. İbn Cābir'in, *Bed'îyyetü'l-'umyān* adıyla bilinen bu bedî'îyyesine Ebū Cafer er-Ru'aynî, Muhammed b. İbrāhîm el-Beşteki ve Mahmûd Halîl Dāmād Beyādî Zāde el-Mustārî tarafından şerhler yazılmıştır. Müellifleri aynı zamanda birer İslâm âlimi olan bu şerhler, İslâm kültürü ve edebiyatının güçlenmesine hizmet ederek peygamber sevgisinin halk kitleleri arasında yayılıp yerleşmesine aracı olmuştur.

Endülüslü şairlerin, Hz. Peygamber'in; Ra'ûf, Raḥîm, Kerîm, Beşîr, Mürşid, Sirâc Munîr, Şefî', Şimālu'l-yetāmā, Munḳiz gibi müşfik sıfatlarına daha çok yer verdikleri görülür. Bazı kasidelerin içerikleri ve dönemin siyâsî şartları dikkate alındığında, şairlerin bunu Hz. Peygamber'in yolundan uzaklaştığından dolayı yok oluşa doğru sürüklenen Müslümanların kalplerini yeniden Hz. Peygamber ve sünnetine ısındırma gayesiyle söylemiş olmaları mümkündür.

Hz. Peygamber'in isimleri arasında inkârcılarla mücadelesini ve bu mücadelede üstünlük elde etmesini çağrıştıran Māhî ve Ḳattāl isimlerine yer verilmesi de yine dönemin siyâsî durumuyla ilgilidir. Sahâbeden bahseden beyitlerde de onların zor şartlarda kutlu dini muzaffer kılmalarına ve Allah yolunda hakkıyla cihat etmelerine dikkat çekilerek özellikle mücadeleciler ruhlarının dile getirilmesi de aynı çerçevede değerlendirilebilir. Bu sayede şairler belki de Hristiyan saldırılarına maruz kalan Endülüslülerin maddî ve manevî değerlerini düşmana karşı müdafaa etme konusundaki cesaretlerini artırmayı amaçlamaktadırlar.

Kaynakça

- Ayyıldız, Esat. “Klasik Arap Methiyelerinde Yaygın Şekilde Övülen Özellikler”. *Filoloji Alanında Teori ve Araştırmalar II*. ed. Yılmaz Kurt. 67-95. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Ayyıldız, Esat. “Hassân b. Sâbit’in Methiyeleri”. *ICHES Uluslararası İnsani Bilimler ve Eğitim Bilimleri Kongresi*. ed. Meriç Eraslan. 286-298. İzmir: Asos Yayınevi, 2019.
- Bozkurt, Nebi. “Na‘l-i Şerîf”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/346-347. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2016.
- Cemâlüddin, Muhsin. *İhtifâlâtü'l-mevâlidü'n-Nebeviyye fi'l-eş'ârî'l-Endelusiyye ve'l-Magribiyye ve'l-Mehceriyye*. Bağdat: Matba'atu dâri'l-basrî, 1967.
- Cemâ'atu'l-'adl ve'l-ihsân. “Uşşâku'n-ni'âli'l-Muhammediyye”. <https://www.Aljamaa.net/ar/>. Cemâ'atu'l-'adl ve'l-ihsân. Erişim 09 Ekim 2022.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Demirayak, Kenan. “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Tevessül/Şefaât Dileme ve Yakarış Şiirleri”. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 49-75. <https://dergipark.org.tr/pub/aicusbed/issue/1518/18667>
- Demirci, Mehmet. “Hakikat-i Muhammediyye”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1997.
- Dernîka, Muhammed Aḥmed. *Mu'cemu a'lâmi şu'arâi'l-medhi'n-Nebi*. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- ed-Düş, Şalâh Aḥmed Muhammed. *Şi'ru'l-medhi'n-Nebevî fi'l-Endelus 'aşru Ğrnaḩa*. Sudan: Ḩartûm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1984.
- Ebû Zeyd el-Fâzâzî. *Âşâru Ebî Zeyd el-Fâzâzî*. thk. Abdulḩamît Abdullâh el-Herâme. Beyrut - Dimeşek: Dâru Kuteybe, 1991.
- Ebû Zeyd el-Fâzâzî. *Divânu'l-vesâli'l-mutekabbeler*. Beyrut: el-Matba'atu'l-Edebiyye, 1319.
- Ergin, Mehmet Mesut. “Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798)”. *Marife* 7/1 (Bahar 2007), 119-135. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343813>
- Fidan, İbrahim. “Yahya eş-Şarşarî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 267-295. <https://doi.org/10.18505/cuid.703899>
- Fuṩayme, ḩuneyfer. *Kaşidetu'l-medih en-Nebevî fi's-şiri'l-Endelusî fi aḩdi Benî el-Aḩmer*. Cezayir: Muhammed eş-Şiddik b. Yaḩyâ Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İbn Câbir el-Endelusî. *Nazmu'l-ikdeyn fi Seyyidi'l-kevneyn*. thk. Aḩmed Fevzî el-Hîb. Dimeşek: Dâru Sa'deddîn, 2005.
- İbn Câbir el-Endelusî, Muhammed b. Aḩmed b. Ali eḩ-ḩarîr. *Şi'ru İbn Câbir el-Endelusî*. thk. Aḩmed Fevzî el-Hîb. Dimeşek: Dâru Sa'deddîn, 2007.
- İbn Câbir el-Endelusî. *el-ḩulletü's-siyerâ fi medhi ḩayri'l-verâ*. thk. Ali Ebû Zeyd. Beyrut - Dimeşek: Âlemu'l-kutub, 2. basım., 1985.
- İbn el-Cennân el-Enşârî el-Endelusî. *Divânu İbn el-Cennân el-Enşârî el-Endelusî*. Mektebetu Lisânu'l-'Arab, 1990.
- İbn ḩazm el-Endelusî. *ṩavḩu'l-ḩamâme*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut - Lübnan: el-Muessetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1987.
- İbn Sehl el-Endelusî. *Divânu İbn Sehl el-Endelusî*. thk. Yusrâ 'Abdulganî 'Abdullâh. Beyrut - Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003.
- İbn Zumrek. *Divânu İbni Zumrek el-Endelusî*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997.
- Kâdî, Zeliḩa - 'Ubeyd, 'Ubeyd. *el-A'yâd ve'l-ihtifâlât fi'l-Endelus*. el-Vâdî-Cezayir: eş-Şehîd ḩamma Laḩḩar Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kılıç, Hulusi. “Bediyyât”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/323-324. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bediyyat--edebiyat>
- ḩurârî, es-Sa'îd. *el-Medâihu'n-Nebeviyye fi's-şiri'l-Endelusî fi'l-ḩarnî's-sâmin el-hicrî maḩâminuhâ ve eşkaluha'l-fenniyye Lisânuddîn İbnu'l-ḩaṩîb ve İbn Câbir “unmüzeceñ”*. Cezayir: Batna Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017.
- ḩurârî, es-Sa'îd. “el-Medâihu'n-Nebeviyye ve mevḩûâtuhâ fi's-şiri'l-Endelusî”. *Mecelletu'l-'ulûmi'l-insâniyye li câmi'ati Ummi'l-bevâḩî* 9 (2018), 975-990. <https://doi.org/10.35395/1728-000-009-061>
- Laḩlu, Semahân. “el-Medâihu'n-Nebeviyye fi şiri İbn Câbir el-Endelusî”. *Mecelletu işkâlât fi'l-luga ve'l-edeb* 8/4 (2019), 211-226. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/99479>

- Laḥmer, Yūsuf. *Şi'ru'l-medāhi'n-Nebevī fi Mağribi'l-ʿArabī fi ʿaşri'l-Muvahhidīn*. Tilimsan: Ebübekir Belkâyid Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Lisānuddīn İbni'l-Ḥaṭīb. *Divānu Lisānuddīn İbni'l-Ḥaṭīb*. thk. Muḥammed Miftāh. 2 Cilt. Dāru's-şekāfe, 1989.
- Maḳḳarī, Şihābuddīn Ahmed b. Muhammed el-. *Nefḥu't-ṭīb*. thk. İhsān Abbās. 7 Cilt. Beyrut: Dāru şadır, 1997.
- Matpan, Ebubekir. "Sadru'l-İslām Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 258-259. <https://doi.org/10.47145/dinbil.1000970>
- el-Maşlāvī, Ali Kāzım - Şuheyd, İsrā' Mehdī. "el-Medāihu'n-Nebeviyye li Ebi Zeyd el-Fāzāzī dirāse vaşfiyye fi'l-mevḏū'i-ş-şiri". *Mecelletu dirāsāt İslāmiyye mu'āşira* 3/6 (2012).
- Mekkī, Maḥmūd ʿAli. *el-Medāihu'n-Nebeviyye*. Kahire: eş-Şeriketu'l-Mışriyyetu'l-ʿAlemyye li'n-Neşr, 1991.
- el-Melīcī, ʿĀṭif Kāsım Emīn. *Esmāu'n-Nebī fi'l-Ḳurʿān ve's-Sunne*. Kahire: ʿĀlemu'l-fikr, 1999.
- en-Nebhānī, el-ʿAllāme Yūsuf b. İsmāʿīl. *el-Mecmū'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medāihi'n-Nebeviyye*. Beyrut - Lübnan: Dāru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 1996.
- en-Nebhānī, el-ʿAllāme Yūsuf b. İsmāʿīl. *el-Mecmū'atu'n-Nebhāniyye fi'l-Medāihi'n-Nebeviyye*. Dāru'l-Fikr, ts.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/475-479. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2004.
- Parlak, Nizamettin. "Hz. Muhammed (a.s.) için Yazılan Şiirlerin Endülüs'teki Yansımaları: Kasıde fi Medhi'n-Nebî Geleneği". *Akademik Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 69-79.
- eş-Şaffār, Muḥammed Ṭāhir. "İbnu'l-Cennān el-Endelūsī Şā'iru'l-Medāhi'n-Nebevī" (Erişim 28 Ekim 2019). <https://imamhussain.org/arabic/27187>
- Sālim, İmān Süheyl - Yūnus, Su'ūd Ahmed. "Eşeru'l-iḳā'i'd-dāhili fi şiri İbni'l-Cennān el-Endelūsī". *Mecelletu ebḥāsi kulliyeti't-terbiyeti'l-esāsiyye* 15/4 (2019), 901-930. <https://search.emarefa.net/detail/BIM-899328>
- Tevfīk, ʿUmer İbrāhim. "Fenniyyetu şiri'l-medhi'n-nebevī fi Endelūs". *Mecelletu Cāmi'ati Kerkūk* 5/1 (2010), 1-46. doi: 10.32894/1911-005-001-001
- et-Tirmizī, Ebū ʿİsā. *el-cāmi'u'l-kebīr-sunenu't-Tirmizī*. thk. Beşşār ʿAvvād Ma'rūf. 6 Cilt. Beyrut: Dāru'l-ğarbi'l-İslāmī, 1998.
- ʿUmrānī, Fātıma. *el-Medāihu'n-Nebeviyye fi'ş-şiri'l-Endelūsī*. el-Mecme'u'l-ālemī li ehli'l-beyt, 1428.
- Yavuz, Y. Şevki. "Delāilü'n-nübüvve". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/115-117. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1994.

Teşekkül Evresindeki Tarikatlarda Zühd Dönemine Özgü ve Aşırı Bulunan Bazı Uygulamalara Yaklaşım
(Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî Örneğinde)

*Approach of Şūfî Orders at Their Formative Phase to Some Extreme Practices Specific to The Zuhd Period
(The Case of Abū l-Ḥasan al-Shādhilī)*

Ahmet Murat Özel

Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Assoc. Prof. İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sūfism

İstanbul/Türkiye

ahmet.ozel@medeniyet.edu.tr orcid.org/0000-0001-5396-4995

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 03 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 647-659

Cite as/Atıf: Özel, Murat Ahmet. “Teşekkül Evresindeki Tarikatlarda Zühd Dönemine Özgü ve Aşırı Bulunan Bazı Uygulamalara Yaklaşım (Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî Örneğinde)”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 647-659. <https://doi.org/10.18505/cuid.1140063>

Özel, Murat Ahmet. “Approach of Şūfî Orders at Their Formative Phase to Some Extreme Practices Specific to The Zuhd Period (The Case of Abū l-Ḥasan al-Shādhilī)”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 647-659. <https://doi.org/10.18505/cuid.1140063>

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

Published by/Yayınca: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Approach of Şūfī Orders at Their Formative Phase to Some Extreme Practices Specific to The Zuhd Period (The Case of Abū l-Ḥasan al-Shādhilī)

Abstract: There are some radical practices of asceticism, such as wearing şūf (wool clothes), traveling without provisions, choosing to be single, and avoiding earning a living by working, which were generally seen in the 2nd century A.H. and were subject to criticism with the formation of classical Şūfism. Criticisms of these practices have started to appear in the literature since the 3rd century A.H. Early Şūfī writers such as Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥāsibī, Abū Sa‘īd al-Kharrāz, al-Sarrāj focused on this issue and criticized these practices. How are these practices of ascetics viewed in the sects that were formed and spread in the 6th and 7th centuries? Our research seeks the answer to this question, but limits it to the example of Abū l-Ḥasan al-Shādhilī, the founder of Shādhiliyya. This question is important in two respects: First of all, it is investigated whether the determination of some researchers that al-Shādhilī taught comfort in the face of worldly blessings is also correct. Because, among contemporary researchers, there are those who believe that al-Shādhilī wears ostentatious clothes, rides horses, encourages economic competitiveness, and is therefore open to benefiting from worldly blessings to the fullest. Secondly, it includes an investigation of the validity of the belief that these practices belong to an early period in the history of Sūfism and have been completely abandoned over time. Although al-Shādhilī seems to have completed his spiritual education in Morocco with his sheikh, he later went to Tunisia with the latent command of his master. We see that in his first years in Tunisia, he went into seclusion in a cave and was completely isolated from the society and engaged in worship in a way that reminds us of the practices of the early ascetics. But in the second phase of his life in Tunisia, he went to the city on a spiritual sign, socialized, started to give sermons to people, and started to behave more flexible about eating and drinking. al-Shādhilī specifically states that he did not prefer socialization at this stage, but with a spiritual sign. Later, he went to Egypt again with a spiritual sign and got married there, started to deal with agriculture, and continued to socialize by establishing relations with the rulers. Therefore, it can be said that this new social period is a break both from the radical practices of the early ascetics and from the early period in Tunisia itself. It is also seen that in this new period of al-Shādhilī, he did not wear the clothes of ascetics like şūf (wool clothes) and did not want his followers to wear them. He also encouraged to have a profession and was generally against traveling without provisions. But there are two points to be noted here: First, these milder and more comfortable practices should not lead to a search for comfort and luxury. He continued to keep his distance from worldly blessings and to advise asceticism. Secondly, he had some of his distinguished disciples make some practices of the ascetics. The reason for the existence of these seemingly contradictory practices is that while he recommends moderate and sustainable practices to the general public and his followers, he can make the specialized sūfis more strict and difficult practices. While he was encouraging work and earning in general, not ignoring experience, including avoiding work; not ignoring seclusion while leading to sociality in general; while generally suggesting to resort to occasions, he also follows a path of implementing and enforcing radical practices such as traveling without food. Thus, al-Shādhilī is able to encompass all the seemingly incompatible practices of the previous sūfī accumulation with a point of view of spiritual rank and hierarchy.

Keywords: Sūfism, Sūfī Order, al-Shādhilī, Zuhd/Asceticism Period, Zuhd/Asceticism.

Teşekkül Evresindeki Tarikatlarda Zühd Dönemine Özgü ve Aşırı Bulunan Bazı Uygulamalara Yaklaşım (Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî Örneğinde)

Öz: Genel olarak hicri 2. asırda görülen ve klasik tasavvufun teşekkül etmesiyle birlikte eleştiriye konu olan, suf giyme, yamalı giysilerle dolaşma, azıksız yolculuklara çıkma, bekarlığı seçme, çalışarak geçimini temin etmekten kaçınma gibi bazı radikal zühd ve tevekkül uygulamaları bulunmaktadır. Bu uygulamaları sürdürenlerin kimler olduğu çoğunlukla belirsizdir. Ama sonraki kaynaklarda kendilerine sıkça atıflar yapılması sebebiyle, bu uygulamaları sürdürenlerin belli oranda tanınırlık kazandıkları anlaşılmaktadır. Bu uygulamalara yönelik olarak hicri 3. asırdan itibaren literatürde eleştiriler görünmeye başlamıştır. Hakîm Tirmizî, Muhasibî, Harrâz, Serrâc gibi erken dönem sūfî yazarlar bu konuya eğilmişler ve bu uygulamaları eleştirmişlerdir. Bu eleştiriler sebebiyle, bu sūfîlerin önceki zâhidlerin ardılları değil, rakipleri olduklarını iddia eden araştırmacılar da olmuştur. Zahitlerin bu uygulamalarına, 6-7. asırlarda teşekkül etmiş ve yaygınlaşmış tarikatlarda nasıl bakılmaktadır? Araştırmamız bu sorunun cevabını aramakta ama bunu Şâzeliyye'nin müessisi Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî örneğiyle sınırlı tutmaktadır. Bu soru iki açıdan önemlidir: Öncelikle, bazı araştırmacıların Şâzelî'nin dünyevi nimetler karşısında tesahülü telkin ettiğine dair tespitlerinin de doğru olup olmadığı araştırılmış olmaktadır. Çünkü çağdaş araştırmacılar içinde Şâzelî'nin gösterişli elbiseler giydiği, cins atlara bindiği, ekonomik rekabetçiliği teşvik ettiği, dolayısıyla dünyevi nimetlerden sonuna kadar yararlanmaya açık olduğu yönünde kanaate sahip olanlar vardır. İkinci olarak, bu uygulamaların tasavvuf tarihinin erken bir dönemine ait olup zaman içinde tamamen terk edildiği kanaatinin geçerliliğinin bir soruşturmasını içermektedir. Şâzelî'nin kendisi ya da müritleri, erken dönemdeki zahitlerin

becarlık, çalışmaktan kaçınma, mağaralarda inzivaya çekilme, yanına azık ve su almadan yolculuklara çıkma gibi radikal uygulamalarına kendi eğitim usullerinde hiç yer vermemiş midirler? Şâzelî, manevi eğitimi şeyhinin yanında Fas'ta tamamlamış görünse de, daha sonra yine üstadının işaretleriyle Tunus'a gitmiştir. Tunus'taki ilk yıllarında bir mağarada inzivaya çekildiğini, erken dönemdeki zahitlerin uygulamalarını hatırlatır tarzda tamamen toplumdan soyutlanarak ibadetle meşgul olduğunu görmekteyiz. Fakat Tunus'taki hayatının ikinci evresinde, aldığı manevi bir işaretle şehre inmiş, sosyalleşmiş, insanlara vaazlar vermeye başlamış, yeme-içme konusunda daha esnek davranmaya başlamıştır. Şâzelî, bu evredeki sosyalleşmeyi kendisinin tercih etmediğini özellikle belirtir. Daha sonra yine manevi bir işaretle Mısır'a gitmiş ve orada evlenerek, ziraatle uğraşmaya başlayarak, yöneticilerle ilişkiler kurarak sosyalleşmeyi sürdürmüştür. Dolayısıyla bu yeni sosyal dönemin, hem erken dönemdeki zahitlerin radikal uygulamalarından, hem de kendisinin Tunus'taki ilk döneminden bir kopuş olduğu söylenebilir. Yine Şâzelî'nin bu yeni döneminde, sûf gibi zahitlerin elbiselerini giymediği, müritlerinden de giymelerini istemediği görülmektedir. Ayrıca meslek sahibi olmayı teşvik etmiş, genel olarak azıksız yola çıkmaya karşı olmuştur. Ama burada dikkat çekilmesi gereken iki husus vardır: İlki, bu mutedil ve daha rahat uygulamaların bir konfor ve lüks arayışına kadar varmamasıdır. O, dünyevi nimetlere karşı mesafeli durmayı ve zühdü öğütlemeyi sürdürmüştür. Dünya hala onun gözünde dikkat edilmesi gereken manevi tuzaklarla doludur. İkinci olarak da, bazı seçkin müritlerine, zahitlerin bazı uygulamalarını yaptırmasıdır. Sözelimi bir müridini azıksız ve susuz olarak Hicaz'a göndermiştir. Bu çelişkili görünen uygulamaların varlığının sebebi, onun, halkın ve müritlerinin geneline mutedil ve sürdürülebilir uygulamaları önerirken, seçkin sûfilere daha katı ve zor uygulamaları yaptırabilmesidir. O genel itibarıyla çalışıp kazanmaya teşvik ederken çalışmaktan kaçınmayı da içeren tecerrüdü yok saymama; genel olarak sosyalliğe yöneltirken uzleti de yok saymama; genel itibarıyla tedbir ve esbâbî önerebilirken azıksız seyahat gibi radikal uygulamaları da uygulama ve uygulatma gibi bir yol izlemektedir. Böylece Şâzelî, kendisinden önceki tasavvufî birikimin birbiriyle uyumsuz görünen bütün uygulamalarını, mertebelilik ve hiyerarşiye sahip bakış açısıyla kuşatabilmektedir. Onun bu tavrı, tasavvufî tecrübeyi çok genelleşmiş bazı şablonlarla açıklamanın zorluğunu da göstermekte, dikkati tasavvufî tecrübenin kişiselleşmiş yanına çekmektedir. Yani tasavvufî tecrübe sadece katı zâhidane uygulamalarla ya da sadece dünya karşısındaki tesahülle veya sadece kesbe dayalı ya da sadece tecerrüde dayalı bir yaşantıyla açıklamaya gelmeyecek çeşitliliğe sahiptir. Tecrübenin muhatabının *manevi mertebesi*, uygulamaların çeşitliliğinin de gerekçesi olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Şâzelî, Zühd Dönemi, Zühd.

Giriş

Tasavvuf tarihi dönemlendirilirken, tasavvufî görüşlerin tebellür ettiği ve Melchert'in kavramsallaştırmasıyla söylersek¹ "daha mistik bir dönem"e geçmeden önceki Hicri 1-2. asırlar zahitler/zühd dönemi olarak adlandırılabilir. Bu dönemin dikkat çekici bir niteliği, sonradan önemli isimlerce eleştiriye tabi tutulan, azıksız yolculuklara çıkmak, kesbden ve evlenmekten kaçınmak, çölleri ya da harabeleri mesken tutmak gibi bazı *radikal* zühd ve tevekkül uygulamalarına tanık olunmasıdır. Hicri 3. asırda önemli oranda biçimlenen klasik tasavvufun Hakîm Tirmizî (ö.320/932), Muhasibî (ö. 243/857), Harrâz (ö.286/899), Serrâc (ö.378/988) vb.. önemli yazarları eserlerinde bu hususlara eğilmişler, bu tür uygulamaları eleştirel bir üslupla incelemişlerdir. Yine bu sûfilerce tevekkülün kesb ile çelişip çelişmediği meselesi ele alınmış, kesbin meşruiyeti görüşüne destek çıkmıştır.² Bu sebeple bazı araştırmacılar, aşırı zühd uygulamalarına yönelik eleştirel yaklaşan sûfilere önceki zâhidlerin halefleri ve doğal takipçileri olarak değil, biraz da aşırı bir yorumla, rakipleri ya da eleştirmenleri olarak görmüşlerdir.³

Klasik tasavvufun teşekkül evresini takip eden ve Hicri 6-7. asırlarda küresel tarikatların ortaya çıktığı bir sonraki evrede acaba zâhidler dönemindeki bu *radikal* uygulamalara nasıl yaklaşılmaktadır? Tecerrüd, kesbden kaçınma, azıksız yolculuk vb.. radikal uygulamalar, yayılma sürecindeki tarikatlarda gerçekten de izine artık rastlanmayacak bir tarihi malzemen ibaret hale mi gelmiştir? Çalışmamız, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî (ö.656/1258) örneğinde bu sorunun cevabını aramaktadır.

¹ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 231-259.

² Bu eleştiri ve tartışmaları içeren bazı metinler için bk. Ebû Abdullâh el-Hâris b. Esed el-Muhasibî, *er-Ri'aye li'hukûkillâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 97; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 223. Konunun başlıca tartışma başlıklarını ele alan bir çalışma için bk. Hacı Bayram Başer, *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 57-58.

³ Nile Green, *Sûfizm: A Global History* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012), 19-20.

Şâzelî, geride yazılı bir eser bırakmamıştı. Ama onun sözleri, menâkıbı ve ana hatlarıyla tasavvuf anlayışı, birçok tarikat müessesinin başına geldiği gibi,⁴ kendisinden sonraki iki kuşak içinde yazıya geçirilmişti.⁵ Birbirleriyle görüşmemiş yazarlarca kaleme alınan bu erken dönem kaynaklar arasında tanık olunan belirgin örtüşme ve tutarlılık, bu kaynakları Şâzelî'nin mirasını anlamak için güvenilir kılmaktadır. Çalışmamızda da esas olarak sonraki Şâzelî tabakat literatürü değil, dipnotlardan ve kaynakçadan takip edilebileceği gibi, bu erken dönem kaynakları temel alınacaktır.

Şâzeliyye'yi konu edinen bazı çağdaş araştırmalarda tarikatın dikkat çekici ve bazen ayırt edici niteliklerinden biri olarak, Şâzelî'nin dünya nimetleriyle kurduğu mütesahil ilişkiye dikkat çekilir. Buna göre Şâzelî, yaygın olarak bilinen bazı zühd ve tevekkül uygulamalarını takip etmemekte, kendisini dünya nimetlerine bir sūfiden beklendiği gibi kapatmamaktadır. Bir fikir vermesi için bu çalışmalardaki ilgili tespitlerden bazı örnekleri paylaşabiliriz:

“Şâzelî gösterişli elbiseler giyinir, çevik ve cins atlara binerdi.”⁶

“Şâzelî'nin tasavvufu sosyal odaklıydı. (Bu anlayış) aile yaşantısının değerlerini, ekonomik alanda rekabetçiliği ve sıkı çalışmayı yayıyordu.”⁷

“Şâzeliyye'ye intisâbı olanlar, faal bir sosyal duruşu savunmakta, lütûf ve keremi sebebiyle Allah'a şükretmek gerektiği hilafına bir şekilde aşırı zühd sergilemenin de karşısında olmuşlardır. Bu ilke doğrultusunda, Hasan eş-Şâzelî ve bazı halifeleri kasıtlı olarak şık elbiseler giymişlerdir.”⁸

Şâzelî'nin sözlerinden ve menâkıbından bazı örneklerle temellendirilmeye çalışılan bu yorumlar gerçeği ne kadar ya da nereye kadar yansıtmaktadır? Zühd döneminde görülen ve tasavvufun teşekkül döneminde eleştiriye tabi tutulan *radikal* zühd ve tevekkül uygulamaları ana akım tasavvuf tarafından ve nihayetinde tarikatlar ve mesela konumuz olan Şâzeliyye tarafından *tamamen* terk edilmiş ve sistem dışına mı atılmıştır? Yoksa *radikal* zühd ve tevekkül uygulamaları ile mutedil olanlar birlikte, ana akım tasavvufun içinde ama bu kez belli bir mertebeye ve hiyerarşi dikkate alınarak yaşamayı sürdürmüş müdür? Bu sorunun devamı olarak şu soru da sorulabilir: Sūfilerin zühd ve tevekkül karşısındaki radikal, mutedil ya da mütesahil tutumları, onların tercihleriyle mi şekillenmiştir, yoksa bizzat bir tercihte bulunmanın kendisi mi sorunsallaştırılmıştır? Çalışmamızın peşine düştüğü diğer sorular da bunlardır.

1. İbn Meşîş ve Şâzelî'nin Zühd Hakkındaki Görüşlerine Toplu Bakış

Kaynaklarda Şâzelî'nin istifade ettiği İbn Meşîş, Ebû Abdullah b. Harrâzîm gibi bazı sūfilerin adları yer almaktadır.⁹ Bunlardan bazılarıyla irtibatının şeyh- mürid ilişkisi şeklinde olmadığı, bu yararlanmanın sohbet (manevi amaçları olan bir dostluk) şeklinde olduğu görülür. Şâzelî'nin kendi ifadesinden onun esas (*irâde*) şeyhinin Abdüsselâm b. Meşîş olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰

⁴ Green, *Sûfism: A Global History*, 84.

⁵ Şâzeliyye'nin teşekkülünü tamamlayıp Mısır'da yaygınlaşması üzerine bir inceleme için bk. Nathan Hofer, *The Popularisation of Sûfism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 160 vd.

⁶ Abdülhalîm Mahmûd, *Kadıyyetü't-tasavvuf: el-Medresetü's-Şâzeliyye*, 3.Basım (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 44-45.

⁷ İbrahim M. Abu-Rabi', "Editor's Introduction", *The Mystical Teachings of al-Shadhili: Including His Life, Prayers, and Followers*, çev. Elmer H. Douglas (New York: SUNY, 1993), 7.

⁸ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 220.

⁹ Mustafa Salim Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzili ve Şâzeliyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 239-240; İbn Meşîş dışında onun "bereket" şeyhi olarak adı geçen isimlerden Ebû Abdullah b. Harrâzîm (ya da İbn Hırzihim), meşhur sūfi Ebû Medyen'in yetiştirdiği isimlerdendir. İbn Harrâzîm'in babası olan Ebu'l-Hasan b. Harrâzîm ise Ebu Medyen'in şeyhidir. Dolayısıyla Şâzelî, Ebu Medyen'in ve oradan da Ebu'l-Hasan b. Harrâzîm'in mirasını devralmıştır. Eş-Şerîf Ebû Abdullâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs ve muhâdesetü'l-ekyâs* (Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Sekâfe, 2004), 1/87; Hamide Ulupınar, *İbn Arabî'nin Mürşidi Ebû Medyen el-Mağribi* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013), 68, 88.

¹⁰ eş-Şeyh el-Himyerî el-Ma'rûf bi'bni's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr ve Tuhfetü'leEbrâr fi ekvâli ve ef'âli ve ahvâli ve makâmâtı ve nesebi ve kerâmâtı ve ezkârı ve de'avâtı Seyyidî Ebi'l-Hasan eş-Şâzili* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 137; Abdünnûr b. Muhammed b. Ahmed el-İmrânî, *Takyîd fi tercemeti ve ahvâli's-Şeyh Ebi'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şehîr bi's-Şâzili*, thk. ve giriş, Kenneth Honerkamp, 1. Basım (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 2012), 35; İbn Atâillâh el-İskenderî, *Letâifü'l-minen fi menâkıbî's-Şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve Şeyhihi'-Şâzili Ebi'l-Hasan* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 54, 63.

İbn Meşîş'in uzleti tercih eden ve salık veren münzevi bir sûfi olduğu açıktır. Kendisi bir dağın tepesinde yer alan bir mağarada, üstünde yamalı bir giysi (*murakkaa*), başında hasırdan bir başlıkla yaşamıştır.¹¹ Müridi ve halifesi Şâzelî'yi de, insanlara irşad için yönlendirirken bile dikkat çekici biçimde insanlar hakkında uyarılmış, onlarla arasına mesafe koymasını, onlarla meşguliyet yerine Allah'la meşgul olmasını tavsiye etmiştir.¹² Şâzelî'nin aktardığına göre, İbn Meşîş bir münacatında, bazılarının Allah'tan insanların kendilerine yönelmesini istediklerini, oysa kendisinin tam aksine onların kendisinden uzaklaşmalarını, böylece kendisi için tek sığınağın Allah olması istediğini söyler.¹³ Şâzelî'nin *insanlara karşı zühde dair görüşleri şeyhi İbn Meşîş'inkilerle örtüşmektedir*: Kişi ancak kendisini Allah'a yöneltenler hariç insanları terk ederek, kendi ifadesiyle *insanlara karşı zâhid* olarak evliyanın manevi payına ortak olabilir.¹⁴ İnsanlara karşı zühde, manevi ikramın zeminlerinden biridir.¹⁵ Yine meşhur öğütlerinden birinde, insanların iyiliklerinden, şerlerinden kaçtığından daha fazla kaçılmasını, çünkü şerlerinin kişinin bedenine isabet edeceğini, oysa iyiliklerinin kişinin kalbine isabet edeceğini söyler.¹⁶

Uzlet yönündeki bu uzlaşmaz tutumuna karşın İbn Meşîş'in yeme-içme hususunda, en azından suyun soğutulmasıyla içilmesini tavsiye eden nasihatinde gördüğümüz şekliyle, daha esnek olduğunu görürüz. Müridi Şâzelî'ye şöyle der:

"Ey oğlum, suyu soğut. Çünkü, kul ılık su içtiğinde kuru bir elhamdülillah, der. Ama bir kişi soğuk su içip elhamdülillah dediğinde bütün azaları da ona bu elhamdülillah deyişte katılır. Güneşin altındaki testisi hakkında kendisine, bunu gölgeye kaldırmayacak mısın diye sorduklarında, nefsimin peşinden gitmekten haya ederim diyen kişi hal sahibidir, ona tabi olunmaz."¹⁷

Şâzelî, İbn Meşîş'ten bu esnekliğe işaret eden bir söz daha aktarır:

"Sıddıkların ibadeti yirmidir: Yiyin, için, giyin, binin, evlenin, mesken tutun, her şeye Allah'ın size emrettiğince değer verin, israf etmeyin, Allah'a ibadet edin, ona herhangi bir şeyi ortak koşmayın, ona şükredin. Ve eziyeti izale etmeniz ve cömert olmanız gerekir. Bunlar aklın yarısıdır. Diğer yarısı ise, farzları eda edip, haramlardan kaçınmak, kadere razı olmaktır. Allah'a ibadet onun emrini tefekkür ve dinini taakküldür. İbadetin zemini zühde, zirvesi tevekküldür."¹⁸

İbn Meşîş'in bu sözleri, onun yeme-içme, giyme, hayvana binme, mesken tutma, evlenme gibi gündelik hayatın etkinliklerine açık olan bir sûfi ve yine bunlara izin vermeyen (bazı zahitlerde görülen zayıf düşecek kadar yemeyip içmeme, yürüyerek zorlu yolculuklar yapma, bir mesken edinmeme, bekarlık gibi tercihleri içeren) bir zühde anlayışından ayrılan bir sûfi olduğunu göstermektedir. İbn Meşîş, zâhidane bir hayat yaşamaktadır ama bu zühdün sınırları gündelik hayatın sıradanlaşmış etkinliklerine hasmane bir tutum takınmaya kadar gitmemektedir.

İbn Meşîş'in uzleti seçmiş, murakkaa ve hasır bir şapka giyen zâhidane bir hayat tarzına sahip olması sebebiyle, onun yeme-içme, giyme vb.. gündelik hayatın etkinliklerinde konfora çağırın bir sûfi olduğunu söylemek güçtür. *Suyun soğuk içilmesi* örneğinde olduğu gibi, gündelik hayatın içinde çoktan normalleşmiş ve kolay erişilebilir olan soğuk su gibi *masum* bir içeceği sıcak suya yeğlemesi, onun "yiyin- için" ifadesindeki yeme- içmenin sınırlarını da gösteriyor kanaatindeyiz: İbn Meşîş, konfordan arındırılmış, zâhidane ama keşişçe de olmayan bir zühde hayatının içinde görünmektedir.

Şâzelî de şeyhinin kelimelerini birebir tekrarlayarak tevekkülü amellerin başı ve zühdü de onun esasını kabul eder.¹⁹ Dünya sevgisi ona göre bütün hataların başıdır.²⁰ Dünyaya karşı buğz, Allah'ın muhabbetine en çok yönelen ameldir.²¹ Azı tercih edip

¹¹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 22

¹² İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 23, 169; 'Imrânî, *Takyid*, 30.

¹³ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 25; Imrânî, *Takyid*, 28.

¹⁴ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 100; yine bk. 'Imrânî, *Takyid*, 42

¹⁵ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 119

¹⁶ Ahmed b. Atâillâh es-Sekenderî, *Kitâbu letâifil-minen fi menâkıbı's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Mursî ve Şeyhihi's-Şâzilî Ebi'l-Hasan* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Alâmiyye, ts.), 93.

¹⁷ İskenderî, *et-Tenvîr fi'skâtî't-tedbir*, haz. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 66; a.mlf., *Letâifü'l-minen*, 134.

¹⁸ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 117.

¹⁹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 103, 117.

²⁰ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 114.

²¹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 120.

dünyaya karşı zühhd sahibi olmak, sıddıkların kerametlerindedir.²² Kendisine gençlik çağlarında, dünyanın bir pislik olduğu, bu pislige de ancak pislikle/pis bir yolla ulaşabileceği ilham edilmiştir.²³

Özetlersek, İbn Meşş uzlet konusunda tavizsiz olmakla ve gündelik hayatında zâhidane bir hayat sürmekle birlikte, zühhd anlayışı gündelik hayatın sıradanlaşmış etkinliklerini hedef alacak sınıra gelmemiştir. Şâzelî'nin de İbn Meşş'in, zühde güçlü vurgularla dikkat çeken bir takipçisi olduğunu görmekteyiz. Ama acaba zühhd Şâzelî'nin gündelik hayatında hangi görünümlere sahiptir ve Şâzelî uygulamada mutedil mi yoksa radikal bir zâhid midir?

1.1. Şâzelî'nin Tunus Yılları: Mağaradan Topluma Dönüş

Şâzelî, İbn Meşş'in yönlendirmesiyle Tunus'ta bulunan bir yerleşim yeri olan Şâzile'ye, çok genç bir yaşta (*şâb sağîr*) geçmiştir. Tunus'a geçişi, onun daha sonra Mısır'a doğru devam edecek olan doğuya yolculuğunun da başlangıcı olmuştur. Tunus'ta o sırada, sokakta açlıktan insanların öldüğü şiddetli bir kıtlık hakimdir.²⁴

Şâzelî burada, kendisine katılan bazı dostlarıyla birlikte Zağvan Dağı'nda bir mağarada riyâzete çekilir. Kaynaklar orada onun "aylarca" ibadetle ve mücahedeyle meşgul olduğunu aktarmaktadır.²⁵ Şâzelî'nin Şâzile'deki hayatı, şeyhi İbn Meşş'in Fas'taki zâhidane hayatına mutabıktır: İnsanlardan uzakta, sadece bazı yakın dostlarının eşliğinde, bir dağdaki mağarada, kendisini gizleyerek riyâzete meşgul olmuştur.

Şâzelî'nin bir süre sonra bu mağaradan çıkarak insanların arasına karışması, onlara rehberlik etmesi, "İnsanların arasına karışmaya takatim yok" diyerek itiraz etse de uymak sorunda kaldığı bazı manevi işaretler ve emirlerle gerçekleşir.²⁶ Şâzelî'nin, topluma katılmak zorunda kalması aynı zamanda mali bir yükü de getirecektir. Bununla ilgili endişelerini giderecek şekilde, Şâzelî, kendisine, "Dilersen kerametle, dilerse cebinden (gibi) davranarak rahatça harca. Darlıkta da, bollukta da kırk kişi sofranda et ya da bal katık edilmiş ekmeğe yiyecek." dendiğini belirtir. Şâzelî'nin Tunus yıllarına dair önemli bazı rivayetleri derleyen İmrânî, bu ifadedeki, geçimin kerametle elde edilmesine dair bir örnek olarak, Şâzelî'nin evin geçimiyle ilgilenen müridine bir şeyi (muhtemelen bir yaygıyı) kaldırarak altındaki keramet parasından dilediği kadar almasını söylediğini aktarır.²⁷

Şâzelî böylece Tunus şehrine iner, bir eve yerleşir. Bir süre sonra çok sayıda insanın kendisine yöneldiği görülecektir.²⁸ Tunus şehrindeki bu yeni hayatı Şâzelî'nin uzlet ve mağara şartlarındaki hayatının sonu olacaktır. Sonradan göç ettiği İskenderiye'de de yine onu yoğun bir sosyal hayat beklemektedir. Burada, ilerideki tartışılacak bazı meselelere ışık tutması için, Şâzelî'nin mağaradan topluma dönmesinin kendi tercihleriyle olmadığına, bunun aldığı manevi işaretler ve emirler sebebiyle gerçekleştiğini söylemesine özellikle dikkat çekmemiz gerekiyor. Şâzelî, mağarayı bazı fikhîya da tasavvufi gerekçelerle terk etmiş değildir. Kendi tercihinin rağmen, aldığını belirttiği işaret ve emirle mağaradan topluma dönmek zorunda kalmıştır. Bunun bir seçim olmadığı, ya

²² İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 120. Konuyla ilgili diğer bazı sözleri: "Dünyaya karşı zahid olanı Allah sever.", "Allah'ım senden dünyaya karşı zühhd isterim.", "Evlîyanın payından sana da ulaşsın istersen, dünyadan bütünüyle yüz çevir ve kendisine ikram edilsin diye dünyadan yüz çevirenlerden olma. Aksine bu hususta, sana düşmanımı reddetmeni emreden Allah'ın kulu ol [ikramın ve insanların kulu olma].", "Muhabbetin zemini dünyaya bütündürmektir.", "Rüyada Hz. Ebubekir kendisine şöyle der: Dünya sevgisinin kalpten çıkmasının alameti, dünyayı bulduğunda onu terk etmen, onu kaybettiğinde rahat bulmandır.", "Ancak takva sahibi doğru yolu bulur. Ancak dünyadan yüz çeviren takva sahibi olur. Ancak nefsi kendisi için değersiz olan kimse dünyadan yüz çevirir. Nefs, ancak onu tanıyan için değersiz olur. Nefsi, ancak Allah'ı tanıyan kimse tanır. Allah'ı ancak seven kimse tanır. Allah'ı ancak, Allah'ın seçtiği ve kendisiyle nefsinin arasını açtığı kimse sever." Aktarılan sözler için sırasıyla bk. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 104, 168, 100, 90, 117, 144.

²³ Gençliğinde simya ile de uğraşan Şâzelî, Allah'tan bu ilim için yardım ister. Kendisine simya için idrarını kullanması ilham edilir. Şâzelî, bir nacağı ateşte kızdırdıktan sonra idrarıyla onu söndürdüğünü, bunun üzerine onun altına dönüştüğünü görür. Bunun üzerine, "Ey Rabbim, senden niyaz ettiğim şeye ancak necis olan bir şey kullanarak ulaşabildim." der. Kendisine şöyle ilham edilir: "Ey Ali, dünya pislîktir, pislige ancak pislikle ulaşabilirsin." İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 24.

²⁴ İmrânî, *Takyid*, 31; İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 23.

²⁵ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 26-27; İmrânî, *Takyid*, 31. Şâzelî'nin riyâzete için çekildiği dağda, zihnini meşgul eden bir düşünce için, "bir sene bu hal üzere kaldım" dediğine bakılırsa, aynı mağaradan bahsediyorsa bu mağara dönemi bir sene kadar sürmüştür. Bk. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 115. Yine, bir mağaradaydım diyerek, oradaki bir manevi tecrübesini aktardığı bir rivayet için, bk. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 118. Ayrıca bk. İskenderî, *Letâifü'l-Minen*, 60.

²⁶ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 27.

²⁷ İmrânî, *Takyid*, 31.

²⁸ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 28.

da Şâzelî'nin ve sonradan haleflerinin de ısrarla dikkat çektikleri tedbirin terki (ıskât-ı tedbir)²⁹ kavramıyla uyumlu bir seçimsizlik/tercihte bulunmaktan kaçınma olduğu akılda tutulmalıdır. Bu noktada daha kritik bir konuysa, sûfilerin dışarıdan bir bakışla kendi seçimleri ya da içtihatları sonucunda ortaya çıkmış görünen bazı tutumlarını ya da tutum değişikliklerini, her zaman sosyal, fıkhi, psikolojik etmenlere bağlamanın sûfilerin bakış açılarından anlamsız oluşudur. Örneğimizde olduğu gibi, dışarıdan bir bakışla, mesela Şâzelî'nin tasavvufî rehberliğinin ve mesajının daha geniş bir kitleye ulaşması vb. bir sebeple onun mağaradan topluma dönmesi makul görünmekle birlikte, Şâzelî açısından bu dönüş zoraki, kendisinin aksi yöndeki tercihinin rağmen ve bilhassa manevi işaretlerin bir sonucu olarak gerçekleşmektedir.

Şâzelî'ye göre, dünyevi bir şeyi almak/yapmak için edebe uyma şartı vardır. Dünyevi içerikli bir eylemin yapılışı ya da bir dünyalığın kabul edilmesinde edebe uyulursa kalbin bulanmasından ve perdelenmesinden kurtulmak mümkündür. Edebe de iki türdür: Sünnete uymakla gerçekleşen edeb ve marifete uymakla gerçekleşen edeb. Sünnete uyma edebi, o dünyalığı ölçülü bir biçimde ve Allah için olan güzel bir niyetle ilme (zahiri ilme) uygun olarak almaktır (Bu alıfta bir tercih ve tedbir bulunmaktadır). Marifete uyma edebi ise Allah'tan belirli bir manevi emir, söz ya da işaret eşlik eder. Manevi işaret, Allah'ın kuluna cemâlinin ya da celâlinin nurunu bildirmesi demektir (Bu durumda ise tercih ve tedbir değil, bir zorunluluk bulunmaktadır).³⁰ Şâzelî, mağaradan topluma dönmesini marifete uyma cinsinden saydığı edeple, yani manevi emir ve işaretle aldığı ve dolayısıyla tercihiyle ve tedbiriyle değil, bir zorunlulukla gerçekleştiğini söylemiş olmaktadır.

Şâzelî bu iki edeb biçiminden hangisinin hangi türden kimselere özgü olduğunu düşünmektedir? Elimizde bu sorulara cevap olarak kabul edebileceğimiz ona ait bazı sözler bulunuyor. Bunlardan birinde, tedbiri terk etmenin sıddık ve veli için söz konusu olduğunu söylemektedir. Buna mukabil, onun ifadesiyle alimler ise, tedbir etmekte, ihtiyarda bulunmakta, inceleyip araştırmakta ve daima akıllarına ve vasıflarına uygun gördüklerini yapmaktadır (yani zahiri ilme uyma edebine tabi olmaktadır).³¹

Şâzelî kendisinin de tasavvufî hayatının başlarında, yaptığı taatleri ve ibadetleri tedbir eylediğini (kendisinin ne yapacağına kendisinin karar verir olduğunu) söylemektedir. "Bazen kendime çöllerde uzlete çekil derdim, bazen de alimler ve salihlerle dostluk için yerleşim yerlerine git derdim."³² Belirgin bir eleştirel tonla aktardığı bu erken dönemdeki deneyimleri, tasavvufî yolculuğunun ileri evrelerinde terk ederek, marifete uyma edebi olan manevi izin, emir ya da işaretle dünyevi olanları kabul ettiğini ya da aldığı söyleyebiliriz.

Tasavvufî hayatın ileri evresinde gerçekleşen bu değişime dair bariz bir başka örneği de Şâzelî'nin halifesi olan Mursî'nin hayatında buluruz. (Mursî'nin, Şâzelî'nin halifesi olması sebebiyle, şeyhinin konuyla ilgili tutumunu ondan tevarüs ettiği söylenebilir.) Mursî bir keresinde İskenderî'ye şöyle der: "(Eskiden) Bana bir kimse eziyet ettiğinde bir süre sonra zarar görürdü. Ama şimdi böyle değilim. Çünkü marifet[im] genişledi, büyüdü." İskenderî bu sözü şöyle açıklar: Mürid, müridliğin başlarında kendi himmetiyle (tercihi ve çabasıyla), yolun sonunda ise marifetinin varlığıyla bulunur. Sülukunun ilk evrelerinde kendisine eziyet eden birine karşı samimi olarak Allah'tan yardım ister, Allah da yardım eder. Marifet sahibi olunca ise kendi isteği ve tedbiri, Allah'ın isteği ve tedbiri yanında kaybolur (yani Allah'tan kendisi için intikam vb. bir talepte bulunmaz olur, işi tamamen Allah'a bırakır).³³

Dolayısıyla Şâzelî için daha kamil olan tavır, salığın kendi tercihi ve tedbiriyle aldığı örnek değil, arifin manevi işaret ve emirle almaya ya da almamaya adeta zorlandığı örnektir.

2. Mısır Dönemi: Sosyallik ve Tesahül (?)

Mısır, şeyhi İbn Meşîş tarafından Şâzelî için daha önce belirlenmiş bir güzergahın durağıydı. Onun Fas'tan ilk olarak Tunus'a, sonra da Mısır'a gitmesini söyleyen İbn Meşîş'ti. İbn Meşîş, Şâzelî'ye Mısır'da kutupluk makamının kendisine verileceğini haber vermişti.³⁴

²⁹ İbn Atâullâh el-İskenderî, bu konuya hasrettiği bir kitap yazmıştır: *et-Tenvîr fi'skâtî't-tedbir*.

³⁰ Muhamed b. İbrâhîm b. 'Iyyâd, *el-Mefâhiru'l-'aliyye fi'l-meâsiri's-Şâziliyye*, thk. Ahmed el-Mezîdî el-Hasenî (Haleb: Dârul-Kalemi'l-'Arabî, 2002), 137.

³¹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-Esrâr*, 155; İbn 'Iyyâd, *el-Mefâhiru'l-'aliyye*, s. 130.

³² İmrânî, *Takyîd*, 28; ayrıca bk. İskenderî, *Letâifu'l-minen*, 60; (krş. A.mlf, *Kitabu letâif*, 50). *Letâif*'in bu iki basımı arasında farklar bulunduğunu, ama özellikle yeni tarihli basımın bariz okuma hataları içerdiğini, bu sebeple de zaman zaman her iki basıma birden atıfta bulunmak zorunda kaldığımızı belirtelim.

³³ Bk. İskenderî, *Letâifu'l-minen*, 90-91.

³⁴ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 23; İmrânî, *Takyîd*, 30.

Şâzelî'ye Mısır'a gitmesini her ne kadar şeyhi İbn Meşîş işaret etmişse de, onun için bu göçün gerekçesi olarak bir başka manevi işaret daha bulunmaktadır. Şâzelî, Hz. Peygamber'i rüyasında görmüş ve o da kendisine Mısır'a gitmesini söylemiştir. Yaz mevsimidir ve Şâzelî, havanın çok sıcak olduğunu, susuzluğun kendisini korkuttuğunu söylese de, Hz. Peygamber, bulutların onları gölgeleyeceğini, yağmurların kendilerini suvaracağını söylemiştir. Bunun üzerine Şâzelî dostlarıyla Mısır'a doğru yola çıkmıştır.³⁵

Şâzelî'nin mağaradan topluma geçerken kendisini yönlendiren manevi emrin, Tunus'tan Mısır'a taşınırken de bulunduğunu görüyoruz. Böylece hayatındaki kritik tutum ve konum değiştirmelerde kendi tercihleri değil, manevi yönlendirmelerle harekete geçmiş olduğunu haber vermektedir. Bu son rivayette dikkat çeken başka bir husus ise, zühd dönemindeki bazı zâhidlere nispet edilen, sıcak mevsimde, önlem almaksızın yolculuğa çıkmak gibi bir eylemi onun da gerçekleştirmesidir. Şâzelî bu eylemi, gördüğü manevi emre binaen gerçekleştirmiştir.

Şâzelî, Mısır döneminin ferah bir dönem olacağını kendisine ilhamla şöyle bildirildiğini söylemiştir: "Ey Ali, dedenin (Hz. Peygamber'in) yaşadığına uyararak, zorluktan sonraki kolaylık gereği, (senin için) sıkıntı zamanları bitti, nimet zamanları geldi."³⁶ Bu manevi habere uygun olarak, Şâzelî'nin Mısır döneminde gerek dünyalık konusunda ve gerekse sosyalleşme konusunda, Tunus döneminin ikinci evresinde başlayan rahatlığın daha da artarak sürdüğü görülmektedir. Sözelimi, Mısır'da evlenmiş, çocukları olmuş,³⁷ her akşam kendisini dinlemeye gelen çok sayıda insanla buluşmaya başlamış,³⁸ -muhtemelen bir süre geçtikten sonra- çiftçilikle de uğraşmaya başlamıştır.³⁹ Yanı sıra, Mısır döneminde bazı yöneticilerle, hemen her zaman bazı insanların taleplerini iletme ve onlar için aracılıklarda bulunmak üzere olsa da, ilişkiler geliştirmiştir.⁴⁰

2.1. Şâzelî, Tesahülü Talim Etti mi?

Şâzelî'nin kendisinin erken Tunus dönemindeki uzlet, açlık, kesbi terk ve riyâzet içeren uygulamalarına karşın, özellikle Mısır döneminde bu türden katı zühd ve tevekkül pratiklerini genel itibarıyla talim etmediğini, bu uygulamaları bir norm haline getirmekten kaçındığını görürüz. Bu, zühd ve tevekkül anlayışında bir tesahül sayılabilir.

Ama bu değişimi doğru değerlendirebilmek için bazı hususlar dikkate alınmalıdır:

1. *Daha önce geçtiği gibi, Şâzelî'nin dünyevi olanı alırken manevi bir emir, izin ya da işaretle aldığını belirttiğini hatırlamalıyız. Dolayısıyla onun için dünyevi olanı almak kişisel bir tercihin ötesinde manevi bir buyrukla ya da izinle gerçekleşmektedir.*

Tunus'tayken mağaradan topluma dönmesi ve Tunus'tan Mısır'a göç etmesi bu bağlamda değerlendirilecek adımlardır. Şâzelî'nin bu türden emir ya da izinle başka adımlar attığını anlıyoruz. Nitekim şu ifadesi bunu göstermektedir: "Allah'ım, eğer beni hazırlama döndürürsen, senden olan söze ve işarete uygun olan izinle bunu gerçekleştirmeyi istiyorum."⁴¹

Topluma ya da Mısır'a gitmek gibi daha ciddi ve kritik adımlar için değil, bir bineğe binip binmemek gibi daha tekil mevzularda da benzer işaretler ve izinlerle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Mesela *Takyîd*'de anlatılan şu olay bu doğrultuda değerlendirilebilir: Şâzelî, şehre doğru müritleriyle birlikte eşeğin üzerinde giderken, müritler, o şehirde eşeğe binmenin [muhtemelen eşraf için] utandırıcı bir şey olması sebebiyle eşekten inmesini isterler, o da inmek ister ama kendisi manen şöyle uyarılır: "Ey Ali, Allah kendisine tevazuun eşlik ettiği rahatlığa/kolaylığa azap etmez ama kibrin eşlik ettiği yorgunluğa (ve çileye) azap eder."⁴²

Şâzelî, bu şekilde yönlendirildiğini belirtmesi noktasında yalnız değildir. Tasavvuf alanındaki ilmi ilk kaynaklardan biri olan *el-Lüma*'ın yazarı Serrâc daha o zamanlar bu meseleyi tartışmıştır. Serrâc'a göre dünyevi bir genişliğe yönelmek ancak peygamberler

³⁵ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 31.

³⁶ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 32.

³⁷ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 33.

³⁸ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 35.

³⁹ Abdülhalîm Mahmûd, *Kadıyyetü't-tasavvuf*, 61.

⁴⁰ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 30; İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 152. Buna mukabil Mursî yöneticilerle görüşmekten ısrarla kaçınmıştır. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 84, 97.

⁴¹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 46; 'Imrânî, *Takyîd*, 64. Şâzelî'nin haleflerinden İskenderî'nin şu sözü, Şâzelî'nin bu ifadelerini daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır: "(Arifler) Hakların göğüne ya da hazların arzına inerken, bunu ancak izinle, temkin ve yakındaki derinlikle yaparlar. Haklara ne su-i edeble ve gafletle, ne de şehvet ve zevk için inerler. Aksine oraya girmeleri, Allah'la, Allah için, Allah'tan ve Allah'adır." Paul Nwyia, *İbn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite* (Beyrut: Dar el-Machreq, 2007), 195.

⁴² Imrânî, *Takyîd*, 38.

ve siddiklar için doğru olabilir. Çünkü onlar bu tür dünyevi şeylerde kendi zevkleriyle bulunmazlar. Onlar izin nedir bilirler ve infak için izin verildiğinde infak ederler, ellerinde tutmaları için izin verildiğinde böyle yaparlar. İzin nedir bilmeyen (bunu tecrübe etmeyen) ve böylece kemal ve nihai makamların ehli olmayan kimse, aldanarak ve tevillerle dünyevi genişliğe yöneldiğinde hata yapmış olur.⁴³

2. Onun katı bir zühd uygulaması yerine mutedil ve mütesahil uygulamalara yönelik tutumu, zenginliği ve konforu da kapsayan, dünyeviliğin daha belirginleştiği alanların tamamına şamil olduğunu söylemek zordur. Bu tesahül daha ziyade yeme-içme, giyim ve kesbe izin ile ilgili hususlarda görünür. Onun tesahül içeren yönlendirmeleri, tesahülün uzak sınırlarına ulaşmamakta ve mesela yeme-içme ve giyimle ilgili konfor ve abartı içeren öğütler verdiği görünmemektedir.

Yukarıda, suyun sıcak yerine soğutularak içilmesinin, hamd ederken daha güçlü hamd etmeye yardımcı olacağını ifade eden İbn Meşşî'nin sözü geçmişti.⁴⁴ Buna eklenebilecek ve Şâzelî'nin yeme-içme ve giyimle ilgili olarak, riyâzet yolundan ayrılan başka örnekleri de bulunmaktadır. Şâzelî, yolunu ruhbanlık pratiklerinden ayırmak isterken, yeme-içmeyle ilgili katı uygulamalara atıfta bulunur: Bu yol (tarik) ne ruhbanlık, ne de arpa ve kepek yemek, ne de aşırıya gitmektir. O, sabır ve hidayet hakkındaki yakındır.⁴⁵ Yine gönlünden (riyâzet kastıyla) tatsız yemekler yemek, sert giysiler giymek geçen seçkin müridi Mursî'ye şöyle der: Ey Ebu'l-Abbas, Allah'ı tanı da, nasıl istersen öyle ol.⁴⁶ Bu ifadesi bir yanıla yeme-içme ve giyim hususundaki riyâzeti teşvik etmiyormuş görünürken, öte yandan buna izin de vermektedir. Sözdeki asıl vurgu, riyâzetin şart olmamasıdır, denebilir.

Giyimle ilgili olarak, Şâzelî'nin Mursî'yle arasında geçen diyalog dışında başka bir diyalog yine Şâzelî'yle eski elbiseler giyen bir derviş arasında geçer. O şüfî Şâzelî'nin elbisesini tutmuş ve "(Hakiki) Allah kulu bu senin üzerinde olan elbiseleri giymez" demiştir. Şeyh de onun elbisesini tutmuş ve kaba, sert kumaştan olduğunu görmüş. "Allah'a kul olan, bu senin üzerindeki elbiseyi giymez." demiş ve eklemiştir, "Benim elbisem diyor ki, benim size ihtiyacım yok, bana bir şey bağışlamayın. Senin elbisen ise diyor ki, benim size ihtiyacım var, bana yardım edin."⁴⁷ Bu sözde, Şâzelî'nin kaba giysiler giymenin bizzat kendisine karşı olduğundan ziyade, bir sûfinin bu giysiyi giyerek maddi beklentiler içine girmesine karşı olduğu daha açıktır. Gerek Mursî'yle olan diyalogunda ve gerekse bu diyalogda açıkça Şâzelî sûf vb. giymenin kendisini hedef almış değildir. Her ikisinde de hedefi, sûf vb. giymenin tasavvufî eğitimin ve sūfilîğin bir şartı olarak görülmesidir.

Dolayısıyla Şâzelî, yeme-içme ve giyimde bir lüks ve konfor çağrısı yapıyor değildir. Belki, bu hususlarda radikal bir zühd anlayışından kaçınmayı öğütüyor denebilir.

3. Zühddeki bu tesahül söyleminin varlığına karşın, dünyalık karşısında ölçülü olmak, fazlasını elde tutmamak onun söyleminde hep yer tutmayı sürdürmüştür.

Şâzelî'den aktarılan mutedil ve mütesahil örnekler anılan bu birkaç rivayetten ibarettir. Görüldüğü gibi bu tesahül, suyu sıcak içmekte, arpa ekmeği ya da tatsız yiyecekler yemekte, sert giysiler giymekte ısrar edilmemesi gibi gündelik hayat içinde çoktan normalleşmiş olan sıradan ve ucuz zevkleri kapsamaktadır. Yoksa, girişte bazılarına işaret ettiğimiz kimi çağdaş araştırmacıların söylediği gibi, Şâzelî'nin yeme-içmesinde ya da giyiminde bir konfor sergilediği ya da müritlerini böyle bir konfora yönelttiği iddiası abartılı sayılmalıdır. Nitekim Şâzelî, helal de olsa dünyalığa düşkünlüğü uygunsuz bulur. Buna dair şöyle der: "Allah'ın sana helal kıldıklarını çoğaltmayı terk et (...) Dünyanın haramı ceza demektir, helali de hesap."⁴⁸ Rızık talebinde bulunurken "haram olana

⁴³ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdülbâkî Surûr (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960), 523. Paralel düşünen çok sayıda başka önemli şüfî de bulunmaktadır. Muhâsibî, seçkin sūfîlerin tevekküllerinin sağlam olması sebebiyle kesbi terk edebildiklerini; Tirmizî de, kesbi terk etmelerine izin verilen seçkin sūfîlerin, kendilerinde yakîn oluşunca kesbi terk etmelerinin mümkün olduğunu söyler. Başer, *Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu*, 57-66.

⁴⁴ İskenderî, *et-Tenvîr*, 66; a.mlf., *Letâifü'l-minen*, 134.

⁴⁵ İmrânî, *Takyid*, 54; İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 108.

⁴⁶ İbn Atâillâh es-Sekenderî, *Kitâbu Letâifü'l-minen*, 113.

⁴⁷ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 134.

⁴⁸ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 153. Nitekim Mursî, müridi İskenderî'ye göre, "dünyayı terk etmiş, taş üstüne taş koymamış, bir bahçesi olmamış, herhangi bir iş tutmamıştı." İskenderî şöyle devam eder: Zühd kalbin vasıflarından olsa da ona işaret eden belirtiler vardır. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 84. Mursî'nin zühdüne ve veraina dair başka örnekler için bk. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 84-87. Bununla birlikte Mursî, mesleği (sebeb) olmayan müridi sevmezdi. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 97.

meyletmek” yanında, “helal olana düşkünlüğü”de hoş karşılamaz.⁴⁹ “Rızıklandığın zaman fazlasını ver.”⁵⁰ yönündeki öğüdü de yine dünyevi olana düşkünlüğü kısıtlamaya dairdir.

4. *Giyim ve yeme-içme alanlarındaki tesahülün başlıca amacı, bu alanlarda katı zühd uygulamasının müridin bireysel tercihiyle olmasını engellemektir denebilir. Bir başka amacı da, müridin bu katı uygulamalarla dünyevi olana dair isteğinin ve dikkatinin öncekinden daha da keskinleşmemesi, bu katı uygulamalar sebebiyle müridin dünyevi olanı kendisi için bir takıntıya dönüştürmesinin önüne geçmek istemesidir.*

Şâzelî'nin, yaptığı ibadetler ve çöllerde uzlete çekilme ya da topluma karışma gibi seçenekler karşısında yolun başlarında kendisinin seçimlerde bulunduğu ama daha sonra bunu terk ettiğine işaret etmiştik.⁵¹ Nitekim şeyhi İbn Meşîş'le karşılaştığında, İbn Meşîş de ondaki tedbir ve seçime dikkat çekmişti. Şâzelî'de ve halefleri olan Mursî ve İskenderî'de, tedbirin terk edilmesi zaman içinde, marifetin güçlenmesiyle gerçekleşen bir tutumdur. Dolayısıyla Şâzelî, müridin kendisi için uzlet, sûf giymek, sıcak su içmek, tatsız yemekleri tercih etmek gibi seçimlerde bulunmasına karşı çıkmıştır. İskenderî'nin, “Allah Teala seni, dünyanın içinde, bazı vesilelerle, bazı işlerle uğraşmak üzere bırakmışsa ve senin de buna karşın uzlete çekilip, kendini Allah'a adanmayı tasarlamayan, nefsin gizli bir arzusunun işaretidir.”⁵² sözü müridin kendi manevi eğitimi yolunda kendisinin bu tedbir ve seçiminin yanlılığına dair vezir bir işaret içerir.

Serrâc'ın da, *el-Lüma'*da bu meseleye dikkat çektiğini görürüz. O, meşayihin imamlarını, yemeyi azaltma, halvet ve yalnız kalmaya devam etme, uzleti seçme gibi uygulamalara yönelmenin ilmin çağrısı ve halin gücü olduğunu söyler. Kalplerine, onları uğraşlarından ve vatanlarından alıkoyan varidler gelmiş ve bu onları yemekten, içmekten uzaklaştırmış, Hak onları, kendisinden başkasından müstağni kılacak bir cezbeyle kendisine cezbetmiştir.⁵³ Serrâc onların uzlet ya da yeme-içme konusundaki perhizkarlıklarının, bazı müritler gibi zoraki ve bireysel seçimlerle olmadığına, kendiliğinden ve varid ile hallerin tesiriyle gerçekleştiğine dikkat çekmektedir.

Onun, müridin bu türden dünyevi zevklerden kaçınma yönündeki seçimlerine karşı çıkmasının bir başka sebebi de, bu seçimlerin müridin terk ettiklerine yönelik bir özlemi içinde taşımaya devam etmesinin önüne geçmektir. Şâzelî, dünyayı terk hususunda aşırıktan kaçınmak gerektiğini, çünkü bu aşırılığın sonunda dünyevi arzuların müridi daha da kuşatma tehlikesi olduğunu, dünyayı terk ettikten sonra arzulararak ya da fiilen ona geri dönmeye ve onunla meşguliyete yol açabileceğini söylemiştir.⁵⁴

Şâzelî'nin “Şeyh seni rahatına [sana kolay ve uygun olana] yöneltendir, yorgunluğuna değil.”⁵⁵ sözü de bu bağlamda değerlendirilebilir. Çağdaş bir Şâzelî şeyhi olan Muhammed el-Merven'in ifadesiyle bu rahat kalbin rahatıdır yoksa beden rahatı değildir⁵⁶ (Çünkü bir sonraki maddede göreceğimiz gibi şeyh bazı seçkin müritlerine beden zorlandıkları uygulamaları yaptırmıştır). Dolayısıyla şeyh, Şâzelî'ye göre müridin iç dünyasını zorlayan uygulamaları değil, onun haline ve kapasitesine uygun olanı ona teklif eden olmalıdır. Bizzat Şâzelî'nin ifadesiyle, şeyh tabirlerinden her birine onların hallerine ve makamlarına göre yol göstermelidir.⁵⁷ Nitekim İskenderî, Şâzelî'nin her müridini ona uygun gelen bir yola sevk eden bir yönteminin (*sebil*) bulunduğunu söylerken buna işaret ediyor olmalıdır.⁵⁸

5. *Şâzelî, bazı seçkin müritlerine, kendisinin Tunus dönemindeki zâhidane uygulamalarını ve erken dönem zâhidlerine nispet edilen bazı tevekkül pratiklerini talim etmiştir. Yine kesbe izin vermesine karşın, tecerrüd ve uzlete de izin verdiği görülmektedir. Bu son durum dikkate alındığında, Şâzelî'nin dünyayla ilgili söyleminin, genel ya da mübtedi müridleri için daha mütesahil ve mutedil, buna karşın bazı seçkin müridleri için zaman zaman daha katı olmak üzere ikili bir yapısının bulunduğu söylenebilir.*

⁴⁹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 150; İmrânî, *Takyîd*, 43.

⁵⁰ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 103.

⁵¹ İmrânî, *Takyîd*, 28. Ayrıca bk. İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 60; a. mlf., *Kitâbu letaif*, 50.

⁵² Paul Nwyia, *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*, 85.

⁵³ Serrâc, *el-Lüma'*, 528, (krş. Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 501).

⁵⁴ Abdülhalîm Mahmûd, *Kadıyyetü't-tasavvuf*, 45.

⁵⁵ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 112; İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 63, 96.

⁵⁶ Muhammed et-Timismânî, “Şerhu kavli Ebi'l-Hasan eş-Şazilî 'eş-Şeyhu men delleke ale'r-râhati lâ men delleke ale't-ta'b'”, *Ebu'l-Hasan eş-Şazilî ve Türâsühû* (Titvân: Câmîatiü Abdülmelik es-Sa'dî Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmü'l-İnsâniyye (Silsiletü A'mâli'n-Nedvât), 2002), 94.

⁵⁷ İbn 'Iyyâd, *el-Mefâhiru'l-'aliyye*, 95.

⁵⁸ İskenderî, *Letâifü'l-minen*, 97.

Şâzelî, Tunus evresinin ikinci kısmında topluma daha çok karışmış ve daha sonra da Mısır evresinde bu sosyalleşmeyi sürdürmüş olmakla birlikte, uzleti ve elin kesbden tamamen çekildiği tecerrüdü de bütünüyle gündeminden çıkarmış değildir. Şâzelî'ye göre uzlet ve tecerrüd, perdenin kalkması, rahmetin inmesi, muhabbetin gerçekleşmesi, sözde doğruluk ve sıdk⁵⁹ gibi bazı manevi meyvelere yol açar. Şâzelî, uzlet ve tecerrüd uygulamasının nasıl yönetileceğine dair de önerilerde bulunur. Mesela uzlet ve tecerrüde yaşanabilecek iç darlığı hakkında bazı öğütleri vardır ve bu iç darlığını aşmak için önerdiği bazı zikirler bulunmaktadır.⁶⁰ Müridin kalbinin uzlette esbab ile meşgul olmaması, kesble ilgili belli bir kaynağa bel bağlamaması gerekir (Yani uzlette olanın, tam bir tevekkül içinde olması gerekir ve rızık yollarıyla ve kazanca dair bir güvence ile meşgul olmaması icap eder).⁶¹ Şâzelî'de, tecerrüd halindeki mücerred müridin karşısında ise mütesebbib mürid bulunur. Mütesebbib, meslekî ve dünyevi uğraşların içindeki mürididir, mücerred ise kesble meşgul olmayan mürididir. Dolayısıyla Şâzelî'nin kesbden elin tamamen çekildiği tecerrüde muhalif olmadığı görülür. Daha çok zühd döneminin bir uygulaması olarak kabul edilen kesbden el çekmek, böylece tarikatlaşma döneminde karşımıza çıkmayı sürdürür. Aslında kesbden el çekmek, klasik tasavvuf döneminde de tamamen yok sayılmış değildir. Kesbden elin tamamen çekildiği bir tecerrüd hali mesela Serrâc tarafından da onaylanır. Hatta mücerredlere karşı olan bazı grupları Serrâc bizzat hedef alır ve eleştirir. Serrâc'a göre kesb, tevekküle gücü yetmeyenler için bir ruhsattır.⁶² Bu açıdan kesbden el çekmenin, zühd döneminden tarikatlaşma dönemine kadar kabul görmeyi sürdüren bir uygulama olduğu söylenebilir.

Yine zühd dönemi uygulamalarından biri olarak zaman zaman değinilen, azıksız yolculuğa çıkma uygulamasını Şâzelî'nin, kaynakların aktardığı kadarıyla, en azından bir kez yaptırdığını görüyoruz. Şâzelî seçkin müridi Mâdî b. Sultân'ı, İskenderiye'den Mekke'ye bir iş için göndermiştir. Mâdî b. Sultân yola azıksız, susuz ve yoldaşsız çıkmıştır. Kendisi, acıktığında ya da susduğunda kendisine, "Ey Mâdî, sağma dön, bulduğunu ye, iç." dendiğini, böylece yiyip içtiğini, gittiği gibi aynı şekilde geri döndüğünü aktarır.⁶³

Şâzelî'nin bir müridine yazdığı bir mektup, yine azıksız yola çıkmakla ilgili ilgi çekici bir inceliğe dikkat çeker. Şâzelî'nin müridine tavsiye ettiği aslında açıklıkla baş etmek için bazı önlemler almanın gerekleriyle ilgilidir. Ama mektup beklendiği gibi sadece tedbirle ilgili değildir. Şâzelî, manevi işarete dayalı tevekkül ve yakın sahibi bir veliyi böyle bir tedbirden müstağni tutacaktır:

"Kara ve deniz yolculuğu hakkında söylediğim şudur: Açlık ve korku sebebiyle kara yolculuğunu tercih etmeyin. Berka'da (Libya'da bir yer) bir tenek yiyebilecek bile çok zor bir şey olur. Yiyecek az bulunur. Oraya giren yiyeceğe yönelir ama ucuz olsa da pek bir şey bulamaz. Bu yola girmeyin. Ancak orada eli açık ve itibarlı biri tarafından bir maddi destek olursa ya da bir hâs velinin, Hak tarafından gelmiş ve dayanağı da hak olan tevekkülünü destekleyen sadıkane yakini ile olunursa başka. O (has veli) Allah Teala'yı kendi reyinin üzerinde görür. Böylece ilahi kudret onu güçlendirir, muhabbet onu taşır, şevk onu heyecanlandırır. Cehennem ona: "Geç ey mümin, nurun ateşimi söndürecek." der. Böyle birisi sizin aranızda da, başkalarının arasında da az bulunur."⁶⁴

Mektup, Şâzelî'nin uygun ve hazır olmayan mürid için tedbir seçeneğini, veli içinse tedbirin terki seçeneğini kuşatacak şekilde ikili bir bakış açısına sahiptir. Mektubun muhatabı olan müridine, önlem almayı, kara yolunda bekleyen yiyeceklerle ilgili sıkıntıları hatırlatmakta ve onu deniz yolculuğuna yönlendirmektedir. Kara yolculuğuna çıkabilecek iki istisnadan biri, güzergâhta zengin bir destekçisi bulunan kimse; diğeri ise, güçlü tevekkülü ve buna eşlik eden yakini olan has velidir. Şâzelî'nin nihai tercihi, tasavvufi yolculuğun nihai temsilcisi olan has velinin yoludur ama yine de bu yolu hazır olsun olmasın bütün müridlerine talim etmez. Çünkü tevekkül her türden mürid için değil, has veli için, ya da "ancak muttaki için sahih olur".⁶⁵ Bir duasında, tevekkül sahibinin, batınında Allah'ın kudretini müşahede eden, onun iradesini anlayan, onun ilmini görmeyi ve anlamayı sürdüren kimse olduğunu, "böyle olmadığımız halde tevekkül ve işlerimizi Allah'a havale etmek iddiasından bizi koru" diyerek yakarmaktadır.⁶⁶ Yani, mutlak tevekküle hazır olmadan mutlak tevekkül iddiasında bulunmaktan kaçmak gerektiğini söylemektedir.

Serrâc'da da benzer temayı, benzer bir ele alışla bulmaktayız. Serrâc, kitabındaki sûfi geçinenlerin yanlışlarını sıraladığı meşhur bölümde, susuz, azıksız çöllere çıkan ve bu yaptıklarıyla sadık kulların ulaştıkları tevekküle ulaştıklarını sanan ve böylece

⁵⁹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 96.

⁶⁰ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 92.

⁶¹ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 94. Tecerrüd halindeki müridin uyması gereken diğer edepler şunlardır: Küçüklere merhamet, büyüklere hürmet, nefsten hakkını istemek (onu eğitmek?), ve nefsin hakkını vermeyi terk etmekle meşgul olmak. İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 113.

⁶² Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 498.

⁶³ Imrânî, *Takyîd*, 32-33.

⁶⁴ Imrânî, *Takyîd*, 65-66.

⁶⁵ Imrânî, *Takyîd*, 67.

⁶⁶ İbnü's-Sabbâğ, *Dürretü'l-esrâr*, 156.

aldanan bir gruptan bahseder. Ama Serrâc'ın eleştirisi, bu uygulamanın mutlak olarak yanlışlığına bir işaret içermez. Çünkü tevekkülün hakikatine ermiş olan sadık sûfilerin, riyâzet ve mücahedeyle dolu bir geçmişleri bulunmaktadır. Onun eleştirisi bu eğitimden geçmemiş ve onların mertebelerine gelmemiş olanların onları taklit etmeye çalışmalarıdır.⁶⁷

Sonuç

Bu çalışmada, zâhidler döneminde bazı zâhidlerde tanık olunan kesbin terki, tecerrüd ve uzlet, azıksız yola çıkmak gibi bazı radikal zühd ve tevekkül uygulamalarına, tarikatların teşekkül ettikleri dönemde ve hususen de Şâzeliyye tarikatı özelinde rastlanıp rastlanmadığı sorusunun ardına düşülmüştür. Tarikatlardan Şâzeliyye'yi seçmemizin sebebi, bu tarikatın bazı araştırmacılarca dünyevi nimetlere karşı rahat ve mütesahil davranan bir tarikat olarak etiketlenmesi eğilimidir.

Bu etiketlenmeye mukabil Şâzeli'nin zühde güçlü bir şekilde dikkat çeken ve Mısır döneminde de dikkat çekmeyi sürdüren bir sûfi olduğunu söyleyebiliriz. Şâzeli, Tunus döneminin ilk yıllarında (buna Tunus'tan önceki Fas dönemini de eklemekte bir sakınca yoktur) zorlu bir riyâzet ve tecerrüd uygulaması içindedir. Ama Tunus'taki ikinci döneminde ve özellikle de sonrasındaki Mısır döneminde bu katı uygulamalardan ayrıldığı görülmektedir. Ama bu ayrılış ne orandadır, sınırları nedir, hangi sâiklere dayanmaktadır? Bu sorulara şöyle cevap verilebilir:

Bu tesahül, dünyevi nimetler karşısında, lüks ve konforu da kapsayan genişlikte bir tesahül değildir. Bu tesahül daha ziyade yeme- içme, giyim ve kesbe izin ile ilgili hususlarda görünmektedir. Ayrıca Şâzeli dünyalık karşısında ölçülü olmayı öğütlemeye devam etmektedir.

Yine Şâzeli dünyevi olanı kendisi için, manevi izin, emir ya da işaretle aldığı belirtmektedir. Dolayısıyla tesahül, müridin bireysel tercihine konu edilemez ve yine bu sebeple Şâzeli tesahülü ya da radikal bir zühd uygulamasını önerirken müridin eğitimi ve seviyesini dikkate almaktadır.

Son olarak azıksız yola çıkma, tecerrüd ve uzlet gibi bazı radikal uygulamalar kimi seçkin müritler için geçerli olmayı sürdürmüştür. Burada dikkat çekici olan, bu radikal uygulamaları müridin kendi seçimiyle yapmamasının gerekliliği.

Erken dönem zâhidlerine atfedilen bazı riyâzet ve mücahede örnekleriyle, yine bazı tevekkül yorumlarının, daha sonraki sûfi yazarlarca eleştirilere konu olduğu görülmektedir. Ama bu uygulamaların mutlak olarak eleştirilmediğini söylememiz gerekir. Serrâc örneğinde takip etmeye çalıştığımız gibi, bu eleştirilerin, "taklidi uygulamalar olma ya da manen hak edilmiş uygulamalar olmama veya zâhidin kendi şahsi tercihlerinin sonucu olma" gibi bazı sebepleri bulunmaktadır. (Serrâc'dan önce Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî'nin de paralel yöndeki görüşlerine işaret etmiştik). Şâzeli'nin aynı uygulamalara bakışında da bu tutumu takip edebilmekteyiz. O da, genel itibarıyla kesbe yöneltirken kesbden uzaklığı da içeren tecerrüdü yok saymama, genel olarak sosyallığe yöneltirken uzleti de yok saymama, genel itibarıyla tedbir ve esbâbi önerebilirken azıksız seyahat gibi radikal uygulamaları da uygulama ve uygulatma gibi bir yol izlemektedir. Böylece Şâzeli, kendisinden önceki tasavvufi birikimin birbiriyle uyumsuz görünen bütün uygulamalarını, mertebelilik ve hiyerarşiye sahip bakış açısıyla kuşatabilmektedir. Onun bu tavrı, tasavvufi tecrübeyi çok genelleşmiş bazı şablonlarla açıklamanın zorluğunu da göstermekte, dikkati tasavvufi tecrübenin kişiselleşmiş yanına çekmektedir. Yani tasavvufi tecrübe sadece katı zâhidane uygulamalarla ya da sadece dünya karşısındaki tesahülle veya sadece kesbe dayalı ya da sadece tecerrüde dayalı bir yaşantıyla açıklamaya gelmeyecek çeşitliliğe sahiptir. Tecrübenin muhatabının *manevi mertebesi*, uygulamaların çeşitliliğinin de gerekçesi olmaktadır.

⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 528-529, (krş. Serrâc, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, 502).

Kaynakça

- Abu Rabi', Ibrahim M. "Editor's Introduction", *The Mystical Teachings of al-Shadhili: Including His Life, Prayers, and Followers*. çev. Elmer H. Douglas, New York: SUNY, 1993.
- Başer, Hacı Bayram. *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Güven, Mustafa Salim. *Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Green, Nile. *Sûfism: A Global History*. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.
- Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sûfism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- 'İmrânî, Abdünnûr b. Muhammed b. Ahmed. *Takyîd fî tercemeti ve ahvâlî's-Şeyh Ebi'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şehir bi's-Şâzilî*. thk. ve giriş, Kenneth Honerkamp, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1. Basım, 2012.
- İbn 'İyyâd, Muhamed b. İbrâhîm. *el-Mefâhiru'l-'Aliyye fi'l-Meâsiri's-Şâziliyye*. thk. Ahmed el-Mezîdî el-Hasenî, Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 2002.
- İbnü's-Sabbâğ, eş-Şeyh el-Himyerî el-Ma'rûf bi. *Dürretü'l-Esrâr ve Tuhfetü'l-Ebrâr fî Ekvâli ve Efâli ve Ahvâli ve Makâmâtî ve Nesebi ve Kerâmâtî ve Ezkârî ve De'avâtî Seyyidî Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- İskenderî, İbn Atâillâh. *Letâifü'l-Minen fî Menâkıbî's-Şeyh Ebi'l-Abbâs el-Mursî ve Şeyhihi's-Şâzilî Ebi'l-Hasan*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.
- İskenderî, İbn Atâillâh. *et-Tenvîr fi'skâtî't-tedbîr*. haz. Halîl el-Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Kettânî, Eş-Şerîf Ebû Abdullâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs. *Selvetü'l-Enfâs ve Muhâdesetü'l-Ekyâs*. 4 cilt. Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Sekâfe, 2004.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Mahmûd, Abdülhalîm. *Kadiyyetü't-Tasavvuf: el-Medresetü's-Şâziliyye*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, ts.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Ebû Abdullâh el-Hâris b. Esed. *er-Riâye li'Hukûkillâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.
- Nwyia, Paul. *Ibn 'Ata' Allah et la naissance de la confrerie sadilite*. Beyrut: Dar el-Machreq, 2007.
- Sekenderî, Ahmed b. Atâillâh. *Kitâbu Letâifü'l-Minen fî Menâkıbî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Mursî ve Şeyhihi's-Şâzilî Ebi'l-Hasan*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Alâmiyye, ts.
- Timismânî, Muhammed. "Şerhu Kavli Ebi'l-Hasan eş-Şâzilî 'eş-Şeyhu men delleke 'ale'r-râhati lâ men delleke 'ale't-ta'b'", *Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî ve Türâsühü*. Tıtvân: Câmîatü Abdülmelik es-Sa'dî Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye (Silsiletü A'mâli'n-Nedvât), 2002.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdülbâkî Surûr, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Uluşınar, Hamide. *İbn Arabî'nin Mürşidi Ebû Medyen el-Mağribî*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013.

**Abbâsîlerin Horasan ve Mâverâunnehirde Kurulan Vasal Devlet Hükümdarlarına Verdikleri
Payeler ve Siyasi Karşılıkları**

The Honorary Ranks Granted by the Abbasids to the Vassal State Rulers in Khorasan and Transoxiana and Their Political Responses

Metin Yılmaz

Prof. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Professor, Hoca Ahmet Yesevi International Turkish-Kazakh
University, Faculty of Theology
Turkestan, Kazakhstan
metin.yilmaz@ayu.ed.kz orcid id: 0000-0002-9517-0592

Nuri Köse

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Dr., Ministry of National Education
Amasya, Türkiye
nuri05kose@hotmail.com orcid id: 0000-0002-0818-6263

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 02 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 02 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 661-678

Cite as/Atıf: Yılmaz, Metin – Köse, Nuri. “Abbâsîlerin Horasan ve Mâverâunnehirde Kurulan Vasal Devlet Hükümdarlarına Verdikleri Payeler ve Siyasi Karşılıkları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 661-678. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139863>

Yılmaz, Metin – Köse, Nuri. “The Honorary Ranks Granted by the Abbasids to the Vassal State Rulers in Khorasan and Transoxiana and Their Political Responses”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (Aralık 2022), 661-607. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139863>

*. Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

*. Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Honorary Ranks Granted by the Abbasids to the Vassal State Rulers in Khorasan and Transoxiana and Their Political Responses

Abstract: We understand from the oldest sources that have reached us that according to their status, racial characteristics, culture, religion etc. people called their addressees with many different names besides their own names. The Arabic nicknames and titles, which are the main subject of our research result of this necessity.

Before the formation of Islamic culture and civilization, different titles were used in all civilizations, especially in the Byzantine and Sassanid empires, for the members of the group, which were considered as the elite class, apart from their names. Of course, the Arab society of jahiliyyah was also greatly influenced by his. In the political and bureaucratic structure created by the rapid spread of Islam and the interaction from different civilizations, a new naming, or rather nicknames, were made by using religious figures. This happened to such extent that the original names of many rulers remained in the shadows. The strict centralist structure of the Umayyad state required an authoritarian state administration that would not need excessive credit or definition. Therefore, the caliph did not need an extra nickname or title to define himself. At the same time, it would be appropriate to say that they never had any thoughts of praising the politicians and bureaucrats affiliated with them.

The radical change in the political understanding with the Abbasid revolution also led to a great change in naming strategies. In fact, it is possible to explain the differentiation in this management approach through titles in the shortest way. The famous names of the Abbasid caliphs are nothing but nicknames. These names, which are adorned with the words of Allah, are actually an effort to show religious sensitivity to the subjects. The sensitivity in the language of diplomacy has come to the fore even more with the special divans established. The language of religion and the language of politics have been intertwined, and the caliph, who is the representative of the creator on earth, has been giving nicknames/titles around him. We see the actual situation of this practice as concrete in relation to the vassal states.

During the Abbasid period, the level of relations between the states, which first emerged as semi-independent and later independent, and the caliphate differed according to time and conditions. In proportion to the political power of the Abbasid state, these heads of state were given different ranks. In this research, we try to reveal the background of the ranks given to the heads of vassal state established in the Khorasan and Transoxiana region and carrying out very important activities in the political sense. Additionally, we aim reveal to find out the political, religious and social structure of Tahirids, Saffarids, and Samanids, who are also very important in terms of Turkish history and serve as a bridge between the region and the center of the caliphate, Baghdad. We think that the subject discussed is important in order to discover the unknown aspects of the historical process in the political and bureaucratic formation of the Turkish empires established after the collapse of these three vassal states. In fact, it can be said that even today, the historical anatomy of the ranks used in terms of status determination and the arrangement of the political field in different Islamic geographies is being explored. Most importantly, in this study, we try discover the cornerstones of the communication dimension of the mawali with the Arab power.

The location of the Transoxiana and Khorasan geographies before the Islamic conquests and the population fluidity accelerated by the Turkish migrations were an important factor in the political formation of the region during the Abbasid period. The historical background was taken into consideration in the titles given to the vassal state rulers. It is remarkable that the caliph gave the old Turkish title "İhsid" to a Turkish leader of a state established in Egypt. There are many other examples such as this with regard to the vassal states in the East. The conclusion we have obtained from our study is that titles play a decisive role in the political connection between the center of the caliphate and the affiliated states. On the one hand, this regulates the balance between the center and local administrators, on the other hand, it determines the moral as well as the material rank of the sultans in the eyes of the people. In fact, the successes in the conquests led the caliphs to rank the vassal sultans with titles. This situation is a kind of password that determines the balance between the religious authority, the caliphate, and the worldly authority.

Keywords: Political History, Rank, Nickname, Abbâsîs, Khorasan, Tahirids, Samanids, Saffarids.

Abbâsîlerin Horasan ve Mâverâunnehirde Kurulan Vasal Devlet Hükümdarlarına Verdikleri Payeler ve Siyasi Karşılıkları

Öz: Bize ulaşan en eski kaynaklardan anlıyoruz ki insanoğlu; statüsü, ırksal özellikleri, kültürü, dini vs. konumuna göre muhataplarını öz isimleri yanında birçok farklı adlandırmalarla anar olmuşlardır. Araştırmamızın temel konusu olan Arapça lakap ve unvanlar da izah ettiğimiz bu zaruretin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

İslâm kültür ve medeniyetinin teşekkülünden önce Bizans ve Sâsânî imparatorlukları başta olmak üzere bütün medeniyetlerde özellikle seçkin sınıf olarak kabul edilen grup mensupları için isimleri dışında farklı unvanlar kullanılmıştır. Elbette cahiliye Arap toplumu da bundan fazlası ile etkilenmiştir. İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılışı ve farklı medeniyetlerden etkileşimle oluşturduğu siyasî

ve bürokratik yapı içerisinde dini figürleri kullanılarak yeni bir adlandırma daha doğrusu lakaplandırma yoluna gidilmiştir. Öyle ki, birçok yöneticinin asıl ismi gölgede kalmıştır. Emevî devletinin katı merkezîyetçi yapısı aşırı bir taltife veya tanımlamaya ihtiyaç duymayacak otoriter bir devlet yönetimini gerekli kılmaktaydı. Dolayısıyla halifenin kendini tanımlaması için ekstra bir lakap veya unvana çok da ihtiyacı yoktu.

Abbâsî ihtilali ile birlikte siyasî anlayıştaki köklü değişim isimlendirme stratejilerinde de büyük bir başkalaşmaya yol açmıştır. Aslında bu yönetim anlayışındaki farklılaşmayı en kısa yoldan unvanlar üzerinden anlatmak mümkündür. Abbâsî halifelerinin şöhrete kavuşmuş isimleri lakaptan başkası değildir. Allah lafızları ile bezenmiş bu isimler aslında tebaaya dini hassasiyeti gösterme gayretinden ibarettir. Diploması dilindeki hassasiyet kurulan özel dîvânlarla daha da ön plana çıkmıştır. Din dili ile siyaset dili iç içe girmiş, yaratıcının yeryüzündeki temsilcisi konumunda olan halife etrafına lakaplar/unvanlar dağıtır olmuştur. Bu uygulamanın fiili durumunu vasal devletlerle ilişkide müşahhas olarak görmekteyiz.

Abbâsîler döneminde öncelikle yarı bağımsız daha sonra bağımsız olarak ortaya çıkan devletlerle hilafet arasındaki ilişkilerin düzeyi zaman ve şartlara göre farklılıklar arz etmiştir. Abbâsî devletinin siyasi gücü ile orantılı olarak bu devlet başkanlarına değişik payeler verilmiştir. Bu araştırmada Horasan ve Mâverâunnehir bölgesinde kurulan siyasi anlamda oldukça önemli faaliyetler yürüten vasal devlet hükümdarlarına verilen unvanların arka planı ortaya konmaya çalışılacaktır. Türk tarihi açısından da oldukça önemli olan ve bölge ile hilafet merkezi Bağdat arasında köprü vazifesi gören Tâhirîler, Sâffârîler ve Sâmânîlerin siyasi, dinî, sosyal yapısının daha sağlıklı anlaşılması adına önemli tespitler ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu üç vasal devletin yıkılışı akabinde kurulan Türk imparatorluklarının siyasi ve bürokratik şekillenmelerindeki tarihsel sürecin bilinmeyen yönlerini keşfetme adına ele alınan konunun ehemmiyet arz ettiğini düşünüyoruz. Aslında bugün dahi farklı İslam coğrafyalarında statü tayini ve siyasi alanın tertibi açısından kullanılan payelerin tarihi anatomisinin keşfedilmeye çalışıldığı söylenebilir. Her şeyden önemlisi burada mevâlinin Arap iktidarı ile iletişim boyutunun köşe taşları keşfedilmeye çalışılmıştır.

Mâverâunnehir ve Horasan coğrafyalarının İslâm fetihleri öncesi konumu ve özellikle Türk göçleri ile hızlanan nüfus akışkanlığı bölgenin Abbasîler dönemi siyasî oluşumunda önemli bir faktör olmuştur. Vasal devlet hükümdarlarına verilen unvanlarda tarihsel arka plan göz önünde tutulmuştur. Mısır'da kurulan bir Türk devlet başkanına halife tarafından eski Türk kültüründeki *İhşid* unvanının veriliyor olması dikkate şayan bir durumdur. Doğudaki vasal devletlerde buna benzer daha bir çok örnekle karşılaşma imkânımız vardır. Çalışmamızdan elde ettiğimiz çıkarım hilafet merkezi ile bağlı devletler arasında siyasî bağlantıda unvanların belirleyici bir rol üstlenmiş olmasıdır. Bu bir taraftan merkezle yerel yöneticiler arasındaki balansı düzenlerken diğer taraftan halkın gözünde sultanların maddi olduğu kadar manevi mertebesini tayin etmektedir. Aslında fetihlerdeki başarılar halifelerin vasal sultanları unvanlarla rütbelendirmesine yol açmıştır. Bu durum dini otorite olan hilafetle dünyevi otorite arasındaki dengeyi belirleyen bir nevi parola niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Siyasi Tarih, Unvan, Lakap, Abbâsîler, Horasan, Tâhirîler, Sâmânîler, Sâffârîler.

Giriş

Araştırma konumuz olan tarihi süreç içerisinde siyasi, sosyal ve ekonomik manada toplumların ve bireylerin tanımını, daha önemlisi statüsünü ortaya koyma adına ismi yanında birçok farklı adlandırıcı unsurlar kullanıldığını görmekteyiz. Özellikle İslamlaşma sürecinde baskın bir unsur olan Arapların kadim tarihlerinde var olan, İslam'ı kabulleri ile farklı bir formata bürünen isimlendirmelerin varyantlarını literal manada sağlıklı bir şekilde anlamak gerekmektedir. Özel isimler dışındaki kullanımların incelediğimiz döneme kadarki tarihi süreci hakkında bilgilendirme de bulunmak ayrı bir araştırma konusu olacak kadar geniş bir muhtevaya sahiptir. Biz kısaca 'unvan/lakab' ifadelerinin altını dolduracak paydaş zemini izaha çalışarak, yeri geldiğinde mevcut durumu vuzuha kavuşturacak çok kısa tarihi arka plana atıfta bulunacağız.

Kendi gibi barındırdıklarını tek tek isimlendiren bir dünyada yaşıyor ve isimsiz bir etkileşimin, asla olamayacağını çok iyi biliyoruz. Bir anda isimlerin yok olduğu varsayımı üzerinden gidecek olursak başta kendimiz olmak üzere bir hiçlik içerisinde düşeceğimizden eminiz. O nedenle Allah önce insanı yaratmış, ona Âdem ismini vermiştir. Onu kendisine halife kılışının ve diğer varlıklardan üstün tutuşunun nişânesi olarak kendisine canlı-cansız nesnelere isimlerini tek tek öğretmiştir.¹ İşte buradan yola çıkacak olursak isim inanan bireyler için önemli bir değere sahiptir. Tanrı inancı olmayanlar için ise tesadüfün çok ötesinde kendisi olmanın bir gereği olarak yok sayılmayacak bir zarurettir.

¹ Kur'ân-ı Kerim ve Kelime Meali, çev. Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: Kervan Yayın, 2008), el-Bakara 2/31.

Türk Dil Kurumu ismi “bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, bildirmeye yarayan söz” olarak tanımlamaktadır.² Eski bir ifadeyle “cevher veya araz için kullanılan bir lafızdır”.³ Bir başka şekildeyle var olanın var eden ve var olunan yanındaki varlığının tanınmasıdır.⁴ Arapça isim kelimesinin muhtevasında *alâmet, şan, şeref, yüce mevki ve mertebe* anlamları da vardır. İşte kelimenin bu manası aslında zamanla genişletilerek müspet ve menfi içerikle birlikte konumuz olan lakap, künye, unvan gibi yeni çeşitlenmelere kapı açmaktadır.⁵

İsim elbette sadece insan için değildir. Canlı, cansız bütün varlıkları ve mefhumları, tek tek veya cins cins karşılayan kelimelerdir.⁶ Bunların bir kısmı özel bir kısmı ise ortak/cins isimlerdir.⁷ Farklı türler arasındaki isim geçişkenliği yanında her türün kendi içerisindeki isim dışı vasıflandırmaları zamanla sosyolojik gereklilik haline gelmektedir. Artık isimler ötesinde birçok yeni tanımlamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla birlikte şahıslara verilen isimler dışındaki izafe unsurlar kalabalıklaşmış ve birbirinden lengüistik olarak ayrıştırılma ihtiyacı hissedilmiştir. Bir insanın cesaretini, korkaklığını, cömertliğini, cimriliğini, sadakatini, hainliğini, rütbesini, makamını vs. izah için doğuştan konulan isim dışında bireysel vasıfları öne çıkartan yeni ifadelere başvurulmuştur. Aslında bu varoluşsal bir gereklilik gibi görülmektedir. Bu nedenle Kur’an’da geçmiş Peygamberlerin tamamında isimleri yanında vasıfları da zikredilmektedir. Örneğin, Hz. Eyyûb sabrı,⁸ Hz. Yusuf iffeti,⁹ Hz. İbrahim sadakati¹⁰ ve Hanifliği¹¹ gibi özel isimleri ile birlikte kendileri ile özdeş vasıflarla anılmaları yanında, Hz. İsa Mesîh ve Kelimetullah,¹² Hz. Yûnus, Zünnûn,¹³ Hz. Ya’kûb İsrâîl,¹⁴ Hz. İbrâhim Halîlullah,¹⁵ lakaplarıyla doğrudan Kur’an’da zikredilmektedir. Muhammedü’l-Emîn olarak tanınan Hz. Peygamber ise bunun en müşahhas örneğidir.¹⁶ Olumlu vasıflar yanında olumsuz manada ismin önüne geçen tanımlamaların tarihi de oldukça eskidir. Örneğin Mısır krallarının adı Firavun olmayıp, Mısır’ı yöneten kralların ortak lakabıdır.¹⁷ Kur’an’da da bu isimle anılmaktadır. Yine kendisinin zemmedildiği/yerildiği sûrede adı Ebû Leheb olarak geçen Hz. Peygamber’in amcasının adı Ebû Leheb değildir, künyesi adının önüne geçirilmiştir.¹⁸ Meşhur Ebû Cehil’de de durum aynıdır. Bu isimle olumsuz manada şöhrete kavuşmuş bir tarihi şahsiyettir.¹⁹

Arap örfünde isimler dışında kişiyi tanımlamak amacıyla en fazla kullanılan ifade künyedir.²⁰ Künye başına baba veya anne anlamında kullanılan *eb-um* ifadelerinin getirilmesi ile oluşturulan izafet tamlamasıdır.²¹ Örneğin Ebû Tâhir (Tahir’in babası) veya

² Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 1988), 1-2/12.

³ Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: y.y., 1300/1882), 14/401; İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 7/450-455; Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/337-342.

⁴ İbn Manzûr, 14/401.

⁵ İbn Manzûr, 14/401-403.

⁶ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak Basım, 2009), 218.

⁷ Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 218; bk. Bilgegil Kaya, *Türkçe Dil Bilgisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 169.

⁸ Ebu’l-Ferec Cemaleddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi’l-mülûk ve’l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412/1992), 1/320-321.

⁹ Yûsuf, 12/32-33.

¹⁰ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1/261-262.

¹¹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Razî, *Mefâtihu’l-gayb et-Tefsîrü’l-kebir* (b.y.: y.y., ts.), 4/71.

¹² Âl-i İmrân, 3/45: en-Nisâ, 4/150,171.

¹³ el-Enbiyâ, 21/87.

¹⁴ Âl-i İmrân, 3/93; Meryem, 19/58.

¹⁵ en-Nisâ, 4/125.

¹⁶ Ebü’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *Mevridü’l-letâfe fi men veliye’s-saltana ve’l-hilâfe*, thk. Muhammed Abdülaziz Ahmed (Kahire: 1997) 1/13.

¹⁷ Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tahir b. Aşûr et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr tahrirü’l-ma’ne’s-sedîd ve tenvîrü’l-akli’l-cedîd min tefsîri’l-kitabi’l-cedîd* (Tunus: y.y., 984), 20/72.

¹⁸ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut,1991), 47; İbn Tağrîberdî, *Mevridü’l-letâfe*, 1/15.

¹⁹ Mehmet Ali Kapar, “Ebû Cehil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994),10/117-118.

²⁰ İbn Manzûr, 15/233.

²¹ Ebu’l-Abbâs Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ* (Kahire:1340/1922), 5/433.; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Künâ ve’l-esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (yy: 1984), 1/9.

Ümmü Aişe (Aişe'nin Annesi) şeklinde birleşik özel isimlerdir. Hala bu gelenek günümüzde Arap coğrafyasında varlığını devam ettirmektedir. Kişiyi künye üç nedenden dolayı verilmektedir. Birincisi, künye kişinin özel ismi yerine kullanılır. Örneğin tarihte Hz. Ebû Bekir bu künyesi ile tanınır ve çok az kişi onun gerçek adını bilir. İkincisi, kişiyi tazim/yüceltme, üçüncüsü ise, kişinin kötü özelliğini, çirkinliğini vurgulamak amacıyla künyelenir.²² Bir kişiye birden çok künye verildiği de vakidir. Özellikle toplumda öne çıkan şahsiyetlerde birden fazla künye kullanımı daha fazladır. Örneğin, Hz. Peygamber'e hem Ebû'l-Kasım hem de Ebû'l-İbrahim künyeleri verilmiştir.²³ Künyeler çoğunlukla şahsın en büyük oğlunun ismi ile verilmekle birlikte bunun birçok istisnasının da olduğunu görmekteyiz. Yukarıda da ifade edildiği gibi Ebû Bekir (öl.13/634) künyesi oğula nispetle verilmemiştir. Her işindeki öncü davranışından dolayı taltif/tazim amacıyla bu künyeyi almıştır.²⁴ Zamanla Ebû Bekir künyesi artık ismi yerine geçecek kadar belirginleştiğinden *Ebû'l-Menâkıb* künyesi ile de anılmaya başlanmıştır.²⁵ Tanınmış, tarihe mal olmuş Ebû Hüreyre (öl. 58/678) isimli meşhur sahâbî daha çocuğu yokken bu künye ile anılır olmuştur.²⁶ Ebû Cehil örneğinde olduğu gibi zem/yeri amacıyla da künye yapıldığı fazlaca rastlanan bir husustur. Yine ahmak bir kişiye vasıflandırırken *Ebû Zevtarî*, acınacak durumdakiler için *Ebû 'Amra*, boş işlerle uğraşanlar için *Ebû Hâcibinnâr*, gibi birçok farklı künyeler kullanılmıştır.²⁷

Zamanla künye Arap toplumu için ismin önüne geçerek bireyin statüsünün tespitinde önemli bir ölçüt olmuştur. Öyle ki, bir devlet adamıyla görüşmek isteyen kişinin künyesi ile anılması adet haline almıştır. Hatta savaş öncesi teke tek vuruşmak/mübareze için meydana çıkan savaşçılar künyeleri ile takdim edilmiştir.²⁸ İslam devletinin sınırlarının genişlemesi ile künye kullanımları ehemmiyetinden bir şey kaybetmediği gibi siyasi ve sosyal statü belirlemede bir adım daha öne çıkmaya başlamıştır.

Lakaba gelince; genel manada bireyin olumsuz özelliklerini tavsif etmektedir.²⁹ Çoğulu *elkâb* olan bu kelime *lakkabe* ve *telakkabe* fiilleriyle³⁰ asıl isimden sonra birisini tarif etmek, yüceltmek/na't veya küçültmek/nebez amacıyla kullanılan isimdir. Arap toplumunda lakapsız kimse nerede ise bulunmamaktaydı. Bir adama inatçı, kötü huylu anlamında enfünâka/deve burunlu denildiğinde toplum içerisine çıkamayacak kadar bundan utanç duymaktaydı.³¹ Bazen herhangi bir olumsuz lakaplandırma ihtimaline karşı künyesi ile anılmayı tercih ederlerdi.³² Lakap her ne kadar olumsuz bir mana içermiş olsa da bazen kişiyi övmeye matuf isim ve sıfat olarak kullanımı da yaygındır.³³ Olumlu lakapların tesiri o kadar fazla olmalı ki, zaman zaman statü kazanma aracı olarak görülmüştür.³⁴

Yukarıda izaha çalıştığımız Arap toplumundaki unvan ve lakap kullanımlarında topraklarını fethettikleri kadim medeniyetlerin etkisinin olmadığını ifade etmenin tarihi gerçekliklerle bağdaşmayacağı kanaatindeyiz. Zira birçok kurumsal yapıda olduğu gibi bu alanda da az da olsa Bizans, Sâsânî ve Türk etkisi mevcuttur. Örneğin, Roma imparatorlarına "Kosmokrator" yani dünya hükümdarı ismi verilmekteydi.³⁵ 450/1058 senesinde Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e Abbasi halifesi el-Kâim-Biemrillâh tarafından verilen "Melikü's-Şark ve'l-Çarb"³⁶ unvanının aynı manaya geldiği açıktır. Bu dönemde Selçuklu Sultanlarının Abbasî halifelerinin dünyevi otoritesini temsil ettiği düşünüldüğünde aradaki benzerlik daha müşahhas bir hal alacaktır. Hz. Ömer'in "el-melik" ifadesi yerine kendisi için "Abdullah" lakabının kullanılmasını ısrarla istemesinin sebebi eski Bizans kralları unvanıyla

²² İbn Manzûr, 15/233;9 Haccâc, *el-Künâ ve'l-esmâ*, 1/10.

²³ Muhammed b. Ahmed b. Hammâd ed-Dûlabî, *el-Künâ ve'l-esmâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/8; Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk el-İsfahânî İbn Mende, *Fethu'l-bâb fi'l-künâ ve'l-ekâb*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Farayâbî (Riyad:1417/1996) 18; Muhammed b. Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-Kübrâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: 1381/1968), 3/6.

²⁴ Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-'Uyûn fî Sîreti'l-Me'mûn)* (Beyrut: 1427), 1/390.

²⁵ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 5/431.

²⁶ Kalkaşendî, *Meâsirü'l-İnâfe*, 1/19.

²⁷ İbn Manzûr, 14/13.

²⁸ İbn Manzûr, 15/233; Ebû Hilal el-Askerî, *el-Evâl*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekil (Kahire:1988), 243.

²⁹ İbn Manzûr, 1/742; el-Halil b. Ahmed el-Farâhidî, *Kitabü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvi (Beyrut: 1424/2003), 4/95.

³⁰ İbn Manzûr, 1/743.

³¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/438-439.

³² İbrahim Mustafa vd, *el-Mu'cemü'l-vesît* (Kahire: 1972), 833.

³³ Muhammed Semir Necib el-Lübdî, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfiyye* (Beyrut: 1405/1985), 206; Reinhart Dürzî, *Tekmiletü'l-meâ'cimi'l-Arabiyye*, çev. Muhammed Selim en-Nâimî (Beyrut: Dârü'r-Reşîd, 1980), 9/261.

³⁴ Nebi Bozkurt, "Lakap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/65-67.

³⁵ Lewis, *Ortadoğu*, 170.

³⁶ Sourdel, *Mu'cemü'l-İslâmî*, 504.

anılmama arzusudur.³⁷ Daha sonraki dönemlerde ise bu unvan sultanlar için fazlasıyla kullanılmıştır. Sâsâniler ise yöneticilerini Tanrı Ahura Mazda'nın yeryüzündeki yansıması olarak “şâh-ı şâhan” daha sonraları ise “şâhenşâh, şâhinşâh, şehinşâh” unvanları ile anmaktaydı.³⁸ “Krallar kralı” manasındaki bu ifade içerik olarak zaman zaman özellikle Türk sultanları için Abbâsî halifeleri tarafından kullanılmıştır. Türk hakimiyet telakkisi olan “kut” anlayışı da bunlardan farklı değildir. Gökten inen nur sütunu şeklinde düşünülen kutla ilişkilendirilen her han veya kağan kutsanmaktaydı. Şii İmâmet anlayışı ile eski Türklerdeki kut arasında bağlantı kuranlar olmuştur.³⁹ Aslında dini boyutu açısından hilafet kurumuna atfedilen değer dikkate alındığında azımsanamayacak ölçüde kadim kültürlerle paralellik gösterdiğini söylemek mümkündür. Tabii ki kavramsal olarak hilafet kurumu İslâmî bir temele dayanmaktadır. Buradan İslam toplumunun dünyevi alana dair unvanları sadece geçmiş medeniyetlerden devşirdiği zehabına kapılmamak gerektiğini özellikle ifade etmek durumundayız.

Künye ve lakapların resmî belgelerde yer alma süreci Abbâsîler döneminde (132-655/750-1258). Lakap/unvan, isim, künye bir arada kullanılmıştır. İsim dışındaki kullanımların içeriği zamanla farklılaşmaya başlamış, Emevîler döneminde (40-132/661-750) nesebe dayalı unsurlar belirleyici olurken, Abbâsîlerde dini terimler devreye girmiştir. Bu durumun elbette siyasî ve sosyal değişimle doğrudan ilişkisi vardır. Artık Allah için kullanılan isimler *Esmâ-i hüsnâ (el-esmâü'l-hüsnâ)* halife unvanı olarak kullanılmaya başlanmıştır. *el-Melik, el-Kâdir, ez-Zâhir, el-Muktedir, el-Hâdî, er-Reşîd* gibi isimler halife unvanına dönüşmüştür.⁴⁰

Abbâsîlerin ikinci döneminde halife unvanlarına *ed-Dîn ve Allah* lafzı da eklenerek, örneğin Mütevekkil-Alellâh, Nâsır-Lidinillah örneğinde olduğu gibi, övgü lakabı daha da güçlendirilmiştir. İşte bu durum, izaha çalıştığımız künye ve lakap kavramlarının önüne geçerek “bir kimsenin rütbesini ve görevini belirten lakap” manasında unvana dönüşmüştür.⁴¹ Aslında unvan resmîyet kazanmış bir lakaptır diyebiliriz. Fakat lakapta olumsuz mana varken unvan olumluya işaret etmektedir. Burada karşımıza problem olarak ilk Abbâsî halifesinin (132-136/750-754) unvanı olan kan dökücü manasındaki *es-Seffâh* lafzı çıkmaktadır. Yaptığımız unvan tanımlaması ile bu mana birbirine uymamaktadır. Buna cevap olarak bir grubun iddia ettiği gibi *es-seffâh* unvan değildir. *es-Seffâh*'ın unvan olduğunu iddia edenler ise, kelimenin manasının kan dökücü değil bolca ikramda ve ihsanda bulunan,⁴² Arapça'yı fasih konuşan anlamlarına geldiğini ifade etmektedirler.⁴³ Daha ziyade Abbâsî halifelerinde resmi unvan kullanımının ikinci halife Mansur (136-158/754-775) ile başladığı öne sürülmüştür.⁴⁴

Görüldüğü gibi künye ve lakaplar zamanla resmi bir unvana dönüşmeye başlamıştır.⁴⁵ Elbette bu künye ve lakapların ortadan kalktığı anlamını taşımamalıdır. Unvanlar halifeler başta olmak üzere önemli devlet ricalinin adını dahi gölgede bırakmıştır. Çoğunlukla dini bir söz veya terkiyle kurulu unvanlar bazen *işîd* ifadesinde olduğu gibi mensup olduğu irka dayalı kahramanlık duygularını kamçılayacak terimlere dönüşmüştür. Abbâsî devletinin doğusunda Horasan ve Mâverâunnehir merkezli kurulan Sâsani kökenli Müslüman vasal devlet idarecileri hilafet merkezindeki unvan geleneğini daha etkin bir şekilde kullanmaya devam etmişlerdir. Kanaatimizce bunun temel nedeni bu coğrafyalarda Sâsani etkisinin diğer bölgelere nazaran daha güçlü olmasıdır.

Siyasî ve sosyal alandaki tarihsel önemine rağmen mu'cem/sözlük niteliğindeki dil çalışmaları dışında unvanların siyasî, sosyal etkilerine dair, Abbâsî halifelerinin unvanlarını konu alan doktora çalışmamız dışında, herhangi bir bilimsel araştırma ile karşılaşmadık.⁴⁶ Doktora çalışmasında hilafet merkezinde halifelere verilen unvanlar üzerinde durulurken bu çalışmamız da zamanla güçlenen ve hilafet merkezinin doğu bölgesinde kurulan devlet hükümdarlarının payeleri ve siyasî etkileri ele alınmıştır. Kaynakçada vermiş olduğumuz genel tarih ve kurumlara dair yazılmış klasik kaynaklar ve Abbâsî dönemiyle ilgili modern çalışmalar araştırmanın şekillenmesinde önemli yere sahiptir. Bunun dışında nümismatik/meskûkât alanındaki birkaç çalışma dönemsel olarak Abbâsî vasal hükümdarların unvanlarının tescili açısından katkı sağlamıştır.

³⁷ Kasımî, *Nizâmü'l-Hukm*, 370.

³⁸ Gündüz, “Şah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/248-250.

³⁹ İncalcık, *Osmanlılarda Saltanat*, 74

⁴⁰ Khannâ Nâsır el-Hittî, *Kâmusü'l-Arabiyye ve'l-mua'rabe ve tefsiri meânihâ* (Beyrut: 2003), 13-16.

⁴¹ Abdülkerim Özeydin, “Unvan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/163-166.

⁴² Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfi, *Kitabü'l-fütuh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: 1411/1991), 8/347.

⁴³ İbn Manzûr, 2/486.

⁴⁴ Michael Bates, “Khurasanî Revolutionaries and al-Mahdi's Title”, *Culture and Memory in Medieval İslam: Essays in Honour of Wildferd Madelung*, ed. Farhad Daftary and Josef W. Meri (London and New York: I. B. Tauris in Association with The Institute of Ismaili Studies, 2003), 279-317.

⁴⁵ Özeydin, “Unvan” 42/163-166.

⁴⁶ Nuri Köse, *Abbâsîler Döneminde Halife ve Sultanlara Verilen Unvanların Siyasi Hayata Yansımaları*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021)

1. Horasan ve Mâverâunnehir Bölgesinin Hilafet Merkezi ile İlişkisi

Söz konusu coğrafyanın ilk fetih süreci Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiştir. Başkent Medine'nin siyasi otoriterlik anlamında hiçbir tereddüde mahal vermeyecek şekildeki yönetim anlayışı yeni fetih bölgelerinde alternatif bir arayışı gerekli kılmamıştır. Yani merkezi yönetim etnik, mezhepsel temelli hiçbir oluşumu meşru görmemiş buna vesile olacak adımlardan da özenle kaçınmıştır.⁴⁷ Bu süreçte atanan bölge valileri dahi Halife Ömer karşısında taltiften öte sıkı bir baskılamaya, bazen hakarete maruz kalmışlardır. Zira onun yönetim anlayışında devleti temsil eden ve beyni konumunda olan başkent her şeyden üstündür. Yani Hz. Ömer'e (13-23/634-644) göre yöneticiler birer vasıttır. İdare onunla kaim değildir. Hatta gerekirse efsane bir başkomutan ve Hz. Peygamberin *seyfullah* olarak lakap/unvanlandığı Halid b. Velid (öl. 21/642) dahi önemli bir savaş arifesinde görevden alınabilir.⁴⁸ Tabii ki bu doğruluğu yanlışlığı ötesinde mevcut şartlar içerisinde tercih edilen bir yönetim anlayışıdır. Onun tarafından taltif amacıyla herhangi bir yöneticiye paye verildiğine rastlama imkânımız olmadı. En meşhur vali ve komutanları Hâlid b. Velid, Amr b. el-Âs (öl. 43/664), Ebû Ubeyde b. Cerrâh (öl. 18/639), Yezid b. Ebû Süfyân (öl. 18/639), Ukke b. Nâfi (öl. 62/682), Sa'd b. Ebû Vakkas (öl. 55/675) öz isimleri ile tanınmaktadır.⁴⁹ Hz. Osman ve Hz. Ali dönemleri (23-40/644-661) ise daha ziyade iç politikaya dönük mücadelelerle geçmiştir. Başkent Medine'den Kûfe'ye taşınması, iki başlı bir yönetim anlayışının ortaya çıkması ile Horasan daha ziyade Hâricî, Şii ve mevali unsurdan oluşan sistem karşıtı bir coğrafyaya dönüşmüştür.⁵⁰ Aslında bu her ne kadar dinî temelli ayrışmalar gibi görünüyorsa da asırlar boyu bitmek tükenmek bilmeyen muhalefet hareketinin temelinde Arap karşıtlığı yatmaktaydı. Çünkü Farslar başta olmak üzere kadim bir medeniyete sahip topluluklar bölgenin fethini kolay kabullenememişlerdi.⁵¹

Emevî devleti politikaları ise eski Bizans'ın merkezîyetçi yapısı ile harmanlanmış bir görünüm arz etmektedir. Daha iktidarı ele geçirdikleri evreden itibaren doğudan batıya bütün bölgelerde hanedanlığın etkin gücünü hissettirecek politikalar izlemiştir. En problemleri alanı ise Horasan'dır. Burası hem coğrafya olarak merkez Şam'dan uzak, hem de hilafet mücadelesindeki ezeli rakipleri bu dağlık ve çöllük arazilerin derinliklerinde rahat hareket etmekteydi. Muhalif kanadın fikir merkezi ise Kûfe ve Basra'dır. Bu vilayetlere atanan güçlü valiler aynı zamanda Horasan ve ötesinin istikrarından sorumludur. İhtiyaç duydukları güvenliğin temini için hiçbir askeri girişimden geri durmamışlardır. Abdurrahman b. Eş'as (öl. 85/704) örneğinde olduğu gibi en zorlu süreçlerde dahi siyasî manevralar dışında muhataplarına karşı tavizkâr tutum sergilememişlerdir.⁵² Ancak bilinenin aksine Kuteybe b. Müslim'in (öl. 96/715) Türk yurtlarına düzenlediği seferlerde daha uzlaşıcı ve birtakım argümanları araçsallaştırıcı yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz. Bazı bölge kanaat önderleri ile temasa geçerek yumuşatıcı adımlar attığı görülmektedir.⁵³ On yıllık Horasan valiliği sürecinde ele geçirdiği geniş Türk coğrafyasında hakimiyetini tescillemek adına Emevilerde fazlaca görülmeyen bir uygulamaya imza atmış, bastırıldığı para üzerine isminin önüne gelecek şekilde *el-Mansur, el-Emîr* unvanlarını yazdırmıştır.⁵⁴ Unvanların ihtiva ettiği anlama bakıldığında saltanat ve otorite vurgusundan öte dinî bir motifin öne çıkartıldığını görüyoruz. Belki bu örnek, bir kısım tarihçilerin anlatılarındaki zalim Kuteybe b. Müslim imajını ortadan kaldırmaya yetmeyecek olsa da farklı bir uygulamanın varlığına az da olsa dikkat çektiğini düşünmekteyiz.

Kısa sürede büyük bir imparatorluk haline gelmiş olan Emevîlerin yıkılış döneminde çöküşe geçen her devlette benzeri görüldüğü gibi hilafet mensuplarına unvan yağdırmaya çalışanlar artık onları en aşağılayıcı lakapla anmaya başlayacaklardır. Örneğin, devleti yeniden toparlamak için çalışan II. Mervan'ın (126-132/744-750) lakabı *Humâr/Eşek* olacaktır. Gerçi Emevî sempatanları ve sonraki bir kısım müellifler belki vaziyeti kurtarmak adına *Humâr* kelimesine muhteşem müspet manalar yüklemeye çalışmışlardır.⁵⁵ Netice olarak Emevîler dönemi merkez ve vilayetlerdeki görevlilere çokça unvanların dağıtıldığı bir

⁴⁷ Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 2/118.

⁴⁸ Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi*, 2/115.

⁴⁹ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi (1-132/622-750)*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985), 1/289-294.

⁵⁰ Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/234-241; Yaşar Bedirhan, *Orta Çağ Tarihi* (b.y.: Nobel Yayınları, 2012), 7.

⁵¹ Ulaş Töre Sivrioğlu, "İlk İslâm Fetihleri ve Sâsâni Devleti'nin Çöküşü", *Turkish Studies*, 10/9 (2015), 403-44.

⁵² Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, nşr. Muhammed Ali Beydun (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty), 21/122-123.

⁵³ Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/490-491; Scott C. Levi and Ron Sela (ed.) *Islamic Central Asia: An Anthology of Historical Sources*, (Bloomington and Indianapolis: Indiana Universtiy Press, 2010), 8.

⁵⁴ Nikolaus Schindel, "The Balkh 93 AH Fuls Revisted", ed. Bruno Callegger and Arianna D'ottone, *The 2nd Simone Assemani Symposium on Islamic Coins*, (Trieste: EUT, 2010), 82-83.

⁵⁵ Celaleddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1434/2013), 412.

süreç olmamıştır. Ancak bu demek değildir ki, unvan kullanımı tedavülden kalkmıştır. Arapların sosyal yaşamındaki vazgeçilmezi olan unvanlara ilişkin tarihsel anlayışları devam edegelmiştir.

Abbâsîler yıllardır süren, aslında kökenleri cahiliye dönemine dayanan⁵⁶ Emevî karşıtlığının ve yürütülen mücadelenin sonuçlarını alarak iktidara gelmiştir. İki devlet arasındaki bayrak renklerindeki siyah-beyaz farklılığında olduğu gibi yönetim anlayışında da köklü değişim yaşanmıştır. Artık yeni başkent eski Bizans topraklarından Sâsânî coğrafyasına taşınmıştır. Hilafet Emevîlerde olduğu gibi artık merkezden her bölgeyi kayıtsız şartsız etkisi altına alacak bir durumda değildir. İhtilal ortakları kendilerine düşen paydan öyle veya böyle paylarını alacaklardır. Sâsânî kökenliler bürokraside, Türkler askeri alanda olabildiğince etkin olmaya çalışacaklardır. Bir de buna amca çocukları/Ali Oğulları ile girdikleri hilafet meşruiyeti tartışması dahil olduğunda, mücadele yöntemleri silahın da ötesinde yeni alanlara ihtiyaç duymuştur. Her halife artık adı ile değil Kur'anî lafızlarla bezenmiş özel unvanlarla tahta oturmaya başlamıştır. Bu bazen tabilerine ülü'l-emr olarak siyaseten olağanüstü ilahi gücün hissettirilmesi, bazen de çocuk yaşta hilafete oturtulanların zayıf noktasının kapatılması için olmuş olabilir.

Abbâsî hilafet merkezi etki alanının çevreye sirayeti siyasi güç kadar Kureyş merkezli, birazda ehl-i beyt karışımı tabilerince kutsanan dini figür ve söylemlerle gerçekleşmeye başlamıştır. Artık ehl-i sünnet temsilcisi Abbâsîler Şîi, Hâricî ve hatta eski dini inançlarını canlandırmaya çalışan mevaliye karşı doğru dinin müdafileri olarak etkileyici bir yol benimsemişlerdir.⁵⁷ Horasan'da ihtilalin öncülere olan dâiler bir süre sonra Abbâsî muhalifi haline gelmiş, iktidar tarafından bir kısmı ortadan bir şekilde kaldırılmışlardır. Bu da birlikte ihtilali gerçekleştirdikleri halk kitlelerinin isyanına yol açmıştır.⁵⁸ Halife Mansûr döneminde alevlenen iç isyanlara karşı özel divanlar kurulmuş, özellikle *Dîvân-ı Zenâdika* ile birlikte din dışılıkla suçlanan gruplar şerî mahkemelerce yargılamaya tabi tutulmuşlar ve idam edilmişlerdir.⁵⁹ Başlangıçta eski Maniheist inançları canlandırmaya çalışan zararlı dini grupların takibatını yapan bu dîvân zamanla kapsamını genişleterek bir kısım siyasi muhalifleri de içine almıştır.⁶⁰ Sonuç olarak Abbâsîler hem iç siyaset hem de yeni kurulan vasal devletlere verdikleri payelerle dış siyasette etkin olmuşlardır. Artık halifeliğe bağlı bu vasal devletler hem kendi siyasi görüşleri ile örtüşen İslam anlayışının yayılması, hem de uzak bölgelerden ortaya çıkacak tehlikeleri bertaraf etmelerinin karşılığı olarak İslam dünyası nezdindeki iktidarlarını pekiştirmek amacıyla unvanlara boğulmuştur.⁶¹ Abbâsî hilafetinin zayıfladığı dönemlerde bunu daha fazla görmekteyiz. Burada hilafetin manevi gücünden faydalanan bir dış siyasi güç ve kendi varlığının devamı için siyasi güce ihtiyaç duyan bir hilafetle karşılaşmaktayız.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi siyaseten ve sosyolojik olarak en karışık bölgelerden biri olan Horasan bölgesinde Abbâsîlere bağlı olarak kurulan Tahîrîler, Saffârîler ve Sâmânîler hilafet merkezi taşra ilişkisi açısından önemli örneklerdir. Tabii ki burada biz doğrudan devletler arası ilişkiden değil, aradaki iş birliğinin siyasi statüsünü ortaya koyma adına unvan bağlantılarından bahsedeceğiz.

2. Tahîrî Hükümdarlarına Verilen Unvanlar

Bu hanedanın Abbâsî devleti ile olan ilişkisi Emevîlerin yıkılış dönemine rastlamaktadır. Devletin kurucusu Tahir b. Hüseyin'in (öl.194/809-810) büyük dedesi Musa Abbâsî ihtilaline katılmış ihtilalin öncüsü olan Süleyman b. Kesir'in (öl.132/750) katipliğini yapmıştır. Bu sebeple Abbâsî hilafeti tarafından Horasan'da değişik vilayetlerin valiliği görevine getirilmişlerdir.⁶² Tahir Emevîler'in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın torunu Rafî b. Leys'e karşı operasyon tertip eden Abbâsî komutanı Herseme b. A'yan'ın yanında orduya katılmıştır.⁶³ Devlete adını veren kurucusu olan Tahîr'in yıldızı tam olarak halife Me'mun (197-217/813-833) döneminde parlamıştır. Kardeşi Emin halife iken Horasan genel valisi olan Me'mun Tahîr'i Rey valiliği görevine getirmiştir. Me'mun'un hilafet mücadelesinde onun yanında durmuş Emin'in ordu komutanı İbn Mâhân'a karşı zafer kazanmıştır. Buna mukabil

⁵⁶ Mahmud Şakir, *İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004), III, 235-245.

⁵⁷ Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424-426; Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/197-199; Yıldız, "Abbâsîler", 1/31-48.

⁵⁸ Ahmet Muhtar el-l'badî, *Fî't-târihi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî* (Beyrut: y.y., 1971), 48-53.

⁵⁹ Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390-391.

⁶⁰ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar* çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yay., 2002) 37; Nadide Bozkurt, *Abbâsîler*, (İstanbul: İSAM, 4. Baskı, 2018) 74-75; Mutlu Saylık, *Sâmerrâ Dönemi Abbâsî Halifelerinin Din Politikaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) 152-153.

⁶¹ Özyayın, "Unvan", 42/163-166; Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *TDİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/480-484.

⁶² C. E. Bosworth, "Tâhirids and Saffârîds", *The Cambridge History of Iran* ed. In R.Fry (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 91.

⁶³ Bosworth, 92.

Me'mun henüz daha halife olmadan Tâhir'i taltif amacıyla kendisine *Zülyemîneyn/iki sağıın sahibi/kudret sahibi, Sâhibü habliddîn/Din ipinin sahibi/Dinin koruyucusu* lakapları vermiştir.⁶⁴

Abbâsî devletindeki Türklerin etkisinin giderek güçlenmesi, halifelerin dengeyi sağlamak adına başka güçlerin desteğini arkalarına almalarını zaruri hale getirmiştir. Bu noktada Tâhirî ailesi devreye girmiştir. Özellikle Bâbek isyanını bastırmakla ün kazanan ve güçlenen Afşin'i (öl. 26/841) ortadan kaldırmaya niyetlenen halifenin en önemli destekçisi olmuşlardır. Bir Türk şehri halini alan Sâmerâ'da Abbâsî halifelerinin iç çekişmelerinde oynadıkları önemli rollerle adından söz ettiren bu hanedan mensuplarının prestiji günden güne artmıştır.⁶⁵ İşte bunun sonucu olarak Tâhir yukarıda ifade etmiş olduğumuz lakabının 200/815 senesinde Mısır'da basılı bir para üzerinde "Lillâh Tâhir Muhammed Rasûlullâh Zülyemîneyn" şeklinde yer aldığı bildirilmektedir.⁶⁶ Daha henüz kendilerine ait bir devlet kurulmamasına rağmen bu önemli unvan Tâhir'in Abbâsîler yanındaki siyasi gücünü göstermektedir.

Zû takılı lakabların/unvanların İslam öncesi dönemde Yemen'de kullanıldığı bilinmektedir. *el-Hakîm, el-Emîr* manalarına gelen bu ifade üst düzey yöneticiler için kullanılmaktaydı.⁶⁷ *Yemîn* ifadesine gelince sözlük anlamı olarak sağ manasına gelmekle birlikte sıklıkla kullanıldığı diğer manaların muhtevası gücü, güçlü bir idareciyi tavsif etmektedir.⁶⁸ Rivayete göre Tâhir bir savaşta düşmanın sol tarafından kılıçla vurarak ikiye ayırdığı için muhtemelen taraftarlarınca *iki sağıın sahibi* manasında bu unvanın verildiği ifade edilmektedir.⁶⁹ Bu tür kahramanlık hikayelerine bağlı bir çok vasıflandırmalarla karşılaşmaktayız. Asıl olan buradaki unvanın unvan sahibinde makes bulacak nitelikte olmasıdır. Tâhir b. Hüseyin'in elde ettiği prestije bakıldığında bu unvanın daha ötesini hak edecek başarılarla imza attığını söylememiz mümkündür. Bu durumu hükümlerlik nişanesi olan para üzerine adının basılması teyit etmektedir. *Zû* lafzının karşılık geldiği *el-imâra* unvanı Hârûnürreşîd (169-193/786-809) döneminde Kuzey Afrika'da kurulan Ağlebî sultanı için verilen bir unvandır.⁷⁰ Bu yüceltme ötesinde orada kurulan Ağlebi Emirliğinin (183-296/800-909) varlığının kabulü anlamına gelmektedir. Dolayısıyla aynı durum Tâhirîlerin kurucusu için de geçerlidir.

Tâhir bu lakabı aldığı anda devlet bürokrasisinin en önemli ayağını oluşturan *Sahibu's-şurta* görevini yerine getirmekteydi.⁷¹ Cezire bölgesi valiliği, vergi memuru denetçiliği görevleri yapmaktaydı.⁷² Bu da gösteriyor ki, kendisine verilen unvanı sadece bir savaşta kahramanlığından dolayı kazanmamıştır. Öyle olmuş olsaydı kahramanlık gösteren her askere bir unvan verilmesi gerekirdi. Tâhir aile boyu Abbâsî iktidarının takdirini kazanmış, sadakatının bedeli olarak kendisine verilen üstün payelerle Horasan yolu kendisine açılmıştır. Her ne kadar halifenin Sahibu's-şurta olarak Bağdat'ta güçlenmesinden duyduğu endişeye bağlı olarak onu merkezden uzaklaştırmak için Horasan valisi yaptığı söylenmiş olsa da⁷³ bu dahi onun ne denli aldığı unvanın altını doldurduğunu göstermektedir. Tâhir 206/821 yılında Me'mun tarafından Mâverâunnehir bölgesini de içine alacak şekilde Horasan valiliğine getirilmiştir.⁷⁴ Bu da kısa süre içinde Abbâsî hilafetinin doğu bölgesinde ortaya çıkan Tâhirîler devletinin temelini atılması anlamına gelmekteydi.

Tâhir'in ölümünden veya zehirletilmek suretiyle öldürülmesinden sonra yerine oğlu Talha (821-828) geçmiştir. Aslından halife Me'mun'la Tâhiroğullarının arası son dönemde hiç de iyi değildir. Mısır'da halife Me'mun'un hilafetine karşı çıkanların tehlikesi, ayrıca doğuda Sistan'da Hâricî Hamza b. Edrek veya Abullah Babek'in (öl. 223/838) liderliğinde yürütülen Neo-Mazdeki-Hürremiye mezhebi isyanı ve Cibâl bölgesini kontrollerinde tutmaları vs. nedenler Talha'nın emir olarak kabul edilmesini sağlamıştır.⁷⁵ Talha ölünce yerine kardeşi Abdullah tahta geçmişti. Onun döneminde Tâhirîler Rey, Kirmân ve Horasan'ın tamamına

⁶⁴ Hasan Kurt, "Tâhir b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/399-400; Abul Kalam Azad, "Tahird-Abbâsîd Relations (821-873)", *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh* (Hum.), 57/1, (2012), 155.

⁶⁵ Kurt, "Tâhirîler", 39/403-404.

⁶⁶ Stanley Lane-Poole, *The Coins of the Eastern Khaleefehs in the British Museum* (London: Logmans, 1875), 95.

⁶⁷ Mustafa Abdülkerim el-Hatîb, *Mu'cemü'l-mustalahât ve elkâbi't-târihiyye* (Beirut: y.y., 1416/1996), 195.

⁶⁸ Azad, "Tahird-Abbâsîd Relations (821-873)", 155.

⁶⁹ Hatîb, *Mu'cemü'l-Müstalahât*, 198; Azad, "Tahird-Abbâsîd Relations (821-873)", 155.

⁷⁰ Hasan Ahmed Mahmud eş-Şerîf-Ahmed İbrahim, *el-'Alemü'l-İslâm fî'l-asrı'l-Abbâsî* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabiyye ts.), 414-415.

⁷¹ Metin Yılmaz, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Polis Teşkilatı* (Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2016), 213,313.

⁷² Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihü't-taberî(Târihü'r-Rusûl ve'l-Mülûk)*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), 8/577.

⁷³ Bosworth, 95.

⁷⁴ Kurt, "Tâhir b. Hüseyin", 39/399-400.

⁷⁵ Bosworth, 96; Öz, "Acârîde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/318-319.

sahip olmuşlardır. Ayrıca Abdullah (öl.230/844) döneminde Cibâl ve Taberistan bölgesindeki isyanların bastırılmalarında Abbâsîlere yardım etmişlerdir.⁷⁶ Abdullah b. Tâhir Sistân bölgesinde Hâricîlerle savaşması için Abbas b. Hâşim b. Ebi Hûr ve İlyas b. Esed'i göndermiştir.⁷⁷ Afşin'in Tâhiriler eliyle saf dışı bırakılma konusuna gelince, Afşin Halife Me'mun ve Halife Mu'tasım dönemlerinde sürekli başarı çitasını artırarak büyük bir nüfuz kazanmış, Tâhirîlerle girdiği mücadelede hakkında ortaya atılan zındıklık ve isyancılarla iş birliği suçlaması ile önce hapsedilmiş sonra öldürülmüştür.⁷⁸

Tâhirilerin son emiri Muhammed b. Tâhir'dir (öl.253/867). Zayıf bir idareci olup eğlenceye çok düşküdü. Döneminde isyanlar çıktı. Horasan ahali onun döneminde Saffâri Ya'kub b. Leys'ten emniyetin temini için yardım istedi. Ülkesinin sınırlarını genişletmede bunu fırsat bilen Ya'kub ordusuyla Nişabur'a girerek (259/873) Muhammed ve adamlarını yakaladı. Böylece Tâhiriler devleti tarih sahnesinden silinmiş oldu.⁷⁹

Bütün bu süreçler elbette Abbâsî Devletinin bilgisi dışında gerçekleşen olaylar değildi. Kendilerini unvanlarla taltif eden Abbâsîler zamanı geldiğinde başka bir hanedanlığı destekleyerek onların iktidarını temin etmişlerdir. Tâhirîler Maveraünnehir'in İslamlaşmasında büyük katkısı olan Sâmânîleri Türklerin saldırılarına karşı destekleyerek bölgenin İslamlaşmasına katkı sunmuşlardır.⁸⁰ Tâhir, oğlu Abdullah'ı Oğuz steplerine Sâmânîlere yardım maksadı ile göndermiştir. Tâhirîlerin izlemiş oldukları bütün bu politikalar kendilerinden sonraki vasal devletlerde olduğu gibi Abbâsîlerle ortak çıkarlar üzerine dayanmaktadır.⁸¹ Bu çıkar ilişkisi devam ettiği sürece Abbâsî hilafeti Tâhirî hükümdarlarını onore edecek, prestij kazandıracak unvanlarla bezemiştir. Zayıflamaya başladıkları dönemlerden itibaren bir başka hanedanlığa hem şifahi hem fiili olarak destek olmuştur. Şimdi artık Tâhirîler yerine Saffârilere arka çıkma zamanıdır.

3. Saffârilere Verilen Unvanlar

Abbâsî devleti zayıfladıkça siyasî gücünü çevre vilayetlerde yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. 259/872 senesinde Saffâri devletinin kurucusu Ya'kub b. Leys (247-265/861-879) Horasan'da halifenin isminin yer aldığı gümüş paralar üzerine kendi ismini de ekletmiştir.⁸² Bu, Mısır'da özerklik ilan eden Ahmed b. Tolun (öl. 265/878) ve Saffâriilerin halefi Sâmânîlerde de görülecektir.⁸³

Saffâriilerin birkaç açıdan doğu coğrafyasında farkındalık ortaya koyan bir hanedanlık olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki gönüllü davetçilerden teşekkül etmesidir. Bölgedeki gayr-i müslim ve heterodokslarla mücadele etmeyi kendilerine görev saymışlardır.⁸⁴ Örneğin, Sistân emiri olan Ya'kub b. Leys (öl. 247/861) ilk on yılını Hâricî heterodoks ve gayr-i müslimlerle mücadele ile geçirmiştir. Bu mücadelesi daha çok Zabulistân ve Kabilistân bölgelerinde yoğunlaşmıştır. Bu bölgeler Budist, Hindu, putperest ve Hâricîlerin etkisi altındaki yerlerdi.⁸⁵ Saffâriiler (861-1003) bir buçuk asra yakın bölgeye askeri seferler düzenlemişlerdir. Aslında Hint coğrafyasında Gazneliler tarafından daha sonraları başlatılacak olan İslamlaşma sürecinin ilk örneğini Saffâriilerin verdiği gözden kaçırılmamalıdır.⁸⁶

Abbâsî devleti Ya'kub b. Leys es-Saffâri'yi bağımsız bir *emir* olarak tanımak zorunda kalmıştır.⁸⁷ Saffâri hanedanının resmi saltanat unvanının *emir* olduğunu söylemek mümkündür. Saffâriilerin Abbâsîler nezdindeki siyasî pozisyonu verilen unvanın zahirine göre Horasan valisi mertebesinde görülmektedir. Ancak bu unvanın tarihi serüveni incelendiğinde daha farklı bir anlama geldiği anlaşılacaktır. Horasan valilerine *emir* lakabının verilme geleneği Emevîler döneminde başlamıştır. Başlangıçta *emir* doğrudan halife ya da hilafetin doğu eyaletlerinden sorumlu genel valileri tarafından atanmaktaydı. Bölgede bazen çift başlı bir yönetim göze çarpmaktaydı. Yerel halktan birisi valiye bağlı olarak bölgeyi idare ettiği gibi, bazen de Horasan'a vali olarak atanan

⁷⁶ Atıyye el-Kûmî, *Târîhü'd-düveli'l-müstakille fî'l-meşrik ani'l-hilâfeti'l-Abbâsîyye* (b.y.: y.y., 1992), 44-45.

⁷⁷ *Târîh-i Sistân*, çev. Vural Öntürk (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018), 169.

⁷⁸ Yıldız, "Afşin, Haydar b. Kâvûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/441-442; Afşin; İslam fetihleri sırasında Mâverâunnehir'deki Uşrûsenâ hükümdarlarına verilen bir unvandır.

⁷⁹ Kûmî, *Târîhü'd-düveli'l-müstakille*, 45-46.

⁸⁰ Bosworth, 98.

⁸¹ Bosworth, 99.

⁸² Stefan Heidemann, "Chapter 16. Numismatics", *The New Cambridge History of Islam*, ed. Chase Robinson, (Cambridge: Cambridge Press, 2010), 1/660.

⁸³ Heidemann, "Chapter 16. Numismatics", 660.

⁸⁴ D.G.Tor, "A Numismatic History of the First Saffarid Dynasty (AH 247-300/AD 861-911)", *The Numismatic Chronicle* (1966-), 162 (2002), 293-314.

⁸⁵ Tor, "A Numismatic History of the First Saffarid Dynasty (AH 247-300/AD 861-911)", 295.

⁸⁶ Merçil, "Saffâriiler", 35/464-465.

⁸⁷ Kûmî, *Târîhü'd-düveli'l-müstakille*, 48.

Arap emirleri yerel hükümdarlarla bölgeyi yönetmekteydi.⁸⁸ Bütün süreçlerde atanan idarecinin siyasi gücü ve unvanının etkinliği hilafet merkezinin gücü ile doğru orantılı idi. Saffârî resmi unvanı olan *emir* kavramının literal manası da elbette tarihi süreçteki algılanma farklılıklarını anlamak adına önemlidir.

Emir, kavram olarak sâhib ve veli anlamlarına gelmektedir.⁸⁹ Ayrıca siyasi ve askeri olarak hükümdar veya halifenin devlet işlerinde görev verdiği mansıp sahibi yüksek devlet ricaline işaret etmektedir.⁹⁰ Tabii ki yetki sahibi olan bir şahsı yüceltme manasında şeref unvanı olarak kullanıldığını özellikle belirtmek gerekmektedir.⁹¹ İbn Manzûr (öl. 711/1311), bu görüşü destekleyici izahlarda bulunmuştur. Ona göre; *el-Emir* lafzı ile *el-Melik* kavramı arasında bir bağ vardır. Şöyle ki, *el-İmâra* yani yetki, güç, emirlik, prenslik anlamlarını içeren bu kelime ile emir verme yetkisine sahip *el-Melik* kavramı ortak bir noktada buluşmaktadır.⁹² İbn Manzûr'un *el-Emir* ile *el-Melik* kavramı arasında var olduğunu iddia ettiği bu ilişki sonraki dönemlerde Abbâsî halifeliğini tanıyan bazı ümerâyâ (müfredi *el-emîr*) *el-melik* lakabı verilmesiyle somut olarak teyit edilmiş olacaktır.⁹³

Kavramsal olarak birbiri ile ilişkili olan bu unvanların arasındaki farka rağmen birbirlerine yakınlaşmasında Saffârîler başta olmak üzere vasal devlet hükümdarlarının yetki düzeylerinin rolü olukça önemlidir. Aslında başlangıçta emri uygulayan anlamında *emir* olarak anılan bir hükümdar zamanla bağımsız hareket edebilme serbestiyetini kazandıktan sonra *melik* olma özelliğine sahip olacaktır. Bütün bunlar kelimelerin literal anlamlarıyla alakalı olmakla birlikte gerçek hayatta yansımalarını incelediğimiz dönemde fazlası ile görmekteyiz. İbn Haldun bu görüşümüzü teyit etmektedir. Ona göre, *emir* kudret ve nüfuz olarak diğer rütbe ve makamlarından yüksek olup, devlet işlerindeki hakimiyeti herkesin üzerinde ve tesirlidir.⁹⁴ Her şeye rağmen burada tekraren dikkat çekilmesi gereken husus Abbâsîler siyasi ve askerî açıdan güç kaybına uğradığında *emir* unvanının *melik* unvanı ile özdeş hale geldiğini tersi durumda ise aradaki makasın açıldığını söylemek gerekmektedir.

Saffârîlerin Abbâsî hilafeti ile olan münasebetleri devletin denge siyasetinin bir gereği olarak sürdürülmüştür. Zaman zaman Abbâsîlerin içine düştükleri kaos ortamından yararlanma yoluna gitmişlerdir. Örneğin Ya'kub b. Leys'in yerine gelen Amr b. Leys (265-278/879-902) dönemin halifesi Mutemid-Alellâh'a (256-278/870-892) itaatini arz etmiştir. Halife de bir menşurla Kirman, İsfahan, Sicistan, Taberistan, Hind, Sind ve Mâverâünnehir'i yıllık yirmi bin dirhemle kendisine ikta ettiğini bildirmiştir. Çünkü bu dönemde Abbâsî devleti Zenci isyanı ile meşguldür. Saffârî emirinin gönlünü hoş tutması gerekmektedir. Böyle bir durumda *emirlik* unvanının *melik* unvanına yaklaşması gayet doğal olsa gerektir. Halife el-Mu'tazid (892-902) göreve gelince halifeye taleplerini dikte edecek bir konumda kendini hisseden Amr b. Leys yeni halifeden Sâmânîlerin elinde olan Mâverâünnehir'in tamamının kendi topraklarına katılmasını istemiştir. Kendisine olağan üstü güç vehmetmesinin sonucu olarak halife kendince iyi bir strateji izleyerek Sâmânîlerin gücüyle Saffârîleri vurmak istemiş, her iki grubu karşı karşıya getirmiştir. İki taraf Belh'te savaşmış, emir ve melik unvanları ile anılan Amr yenilmiş ve esir olarak Bağdat'a gönderilmiştir (299/911). Daha sonra Abbâsîler ile Sâmânîler, anlaşmış halifeler bu defa Sâmânî yöneticilerine yeni unvanlar yağdırmaya devam etmiştir.⁹⁵

4. Sâmânî Hükümdarlarına Verilen Unvanlar

Sâmânîler (203-395/819-1005) aslında devlet olarak ortaya çıkışlarından çok önce Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi siyasetinde önemli roller oynamış bir hanedanlıktır. Birçok devlete ismini vermiş şahsiyetlerin etnik kökenine dair yapılan tartışmalarda olduğu gibi Sâmânîhudât'ın Türk mü? yoksa Fars mı? olduğu tarihçiler tarafından tartışılmıştır.⁹⁶ Bu konumuz dışı bir tartışma olmakla birlikte Sâmânî'nin Emevîler döneminde İslâm'ı kabul ettiği, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde etkin olduğu bilinmektedir.⁹⁷ Sâmânî'nin lakabı/unvanı olduğu anlaşılan *Hudât ifadesinin*; Farsça'da *sahib* uygur Türkçesinde ise *unvan* ve *rütbe*

⁸⁸ V.V.Barthold, *Four Studies on The History of Central Asia*, Trans. T.Minorsky (Leiden: E.J.Brill, 1956), 1/12.

⁸⁹ İbn Manzûr, 4/30.

⁹⁰ M.J.De Goerje (ed.), *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik fi ahbârî'l-hakâik* (Leiden,; y.y., 1871), 3/17.

⁹¹ Hasan el-Bâşâ, *el-Elkâbü'l-İslâmiyye fi't-târih ve'l-vesâik ve'l-âsar* (Kahire:1409/1989), 179.

⁹² İbn Manzûr, 4/30-31.

⁹³ Janie et Dominique Sourdel, *Mu'cemü'l-İslâmi't-târihi* (*Dictionnaire Historique de l'Islam*, trc. Heyet (France: Presses Univer,1996), 931-932.

⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 487.

⁹⁵ Kûmî, *Târîhü'd-düvel*, 51-52.

⁹⁶ Aydın Usta, "Sâmânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/64-68.

⁹⁷ W.L.Treadwell, *The Political History of the Sâmânî State* (Oxford: Universtiy of Oxford, Doktora Tezi, 1991), 64.

anlamlarına geldiği görülmektedir.⁹⁸ Aslında bu durum eski tarihlerden itibaren bölgede yöneticilere unvan verme geleneğinin önemine işaret etmektedir.

Sâmânî ailesinin siyasi olarak ön plana çıktığı süreç halife Me'mun dönemidir. Devlete kaşı yürütülen isyanları bastırmada gösterdikleri destekten dolayı Sâmân'ın torunları Mâverâunnehir'in değişik vilayetlerine vali olarak atanmıştır.⁹⁹ Aslında hem Tâhirîler hem Saffâriler iktidarı döneminde, Sâmânîlerin doğrudan hilafet merkezi ile temasları onların bölgedeki aktivitesini daha da artırmıştır. Hem Afşin ve oğlu gibi halife için tehdit oluşturan güçlerin ve hem de zaman zaman halifelerle arası açılan sabık hanedanların tasfiyesinde sürekli devreye girdikleri görülmektedir.¹⁰⁰ Bu yönüyle ele aldığımız üç vasal devlet arasında Sâmânîlerin ön plana çıktığını ve siyasî olarak daha etkin bir rol üstlendiğini ifade etmek gerekir. Aslında tarih anlatımlarında çok fazla ön plana çıkartılmayan Türklerin İslamlaşmasındaki rolleri tarihi popülerliklerini artıran bir diğer unsur olmuştur. Onların diğer iki devlete nazaran daha uzun süre tarih sahnesinde yer almaları ve gösterdikleri katkı nedeniyle kendilerine verilen unvanların değeri artmış ve çeşitlenmiştir. Sâmânî hükümdarlarına verilen payeler müteakip dönemde kurulacak Türk devletlerinde artarak devam edecektir. Bu açıdan Sâmânîlerin almış oldukları unvanlar sadece hüküm sürdüğü süreç açısından değil sonrası için de önem arz etmektedir.

Sâmânîlerin yükselişi, daha doğrusu bir kısım tarihçiler tarafından gerçek kuruluşu Nasr b. Ahmed'in (261-279/874-892) emirlik dönemidir.¹⁰¹ Görüldüğü gibi ilk dönemlerde diğer devlet hükümdarlarına verilen *emir* unvanı kullanılmıştır. Nasr sonrası Buhara'yı Sâmânîlerin başkenti yapan kardeşi İsmâil b. Ahmed (278-294/892-907) Abbâsî halifesi Mu'tazid-Billâh (278-289/892-902) tarafından Horasan emiri olarak atanmıştır.¹⁰² Ancak *emir* unvanı daha öncekilerden geniş ve etkin manada kullanılmaya başlanmıştır. Çünkü Sâmânîler daha bağımsız bir görüntü çizmektedirler. Abbâsî hilafeti yoğun bir tazyik altındadır. İktidar mücadeleleri hat safhadadır. Doğu bölgesinde her zaman olduğu gibi mezhepsel/heterodoks ve etnik problemler artmış, Abbâsî halifelerinin doğrudan burası ile meşgul olacak pozisyonları kalmamıştır. İşte bu durum vasal devletin önemini artırmıştır.¹⁰³ Sâmânîlerin taşıdıkları *emir* unvanı daha geniş yetkilerle donatılmış hilafet genel valiliğine karşılık gelmeye başlamıştır.¹⁰⁴

Sâmânî hükümdarları kendilerinden önce kullanılan *zû'l-yemîneyn*, *zû'r-riyâseteyn*, *zû'l-keremeyn*, *zû's-seyfeyn* gibi unvanları kullanmaktan özenle kaçınmışlardır. Hatta bunları kullanmak yerine künyeyi tercih etmişlerdir.¹⁰⁵ Bîrûnî (öl. 453/1061) bunun gerekçesini doğrudan açıklamasa da verdiği bilgi ile aslında neden bu unvanların kabul edilmediğini izah etmiştir. Söz konusu unvanların içeriğine bakıldığı zaman elde edilen bir başarı sonrasında lütuf olarak bahşedilen, alanın onura olmakla birlikte verenin de otoritesini hissettirdiği izlenimi ortaya çıkmaktadır. İşte bu nedenle Sâmânî hükümdarları *Melikü'l-Müeyyed*, *el-Muvaffak*, *el-Mansûr*, *el-Muazzam*, *el-Muntasır* gibi unvanlar almışlardır.¹⁰⁶ Bu unvanlar aslında halifelerin de kullandığı payelerdir. Hükümdarlar kendilerini halife vasfıyla görmeseler de artık siyasi olarak yarışır hale gelmişlerdir. Bir yönüyle dinî manada Sünnî İslam'ı temsil eden ve kendilerine destek veren halifenin manevi gücünü arkalarına almayı arzu ederken diğer taraftan kendi pozisyonlarını unvanlar üzerinden sağlamlaştırmaya çalışmaktadırlar. Özellikle *melik* kullanımı *emir* ifadesi içerisindeki gizli manadan sıyrılarak vasal bir devlet başkanı için ilk defa kullanılır olmuştur.¹⁰⁷

Sâmânîoğullarının ilk dört hükümdarı emir/vali, daha sonraki altı hükümdar *melik*, son ikisinin ise tekrar *vali* unvanları aldıkları görülmektedir.¹⁰⁸ Kuruluş ve çöküş aşamalarında *emir* yükseliş döneminde ise *melik* unvanı kullanılmıştır.¹⁰⁹ Na't türü şeref

⁹⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Nerşahî, *Târîhu Buhârâ* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 118.

⁹⁹ Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 111-112; R.Frye (ed), "The Sâmânîs", *The Cambridge History of Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 136-161.

¹⁰⁰ Usta, "Sâmânîler", 36/64-68.

¹⁰¹ Ebü'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kazî (Beyrut: Dârü Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 6/253.

¹⁰² Sadi S.Kucur, "İsmail b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/84-85.

¹⁰³ Khilip K. Hitti, *History of Arabs* (London: 1970), 462.

¹⁰⁴ *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 7/54.

¹⁰⁵ Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkiyye mine'l-kurûni'l-hâliyye* (Kahire: 1428/2008), 159.

¹⁰⁶ Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkiyye*, 159.

¹⁰⁷ Ahmet Güner, "Melik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/51-53.

¹⁰⁸ Muhammed Şaban Eyyûb, *Rihletü'l-hulefâi'l-Abbâsiyye:el-Abbâsiyyüne'l-Akviyâ* (Kahire: y.y., 2013), 1/562-570.

¹⁰⁹ Usta, "Sâmânîler", 36/64-68.

unvanı olarak kullanılan ifadeler I. Nuh (331-342/943-954) örneğinde olduğu gibi sikkelerde *el-Melikü'l-Müeyyed* olarak yazılmıştır.¹¹⁰ Hem kendi adlarına paranın basılması, hem de bağımsızlık sembolü olan melik ifadesinin kullanılması Sâmani hükümdarlarının geldiği noktayı gösterme adına oldukça önemlidir.

Ayrıca Sâmanîlerin aldıkları bu tür unvanlar yaşadıkları dönemle de sınırlı değildir. Halkın kendilerine duyduğu minnettarlığa binaen ölümlerinden sonra da yüksek unvanlar almışlardır. *el-Hamîd, eş-Şehid, es-S'âid, es-Sedîd, er-Rızâ* bu unvanlardan bazılarıdır.¹¹¹ Elbette bu üstün manalar içeren isimler sadece halkın tatmini için değildir. Abbâsî halifelerine zimni bir meydan okumanın var olduğu da söylenebilir. Artık Sâmanîler'in kısmî bir temas dışında hilafete çok ta ihtiyaçları yoktur.

Tarihte sultan unvanının ilk kullanıma girmesine ilişkin farklı görüşler mevcuttur. Bu unvanın ilk olarak Gazneli Mahmud'â (387-420/998-1030) verildiği haberi şöhrete kavuşmuş bir rivayettir.¹¹² Ancak Sultan ifadesinin farklı nedenlerle daha önce kullanıldığını bize tarihi kaynaklar haber vermektedir. Örneğin Taberî 262/875-76 olaylarını anlatırken Sultan'ın asi Yâ'kub b. Leys ile savaşmak için bölgeye gittiğini rivayet etmektedir.¹¹³ Burada sultandan kastedilen dönemin halifesi Mu'temid (256-278/870-892) değildir. Gölge halife konumunda olan, aslında Abbâsî idaresini elinde bulunduran halifenin kardeşi Muvaffak'ın (278/891) kastedildiği açıktır. Muvaffak için pozisyonunu en net şekilde ortaya koyan bir ifade olarak sultan unvanı kullanılmıştır.

Daha önce Tâhirîler ve Saffârîlerde rastlamadığımız sultan lakabının Sâmani emirleriyle birlikte kullanıma girdiğini görmekteyiz. Zehebî (748/1348), Sâmani emiri Ebû Nasır Ahmed b. İsmail için (301- 331/914-943) *sultan* lakabını kullanmıştır.¹¹⁴ Unvanın, Muvaffak'ın veya daha sonra bu unvanla ünlenecek Sultan Mahmud için kullanılan manada olup olmadığı tartışılabilir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi *emir* unvanındaki anlam genişliği sultan için de geçerlidir. Ancak sultan unvanının Sâmanîlerin en güçlü döneminde kullanılmış olması daha sonraki sultanlar için kullanılan anlama yakın olduğunu düşündürmektedir.

Kelimenin manasına ve o zamana kadarki tarihi seyrine kısaca baktığımızda Sâmanîlerin bu unvanı kullanmasındaki maksadı daha iyi anlamış olacağız. Sultan Arapça bir kelime olup, aynı zamanda Kur'ânî bir kavramdır. Baskın gelmek, üstün çıkmak (Nisâ 4/90) teslîf yani musallat kılma; (Haşr 59/6) gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹¹⁵ Çağdaş sözlüklerde ise, hâkim, saltanat, egemenlik, hükümdarlık, hakimiyet, güç, yetki, velayet, mülk, erk, nüfuz, otorite, kudret, yönetim, idare, yönetmek¹¹⁶ gibi anlamlarda kullanıldığı ifade edilmektedir. Sadece bir kısımdan bahsettiğimiz bu geniş anlam yelpazesine bağlı olarak yöneticiler için ihtiva ettiği anlam dönemselsel olarak farklılık göstermiştir. Aslında bu anlam değişkenliği unvanın kendi özelliğinden ziyade hilafetin hükmedebilme gücü ile alakalıdır. Aralarında bir ters orantı söz konusudur. Örneğin 4./10. yüzyıldan önce istisnalar dışında *sultan* unvanının İslam coğrafyasında kullanıldığına rastlamıyoruz. Bu yüzyıldan itibaren küçük hükümdarlara verilen bir unvan mesabesinde. Ancak 5./11. yüzyıldan itibaren hilafetin zayıflaması dini alanı muhafaza edip dünyevi hakimiyet alanını tabileri arasında paylaşırma niyeti *sultan* lafzının büyük bir değer kazanmasına yol açmıştır. Artık *sultan* unvanı başka bir anlam kazanmaya başlamıştır.¹¹⁷

Horasan bölgesinin bu unvana aşinalığının kelime farklı olsa da aslında daha eskilere dayandığı bilinmektedir. Horasan'ın önemli şehri Merv'in daha önceleri *Merveşşâhicân* olarak adlandırıldığı, buradaki *cân*'ın Farsça'da *sultan* kelimesinin karşılığında kullanıldığı ifade edilmiştir.¹¹⁸ Bölgenin İslam öncesi idari geleneğine de bağlı olarak sultanlık Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde siyasi otoritenin gücünü beyan adına önemli bir unvan halini almıştır. Hilafetin Kureyşliği inancı ve farklı anlayışa sahip dini toplulukların yoğun itirazına maruz kalacakları düşüncesi ile halife kavramını kendileri için telaffuz dahi etmemişler, onun yerine *sultan* da dahil olmak üzere dünyevi karşılığı olan unvanları etkili biçimde kullanmışlardır. Özellikle Türklerin bölgede organizasyon açısından etkin olmaya başladığı döneme kadar Sâmanîler din ve devlet arasındaki ilişkiyi sağlıklı bir şekilde

¹¹⁰ Usta, "Sâmanîler", 36/64-68.

¹¹¹ Birûnî, *el-Âsârü'l-bâkiyye*, 159.

¹¹² W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, Second Edition, translated from original Russian and revised by the author, with the assistance of H.A.R. Gibb (London:1928), 271; en-Nüveyrî, *Nihaytü'l-Ereb*, 26/18.

¹¹³ Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 9/518.

¹¹⁴ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut:1417/1996), 14/155.

¹¹⁵ Rağîb el-İsfehânî, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 507; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of Qur'an* (Baroda: 1938), 176-177.

¹¹⁶ Edibe Ferah vd., *el-Kâmus Arabic-İngilizî The Dictionary Arabic-English* (Beyrut: y.y.,1424/2003), 495.

¹¹⁷ Vasilij Vladimiroviç Barthold, *Halife ve Sultan*, çev. İlyas Kamalov (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006), 57-58.

¹¹⁸ Şakir, *Horasan*, nşr. Mektebetü'l-İslâmî (Beyrut-Dimaşk: 1398/1978), 16.

sürdürmüşler, Türk yurtlarının İslamlaşmasında çok önemli görev üstlenmişlerdir. Şayet sahip oldukları unvanların altını dolduramamış olsalardı bu etkiyi gösterme şansları söz konusu olamazdı.¹¹⁹

Sâmânî döneminde hükümdarların siyasi yetkinliğini gösteren diğer bir husus ise, kendi himayesi altında olan yöneticilere farklı unvanlar vermiş olmalarıdır. Bu Abbâsî halifelerinin taklidi olan bir uygulamadır. Örneğin, *Nâsıruddöve*, *İ'mâdüddöve*, *Hüsâmüddöve*, *Amîdüddöve*, *Seyfüddöve*, *Sinânüddöve*, *Mu'inüddöve* gibi askerlerine oldukça yüksek payeler vermişlerdir.¹²⁰ Abbâsîlerin ilk döneminde halifelerin dahi bürokratlarına bu derece nitelikli unvanlar verdikleri çok sık görülen bir durum değildir. II. Nûh (365-387/975-997), komutanı olan ve daha sonra kendisine başkaldıran Ebû Ali'nin Ceyhun nehri civarındaki başarıları üzerine kendisine *İ'mâdüddöve* lakabını vermiştir.¹²¹ Daha sonra ise o dönem Sâmânî emiri olan Sebük Tegin (366-386/977-997) Karmatîler ve diğer heterodoks yapılara karşı etkili mücadelesi nedeniyle Nâsıruddîn lakabına layık görülmüştür.¹²² Burada dikkat çekilmesi gereken husus Sâmânîler de Abbâsîlere benzer bir taktik izlemiş olmalıdır. Bölgede mücadele yürüttükleri unsurlara karşı bazıları farklı etnik yapıdaki komutanları cesaretlendirmek ve teşvik adına onlara belki de görev tanımlarının ötesinde unvanlar vermek durumunda kalmışlardır. *Devletin direği/İ'mâdüddöve* lakabı alan Ebû Ali Simcûrî'nin Sâmânîlere karşı Karahanlılarla iş tutması sonucu bu defa Sebüktekin Nâsıruddîn unvanıyla sahaya sürülmüştür.¹²³ Terkip halindeki unvanların bir kısmı hilafeti, yani dini, bir kısmı saltanatı yani dünyayı temsil etmektedir. Sâmânîler din devlet dengesini olabildiğince sağlıklı yürütmeye çalışmışlar, Sünnî İslâm'ın Türkler arasında yayılmasında çok büyük bir katkı sağlamışlardır. Bu sadece dinin aktarımıyla sınırlı kalmamış unvanlar dahil olmak üzere kurulacak Türk devletlerinin kurumsallaşmasında pay sahibi olmuşlardır. Kendi hükümdarlıklarına son veren Karahanlılar ve daha sonra Gazneliler de Sâmânî etkisi fazlaca hissedilmektedir. Gazneli Devletinin asıl kurucusu kabul edilen Mahmud, Sâmânî hükümdarı tarafından Buhara'ya gönderilmiş ordunun başına geçirilerek kendisine *Seyfüddöve* unvanı verilmiştir.¹²⁴ Memluk konumundaki bu askerler bir süre sonra aldıkları unvanların da gücüyle tabi oldukları devlet karşısında bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Karahanlılar Mâverâunnehir'i, Gazneliler ise Horasan'ı zapt ederek Sâmânî hanedanlığına son vermişlerdir (393/1003).¹²⁵

Tespit edilen Sâmânî paralarında yukarıda ifade ettiğimiz unvanların bazılarının yer aldığı görülmektedir. Örneğin saltanatın erken döneminde İsmâil b. Ahmed (278-294/892-907) ile dönemin Abbâsî halifesi el-Mu'tazid'in ismi 282/895 ve 283/896 senesinde Semerkand'da basılan paranın arka yüzünde "Lillâh Muhammed Rasulillâh el-Mu'tazid-Billâh İsmâil b. Ahmed" şeklinde sadece isim olarak yer almaktadır.¹²⁶ 305/917 senesinde Buhara'da bir para üzerinde "Mimma emera bih el-emir Nasr b. Ahmed mevlâ emiri'l-mü'minîn" ifadesi yazılıdır.¹²⁷ Aslında para üzerindeki *mevla emiri'l-mü'minîn* ifadesinin yalnızca tek bir Sâmânî emirinden ziyade tüm hanedan emirlerinin Abbâsîler nezdindeki konumlarına işaret eden önemli bir kavram olduğu söylenebilir.

342/953 yılına geldiğinde ise bu defa Nişâbur'da basılı paranın arka yüzünde halife el-Müstekfi-Billâh (332-334/944-946) ve Sâmânî emiri Nuh b. Nasr'ın *el-Melikü'l-Müeyyed* unvanının yer aldığı görülmektedir.¹²⁸ Yine 374/984 yılında Nişâbur'da basıldığı anlaşılan dinar üzerinde halife Ta'i-Lillâh (363-380/974-991) ile Nuh b. Mansur'un *Veliyyü Hüsâmüddöve* unvanı mevcuttur.¹²⁹ Her Sâmânî hükümdarı için ayrı ayrı ulaşma imkanına sahip olmadığımız madeni paralardaki unvanlar yukarıda izah ettiğimiz gibi siyasi gelişmelere bağlı gerçekleşen değişikliklerin bir kanıtıdır. Sadece hükümdarın yalın ismiyle başlamış zamanla *melik/kral* payesine kadar yüceltilmiştir.

Sonuç

Sosyal bir varlık olarak insan yaşadığı toplumda kendini tanımlayacak bir adla ancak varlığını sürdürebilir. Hatta insan öteki olarak gördüğü her varlığa verilen isimle evrenle iletişim kurabilir. Bir anda isimlerin hayatımızdan çıktığını düşünecek olsak toplumsal bir kaosa sürükleneceğimizden şüphe yoktur. En basit düzeydeki bu adlandırma yanında daha öznel vasıfları ortaya koyarak bireyin müspet menfi manada temeyyüzüne sebep olacak yeni vasıflandırmalara ihtiyaç duyulmuştur. Artık bir savaşçının kahramanlığını kendisi ile özdeş hale

¹¹⁹ Barthold, *Halife ve Sultan*, 56.

¹²⁰ Birûnî, *el-Âsârü'l-bâkıyye*, 159.

¹²¹ Güner, "II. Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/228-229.

¹²² Ebu Ömer Minhâcuddin Osman el-Cûzcanî, *Tabakât-ı Nâsırî*, trc. Affâf es-Seyyid Zeydan (Kahire: y.y., 2013), 1/349.

¹²³ Cûzcanî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 1/349-350.

¹²⁴ Cûzcanî, *Tabakât-ı Nâsırî*, 1/349-350.

¹²⁵ Faruk Sümer, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/371.

¹²⁶ Lane-Poole- Reginald Stuart Poole (ed.), *The Coins of the Mohammadan Dynasties in the British Museum Classess* (London: Longmans, 1876), 79-80.

¹²⁷ Lane-Poole- Reginald Stuart Poole (ed.), *The Coins of the Mohammadan Dynasties in the British Museum Classess*, 96.

¹²⁸ Lane-Poole- Reginald Stuart Poole (ed.), *The Coins of the Mohammadan Dynasties in the British Museum Classess*, 100.

¹²⁹ Lane-Poole- Reginald Stuart Poole (ed.), *The Coins of the Mohammadan Dynasties in the British Museum Classess*, 113.

getirmek için isim yetersiz kalmış yeni açıklayıcı ifadelere gerek duyulmuştur. Ya da tersten düşünecek olursak cimriliği ile herkesi çileden çıkartan bir insan artık isim kabına sığmayacak yeni isme ihtiyaç duyacaktır. İnsanın şüphesiz methe de zemme de ihtiyacı vardır.

İzaha çalıştığımız bu gereksinimin zirve yaptığı nokta ise yönetim sahası olmuştur. Tamamen statü üzerine dayanan bu alanda herkes konumunu diğerine göre ayarlamak durumundadır. İslam öncesi nerede ise her toplumsal yapıda olduğu gibi Arap toplumundaki statü farkının ifadesi için yeni argümanlara ihtiyaç duyulmuştur. İşte tam bu noktada künyeler imdada yetişmiş, herkes isminden çok atası ile değer kazanır bir pozisyonda olmuştur. İslâm'la birlikte milli hassasiyetin isme yansımaları yanında dinin kazandırdığı faziletin de ön plana çıkartılması elzem hale gelmiştir. Özellikle Hz. Peygamberin vefatı sonrası kabile ve mezhep çekişmelerinde soy, sop, unvan birinci öncelik halini almıştır. Bunların dini terminoloji ile bezenmesi sahibine ve tabiiilerine ayrı bir dinamizm kazandırmıştır.

Belki araştırmamızda konu muhtevası itibarı ile fazlaca yer vermesek de Emevîler dönemi birçok açıdan farklılık arz ettiği gibi lakaplar/unvan konusunda da farklı bir metot izlemiştir. Bu dönemde merkeze sıkı sıkıya bağlı valiler dışında özel payelerle donatılmış eyalet yöneticileri yoktur. Yönetim tarzı merkezîyetçi bir anlayışa sahiptir.

Abbâsî dönemi siyasi yapısını biraz iddialı bir cümle ile ifade edecek olursak, kendisi kadar tebası olan güçlerin katkısı ile varlığını sürdürmeye mecbur bir devlet olarak tanımlayabiliriz. Buradan kastedilen Abbâsîlerin siyasi güç zafiyeti değildir. Biraz da mecburi olarak benimsenen yönetim şekliyle alakalıdır. Hârûnürreşîd dönemi ile temelleri atılmaya başlanan, Horasan valiliğinden gelen ve o coğrafyanın siyaseten desteklediği Me'mun döneminde devletin doğu bölgesinde şekillenen bu devletler iç siyasi faaliyetlerden ziyade halife ve bölgedeki diğer oluşumlarla irtibatı ile ön plana çıkmışlardır. Daha Abbâsî bürokrasisi içerisindeki üst düzey görevleri döneminde anlı şanlı unvanlar alan Fars kökenli bürokratlar, valilik yapmaya başladıkları Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde halifenin can simidi haline gelmişlerdir. Zira, birçok farklı muarız inanç ve düşünce akımının mümbit arazisi olan Horasan bölgesindeki kaotik ortamın bertaraf edilmesi, güneye inmeye çalışan ve Mâverâünnehir bölgesinde filtrelenen Türklerin tazyiklerinin bertaraf edilerek Sünnî İslâm'ı benimsemelerini sağlamak adına Abbasîlerin kendi destekleri ile kurulan vasal devletlere ihtiyacı vardır. Hem onları Bağdat'a bağlı olarak tutmak hem de teşvikle özgüvenlerini artırarak kendisi için oluşan tehlikeleri yok etmek, aynı zamanda vergilerini toplamak adına Abbasî halifeleri bazen gücü ve otoriteyi ele geçirenlere bu unvanları vermek zorunda kalmışlardır. Konu derinlemesine ele alındığında aslında unvanların bu üç vasal devlet için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Hilafet veya sultanlık sembolü paralar üzerine işlenen unvanlar numismatik bağlamında incelenebilir. Ancak bunların bize verdiği tarihi veriler bunun da ötesinde olsa gerektir. Tarihte önemli rol oynamış bu devletlerin siyasi, sosyal ve ekonomik boyutu ile çok daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Tâhirîler ile başlayan ve Gazneli devletinin kuruluşu ile iktidarın Türklere geçtiği bu iki coğrafyadaki siyasi dalgalanmaların fotoğrafını çekerek tarihe kaydeden önemli bir araç olarak unvanlar olaylar arasındaki kopuklukları ortadan kaldıracak önemli bilgiler ortaya koymaktadır. Daha net ifade edecek olursak unvanlar ve türevleri aynı dönemde benzer coğrafyalarda faaliyet gösteren farklı devletlerarasındaki iniş çıkışlı ilişkilerin grafiğe aktarılmış biçimidir. Araştırmada ortaya konan bu tespitler daha sonraki dönem devletler için de model oluşturacak, dönemin uluslararası ilişkileri, diplomatik teamüller noktasında orijinal bilgilere ulaşmaya vesile olacaktır.

YAZAR KATKI ORANI BEYANI/AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%80	%20
Veri Toplanması:	Data Collection	%60	%40
Veri Analizi	Data Analysis	%70	%30
Makalenin Yazımı	Writingup	%80	%20
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%95	%05

Not(ø): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur/The signed original copy of the document is available in the journal process files archive.

Kaynakça

- Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*. 2. Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Baskı, 2011.
- Askerî, Ebû Hilal. *el-Evâl*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekil, Kahire: y.y., 1988.
- Azad, Abul Kalam. “Tâhird-Abbâsîd Relations (821-873)”, *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh*. 57/1, (2012), 153-168.
- Barthold, V.V. *Four Studies on The History of Central Asia*. Trans. V. and T. Minorsky. Leiden: E.J.Brill, 1956.
- Barthold, V.V. *Halife ve Sultan*. çev. İlyas Kamalov. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006.
- Barthold, W. *Turkestan down to the Mongol Invasion*. Trans. H.A.R. Gibb. London: Second Edition, 1928.
- Bâşâ, Hasan. *el-Elkâbü'l-İslâmiyye fi't-târih ve'l-vesâik ve'l-âsar*. Kahire: y.y., 1409/1989.
- Bates, Michael. “Khurasanî Revolutionaries and al-Mahdi's Title”. *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. ed. Farhad Daftary and Josef W. Meri. London and New York: I.B.Tauris in Association with The Institute of Ismaili Studies, 2003.
- Bedirhan, Yaşar. *Orta Çağ Tarihi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2012.
- Birûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âsârü'l-bâkiyye mine'l-kurûni'l-hâliyye*. Kahire: y.y., 1428/2008.
- Bosworth, C.E. “Tâhirids and Saffârids” *The Cambridge History of Iran*. ed. In R.Fry. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 90-135.
- Bosworth, C.E., *es-Sülâletü'l-İslâmiyye el-hâkime*. çev. Amrû'l-Melah. Abudabi: y.y., 1435/2013.
- Nadide, Bozkurt. *Abbâsiler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Baskı, 2018.
- Bozkurt, Nebi. “Lakap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/65-67. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yay., 2002.
- Cûzcânî, Ebu Ömer Minhâcüdîn Osman. *Tabakât-ı Nâsirî*. çev. Affâf es-Seyyid Zeydan. Kahire: y.y., 2013.
- Çetin, Osman. “Horasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. ed. Hakkı Dursun Yıldız. 13 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Dûlabî, Muhammed b. Ahmed b. Hammâd. *el-Künâ ve'l-esmâ*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Dürzî, Reinhart. *Tekmiletü'l-meâcimi'l-Arabiyye*. çev. Muhammed Selim en-Nâimî. 10 Cilt, Beyrut: Dârü'r-reşîd, 1980.
- Eren Hasan vd. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım, 2009.
- Eyyûb, Muhammed Şaban. *Rihletü'l-hulefâi'l-Abbâsiyye: el-Abbâsiyyüne'l-akviyâ (1)*. Kahire: y.y., 2013.
- Farâhidî, el-Hallil b. Ahmed. *Kitabü'l-'ayn*. thk. Abdülhamid Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1424/2003.
- Ferah Edibe vd. *el-Kâmus Arabic-İngilizî The Dictionary Arabic-English*. Beyrut: y.y., 1424/2003.
- De Goerje, M.J. (ed). *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik fi ahhârî'l-hakâik*. Leiden: y.y., 1871.
- Güner, Ahmet. “Melik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/51-53. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Güner, Ahmet. “II.Nûh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn. *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. 2 Cilt, b.y.: y.y., 1984.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrahim b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-Me'mân)*. 3 Cilt. Beyrut: y.y. 1427/2006.
- İbrahim Hasan, Hasan. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi (1-132/622-750)*. çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş. İstanbul, Kayhan Yayınları, 1985.
- Hatîb, Mustafa Abdülkerim. *Mu'cemü'l-Mustalahât ve'l-Elkâbi't-Târihiyye*. Beyrut: y.y., 1416/1996.
- Heidemann, Stefan. “Chapter 16. Numismatics”, *The New Cambridge History of Islam, The Formation of The Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*, ed. Chase Robinson. Cambridge: Cambridge Press, 2010, 648-779.
- Hittî, Khannâ Nâsir. *Kâmusü'l-Arabiyye ve'l-Mua'rabe ve tefsîri meânihâ*, Beyrut: y.y. 3. baskı, 2003.
- Hitti, Khilip K. *History of Arabs*. London: Macmillan Publisher, 1970.
- İbâdî, Ahmet Muhtar. *Fî't-târihi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*. Beyrut: y.y., 1971.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfi. *Kitabü'l-fütûh*. thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut: 1411/1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemalettîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi târihi'l-mülâk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata. 29 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1412/1992.
- İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan. *el-İştikâk*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-cîl, 1991.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of Qur'an*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kazî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

- İsfehani, Rağib. *Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt, Beyrut: Dâru's-sadr, 1300/1888.
- İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Fethu'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elkâb*. thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Farayâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1417/1996.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*. nşr. İhsan Abbas. 9 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, 1381/1968.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *Mevridü'l-letâfe men veliye's-saltanate ve'l-hilâfete*. thk. Muhammed Abdülaziz Ahmed. 2 Cilt, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1997.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Ahmed. *Subhu'l-a'sâ*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1340/1922.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ebû Cehil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kaya, Bilgegil. *Türkçe Dil Bilgisi*. İstanbul: Salkımsöğüt Yayınları, 1982.
- Köse, Nuri. *Abbasiler Döneminde Halife ve Sultanlara Verilen Unvanların Siyasi Hayata Yansımaları*. (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).
- Kucur, Sadi S. "İsmail b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/84-85. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kûmî, Atıyye. *Târîhü'd-düvelî'l-müstekille fi'l-meşrik ani'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye*. b.y.: 1992.
- Kurt, Hasan. "Tâhir b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Mustafa, İbrahim-Ahmed Hasan ez-Ziyât. Hamit Abdülkadir ve Muhammed Ali. *el-Mu'cemü'l-vesît*. 2 Cilt. Kahire, 1972.
- Lane-Poole, Stanley. *The Coins of the Eastern Khaleefehs in the British Museum*. London: 1875.
- Lane-Poole, Reginald Stuart Poole (ed.). *The Coins of the Mohammadan Dynasties in the British Museum Classess*. vol.X, London: Longmans, 1876.
- Levi, Scott C.-Ron Sela (ed.). *İslamic Central Asia: An Anthology of Historical Sources*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Universtiy Press, 2010.
- Lübdî, Muhammed Semir Necib. *Mu'cemü'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfıyye*. Beyrut: Dâru'l-Furkân 1405/1985.
- Merçil, Erdoğan, "Gazneliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/480-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Merçil, Erdoğan. "Saffâriler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Nerşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer. *Târîhu Buhârâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif ts.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. nşr. Muhammed Ali Beydun. 33 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütibi'l-İlmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları 2013.
- Özaydın, Abdülkerim. "Unvan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/163-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-gayb et-tefsîrül-kebîr*. b.y.: y.y., ts.
- Saylık, Mutlu. *Sâmerrâ Dönemi Abbâsi Halifelerinin Din Politikaları*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).
- Sivrioğlu, Ulaş Töre. "İlk İslâm Fetihleri ve Sâsânî Devleti'nin Çöküşü", *Turkish Studies*, 10/9 (2015), 389-428. DOI: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8391>.
- Sourdel, Janie et Dominique. *Mu'cemü'l-İslâmî't-Târîhi (Dictionnaire Historique de l'Islam)*. çev. Heyet, France: Presses Univertaires de France, 1996.
- Sümer, Faruk. "Selçuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Süyûtî, Celeleddin Abdurrahman. *Târîhu'l-Hulefâ*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1434/2013.
- Şakir, Mahmud. *İslam Tarihi*. çev. Ferit Aydın. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004.
- Şakir, *Horasan*. Beyrut-Dımaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1398/1978.
- Schindel, Nikolaus. "The Balkh 93 AH Fuls Revisted". *The 2nd Simone Assemani Symposium on Islamic Coins*, Bruno Callegher and Arianna Dottone (ed.). Trieste: 2010.
- Şerif, Hasan Ahmed Mahmud -Ahmed İbrahim. *el-Alemü'l-İslâm fi'l-'asrî'l-Abbâsî*. Kahire: Dâru'l-fikri'l, Arabiyye. ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Târîhü't-Taberî, (Târîhü'r-rusül ve'l-mülûk)*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Cilt 11. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Târîh-i Sîstân*. çev. Vural Öntürk. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2018.
- Tor, D.G. "A Numismatic History of the First Saffarid Dynasty (AH 247-300/AD 861-911)". *The Numismatic Chronicle* . 162 (2002), 293-314.
- Treadwell, W.L. *The political history of the Sâmanid state*. Oxford: Universtiy of Oxford, Doktora Tezi, 1991.
- Tûnisî, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Aşûr. *et-Tahrir ve't-Tenvîr "Tahrirü'l-Mana es-Sedîd ve Tenvîrü'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitabi'l-Cedîd*. 30 Cilt. Tunus: 1984.

- Usta, Aydın, “Sâmânîler” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/ 64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınlar, 1991.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Kur’ân-ı Kerim ve Kelime Meali*. İstanbul: Kervan Yayın, 2008.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Ebû Müslim-i Horasânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Afşîn, Haydar b. Kâvûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yılmaz, Metin. *Erken Dönem İslâm Tarihinde Polis Teşkilatı*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2016.
- Yiğit, İsmail. “Kuteybe b. Müslim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/490-491. Ankara: TDV Yayınları 2002.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*. 25 Cilt, Beyrut: y.y., 1417/1996.

Tefsirlerde Amellerin Karşılığının On Kat Verilmesi Meselesi: Tematik ve Problematik Bir İnceleme

The Issue of Giving the Reward of Deeds Tenfold in Tafsirs: A Thematic and Problematic Study

Muhammed Ersöz

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Selcuk University, Faculty of Islamic Knowledges, Department of Tafsir

Konya, Türkiye

muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr orcid.org/0000-0002-7693-7428

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 26 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 16 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 679-698

Cite as/Atıf: Ersöz, Muhammed. “Tefsirlerde Amellerin Karşılığının On Kat Verilmesi Meselesi: Tematik ve Problematik Bir İnceleme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 679-698. <https://doi.org/10.18505/cuid.1149220>

Ersöz, Muhammed. “The Issue of Giving the Reward of Deeds Tenfold in Tafsirs: A Thematic and Problematic Study”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 679-698. <https://doi.org/10.18505/cuid.1149220>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Issue of Giving the Reward of Deeds Tenfold in Tafsir: A Thematic and Problematic Study

Abstract: It is stated in the Qurʾān that there will be punishments and rewards for the deeds done. In addition, some details about the punishments and rewards to be given are given. While talking about punishment and reward, another issue that the Qurʾān mentions is the issue of doubling of deeds. When the Qurʾān is examined, two, ten, and seven hundred numbers are encountered as the coefficients for good deeds. As the coefficient that bad deeds will be doubled, either a solid or a double expression is encountered. In this study, I will try to determine the reasons for using the expression tenfold, how it is interpreted that a good deed is rewarded tenfold, and the place of tenfold reward in the interpretation of the verses about giving the reward of a good deed. In addition to these, I will touch on the differences in interpretations of this that have emerged. The connection of the subject with the concept of ruʾyatullah and the claim that it would be unfair to give an absolute tenfold reward for each good deed gives a different dimension to the differences of interpretations. In other words, there are conflicts on this subject that can be considered as richness of interpretation and diversity, as well as conflicts in which theological principles are decisive. The fact that the issue of giving tenfold reward is handled in the context of justice and the distinction between sawāb-lutf shows that the theological paradigm difference is decisive in this conflict. In this study, I will deal with the issue that good deeds will be rewarded tenfold, both in terms of nature and problematic. The problematic aspect of this issue is which part of the tenfold reward is deserved and which part is the grace of Allah, and the difference in the nature of these two. In addition, the question of whether the additional rewards that will be given to the servants can be interpreted as seeing Allah instead of tenfold reward is the problematic aspect of our study. The rewarding of deeds tenfold and the continuous increase in this coefficient not only encourages people to increase their good deeds, but also provides the opportunity to make up for the sins they have committed. Because a person who knows that he will receive at least tenfold rewards for good deeds will turn to that deed. In addition, the message is given to a person who has committed a sin and who thinks that he will not be able to get rid of his sins, no matter how much his sin is, the good deeds done afterwards will be rewarded ten times and the sins will pass. When considered together with the verse “Will anyone else be destroyed except those who commit sin?”, it can be interpreted that there is no excuse for anyone who deserves to be punished even though Allah gives tenfold rewards for a good deed, while emphasizing that the one who is punished is definitely not persecuted and deserves this punishment. As a result, while a good deed is rewarded tenfold, and evil is punished only once, Allah has done justice to those who do evil, and has shown his grace and bounty to those who do good. In many verses of the Qurʾān, it is emphasized that the reward for good deeds will be multiplied, additional rewards will be given to the deserved reward, and righteous servants will be rewarded in the best way. On the other hand, it is revealed that an evil done will be repaid with the same amount, and if a sin is caused or pioneered, that sin will be punished with the same amount. Emphasizing that there will be no persecution after these are revealed, strengthens the interpretation that Allah's grace is valid in repaying good deeds, and that justice is valid in repaying evils. In addition, by expressing that there will be no persecution even though the rates are different, it is revealed that Allah will determine the spiritual level of the good done and that there is no need for worry for the servants in this regard.

Keywords: Tafsir, Qurʾān, Reward, Sawāb, Ruʾyatullah.

Tefsirlerde Amellerin Karşılığının On Kat Verilmesi Meselesi: Tematik ve Problematik Bir İnceleme

Öz: Kurʾanʼda, yapılan amellere karşılık ceza ve mükâfatlar olacağı bildirilmektedir. Bunun yanında verilecek olan ceza ve mükâfatlarla alakalı bazı detaylara yer verilmektedir. Ceza ve mükâfattan bahsederken Kurʾanʼın değindiği bir konu da amellerin karşılıklarının katlanması konusudur. Kurʾan incelendiğinde güzel amellerin katlanacağı katsayılara dair iki, on, yedi yüz rakamlarıyla karşılaştırılırken kötü amellerin katlanacağı katsayı olarak ya misli ya da iki kat ifadesine rastlanmaktadır. Çalışmamızda on kat ifadesinin kullanılmasının gerekçelerini, güzel bir amelin on katıyla mükâfatlandırılmasının nasıl yorumlandığını ve iyi amelin karşılığının verilmesine dair ayetlerin tefsirinde on katıyla mükâfat vermenin yerini tespit etmeye çalışacağız. Bunlara ilave olarak bu ayetin tefsirinde ortaya çıkmış yorum farklılıklarına değineceğiz. Konunun özellikle rüʾyatullah konusuyla irtibatlandırılması ve amellerin karşılıklarının verilmesinde her amel için mutlak olarak on kat ecir verilmesinin adaletsizlik olacağı iddiası yorum farklılığına farklı bir boyut kazandırmaktadır. Yani bu konuyla alakalı ihtilaflar yorum zenginliği ve çeşitlilik sayılabilecek ihtilaflar olduğu gibi kelâmi prensiplerin belirleyici olduğu ihtilaflar da olmaktadır. On kat ecir verme konusunun özellikle adalet ve sevap-lütuf ayrımı bağlamında ele alınması kelâmi paradigma farklılığının bu ihtilafta belirleyici olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla çalışmamızda iyi amellerin ecrinin on kat olarak verileceği konusunun mahiyetini problematik açıdan ele alacağız. Bu konunun problematik yönü on kat mükâfatın hangi kısmının hak edilmiş olduğu ve hangi kısmının Allahʼın lütfu olduğu ve bu ikisinin mahiyetindeki farklılıktır. Bunun yanında kullara verilecek olan ilave ecirlerin on kat mükâfat yerine Allahʼın görülmesi olarak yorumlanıp yorumlanmayacağı konusu da çalışmamızın problematik tarafıdır. Amellerin on katıyla

mükâfatlandırılması ve bu katsayının sürekli artması insanı iyilikleri artırmaya teşvik etmesinin yanı sıra insana, işlediği günahları telâfi imkânı sağlamaktadır. Çünkü yapılan iyiliklere karşılık en az on kat sevap alacağını bilen bir insan o amele yönelecektir. Ayrıca günah işlemiş ve günahları altında ezilip kurtulamayacağını düşünen insana günahı ne kadar fazla olursa olsun sonrasında yapılan iyilikler on katıyla mükâfatlandırılarak günahları geçeceği mesajı verilmektedir. “Hiç günaha sapanlardan başkası helâk edilir mi?” ayetiyle birlikte düşünüldüğünde helak olan kimsenin kesinlikle zulme uğramadığı ve bu azabı kesin olarak hak ettiği vurgulanırken Allah bir iyiliğe on kat sevap vermesine rağmen helak olmayı hak eden kimse için bahane kalmadığı şeklinde yorumlanabilir. Netice itibarıyla bir iyiliğe on kat ecir verilirken kötülüğe bir kat ceza verilmesiyle Allah kötülük yapana adaletini gerçekleştirmiş, iyilik edene de lütfunu ve ikramını göstermiştir. Kur’an’ın birçok ayetinde güzel ve iyi amellere verilecek karşılığın katlanacağı, hak edilen mükâfata ilave ecirler verileceği ve sâlih kulların en iyi şekilde ödüllendirileceği vurgulanmaktadır. Buna karşılık yapılan bir kötülüğe misliyle karşılık verileceği, bir günaha vesile olunması veya öncülük edilmesi durumunda yine o günahın misliyle cezalandırılacağı ortaya konulmaktadır. Bunların ortaya konulmasından sonra zulmün olmayacağını vurgulanması iyiliklerin karşılığının verilmesinde Allah’ın lütfunun geçerli olduğu, kötülüklerin karşılığının verilmesinde ise adaletin geçerli olduğu yorumunu güçlü kılmaktadır. Ayrıca oranlar farklı olmasına rağmen zulüm olmayacağı ifade edilerek yapılan iyiliğin manevi seviyesini Allah’ın belirleyeceği ve bu konuda kullar için endişeye gerek olmadığı gerçeği ortaya konulmuş olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’an, Mükâfat, Sevap, Rü’yetullah.

Giriş

Kur’an, insanın Allah’a kulluk yapmak için ve kimin daha güzel amel yapacağını denemesi için yaratıldığını vurgulamakta ve dünyada yaptığı bütün amellerin ceza ve mükâfat olarak mutlaka bir karşılığının olduğunu ortaya koymaktadır. İmtihan gereği olan ceza ve mükâfat insanın yaratılış amacına uygun yaşaması için ve kötü amellerden kaçınması için birer araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ceza ile inkâr edenler, samimiyetten uzak olan ve günah işleyenlerin korkutulması amaçlanırken mükâfat ile de iman edenlerin güzel amellere devam etmeleri, sabırlı olmaları ve güzel amelleri artırmaları amaçlanmaktadır. Kur’an’da insanın alacağı karşılık işlediği amele, o ameli işlemekteki niyetine, samimiyetine ve insanlara faydalı olup olmamasına göre farklılık göstermektedir.

Kur’an’da amellerin karşılığı verilirken karşılığın katlanarak verildiği ve bu sayısal ifadelerin bağlama göre değiştiği görülmektedir. Amellerin karşılıklarının verilmesinden bahseden ayetlerde cezalarla mükâfatların katsayılarının birbirinden farklı olması ve sayısal ifadelerin değişmesi bu konuyu önemli hale getirmektedir. Amellerin karşılıklarının verilmesi, cennet ve cehennemdeki ceza ve mükâfat ve amellerin ahiretteki durumlarıyla ilgili akademik çalışmalar yapılmış, amellerin on katıyla mükâfatlandırılması konusuna bu çalışmalarda kısaca değinilmiştir.¹ Ancak on kat mükâfat konusu spesifik olarak ele alınmamış ve problematik olarak incelenmemiştir. Dolayısıyla çalışmamız bu çalışmalara katkı sunar mahiyettedir.

Çalışmamızın konusu Kur’an’da geçen sayısal bir ifadeyle alakalıdır. Kur’an’da geçen sayısal ifadeleri ele alan bir çalışmada² sadece on sayısının gerçek bir sayıya mı yoksa kesretten kinâye bir kullanım mı olduğu noktasına değinilmiştir. Çalışmamızda bunlara ilave olarak ve bunlardan farklı olarak amellerin mükâfatlandırılması konusunda en alt sınır olarak on sayısının zikredilmesinin hikmetlerine ve bu konunun ilgili olduğu problematik konulara değinilecektir. Çalışmamızın başında öncelikle amellerin karşılıklarının katlanmasına ve hak edilenden fazlası verileceğine dair ifadelerle değinmek yerinde olacaktır.

1. Kur’an’da İyi Amellerin Karşılığının Katlanması

Kur’an’da iyi amellere karşılık verilirken hak edilen mükâfatın üzerinde bir karşılık verileceği vurgulanmaktadır. Bunların bazılarında katlanacak olan karşılık için sayısal bir ifade zikredilmezken bazılarında birbirinden farklı rakamlar zikredilmektedir. Herhangi bir sayısal ifade kullanılmayan ayetlerde farklı ifade şekilleriyle iyi amelin karşılığının fazlasıyla verileceğine dikkat çekilmektedir.

¹ Cafer Kaysıcı, *Kur’an’a Göre Mükâfat ve Ceza* (Konya: Hüner Yayınevi, 2006); Abdullah Namlı, “Nasslar Işığında Ahiret Mükâfatları”, *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 81 (2020), 323-342.; Mehmet Ergün, “Kur’an’a Göre Amellerin Dünyadaki Karşılıkları”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Mart 2021), 145-173; Musa Bilgiz, “Kur’an’da Amellerin Değer Yönünden Değeri” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 129-158.

² Süleyman Gezer, “Kur’an’da Geçen Sayısal İfadeler Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (Aralık 2015), 477-492.

1.1. Sayısal İfade Kullanılmayan Ayetler

Güzel amellerin karşılığının fazlasıyla verileceğine dair ayetlerde insanın hak ettiği karşılığın katlanacağı ve mükâfatın artırılacağı vurgulanmaktadır. Örneğin “Şüphesiz ki Allah zerre kadar haksızlık etmez; o zerre, bir iyilik ise onu katlar, kendi katından da büyük mükâfat verir”³ ayetinde bir iyiliğin katlanacağı ve büyük mükâfatların verileceği ifade edilmektedir. Aynı şekilde “Sizi bize yaklaştıracak olan, ne servetiniz ne evlatlarınızdır. Ama iman edip dünya ve âhirete yararlı iş yapanlar başka, yaptıklarına karşılık onlara kat kat fazlası mükâfat vardır ve onlar köşklere huzur ve güven içinde yaşayacaklar”⁴ ayetinde de iman edip imanın gereği amelleri yapanlara amellerinin katlanacağı ifade edilmektedir. Bu ayetlerde, “Kim Allah’a güzel (karşılık beklemeden) bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah’tır ve O’na döndürüleceksiniz”⁵ ayetinde ve benzer ayetlerde⁶ Allah’a güzel bir borç veren kimselere de amellerinin karşılıklarının katlanacağı ifade edilmekte *يُضَاعَفُ* kelimesi kullanılmaktadır.

Kur’an’da iyi amellerin karşılıklarının katlanacağı hususu yapılan iyiliğin daha iyisiyle mükâfatlandırılacağına dair ifadelerle rastlanmaktadır. Nitekim “Kim (ilâhî huzura) iyilikle gelirse ona daha iyisi vardır”⁷ ayeti bunlardandır. Bu ayette yapılan bir iyilik için hak edilenden daha iyi bir karşılık alınacağı ifade edilmekte ve verilecek karşılık için *دَاخِرٌ* kelimesi kullanılmaktadır.

Kur’an’da iyi amellerin katlanacağı ve hak edilenden daha yüksek bir karşılık verileceğine dair ayetlerde bazen ilave mükâfatlar verileceği ifade edilmektedir. “Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır”⁸ ayetinde hak edilenden üzerinde verilecek mükâfat için *يُدَادِدُ* kelimesi kullanılmakta iken “Kim âhiret kazancını isterse onun bu kazancını arttırırız”⁹ ayetinde ise aynı kökten gelen *نُزِدُ* ifadesi kullanılmaktadır.

Bazı ayetlerde ise iyi amelin karşılığının daha güzeliyle verileceği ifade edilmektedir. Söz gelimi “Sizde bulunanlar tükenip gider, ama Allah’ın katındakiler kalıcıdır. Asla kuşkunuz olmasın ki, güçlülere göğüs gerenlerin ecirlerini, yapmış olduklarının daha da güzeliyle vereceğiz. Erkek olsun kadın olsun, kim inanmış bir insan olarak dünya ve âhirete yararlı işler yaparsa kesinlikle ona güzel bir hayat yaşatacağız ve böylelerinin ecirlerini de muhakkak surette yapmış olduklarının daha güzeliyle vereceğiz”¹⁰ ayetlerinde ve benzer ayetlerde¹¹ verilecek karşılık için *أَحْسَنُ* ifadesi kullanılmaktadır.

Bazı ayetlerde de güzel amellere sayısal ifade kullanılmaksızın sınırsız bir karşılık verileceği ifade edilmektedir. “De ki (Allah şöyle buyuruyor): “Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır. Allah’ın arzı geniştir. Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir”¹² ayetinde *بِغَيْرِ حِسَابٍ* ifadesiyle mükâfatın hak edilenden daha fazlasıyla karşılanacağı ifade edilmektedir.

Yapılan iyiliklerin karşılığının fazlasıyla verileceğinden bahseden ve bu karşılıklar için sayısal bir ifade zikredilmeyen ayetlerde hak edilenden üstünde bir mükâfatı anlatmak için mükâfatın katlanacağı, ziyade ecir verileceği, sınırsız lütuf verileceği ve daha güzeliyle mukabele edileceği gibi ifadeler kullanılmaktadır.

1.2. Sayısal İfade Kullanılan Ayetler

Kur’an ayetlerinin bazılarında da sayısal ifadeler zikredilerek karşılığın miktarı ortaya konulmaktadır. Bunlardan en fazla karşılaşılan karşılığın iki kat verileceğine dair ayetlerdir. “Mallarını Allah rızasını dileyerek ve içlerinden gelerek harcayanların misali ise tatlı bir yamaçta bulunan, üzerine bolca yağmur yağan, bu sebeple ürününü iki misli veren bir bahçedir; şayet sağanak yağmazsa incecik yağar.

³ en-Nisâ 4/40

⁴ Sebe 34/37.

⁵ el-Bakara 2/245.

⁶ el-Hadîd 57/11; el-Hadîd 57/18; et-Teğâbün 64/17.

⁷ en-Neml 27/89; el-Kasas 28/84.

⁸ Yunus 10/26.

⁹ eş-Şûrâ 42/20.

¹⁰ en-Nahl 16/96-97.

¹¹ et-Tevbe 9/121; en-Nûr 24/38; el-Ankebût 29/7; ez-Zümer 39/35.

¹² ez-Zümer 39/10.

Allah yapıp ettiklerinizi görmektir”¹³ ayetinde, yapılan infakın kişinin niyetine ve samimiyetine göre karşılık alacağına ve Allah'ın hoşnutluğunu arzularak bu ameli yapanlara karşılığının ikiye katlanacağına dair bir benzetme yapılmaktadır. Bu ifade edilirken de ضِعْفَيْن ifadesi kullanılmaktadır.

Kur'an ayetlerinde iyi amellerin karşılığının iki kat verileceğini ifade ayetlerde مَرَّتَيْن kelimesi de kullanılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hanımlarının işledikleri iyi amellerin karşılıklarından bahseden “Sizden kim de Allah'a ve resulüne itaat eder, güzel işler yaparsa ona hak ettiği karşılığı iki kere veririz”¹⁴ ayetinde mükâfatın iki kere verileceği ifade edilmektedir. Aynı şekilde Ehl-i Kitap'tan olup Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) inanan kimselerden bahseden “Bundan önce kendilerine kitap verdiğimiz kimseler (içinde öyleleri vardır ki) buna da iman ederler. Onlara Kur'an okunduğu zaman, 'Ona iman ettik, şüphesiz o rabbimizden gelmiş gerçeğin kendisidir. Esasen biz bundan önce de rabbimize boyun eğmiştik' derler. İşte (baskılara karşı) sabretmelerinden ötürü onlara mükâfatları iki defa verilecektir”¹⁵ ayetlerinde de iyiliğin karşılığının katlanacağı ifade edilirken مَرَّتَيْن kelimesi kullanılmaktadır.

Kur'an ayetlerinde iyi amellerin karşılığının iki kat verileceğini ifade ayetlerde kullanılan diğer bir kelime de كَمَلَيْن kelimesidir. “Ey iman edenler! Allah'a saygısızlıktan sakının ve resulüne iman edin ki size rahmetinden iki kat versin, aydınlığında yürüyeceğiniz bir nur lütfetsin ve sizi bağışlasın”¹⁶ ayetindeki bu kelime, iyi amele verilecek karşılık için kullanılmakta ve ayetin bağlamına göre bütün peygamberlerle birlikte Hz. Muhammed'e (s.a.v.) inanmanın bu şekilde mükâfatın iki defa hak edileceğini ortaya koymaktadır.

İyi amellerin karşılığının iki defa veya iki kat verileceğine dair ayetlerin yanı sıra çalışmamızın da konusu olduğu şekilde bir amelin karşılığının on katıyla mükâfatlandırılacağı ifade edilmektedir. Nitekim “Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır; kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar”¹⁷ ayeti iyilikle kötülüğünün karşılığının verilmesinde farklılık olduğunu ortaya koyarak iyilik için on kat ecir olduğunu söylemektedir.

İyi amellerin karşılığına on kat verilmesinin yanı sıra “Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkararak bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir”¹⁸ ayetinde Allah yolunda harcama yapma ameline her birinden yüz buğday tanesi çıkan yedi buğday başağına benzeterek bu sayıyı yedi yüze kadar çıkarmaktadır. Netice itibarıyla yapılan güzel amellerin karşılıklarının katlanacağını ifade eden ve sayısal ifadeler kullanılan ayetlerde iki kat, on kat ve yedi yüz kat ifadeleri geçmektedir. Yapılan amelin mahiyetine ve kişinin samimiyetine göre bu rakamların değiştiği görülmektedir.

2. Kur'an'da Kötü Amellerin Karşılığı ve İkiye Katlanması

Kur'an'da kötü amellerin karşılığının verilmesinde vurgulanan temel nokta suçun şahsiliği ve günahın karşılığının zulmedilmeksizin tam karşılığının verileceğidir. “Kim kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar”¹⁹ ayetinde ve benzer ayetlerde²⁰ işlenen kötülüğün karşılığının tam olarak alınacağı ve ilave bir ceza olmayacağı ifade edilmektedir.

Kötülüğün misliyle cezalandırılmasının yanı sıra bir kötülüğe vesile olmak yani bir kimsenin kötülük yapmasına öncülük edip onu da günah işlemeye sevk etmek de aynı günahı işlemek gibi kabul edilmiş ve günahın bir mislinin de ilâve olarak o kişiye yükleneceği ifade edilmektedir. Nitekim “Ey peygamber hanımları! Sizden kim açık bir hayâsızlık yaparsa onun cezası ikiye katlanır”²¹ ayetinde örneklik misyonu taşıyan peygamber hanımlarının yüz kızartıcı bir fiil işlemeleri durumunda cezalarının ikiye katlanacağı ifade edilmektedir. Aynı şekilde “Çevrenizdeki bedeviler içinde münafıklar var. Medine ahali içinde de ikiyüzlülüğü huy edinmiş olanlar var.

¹³ el-Bakara 2/265.

¹⁴ el-Ahzâb 33/31.

¹⁵ el-Kasas 28/52-54.

¹⁶ el-Hadîd 57/28.

¹⁷ el-En'âm 6/160.

¹⁸ el-Bakara 2/261.

¹⁹ el-En'âm 6/160.

²⁰ el-Kasas 28/84; Yunus 10/27; eş-Şûrâ 42/40; el-Mü'min (Gâfir) 40/40.

²¹ el-Ahzâb 33/30.

Sen onları bilmezsin; onları biz biliriz. Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca çok büyük bir azaba itilecekler”²² ayetinde de münafıkların iki defa cezalandırılacakları ifade edilmekte ve مَرَّتَيْنِ kelimesi kullanılmaktadır.

Kötülük işleyen kimselerin ahiret gününde kendilerini bu kötülüğe sevk eden kimselere olan tavırları kıyamet günü diyaloglarına da yansımıştır. Nitekim “Rabbimiz! Biz efendilerimizi ve büyüklerimizi dinledik, onlar da bizi yoldan saptırdılar. Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları ağır bir şekilde lânetle!”²³ ve “Ey rabbimiz! Bizi işte bunlar saptırdılar! Onun için onlara ateşten bir kat daha azap ver!” diyecekler. Allah da, ‘Zaten hepiniz için bir kat daha azap vardır, fakat siz bilmezsiniz’ diyecektir”²⁴ ayetleri bu diyaloglardan bahsetmektedir. Kıyamet gününde yoldan çıkardıkları kimselerin günahlarını yükleneciklerine dair “İnkârcılar müminlere, ‘Gelin bizim yolumuza uyun, günahınızı biz yüklenelim’ derler. Oysa onların hiçbir günahını gerçekten yüklenecek değillerdir; hakikatte onlar katıksız yalancılar. Onlar mutlaka kendi günah yükleriyle birlikte başka yükler de yüklenecikler”²⁵ ayeti de bunu ortaya koymaktadır. Bir kimsenin dalaletine veya günah işlemesine sebep olmak söz konusu kişinin günahının bir mislinin de yüklenilmesine sebep olmaktadır. Bundan dolayı Hz. Âdem’in oğulları arasında geçen bir diyalogda Hâbil’in Kâbil’e söylediği sözden bahseden “Ben diliyorum ki sen hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenesin, cehennemliklerden olasin!”²⁶ ayeti Hâbil’in işlediği bir günahı Kâbil’in yüklenmesi şeklinde değil Hâbil’i öldürmesi neticesinde hak edeceği günahla birlikte önceden işlediği günahlar bir araya gelerek cehennemlik olması şeklinde yorumlanmıştır.²⁷ Bunun sebebi Kâbil’in sebep olup da Hâbil’in işlemiş olduğu bir günah bulunmamasıdır. Durum böyle olunca ilgili ayet Kâbil’in yükleneyeceği günahın Allah’a isyan etme günahıyla birlikte Hâbil’i öldürme günahıdır.

Buradan hareketle Kur’an’da, günah işleyen ve işlediği günaha yeni bir boyut kazandıran kimselere, işledikleri kötü fiillerin günahına ilave olarak sebep oldukları ve çığır açtıkları yeni bir günah yolunun kötülüğü sebebiyle iki kat ceza ve azaba uğratılacaklarının vurgulandığı görülmektedir. Bu da kötülüklerin misliyle cezalandırılacağı gerçeğiyle çelişen bir durum değildir.

3. Güzel Amellerin On Katıyla Mükâfatlandırılmasının İlintili Olduğu Konular

Güzel amellerin on katıyla karşılığının verilmesi konusu on kat (عَشْرًا أَضْعَافًا) ifadesinin kullanılmasının sebepleri, amellerin karşılığının on katıyla verilmesinin niteliği, bunun kapsamına nelerin girdiği ve bu konuda müfessirler arasında meydana gelmiş olan ihtilafların arka planında yatan sebeplerin neler olduğu gibi konularla ilintilidir. Bunları başlıklar halinde ele almak yerinde olacaktır.

3.1. “On kat” İfadesinin Kullanılmasının Sebebine Dair Görüşler

Kur’an’da iyi amellerin karşılığının katlanması iyiliğin on misliyle mükâfatlandırılmasının genel bir ilahi ilke olduğundan bahsederken²⁸ niçin on misli (عَشْرًا أَضْعَافًا) ifadesinin tercih edildiği konusu önem arz etmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) risâlet görevinden vazgeçmesi için amcası Ebu Tâlip aracılığıyla Ebû Cehil’in Hz. Peygamberle (s.a.v.) olan diyalogu bize bu konuda fikir vermektedir. Bu diyalogda Ebû Cehil ve beraberindekiler başta kendileri açısından uzlaşmacı bir tavır göstermişler, konuşmalarının güler yüzlü ve insafı bir diyalog olacağını Ebu Tâlip’e iletilmişlerdir. Onların Hz. Peygamber’den (s.a.v.) putlarına karşı tavrını yumuşatması ve kötü şeyler söylememesi karşılığında kendilerinin de Allah’a kötü sözler söylemeyeceklerini ifade etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber söyleyeceği kelime-i tevhit sözünün kavminin cennete girmelerini sağlayacağını, böylece bütün Araplara hâkim olacaklarını ve Arap olmayanların onlara karşı davranışlarının artık daha yumuşak olacağını söylemiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu ifadelerini sevindirici ve güzel bulan Ebû Cehil “O cümle neyse biz onu on misliyle söyleyelim” (لَعَطِينُكُمْ) (

²² et-Tevbe 9/101.

²³ el-Ahzâb 33/67-68.

²⁴ el-A’râf 7/38.

²⁵ el-Ankebût 29/13.

²⁶ el-Mâide 5/29.

²⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 10/217.

²⁸ el-En’âm 6/160.

﴿وَعَشْرٌ أَثْمَانًا﴾ demiştir.²⁹ Bu cümlelerin kelime-i tevhit olduğunu anlayan müşrik grup Hz. Peygamber'e karşı üsluplarını sertleştirmiş ve ortamı terk etmişlerdir. Risâletin ilk yıllarında geçen bu diyalogda Ebû Cehil'e ait "O cümle neyse biz onu on misliyle söyleyelim" ifadesi bir şeyin on mislini yaparak karşılık vermenin bir iyi niyet göstergesi ve samimiyet olduğu görülmektedir. Ancak sonraki süreçte Ebû Cehil Hz. Peygamber'den (s.a.v.) yüz çevirip uzaklaşmıştır.

İyi amellerin on misliyle mükâfatlandırılması konusu rivayetlerde özellikle önceki toplumlara ağır gelen konuların hafifletilmesi ve son peygamberin ümmetine kolaylık sağlanması bağlamında geçmektedir. Nitekim Miraç gecesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.), ümmetine elli vakit namaz farz kıldığını söylediği zaman Hz. Musa'nın (a.s.), ümmetinin buna güç yetiremeyeceği yönündeki endişesi neticesinde bu hükmün hafifletilmesi istemesine ve nihayet beş vakte indiği zaman hafifletme talebini tekrar ettiği zaman Allah'ın "Hükümümü kesinleştirdim, kullarımın yükünü hafiflettim ve iyiliğin karşılığını on kat yaptım" ifadesi buna işaret etmektedir. İyiliğin on katıyla mükâfatlandırılması neticesinde ilk başta elli vakit olan namaz beş vakte düşürülmesine rağmen bu hüküm uyarınca beş vakit namaz elli vakte eşdeğer olmuştur.³⁰ Buradan hareketle "Kim Allah'ın kitabından bir harf okursa ona bir hasene vardır. Bir hasene ise on misliyle karşılığı verilir. 'Elif, lâm, mim' bir harftir demiyorum. Ancak 'elif' bir harftir, 'lâm' bir harftir ve 'mim' bir harftir"³¹ hadisinde bahsedildiği şekilde Kur'an'dan okunan her bir harf için on kat sevap verilmesinin gerekçesini beş vakit namazın elli vakit namaza denk olması olarak gösteren müfessirler de olmuştur.³²

Amellerin karşılıklarının katlanmasına dair rivayetlerin İsrâiloğulları'ndaki ağır uygulamalar ve cezalar bağlamında geçtiği görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Kim bir iyilik yapmaya niyetlenirse ama onu yapmazsa onun için bir iyilik yazılır. Eğer yaparsa on katı iyilik yazılır" şeklinde sözünü İsrâiloğulları'nın dönemindeki uygulamalardan bahsettiği bağlamda söylemiştir. Nitekim "İsrâiloğulları'nın keffaret biçimi bizim için de söz konusu olsa" diyen kimseye Hz. Peygamber (s.a.v.) "Bunu istemeyiz" demiştir. Devamında "İsrâiloğulları bir hata işledikleri zaman o hatanın ne olduğu kapılarına yazılıyordu. Böylece keffareti ödediği zaman dünyada bir rezillik olurken ödemediği zaman ahirette bir rezillik oluyordu. Beş vakit namaz ve Cuma namazları bunların arasındakiler için kefarettir" buyurmuştur.³³ Bunun yanı sıra "Cuma namazı kendisiyle sonraki Cuma arasındaki günahlara üç gün fazlasıyla kefarettir" hadisi Cuma namazının on katıyla mükâfatlandırılıp iki Cuma arası olan yedi günü ve üç gün daha ilaveyle on günlük bir günahın affedilmesine sebep kılınmıştır. Ebû Hureyre bunun "Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır"³⁴ ayetiyle bağlantılı olduğunu ifade etmektedir.³⁵ Ayrıca Hz. Musa'nın "Levhalarda, içlerinden birisi bir iyilik yapmaya niyetlenirse ama onu yapmazsa onun için bir iyilik yazılır. Eğer yaparsa on katından yedi yüz katına kadar iyilik yazılır" şeklinde görüyorum. Bu ümmeti benim ümmetim kıl" şeklindeki talebine karşılık Cenâb-ı Allah'ın "Bu, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ümmetidir" şeklindeki rivayet iyiliğin on katıyla mükâfatlandırılması ilkesinin önceki ümmetlerden ayrı olarak son peygamberin ümmetine özel bir uygulama olduğunu göstermektedir.³⁶ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) amelleri üç grupta değerlendirip altıya ayırmıştır:

- 1- Kesin olarak bir sonucu gerektiren (vacip) kılan amellerdir.
 - a- Şirk işlemeden Allah'a kavuşan kimse mutlaka cennete girecektir.
 - b- Müşrik olarak Allah'a kavuşan kimse mutlaka cehenneme girecektir.
- 2- Sevabı katlanan (mud'ife) iki amel şunlardır:
 - a- Bir müminin Allah yolunda yaptığı infak yedi yüz misliyle katlanır.
 - b- Bir müminin kendi ailesine yaptığı infak on misliyle katlanır

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/35, 21/154; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 15/150.

³⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/105; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/333.

³¹ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Thk. Beşşâr Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Fedâilu'l-Kur'an", 16 (No. 2910); Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 1/7.

³² İsmail Hakkı Bursevî, *Râhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/225.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/491.

³⁴ el-En'am 6/160.

³⁵ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 3/380.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/124.

3- Sevabı amelin kendisine eşit olan (misl) iki amel şunlardır:

a- Bir kulun bir iyiliğe niyet edip onu yapmamasıdır.

b- Bir kulun bir kötülük yapmasıdır.³⁷

Kur'an'da on sayısının mahiyetine ve dini hükümlerdeki yerine işaret eden önemli bir konu hacla alakalı bir hükümdür. Temettu' ve kırân haccı yapan kimse için Cenâb-ı Hak "Hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin"³⁸ buyurarak hedy kurbanı kesmelerini gerekli tutmuştur. Ancak buna imkân bulamayanlar için de "Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün tutmalıdır"³⁹ demiş ve oruç tutmaları gerektiğini söylemiştir. Bu ifadenin akabinde تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ /bu tam olarak ondur" denmesi küsuratın tamamlandığını göstermektedir. عَشْرَةٌ kelimesine كَامِلَةٌ kelimesinin sıfat olarak gelmesi bu hükme muhatap olan kimselerin sayıya özen göstermeleri noktasında bir vurgu olabileceği gibi on sayısının küsursuz ilk tam sayı olmasından dolayı on sayısından önceki rakamların gelebileceği en yüksek merteye olduğu için bu sayı tercih edilmiş olabilir.⁴⁰ Cuma namazının diğer cumaya kadar olan günahlara ilave olarak üç günlük günahlara keffaret olması ve yedi sayısına üç günlük bir ilaveyle sayının ona tamamlanması durumu gibi bu hükümde de sayı ona tamamlanmıştır. Hz. Musa'nın Medyen'e gittiğinde hayvanlarını sulamaya yardımda bulunduğu iki kızın yaşlı babalarıyla arasında geçen diyalogda çalışma sürelerini belirlerken yaşlı adamın Hz. Musa'ya söylemiş olduğu "Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızından birini seninle evlendirmek istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan bu da senin bileceğin bir şeydir"⁴¹ şeklindeki cümle on sayısının tam bir sayı olduğunu göstermektedir.

İyi amelin karşılığının on katıyla mükâfatlandırılmasıyla bazı şer'î hükümlerdeki sayısal değerler arasında bağlantı kuran müfessirler olmuştur. Örneğin Mâverdî (öl. 450/1058) Allah'ın insanlara mallarının onda birini (öşür) vermeyi emretmesi konusunda verilen onda birlik kısmın malın tamamını temsil ettiği için belirlenmiş olabileceğini söylemektedir. Bunun yanında Eyyâmü'l-bîyd olarak bilinen ve hicri olarak ayın 13, 14 ve 15'inci gecelerine tekabül eden ve ayın en parlak olduğu günlerde oruç tutulması tavsiye edilen hüküm de söz konusu üç günün ayın tamamını temsil ettiği ilkeden hareketle konulmuş olabileceğini söylemektedir.⁴² Aynı şekilde on kat ecir verme sözüne uygun olarak 30 günlük bir Ramazan orucuna ilaveten Ramazan ayından hemen sonra gelen Şevval ayında 6 günlük oruç tutulması sünneti buna uygun bir şekilde uygulanmış olmaktadır. Zira 30 günlük Ramazan ayı on katıyla üç yüz günlük bir oruç ecrine eşit iken altı günlük Şevval ayı orucu altmış günlük oruç ecrine eşit olmakta ve toplamda üç yüz altmış günlük ecirle bu sayı bir seneye tekabül etmektedir.⁴³

Bir amelin on katıyla mükâfatlandırılarak bir şeyin tamamına ulaşma fikrini anımsatan hükümlerden biri "Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener"⁴⁴ ayetindeki gerekçeyle cihada çıkmaktır. Yani ayette düşmanın onda biri bir kuvvetle zaferin mümkün olduğu ifade edilmektedir. Müşriklerin Kur'an'ı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uydurduğu iddiasına karşılık Allah'ın "Yoksa 'Kur'an'ı kendisi uydurdu' mu diyolar? Sen de 'Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on süre getirin!' de"⁴⁵ ifadesinde geçen on sayısı öncelikle Kur'an'ın benzeri bir kitap yani Kur'an'ın tamamının benzerini getirme yönünde bir meydan okumanın⁴⁶ sonrasında inmiştir. İkinci aşamada on sure getirilmesi yönündeki meydan okumada Kur'an'ın yaklaşık onda birine tekabül eden bir kısmının benzerinin getirilmesi istenmiştir. Bu şekilde hükümdeki sorumluluk onda birine indirilirken benzeri on sure getirildiğinde Kur'an'ın tamamı getirilmiş gibi kabul edileceği anlaşılmaktadır. Sonraki aşamada ise on surenin de onda biri olan bir miktar ile meydan okunmuş ve bir sure

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/279.

³⁸ el-Bakara 2/189.

³⁹ el-Bakara 2/196.

⁴⁰ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/206.

⁴¹ el-Kasas 28/27.

⁴² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/194.

⁴³ Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 1/291.

⁴⁴ el-Enfâl 8/65.

⁴⁵ Hûd 11/13.

⁴⁶ "De ki: 'Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.'" (el-İsrâ 17/88.)

getirilmesi istenmiştir.⁴⁷ Tehaddi ayetleri olarak bilinen bu ayetlerde her aşamada bir önceki meydan okumada istenen sayının onda bir oranıyla tekrar meydan okunması onda birlik bir oranın bütün karşısında bir yekûn teşkil etme oranının en küçüğü olarak yorumlanabilir.

Onda birlik bir oranın bir bütün karşısında dikkate değer en küçük oran olduğu şeklindeki kanaati güçlendiren bir ayet de “*Onlardan öncekiler de (ilâhî bildirimleri) yalan saymışlardı. Bunlar (şimdikiler) onlara verdiklerimizin onda birine bile ulaşamadılar*”⁴⁸ ayetidir. Bu ayette Allah’ın çağırısına uymama konusunda ısrar eden Mekkeli müşriklere daha önce helak edilen kavimler hatırlanmakta ve onların ulaştıkları güç ve imkânların onda birine bile kendilerinin ulaşmadıkları söylenmektedir. Sahip oldukları imkânların onları azaptan kurtarmadığı, onları kurtarmaya yetmeyen güç ve imkânlarının onda birine bile sahip olmayan Mekkeli müşriklere kurtulma ihtimallerinin hiçbir şekilde olmadığı mesajı bu yolla verilmiş olmaktadır.⁴⁹ Bu ayetin farklı bir yorumunu benimseyen Fahreddin er-Râzî’ye (öl. 606/1210) göre ayette kastedilen, daha önceki topluluklara verilen delil ve mucizelerin Hz. Peygamber (s.a.v.) aracılığıyla Mekkeli müşriklere verilen delil ve mucizelerin onda birine ulaşmadığı şeklindedir.⁵⁰ Bu durumda da Mekkeli müşriklere daha önceki toplulukların kendilerinin onda bir oranından daha az delil görmelerine rağmen inanmamaları sebebiyle helak edildikleri hatırlatılarak iman etmelerinin kesin olarak gerektiği vurgulanmış olmaktadır.

Muhammed Abduh (öl. 1905) amellerin on katıyla mükâfatlandırılmasının hikmetini “*Kim iyilik yaparsa ona on katı vardır; kim de kötülük yaparsa o sadece dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar*”⁵¹ ayetinin bağlamından yola çıkarak yorumlamaktadır. Buna göre En’âm 6/160. ayette bahsedilen bir iyiliğin on kat ecir, iman ve sâlih amel gibi iyiliklere ahirette verilecek karşılığın başlangıcı ve en alt sınırınıdır. Bu ayetten önceki 151 ve 152. ayetlerde⁵² geçen hükümler yani on emirden bahsettikten ve İslam’ın emrettiği erdemli davranışları ve bunlara karşılık gelen kötülükleri anlattıktan sonra ahirette on emrin karşılığına uyumlu bir şekilde iyiliğin on katıyla ödüllendirileceği ortaya konulmuştur.⁵³

On sayısının tam sayı olması işârî yorumlara da yansımış ve bu sayısal ifadeler ona katlanarak tasavvuf geleneğindeki gönül mertebelerine göre amellerin karşılıklarının katsayıları belirlenmiştir. Buna göre sayıların birler, onlar, yüzler ve binler olmak üzere dört mertebesi vardır. İnsanın da nefis, kalp, ruh ve sır olmak üzere dört mertebesi vardır. Nefis mertebesindeki bir amel misliyle karşılık bulur. Kalp mertebesindeki bir amel on kat, ruh mertebesindeki amel yüz kat, sır mertebesindeki bir amel de bin kat karşılık bulabileceği gibi niyet samimiyeti ve temizliğine göre kat kat artırılabilir.⁵⁴ Bu yoruma gitmede güzel amelin on katıyla mükâfatlandırılması bir başlangıç kabul edilmiş ve yukarıya doğru 10’ar kat şeklinde yükselmiştir.

Kübrevî şeyhi ve müfessir olan Necmeddîn-i Dâye (öl. 654/1256) *Te’vilâtü’n-Necmiyye*’de “*On geceye yemin olsun ki*”⁵⁵ ayetindeki on geceyle amellerin on misliyle mükâfatlandırılması ayetindeki on sayısı arasında bağlantı kurmaktadır. Necmeddîn-i Dâye’ye göre on gece kalbe yerleştirilen ilahi cevherdir. Bu ilahi cevherde sekinet, hilm, tevazu, sabır, hikmet, feyz, gayra, izzet, himmet ve sebat olmak üzere on tane özellik bulunmaktadır.⁵⁶ Bir hasenenin işlenerek müminin kalbinin arzından patlayıp

⁴⁷ “*Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah’tan başka tapıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz*” el-Bakara 2/23.

⁴⁸ Sebe 34/45.

⁴⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 3/537; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19/301-303; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 8/458.

⁵⁰ Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420), 25/214.

⁵¹ el-En’âm 6/160.

⁵² “*De ki: Gelin, rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya iyilik edin. Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; biz, sizin de onların da rızkını veririz. Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın yasakladığı cana kıymayın. İşte bunları Allah size emretti; umulur ki düşünüp anlarsınız. Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına, onun iyiliğine olmadıkça el sürmeyin. Ölçü ve tartıyı adaletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz. Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız hakkında bile olsa, adaletli olun. Allah’a verdiğiniz sözünüzü eksiksiz yerine getirin. İşte düşünüp öğüt alınız diye Allah size bunları emretti*”.

⁵³ Muhammed Abduh-Reşid Rıza, Muhammed b. Ali, *Tefsîru’l-menâr* (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyye’l-Âmme lil-Kitâb, 1990), 8/205.

⁵⁴ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A’rec en-Nîsâbü’rî, *Garâ’ibü’l-Kur’ân ve regâibü’l-furkân*, thk. Zekerîya ‘Umeyrât (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416), 3/196; Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 3/128.

⁵⁵ el-Fecr 89/2.

⁵⁶ Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye fi’t-tefsîri’l-işâri’s-sûfi* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1971), 6/308.

fişkırmasına “وَالْفَجْرِ/ve'l-fecr”⁵⁷; “Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır”⁵⁸ sözüyle işaret edilen on iyiliğe de “وَيَالِ عِشْرِ/veleyâlin ‘aşr”⁵⁹ ayetine işaret etmektedir. Bu şekilde Allah bir iyiliğin bir kat sayısı seviyesi halinden çıkmasının gündüz vakti yapılan ameli yapmakla değil gaybı bilen Allah tarafından ilahi bir ilhamla mümkün olduğu için onu gece olarak isimlendirmiştir.⁶⁰

Hadislerde geçen bazı sayısal ifadelerde de on (10) sayısının ve katlarının etkisi görülmektedir. Örneğin bir rivayette Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bazı yoksul muhacirlerin “Zenginler üstün dereceleri ve kalıcı nimetleri alıp götürdüler, onlar da bizim gibi namaz kılıyor, cihat ve infak ediyorlar; biz ise bunları yapamıyoruz” demeleri üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) “Sizden öncekilerin mertebelerine ulaşabileceğiniz, sonrakilerin önüne geçebileceğiniz ve sizin yaptıklarınızı yapmadıkları sürece kimsenin sizden daha faziletli olamayacağı bir şeyi öğreteyim mi?” dedikten sonra “Her namazın sonunda on kere sübhânullâh, on kere elhamdülillâh ve on kere Allâhü ekber deyin” buyurmuştur.⁶¹ Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.v.) “Her namazdan sonra kim 33 defa sübhânullâh, 33 defa elhamdülillâh, 33 defa Allâhü ekber der, yüze tamamlamak için de “lâ ilâhe illallahü vahdehü lâ şerîke leh, lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü ve hüve alâ külli şey'in kadîr” derse, günahları deniz köpüğü kadar olsa bile affedilir”⁶² buyurmuştur. İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) rivayetleri değerlendirirken namaz, cihat ve infak üçlüsüne karşılık tespih, tahmîd ve tekbir üçlüsünün geldiğini ve on sayısının zikredilmesinde “Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır”⁶³ ayetinin sırrının gözetildiğini söylemektedir. Her 10 sayısı 10'a katlandığı zaman bu sayı esmâü'l-hüsna'dan (99) bir fazlayla 100'e çıkmıştır ve toplamda 300 olmaktadır. Ancak Hz. Peygamber toplam ecrin 1000 sayısına ulaşmayı istemiş ve onar tane olan tespih, tahmîd ve tekbirleri 33'e çıkararak yaparak 99'a ve sonuna “lâ ilâhe illallahü vahdehü lâ şerîke leh, lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü ve hüve alâ külli şey'in kadîr” sözünü ilave ederek bu sayıyı 100'e çıkarmış ve on katıyla birlikte bu sayıyı bine tamamlamıştır.⁶⁴ Amellerin karşılığının ahirette on katıyla verileceği hakikati sünnetteki uygulamalara etki etmiş ve ibadetlerdeki sayıların belirlenmesinde etkisi görülmektedir.

Kur'an'da geçen mübalağa sayılarının belirlenmesi konusunda mükâfatın on katıyla verileceği gerçeğinden hareket edilerek görüş bildiren müfessirler olmuştur. Örneğin “Onların başışlanması için Allah'a ister dua et ister etme; onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen Allah onları başışlamayacaktır. Çünkü onlar Allah ve resulünü inkâr etmişlerdir”⁶⁵ ayetinde geçen yetmiş sayısının belirlenmesinde bunu görmek mümkündür. Bu görüşe göre yedi sayısı şerefli bir sayıdır. Çünkü göklerin, yerlerin, denizlerin, bölgelerin, dönen yıldızların, organların ve haftanın günlerinin sayısı hep yedidir. Yedi sayısının on katı alınarak yetmiş sayısı elde edilmiş ve bu ayette kullanılmıştır.⁶⁶

Bu bağlamda zikrettiğimiz görüşler müfessirlerin tefsir yaparken benimsedikleri metotlara ve kişisel tercihlerine göre değişmektedir. Söz konusu sayısal verilerin Kur'an'da zikredilmesinin hikmetlerine dair görüşler ortaya konurken amellerin on katıyla mükâfatlandırılmasına dair ayetin etkisi açıkça görülmektedir.

3.2. İyiliğin On Katıyla Mükâfatlandırılmasının Yorumuna Dair

Yapılan iyiliklerin on katıyla mükâfatlandırılacağından bahseden “Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır”⁶⁷ ayeti müfessirler tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır. Ayrıca tefsirlerde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri bağlamında ahirette verileceği söylenen mükâfattan ve mükâfatlandırma biçimlerinden bahseden ayetlerin tefsiri olarak zikredilirken de farklı görüşler dile

⁵⁷ el-Fecr 89/1.

⁵⁸ el-En'âm 6/160.

⁵⁹ el-Fecr 89/2.

⁶⁰ Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 10/421.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “ez-Zikru ba'de's-Salât”, 3 (No. 843).

⁶² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim b. el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Mesâcid”, 146.

⁶³ el-En'âm 6/160.

⁶⁴ Bursevî, *Ruhu'l-beyân*, 9/141.

⁶⁵ et-Tevbe 9/80.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 2/441; Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, 3/511.

⁶⁷ el-En'âm 6/160.

getirilmiştir. Yani amellerin on katıyla mükâfatlandırılacağından bahseden ayetin tefsirinde ihtilaf edildiği gibi Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri bağlamında bu ayetin hangi ayetin tefsiri sadedinde geldiği konusunda da ihtilaf edilmiştir.

Söz konusu ayette geçen “مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ / Kim bir iyilik getirirse” ifadesi *kim bir iyilik yaparsa* anlamına gelmektedir. *İyilikle gelen kimse* ve *iyilik getiren kimse* ifadesi odun kesmek ve avlanmak gibi çeşitli şekillerde rızık arama amacıyla çıkıp odun veya av gibi amaçladığı şeyi elde edip ailesine getiren kimseye benzetilmiştir.⁶⁸ “*Kim iyilik yaparsa ona on katı vardır*”⁶⁹ ayetinde geçen “جَاءَ بِالْحَسَنَةِ/amelle geldi” ifadesi bu fiili işleyen kimsenin kazandığı bu iyiliği sonuna kadar koruması ve zayi etmemesi gerektiği durumuna işaret etmektedir.⁷⁰ Yani kişinin kazandığı bu iyiliğin amel defterinden silinmesine sebep olacak davranışlardan uzak durması ve hesap zamanına kadar bu iyiliğin kalıcı olmasını sağlaması şartıyla on kat sevabı elde edebilecektir. Dolayısıyla bu kullanım amellerin, kişinin son durumuna göre değerlendirildiği gerçeğine işaret etmektedir.⁷¹

Bu ayet Mekke'de nazil olmuştur. Nitekim Mücâhid'den (öl. 103/721) nakledilen “Amellerin karşılıklarının katlanması ‘*Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır*”⁷² ayetinde olduğu gibidir. Sonra Medine'de ‘*Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkararak bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir*’⁷³ ayeti indi ve bundan sonra bütün sâlih amellerde bir iyilik yedi yüz kat oldu”⁷⁴ rivayeti amellerin on katıyla mükâfatlandırılmasına dair ayetin daha önce indiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanında “Bu ayet Arap bedeviler hakkında indi. Bir adam da ‘Peki muhacirler için ne var?’ deyince o da bunun daha büyüğü: ‘سِنَّةٌ يُضَاعَفُهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا’ ‘Şüphesiz ki Allah zerre kadar haksızlık etmez; o zerre, bir iyilik ise onu katlar, kendi katından da büyük mükâfat verir’⁷⁵ ayetidir” dedi” rivayeti de işlenen amellerin daha nitelikli hale gelmesiyle amellerin mükâfatlarının da daha fazla katlanacağını ifade etmektedir.⁷⁶

Taberî (öl. 310/923) el-En'âm 6/160 ayetinin geçtiği bağlamdan yola çıkarak bir yoruma gitmektedir. Buna göre önceki ayette “*Dinlerini bölüp gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir alâkan yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını bildirecektir*”⁷⁷ buyrulduğu için bağlam dinlerini parçalayanlar kimselerin durumlarıdır.⁷⁸ Yani ayette dinleri konusunda samimiyet içerisinde olmayıp dini anlayışlarındaki bütünlük bozulmuş kimselerden bahsedilmektedir. İşte bu bağlamda iyilik (hasene), iman ve tevhid sözü; kötülük (seyyie) ise şirk ve küfür olmaktadır. Buradan hareketle de ilk bahsedilen kimseler Arap bedevilerdir ve ecirleri on katıyla mükâfatlandırılırken muhacirler ise yedi yüz kat ecir almaktadır.⁷⁹

Rebî b. Enes'ten (öl. 140/757) gelen “Kim hicret üzerine Hz. Peygamber'e biat ederse, Medine'de ona bağlanırsa ve onun izni olmadan başkasını yoluna gitmezse iyilik yedi yüz kat olur. İslam üzerine biat ederse iyilik on kat olur”⁸⁰ şeklindeki rivayet on kat iyiliği elde etmenin başlıca şartının İslam'a girmiş olmak olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim genel manada iyiliğe on kat ecir verilmesi ve bunun alt sınır olduğuna dair bahsettiğimiz rivayetler bu rivayetleri desteklemektedir.⁸¹ Bunlara ilave olarak kişinin ameli işlemdeki samimiyetine, kişinin manevi seviyesine ve yaptığı iyiliğin yerindeliliğine göre bu sayı daha da yukarı gidecektir. “İsra gecesi Cennet'in kapısı üzerinde ‘Sadaka on katıyla, borç verme (karz) on sekiz katıyladır’ şeklinde yazılı olduğunu gördüm ve Cibril'e ‘Borç verme neden sadakadan üstündür?’ diye sordum. O da ‘Çünkü sadaka isteyen kimse imkânı olduğu halde isteyebilir.

⁶⁸ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 18/196-197.

⁶⁹ el-En'âm 6/160.

⁷⁰ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/115.

⁷¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/702.

⁷² el-En'âm 6/160.

⁷³ el-Bakara 2/261.

⁷⁴ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/764.

⁷⁵ en-Nisâ 4/40

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/367; İbn Atıyye Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 2/368.

⁷⁷ el-En'âm 6/159.

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/274; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/368.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/274-281.

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/514.

⁸¹ Nîsâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, 2/232.

Ancak borç isteyen sadece ihtiyaçtan dolayı ister' dedi"⁸² şeklindeki rivayet özellikle sosyal ilişkiler kapsamındaki amellerin ihlas ve samimiyetin yanında işlevselliğinin ve yerindeliliğinin de mükâfatlandırılmaya olan etkisini ortaya koymaktadır.

Endülüslü müfessir Kurtubî (öl. 671/1273) amellerin karşılıklarının verilmesinde üç aşamadan bahsetmektedir. Bunun ilki el-En'âm 6/160'da bahsedildiği üzere amelin karşılığının on kat olmasıdır. İkincisi ise el-Bakara 2/261'de bahsedildiği üzere Allah yolunda infak edenleri bunların üzerinde bir ecirle yani yedi yüz katla mükâfatlandırılmasıdır. Bu aşamaların üçüncüsü olan "إِنَّمَا" "De ki (Allah şöyle buyuruyor): "Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır. Allah'ın arzı geniştir. Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir"⁸³ ayetinde sabredenlerin mükâfatı hesapsız olarak belirlenmiş yani sabrın karşılığına yönelik sayısal bir ifade zikredilmemiştir. Sabır karşılığında herhangi bir sayısal ifade zikredilmediği için ve söz konusu kimselerin özelliklerinin sabır olup sabrın sembolü olan oruç ibadeti gizli bir ibadet olduğu için bu ayetle irtibatlandırılmıştır.⁸⁴

İyi amellerin karşılığının on kat verileceğine dair bu genel ilke amellerin karşılığının verileceğinden bahseden ayetleri açıklayıcı bir ilke olarak da kabul edilmiş ve bazı ayetlerin tefsiri olarak zikredilmiştir. Örneğin " وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ" "Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte kat kat arttıranlar onu verenlerdir"⁸⁵ ayetinde kat kat arttıranlar ifadesi yorumlanırken zekâtını verdiği malın bereketleneceği ve gerçekte malın eksilmeyeceği yorumu yapılırken bu kimselerin yaptıkları iyiliğin on katıyla mükâfatlandırılacağı yorumu da yapılmıştır.⁸⁶ Genel itibarıyla Kur'an'da amellerin katlanmasına dair geçen ayetlerde katlamanın mahiyetine dair el-En'âm 6/160 ayetinden yola çıkılarak mükâfatın on katına çıkarılacağı yorumuna gidilmiştir.⁸⁷ "Yaptıklarına karşılık onlara kat kat fazlası mükâfat vardır"⁸⁸ ayetinde geçen الضِعْفِ ifadesiyle kastedilenin on kat ecir olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁹ İlk dönem dilcilerden Zeccâc (öl. 311/923) bunu on kat sevap olarak açıklamıştır.⁹⁰ Bunun yanında on kattan başlayarak yedi yüze kata kadar karşılık verileceği de söylenmiştir.⁹¹

"Bende söz değişmez ve ben asla kullara zulmetmem"⁹² ayetinde geçen değişmez sözün (الْقَوْلُ) ne olduğu konusunda müfessirler farklı düşünceler ortaya koymuşlardır. Tabii müfessirlerinden Katâde (öl. 117/735) değişmez sözün bir iyiliğe karşılık on sevap verilmesi ve beş vakit namaza elli vakit sevabı verileceğine dair söz olduğunu söylemiştir.⁹³ Birçok müfessir de bu sözün el-En'âm 6/160 ayetinde geçen amellerin karşılığının on kat verilmesi sözü olduğunu söylemiştir.⁹⁴

Kur'an'da amellerin karşılığının verilmesinden bahseden ayetlerde verilecek karşılık için fazla ve ziyade olarak bahsedilen ecir için on kat ecir verileceği yorumu yapılmıştır. Örneğin "Güzel işler yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır"⁹⁵ ayetinde geçen زيادة kelimesi on kat ecir olarak yorumlanırken⁹⁶ "Orada istedikleri her şey onlarındır, üstelik katımızda fazlası da vardır"⁹⁷ ayetindeki مَزِيدٌ kelimesi on kat ecir olarak yorumlanmıştır.⁹⁸ Bunun yanında mükâfatın en güzel şekilde verileceğinden bahseden ayetlerde⁹⁹ geçen

⁸² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/240; Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 2/482.

⁸³ ez-Zümer 39/10.

⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/372.

⁸⁵ er-Rûm 30/39.

⁸⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/317.

⁸⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/472; 6/27.

⁸⁸ Sebe 34/37.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/453.

⁹⁰ İbare şu şekildedir: "فأولئك لهم جزاء الضعف الذي أغلظناكم مقادراً، وهو قوله: (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها)". Ebû İshak İbrahim ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve irâbüh*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/255.

⁹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 8/555.

⁹² Kâf 50/29.

⁹³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/352.

⁹⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve irâbüh*, 5/46; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/333; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 17/17.

⁹⁵ Yunus 10/26.

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/70.

⁹⁷ Kâf 50/35.

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/70; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/354; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 9/540.

⁹⁹ et-Tevbe 9/121; en-Nahl 16/96-97; en-Nûr 24/38; el-Ankebût 29/7; ez-Zümer 39/35.

أَحْسَن kelimesi on kat sevaba yorumlanmıştır.¹⁰⁰ Ayrıca “Rabbinizden mağfiret dileyin, sonra O’na tövbe edin. Allah da sizi belirlenmiş bir süreye kadar dünya nimetlerinden güzelce yararlandırın ve her fazilet sahibine lütfundan versin”¹⁰¹ ayetinin tefsirinde “وَيُؤْتِكُمْ لِي ذِي فَضْلٍ” (her fazilet sahibine lütfundan versin) ifadesini on kat karşılık vaadi olarak açıklanmıştır.¹⁰²

On katıyla mükâfatlandırılma ile yorumlanan ayetlerden biri de “Erkeklerin de kazandıklarından payları var, kadınların da kazandıklarından payları vardır”¹⁰³ ayetinde geçen نُصِيب kelimesi, kadın erkek fark etmeksizin herkese yaptığı iyiliğin on katı olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰⁴ Bunun yanında “Mal ve çocuklarınızın sizin için birer imtihan olduğunu ve büyük mükâfatın Allah katında bulunduğunu bilin”¹⁰⁵ ayetinde geçen ve büyük mükâfat anlamına gelen أَجْرٌ عَظِيمٌ ifadesi on kat sevap olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁶ “Eğer Allah’a ve Peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızın (sevaplarınızın)dan hiçbir şeyi eksiltmez” ayetindeki لَا يَنْقُصُكُمْ/eksiltmez” ifadesinden kastın on kat sevabın eksiltilmeyeceği söylenmiştir.¹⁰⁷ Aynı şekilde “Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir”¹⁰⁸ ayetinde tam olarak karşılığın ödeneceği ifadesi de on kattan yedi kata hatta daha fazlasıyla mükâfatlandırılacağına yorumlanmıştır.¹⁰⁹ Genel itibarıyla kıyamet günü hesap görüldüğünde zulüm olmayacağı ve karşılığın tam olarak ödeneceğinden bahseden ayetler on kat ecir verilmesi şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁰ Bundan dolayı “İnsana ancak çalıştığının karşılığı vardır”¹¹¹ ayetiyle on kat ecir karşılığı verileceği hakikatiyle çelişmemektedir.¹¹²

Amellerin on kattan başlayarak farklı oranlarda katlanması kişilerin ihlaslarının farklılığına işaret etmektedir. Nitekim fakirin infak ettiği gümüş para olan dirhem, zenginın infak ettiği altın para olan dinarından üstün olabilmektedir.¹¹³ Böylece bir ameli yapmak için imkânların kişiden kişiye değişmesi durumundan kaynaklanan mağduriyetlerin de önüne geçilmiştir. Maddi durumu iyi olmayan bir kimsenin yaptığı infakın ecir katsayısı yüksek tutularak zengin olup daha fazla miktarda infak eden kimsenin eciri ondan daha fazla olabilmektedir.

Amellerin karşılığının katlanması kulların dünya ve ahiret dengesini sağlamasına katkı sağlamaktadır. Nitekim Allah’a kulluk noktasında oldukça hassas olan, bütün günlerini oruçla geçirmeye yemin eden, böylece hem kendini ağır yükün altına sokan hem de dünyevi işlerinden uzak kalıp üzerinde hakkı bulunan kimselere yeterince ilgi gösteremeyen kişiye Hz. Peygamber (s.a.v.) buna güç yetiremeyeceğini, ayda üç gün oruç tutmasını tavsiye ederek amellerine karşılık on kat sevap alacağını söylemiştir.¹¹⁴ Böylece gündelik hayata daha kolay entegre olması sağlanırken dünyalık işe ayrılan vakti boş geçmiş ve telâfi edilemeyen fırsat olarak görülmesinin önüne geçilmiştir.

On kat ecir verileceği mesajı fiiliyata geçirilmiş olan ibadet ve davranışlar için söz konusudur. Ayrıca bu mesaj istenip de yapılamayan fiiller için, zihinden geçtiği halde yapılmayan kötü fiiller için de mükâfat verileceği anlamını içinde barındırmaktadır.¹¹⁵ Böylece haram yola başvurulmadan helal yoldan giderilen ihtiyaçlar için de mükâfat verileceği mesajı muhataba iletilmiş olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) eşyle birlikte olan kimseye sadaka sevabı alacağını söylemiştir. Bu

¹⁰⁰ Mâverdi, *en-Nüket ve l-‘uyûn*, 3/212.

¹⁰¹ Hûd 11/3.

¹⁰² İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 3/150.

¹⁰³ en-Nisâ 4/32.

¹⁰⁴ Mâverdi, *en-Nüket ve l-‘uyûn*, 1/477; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/164.

¹⁰⁵ el-Enfâl 8/28.

¹⁰⁶ Mâverdi, *en-Nüket ve l-‘uyûn*, 2/311.

¹⁰⁷ Nisâbü’rî, *Garâ’ibü’l-Kur’ân ve regâibü’l-furkân*, 6/169.

¹⁰⁸ el-Enfâl 8/60.

¹⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/38.

¹¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ân’i’l-azîm*, 7/136.

¹¹¹ en-Necm 53/39.

¹¹² Nisâbü’rî, *Garâ’ibü’l-Kur’ân ve regâibü’l-furkân*, 6/210.

¹¹³ Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menâr*, 8/206.

¹¹⁴ Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menâr*, 8/207.

¹¹⁵ Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru’t-tahrîr ve t-tenvîr*, 25/85.

duruma şaşırın kimselere “Bu istek ve ihtiyacını haram yoldan giderseydi, günah olmayacak mıydı? Helâl ve meşrû yoldan gidermesinde de elbette sevap vardır” buyurarak haramdan uzak durarak ve helalle yetinerek de sevap kazandığını söylemiştir.¹¹⁶

Başlangıç olarak amellerin on katıyla mükâfatlandırılması ve bu oranın artarak yukarıya kadar devam etmesi bir taraftan iyiliğe teşvik ederken bir taraftan da kula işlediği günahları ve hataları telâfi imkânı tanımaktadır. Çünkü yapılan iyiliklere karşılık en az on kat sevap alacağını bilen bir insan o amele yönelecektir. Ayrıca günah işlemiş ve günahları altında ezilip kurtulamayacağını düşünen insana da günahın ne kadar fazla olursa olsun sonrasında yapılan iyilikler on katıyla mükâfatlandırılarak günahları geçeceği mesajı verilmektedir. “Hiç günaha sapanlardan başkası helâk edilir mi?”¹¹⁷ ayetinin tefsirinde, helak olan kimsenin asla zulme uğramadığı ve bu azabı kesin olarak hak ettiği vurgulanırken bu ayetten hareketle Allah bir iyiliğe on kat sevap vermesine rağmen helak olmayı hak eden kimse için bahane kalmadığı yorumuna gidilmiştir. Nitekim “Birleri onların geçene yazıklar olsun” rivayeti¹¹⁸ bir iyiliğin karşılığında on sevap verilip yapılan kötü bir amelin karşılığında bir günah yazılmasına rağmen bir kişinin cehennemi hak ediyor olması kişinin azabı hak ettiğine dair güçlü bir kanaate varmasına sebep olmaktadır.¹¹⁹ Ayrıca işlenen bir kötülüğün cezasını yapılan başka bir iyiliğin on kat sevabından biriyle telâfi edilerek iyiliğin dokuz katının elde edileceği yönündeki rivayet de buna işaret etmektedir.¹²⁰ Netice itibarıyla bir iyiliğe on kat ecir verilirken kötülüğe bir kat ceza verilmesiyle Allah kötülük yapana adaletini gerçekleştirmiş, iyilik edene de lütfunu ve ikramını göstermiştir.¹²¹

3.3. İyiliğin On Katıyla Mükâfatlandırılmasının Yorumlanmasındaki İhtilaf Sebeplerine Dair

İyiliklerin karşılıklarının on katıyla mükâfatlandırılacağından bahseden “Kim iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır”¹²² ayetinin yorumunda on sayısının niteliği, işlenecek amelin özelliği ve mükâfatın mahiyeti konularında ihtilaf edilmiştir. Ayrıca Kur’an’da güzel amellerin mükâfatlandırılmasına dair ayetlerde ecirlerin katlanacağı, en güzeliyle mükâfatlandırılacağı ve bu amellere büyük ecir verileceğine dair ifadeler, mükâfatın on katıyla verilmesi ayetiyle irtibatlı olarak açıklanmıştır.

On kat ifadesiyle ilgili en fazla karşılaşılan ihtilaflar hasenenin ve seyyienin hangi amelleri temsil ettiği ve on sayısının gerçek bir sayı mı yoksa kesretten kinaye mi olduğudur. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Taberî bu ayetin bağlamının dinlerini, dinin bütünselliğine dikkat etmeksizin yaşayan kimseler olduğundan yola çıkarak *hasene* ve *seyyie* kelimelerini itikâdi bağlamda değerlendirmiş böylece bunu *iman* ve *şirk* olarak yorumlamıştır.¹²³ Ancak ayetin sadece bu bağlamda ele alınıp umum ifade eden *hasene* ve *seyyie* kelimelerinin kapsamını daraltarak yorumlamak yerine hadislerde de anlatıldığı üzere genel olarak iyilik ve kötülük anlamına hamletmek daha uygun gelmektedir.¹²⁴ Çünkü hadislerde okunan her bir harf için, kılınan namazlar için on kat ecir verileceği söylendiğine göre sâlih amel kapsamındaki fiiller için *hasene* kelimesinin kullanılmasında bir sakınca görünmemektedir.

Ehl-i sünnet kelimcilerinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye (öl. 333/944) göre bir iyiliğin mükâfatlandırılmasındaki *on kat* ifadesi azalacak veya artacak bir sayıyı belirlemek için değil mükâfatın büyüklüğünü ifade etmek içindir. Çünkü bir amel yedi yüz katla da mükâfatlandırılabilir. Dolayısıyla bu kullanım amelin karşılığını yüceltme için bir temsildir. “Genişliği gökle yerin genişliği gibi olup Allah’a ve peygamberlerine iman edenler için hazırlanmış bulunan cennete ve rabbinizin başışlamasına erişebilmek için yarışın”¹²⁵ ayetinde olduğu gibi cennetin büyüklüğünü ifade etmek için dünyadaki varlıklar arasında bundan daha geniş olmadığı için gökler ve yerleri zikredilmiştir.¹²⁶ Mâtürîdî’nin bu değerlendirmesi amellerin karşılığının katlanmasında *on kat* ifadesinin bir başlangıç

¹¹⁶ Müslim, “Zekât”, 15.

¹¹⁷ el-Ahkâf 46/35.

¹¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 5/151; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2002), 4/211; Hâzin Alâuddin Alî b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbu’t-te’vil fi me’âni’t-tenzil* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1415), 1/430.

¹¹⁹ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 5/108.

¹²⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 11/226.

¹²¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/42.

¹²² el-En’âm 6/160.

¹²³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/274-281.

¹²⁴ Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 14/189.

¹²⁵ el-Hadîd 57/21.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-sünne*, 4/334.

olduğunu ve bunun bir sınırlama değil başlangıç için önemli bir lütf olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim yedi başak temsiline bakıldığında bir başakta yüz tane buğday olduğu gibi diğer başaklarda yüz sayısından fazla buğday tanesi fazla olabilir ancak bu miktarın söylenilmesiyle yetinilmiştir. Bu temsilin devamında gelen “والله يُضَاعَفُ لِمَنْ يَشَاءُ” (Allah dilediğine katlayarak verir) ifadesi yedi yüz sayısının da bir sınırlama olmadığını ortaya koymakta ve bu rakamın da üzerinde bir mükâfatın mümkün olduğunu göstermektedir. Bazı müfessirler bu ifadenin yedi başak temsilini açıklayan ve teyid eden bir ifade olduğunu söylerken bazıları bunun da üzerinde ecir verileceğini haber verdiği görüşündedir. Ancak amellerin karşılığının verilmesine dair Kur’an ve hadislerde geçen bütün deliller beraber düşünüldüğünde bu ifadelerin sınırlayıcı bir niteliğe sahip olmadığı söylenebilir.¹²⁷

Yapılan iyiliklerin karşılıklarının bu şekilde katlanarak artması yönündeki yorumlar bazı müfessirler tarafından eleştirilmiş ve bu katlamanın bazı şartlara bağlı olduğu ileri sürülmüştür. Mu’tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934) “*Ey iman edenler! Allah’a karşı takvalı olun ve resulüne iman edin ki size rahmetinden iki kat versin*”¹²⁸ ayetinde rahmetin iki kat verilmesinin sebebini ayette takva ve resule iman olmak üzere iki unsurun geçmiş olması olarak belirlemektedir. Yani *hasene* kelimesinin imanla alakalı hasletlerin her bir çeşidine verilen isim olduğunu düşünmektedir. Ona göre eğer *hasene* imanla alakalı bir duygudan kaynaklanıyorsa buna bir sevap, iki tanesinden kaynaklanıyorsa o zaman iki kat olur. Bu ayette takva ve peygambere iman geçtiği ve iki tane oldukları için takvaya bir sevap, peygambere iman için bir sevap olduğu için rahmetten iki kat verilmiştir. Ebû Müslim’e göre bir iyilik için on kat sevap alabilmek için el-Ahzâb, 33/35. ayette¹²⁹ bahsedilen on haslete sahip insanların sahip oldukları hasletlere sahip olmak gerekmektedir.¹³⁰ Bu durumda on iman çeşidini bir araya getiren iyilik ancak on iyilik sayılabilir. Aksi takdirde genel olarak her iyilik için on sevap verme söz konusu olamaz.¹³¹ Kanaatimizce bu görüş isabetli bir görüş değildir. Çünkü ayette *hasene* kelimesi umum olarak geçmiş ve hadislerde de namaz ve Kur’an’dan okunan bir harf gibi her iyi ve güzel amel için verileceği açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca Ebû Müslim’in bahsettiği ayet Ehl-i kitap’ın imanından bahseden bir ayettir ve ecrinin iki kat olması hem önceki peygamberlere hem de Hz. Muhammed’e (s.a.v.) inanması sebebiyledir. Nitekim Hz. Peygamber “Üç kişi vardır ki Allah bunlara iki kat mükâfat verir:

1. Ehl-i Kitap’tan bir kimse hem kendi peygamberine hem de bana inanırsa ona iki mükâfat vardır.
2. Bir köle hem Allah’ın hem de efendisine karşı görevlerini yerine getirirse ona iki mükâfat vardır.
3. Cârîyesini güzel yetiştirip sonra onu azat eden ve onunla evlenen kimseye de iki mükâfat vardır”¹³² hadisi mucibince iki kat ecir almıştır.

Amellerin mükâfatlandırılmasından bahseden hadislerin yorumlanmasında amellerin karşılıklarının katlanarak daha iyisinin verileceğine dair genel ilke çerçevesinde yorumlara gidilmiş ve hadisin yorumunun buna göre yapılması gerektiği vurgulanmıştır. Örneğin Endülüslü muhaddis ve Mâlikî fakihî Ahmed b. Ömer Kurtubî (öl. 656/1258) “Kim gösteriş istemeksizin bir mescit yaparsa Allah da onun için cennette bir ev yapar” hadisinin lafızların zahirine göre yorumlanmasının yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü amelin daha güzeliyle mükâfatlandırılacağına dair genel ilkeye göre hadisi yorumlarken “bir ev yapar” şeklinde değil “daha büyük, daha yüksek ve daha değerli ev yapar” şeklinde yorumlanması gerekmektedir.¹³³

İyi amellerin on katıyla mükâfatlandırılması konusunda önemli bir ihtilaf sebebi mezhep mensubiyetidir. Özellikle amellerin karşılıklarının verilmesi konusunda ait olunan kelimelerin ekolünün ilkeleri ve ön kabulleri bu konunun yorumlanmasında belirleyici olmaktadır. Yapılan iyi bir amelin karşılığında alınan mükâfatın tamamını Allah’ın lütfü olarak gören bir yorum biçimiyle sevapla lütfü birbirinden ayıran yorum biçiminin ayete yaklaşımları farklı olacaktır. Mu’tezilî kelamcılar iyi amelin karşılığında on katının

¹²⁷ İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1/355-356; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 3/305.

¹²⁸ el-Hadîd 57/28.

¹²⁹ “Müslüman erkekler, müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönünü ibadete vermiş erkekler, gönünü ibadete vermiş kadınlar; (Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah’ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır.” (el-Ahzab 33/35).

¹³⁰ Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 2/194; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 17/267.

¹³¹ Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 2/194.

¹³² Buhârî, “Nikâh”, 13 (No. 5083).

¹³³ Ebû’l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min şerhi Telhîsi Sahîh-i Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû-Ahmed Muhammed es-Seyyid-Yûsuf Ali Büdeyvi-Mahmûd İbrâhîm Bezzâl (Dimeşk: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib-Dâru İbn Kesîr, 1996), 2/130-131.

verilmesini değerlendirirken, mükâfatta katlanan kısmın ilâhî bir lütuf; amelin tam karşılığının da ondan ayrı olarak sevap olduğunu söylemişlerdir. Yani onlara göre sevap, amele karşılık hak edilen faydalanma; lütuf ise hak edilmeyen ve Allah tarafından verilen bir faydalanmadır. Bundan dolayı sevabın hem çok hem de değer olarak lütuftan fazla olması gerekir.¹³⁴ On kat ecri, sevap ve lütuf ayrımına tabi tutunca ortaya sevabın bir, lütfun ise dokuz olup lütfun sevaptan fazla olması şeklinde bir problem çıkmaktadır. Ebû Ali Cübbâî'ye (öl. 303/916) göre on kat mükâfatın hepsi Allah'ın lütfudur ancak sevap bunun dışında başka bir şey olmalıdır. Böyle olması durumunda kulları bir şeyle yükümlü tutmanın bir anlamı olmayacak, bu abes bir şey olacaktır.¹³⁵

Bazı Mu'tezili kelamcılar ise bir kat olan sevabın nitelik olarak dokuz lütuftan üstün olması şartıyla lütfun sevaptan fazla olmasının mümkün olduğunu söylemişlerdir.¹³⁶ Ancak Abduh bu tartışmayı gereksiz bulmakta ve şayet lütuf Allah'ın vadi ve hikmetiyle sevaptan fazlaysa ve fer' olan lütuf asıl olan sevaba tabi olup varlığı onun varlığına bağlıysa fer'in asıldan fazla olmasına engel olmadığını düşünmektedir. Çünkü lütuf olan dokuz kat ecir, sevap olan bir kat ecirsiz var olabileceği varsayıldığında sevaba ihtiyaç kalmayacak ve sevap gereksiz olacaktır. Ancak bu mümkün değildir.¹³⁷

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Allah'ın amellere verdiği karşılık tamamen lütuftan oluşmaktadır. Dolayısıyla iyi bir amele karşılık vermesi onun için zorunlu değildir. Çünkü hâlık-mahlûk ilişkisi olan iki varlık arasında böyle bir zorunluluktan bahsetmek mümkün olamaz. Dilediği tasarrufu yapmaya gücü yeten bir varlık için böyle bir tartışmayı gündeme getirmek uygun olmayacaktır.¹³⁸

Amellerin karşılığının on kat verilmesinden bahseden ayetin yorumunda ihtilaf edilmesinde mezhep mensubiyetinin etkili olduğu bir konuda gerek *on kat* ifadesinin gerekse de on kat karşılık olarak yorumlanan ziyâde, ahsen ve mezîd gibi ifadelerin cennette Allah'ı görme olarak yorumlanıp yorumlanamayacağıdır. İlk dönemlerden beri kelâmî bir tartışma olan rü'yetullah konusu ahirette amellerinin karşılığının verilmesi bağlamında da tartışma konusu olmuştur.

Öncelikle belirtilmelidir ki cennette verilmesi açıkça vad edilen mükâfatlara ek olarak açıklanmayan birtakım karşılıkların da verilebileceği bu gibi ayetlere ait tefsir rivayetlerinde de görülmektedir. Nitekim “*Güzel işler yapanlara daha güzeli (hüsnâ), bir de fazlası (ziyâde) vardır*”¹³⁹ ayetinde geçen ziyâde kelimesinin yorumu olarak birbirinden farklı görüşler gelmiştir. “Hüsnâ” kelimesinin cennet ziyâde kelimesinin rü'yetullah olduğu Hz. Ebûbekir, Huzeyfe b. el-Yemân ve Ebû Musa el-Eş'arî tarafından benimsenmiştir. Hüsnâ kelimesinin iyiliklerin tam olarak birebir karşılığı, ziyâde kelimesinin de on katlanması görüşünü de İbn Abbas benimsemiştir. Tâbiin müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr hüsnâ kelimesinin iyiliklerin tam olarak birebir karşılığı, ziyâde kelimesinin ise bağışlamaya dair Allah'ın rızası olduğu görüşünü benimsemiştir. Bunun yanında hüsnâ, ahirette verilen nimet; ziyâde ise dünyada verilen nimet olduğu görüşünü benimseyenler olduğu gibi hüsnânın, kulların temenni ettikleri nimetler; ziyade ise iştah duydukları nimetler olduğunu söyleyenler de olmuştur. Ayrıca ziyâde kelimesiyle nimetlerin ebediliğinin kastedildiği söylenmiştir.¹⁴⁰ Bunun yanında Hz. Ali ziyadenin tek bir incidan yapılmış bir oda olduğunu; Hasan el-Basrî, on mislinden başlayıp yedi yüz katına kadar çıkan mükâfat; Yezîd b. Semura, cennetliklere bir bulutun uğrayarak “istediklerinizi size yağdıracağım” demesi ve onun, istedikleri her şeyi onlara yağdırması olduğunu söylemişlerdir.¹⁴¹ Görüldüğü üzere ziyâde kelimesinin ne olduğu konusunda nüzul döneminden başlayarak birbirinden farklı yorumlara rastlanmaktadır ve bunlar kabul edilebilir nitelikteki görüşlerdir. Ancak Zemahşerî bu görüşlerden bir kısmını zikrettikten sonra “Müşebbihe ve Cebriye, ziyâde kelimesini ‘Allah'ı görme’ zannederler”¹⁴² ifadesiyle bu görüşü kabul etmemekte ve Ehl-i Sünnet'i kastederek söylediği Müşebbihe kelimesiyle rü'yetullahı kabul etmeyi Allah için bir teşbih olarak değerlendirmektedir.

¹³⁴ Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât* (İstanbul-Amman: Kuramer-Darü'l-Feth, 2018), 332; Sibel Kaya, “Mu'tezile Kelâmında “Vücûb Alellah” İlkesi ile İlişkilendirilen Fiiller”, *Journal of Islamic Research*, 31/2 (2020), 328.

¹³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/189-190.

¹³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/189.

¹³⁷ Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 8/208.

¹³⁸ Esat Sabırlı, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'da İman Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 238-239.

¹³⁹ Yunus 10/26.

¹⁴⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/432-433.

¹⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/241.

¹⁴² Ebû'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/342.

Aslına bakılırsa Mu'tezile tevhid ilkesi gereğince rü'yetullahı inkâr ettiği gibi adalet ilkesi gereğince de inkâr etmiştir. Mu'tezile'ye göre Allah doğrudan kendisinin görüleceğine dair bir ifade ile mükâfat söylememiştir. Bunun için de Allah'ın vadettiğinin dışında bir karşılık ahirette verilmeyecektir. Ancak birisine, yapacağı bir iş için karşılık, "Sana şu ücreti vereceğim" diyen kimsenin bu sözüyle "Sana buna ilave olarak yaptığına karşılık daha nice şeyler vereceğim" demek birbirine zıt ve çelişik ifadeler değildir.¹⁴³ Buna karşın Mu'tezile, kulların elde ettikleri mükâfatı bizzat yaptıkları amellerin karşılığında aldığını düşünmüşler ve fiillerin bizzat onların kudretiyle meydana geldiğini vurgulamıştır.¹⁴⁴

Bunun temelinde Mu'tezile'nin adalet ilkesini gözetmesi durumu vardır. Çünkü Allah'ın görülmesi hem cennet nimetleri üzerinde bir mükâfattır hem de Allah'ın görülmesi gibi bir mükâfatı karşılayacak amel bulunmamaktadır. Mükâfatın hak edilen mükâfatın cinsinden olması gerekir vurgusu bunu ihsas ettirmektedir. Allah'ın vereceği mükâfat tamamen lütuf olarak görüldüğü zaman amellerin katlanmasını da ziyâde nimetlere yorumlamak mümkün olmaktadır. Ayette geçen ziyâde kelimesinden maksadın, cennette bulunacak olan ikramdan başka bir şey olması gerekirken Mu'tezile'ye göre ziyâde olan şey, cennet nimetleri cinsinden olması gerekir.¹⁴⁵ Dolayısıyla mükâfatın on kattan yedi yüz kata kadar olması ve Kur'an'da geçen bazı ilave cennet nimetleri ve cennette olması muhtemel nimetleri bu ayetin tefsiri olarak zikretmekte herhangi bir sakınca görmezken Allah'ın görülmesi gibi bir mükâfatı muhtemel görmemektedir.

Netice itibariyle amellerin on katıyla mükâfatlandırılması konusunu müfessirler çok farklı açılardan ele alıp yorumlamışlardır. Bazen birbirinden farklı olsa da birbirlerini nakzetmeyen görüşler ortaya konulduğu gibi uzlaştırılması mümkün olmayan ve birbiriyle çelişen görüşlerin de benimsendiği olmuştur.

Sonuç

Netice itibariyle ayetlerde mükâfatın artırılması, ilave mükâfat verileceği ve ecirlerin katlanacağı konusu geçtiği zaman tefsirlerde on kat ecir verileceğini ifade eden el-En'âm 6/160 ayeti Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri bağlamında gündeme gelmiştir ve müfessirler bu yorumları mümkün görmüşlerdir. Ancak bu gibi ayetlerde geçen ilave ecirler için Allah'ın görülmesi (rü'yetullah) konusu tartışma olmuş ve Mu'tezile benimsemiş olduğu tevhit ilkesi gereği kabul etmediği rü'yetullahı bu bağlamda bir de adalet ilkesi gereği kabul etmemiştir. Bu yorum ihtilafında mezhep mensubiyeti etkili olmuştur.

Diğer bir ihtilaf konusu olan on kat ecir sevap mı lütuf mu olduğu konusunda Eş'arî gelenek Allah için kullarına mükâfat verme zorunlu olmadığı düşüncesinden hareketle on kat ecir tamamen lütuf olarak görmüştür. Ancak Mu'tezile kendi aralarında bazı ihtilaf olmasına rağmen sevabı kulun hak ettiği karşılık, lütufu da kulun hak etmediği ancak Allah'ın verdiği karşılık olarak görmüşlerdir. Sevabın karşılığını vermeyi Allah'a bir zorunluluk olarak gördükleri için sevabı lütuftan daha değerli olması şartıyla ya on katın haricinde başka bir karşılık olarak görmüşler ya da sevap olan bir kat ecir mahiyet olarak dokuz kat lütuftan daha üstün ve değerli olduğu yorumuna gitmişlerdir.

Kur'an'ın birçok ayetinde güzel ve iyi amellere verilecek karşılığın katlanacağı, hak edilen mükâfata ilave ecirler verileceği ve sâlih kulların en iyi şekilde ödüllendirileceği vurgulanmaktadır. Buna karşılık yapılan bir kötülüğe misliyle karşılık verileceği, bir günaha vesile olunması veya öncülük edilmesi durumunda yine o günahın misliyle cezalandırılacağı ortaya konulmaktadır. Bunların ortaya konulmasından sonra zulmün olmayacağını vurgulanması iyiliklerin karşılığının verilmesinde Allah'ın lütfunun geçerli olduğu, kötülüklerin karşılığının verilmesinde ise adaletin geçerli olduğu yorumunu güçlü kılmaktadır. Ayrıca oranlar farklı olmasına rağmen zulüm olmayacağı ifade edilerek yapılan iyiliğin manevi seviyesini Allah'ın belirleyeceği ve bu konuda kullar için endişeye mahal olmadığı gerçeği ortaya konulmuş olmaktadır.

Amellerin karşılığı verilmesine dair iki kat, yedi kat, yüz kat ve sınırsız katlar olduğuna dair ayetler olmasına rağmen hadislerden yola çıkarak güzel amelin karşılığının en az on katıyla verileceği ve bunun alt sınır olduğu yorumu benimsenmiştir. Çünkü hadislerde herhangi bir amele özel olmaksızın ve sınırlamaya tabi tutulmaksızın hasene kapsamındaki bütün ameller için on kat ecir verileceği açıkça bildirilmiştir. Eğer ayette geçen mükâfat dünyevi olarak yorumlanırsa on kat ecir verme şeklinde yorumlanmamış ancak ahiret için mükâfat söz konusuysa on kat ecir verileceği yorumu tercih edilmiştir.

Amellerin on katıyla mükâfatlandırılmasında on sayısının tercih edilmesinin hikmetine dair görüşler ortaya konulurken on sayısının tek basamaklı sayılardan sonra gelen ilk tam sayı olması, bir şeyin onda birinin bütününe karşısında bir yekûn teşkil etmesi,

¹⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/240.

¹⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/398.

¹⁴⁵ Süleyman Narol, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri: Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), s. 68-92.

zekât ibadetinde öşür olarak onda birlik kısmın verilmesi ve senelik farz olan oruç ibadetinin on katıyla tüm seneye denk düşmesi gibi gerekçeler ortaya konulmuştur. Bunun yanında Kur'an'da çeşitli vesilelerle ve farklı bağlamda geçen on sayısı ile on kat mükâfat arasında bağlantı kuran müfessirler olmuştur.

Amellerin on katıyla mükâfatlandırılacağına dair geçen hadis rivayetleri daha çok İsrailoğulları'ndaki ağır uygulamalar ve ceza olarak konulmuş olup uygulanması zor hükümler bağlamında geçmektedir. Beş vakit namazın farz kılınmasına dair Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Musa ile olan diyalogunda, beş vakit namazın elli vakit namaza eşdeğer kılınması ümmete zor gelecek olan hükmü onda bir oranına düşürürken ecri elli vakit namaz oranında sabit kılmıştır. Hz. Musa'nın iyi amellere on kat ecir verilecek olan ümmeti kendi ümmeti kılmasına dair Allah'tan talepte bulunduğu rivayet de on kat ecir vermenin Allah tarafından son peygamberin ümmetine sağladığı bir kolaylık ve bir ayrıcalık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir iyiliğin karşılığında on kat ecir verilmesi kulların azabı hak etme noktasında bahanelerini ortadan kaldıran bir özelliğe sahiptir. Bir iyiliğin on katıyla mükâfatlandırılıp kötü fiile misliyle ceza verilmesine rağmen azap hak ediliyorsa aslında baştan beri muhataba gerekli toleransın gösterildiği ve onun için geçerli bir bahanenin kalmadığını ima etmektedir. Bir iyiliğe on kat ecir verilmesi suretiyle ne kadar günah işlerse işlesin bu, kulun ümit kesmeksizin kötülüğün ardından iyiliğe motive olmasını sağlamaktadır. Böylece günahın telâfisinin mümkün olduğu mesajı kula iletilmiş olmakta, kulun günah içinde kaybolup gitmesine engel olunmakta ve yaptığı kötü fiillerin iyi amelleri yok etmesine engel olunmaktadır.

Kaynakça

- Bilgiz, Musa. "Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Değeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 129-158.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebüsşuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ergün, Mehmet. "Kur'an'a Göre Amellerin Dünyadaki Karşılıklar". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Mart 2021), 145-173. <http://doi.org/1051702/esoguifd.850281>
- Gezer, Süleyman. "Kur'an'da Geçen Sayısal İfadeler Hakkında Bazı Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (Aralık 2015), 477-492. doi: <http://dx.doi.org/10.17218/husbed.60068>
- Hâzin, Alâuddin Alî b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbu't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.
- İbn Âşûr Muhammed et-Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâti el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ân'il-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- Kâ'bî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbu'l-makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. İstanbul-Amman: Kuramer-Darü'l-Feth, 2018.
- Kaya, Sibel. "Mu'tezile Kelâmında 'Vücüb Alellah' İlkesi ile İlişkilendirilen Fiiller". *Journal of Islamic Research* 31/2 (2020), 325-45.
- Kaysıcı, Cafer. *Kur'an'a Göre Mükâfat ve Ceza*. Konya: Hüner Yayınevi, 2006.
- Kur'an Yolu*. Erişim 5 Aralık 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Müfhim limâ eşkele min şerhi Telhîsi Sahîh-i Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstû-Ahmed Muhammed es-Seyyid-Yûsuf Ali Büdeyvî-Mahmûd İbrâhîm Bezzâl. Dımeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib-Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 4 Cilt. thk. İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Abduh-Reşid Rıza, Muhammed b. Ali. *Tefsiru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme lil-Kitâb, 1990.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Namlı, Abdullah. "Nasslar Işığında Ahiret Mükafatları". *Jasss Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 81 (2020), 323-342. doi: <http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.43957>
- Narol, Süleyman. *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri: Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Necmüddîn-i Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî. *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye fi't-efsiri'l-işâri's-sûfi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. 6 Cilt. thk. Zekeriye 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sabırlı, Esat. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr Ma'rûf. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. 2 Cilt. thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

**Şâtîbî'nin (öl. 590/1194) Hırzû'l-emânî'de (eş-Şâtîbiyye) Taz'îf Ettiği Vecihler
ve Bu Vecihlerin Günümüz Kıraat Tedrisatı Pratiğine Yansıması**

*The Wujooḥ Lightened by Shâtîbî (d.590/1194) in Hırz al-amânî (al-Shâtîbiyya) and Reflection of These Wujooḥ
on Today's Recitation Practice*

Abdulhalim Başal

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Assist. Professor, Bursa Uludağ University Faculty of Theology
Department of Qur'anic Recitation
Bursa, Türkiye
halimbasal@uludag.edu.tr orcid.org/0000-0002-3919-2754

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 22 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 25 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 699-716

Cite as/Atıf: Başal, Abdulhalim. “Şâtîbî'nin (öl. 590/1194) Hırzû'l-emânî'de (eş-Şâtîbiyye) Taz'îf Ettiği Vecihler ve Bu Vecihlerin Günümüz Kıraat Tedrisatı Pratiğine Yansıması”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 699-716. <https://doi.org/10.18505/cuid.1147097>

Başal, Abdulhalim. “The Wujooḥ Lightened by Shâtîbî (d.590/1194) in Hırz al-amânî (al-Shâtîbiyya) and Reflection of These Wujooḥ on Today's Recitation Practice”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 699-716. <https://doi.org/10.18505/cuid.1147097>

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

Published by/Yayınca: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Wujooḥ Lightened by *Shāṭibî* (d.590/1194) in *Ĥirz al-amānî* (*al-Shāṭibiyya*) and Reflection of These Wujooḥ on Today's Recitation Practice

Abstract: Abū Muḥammad al-Qāsim b. Farruḥ al-*Shāṭibî* (d.590/1194) took his place in history as one of the most distinguished recitation scholars who emerged from the al-Andalus Islamic civilization. *Shāṭibî* left al-Andalus and settled in Cairo due to some political pressure he faced in the later phases of his life. In addition to the dozens of students he trained, he authored many works in the field of recitation and has become one of the authority figures in the science of recitation with his works. His poems, especially those he composed based on the works of Abū 'Amr al-Dānī, another recitation scholar who is from al-Andalus, were considered reference works in terms of recitation science both in the periods when they were written and in later times. *Shāṭibî*'s work in this respect, and perhaps the most complimented one is *Ĥirz al-amānî wa wajḥ al-tahānî* in which he poetizes Dānī's work called *al-Taysîr fi 'l-qirā'āt al-sab'* which contains the differences among seven recitations. It was written to memorize the differences among the seven qirā'āt (al-qirā'āt al-sab'a) easily and has been one of the primary sources of recitation teaching from history to the present. This article deals with the determination of some aspects that *Shāṭibî* considers weak in his poetic work *Ĥirz al-amānî* and their situation in the practice of recitation education. It is understood that *Shāṭibî* defined these aspects openly, occasionally with expressions such as *not being credible* and *not being reliable*, and occasionally indirectly with expressions such as *inconsistent* and *unstable*. It is seen that there are eight of these wujooḥ in total, two of which are about pronunciation differences and six of which are about farshī differences. In this respect, the article primarily deals with the wujooḥ with a dual classification as pronunciation differences and farshī differences, as is often observed in classical works written for the variances in recitation. Then, on the one hand, how these aspects were processed by the important scholars of the field of recitation, such as Ibn Mujāhid (d. 324/936), Makkī b. Abū Ṭālib (d.437/1045), Abū 'Amr al-Dānī and Ibn al-Jazarī (d.833/1429) and on the other hand, the interpretation of *Ĥirz al-amānî* by its commentators has been conveyed. Considering numerous commentaries on this poem and the volume of the article, not all the commentaries mentioned at this point were consulted, and the most reliable commentaries among them were taken as the basis. To clearly reflect the situations of these aspects both in the past and in the modern period, attention has been paid to the fact that some consist of classical commentaries, and some belong to the modern period. According to this, 'Alam al-Dīn al-Sakhāwī's (d.643/1245) *Faḥḥ al-wasīṭ*, Abū Shāma al-Maqdisī's (d.665/1267) *Ibrāz al-ma'ānî* and Abū Ishāq al-Ja'barī's (d.732/1332) *Kanz al-ma'ānî* are the classical commentaries of the article; 'Alī Muḥammad al-Ḍabbā's (d. 1380/1961) *Irshād al-murīd*, and 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī's (d.1403/1982) *al-Wāfi* are the commentaries of the modern period. Lastly, the article tries to reveal the situation of these aspects in the practice of recitation teaching activities carried out in Türkiye and the Arab world. Within the framework of all these examinations, it has been seen that *Shāṭibî* did not only content himself with the narrations that reached him in his work, but also passed these narrations through a sound filter and made evaluations about them. In this respect, it has been concluded that he hit the mark in his analysis of the relevant aspects. Because, it has been observed that these aspects, which *Shāṭibî* points out to be light, are not taught in both classical and modern recitation teaching activities, and these aspects are not included in the teaching of recitation. Besides the encountering of the competent personalities of the recitation field with the authentic aspects despite being described by *Shāṭibî* has been interpreted as showing the importance of the oral transfer method in the tradition of recitation teaching. On the other hand, it has been concluded that most of the aspects that *Shāṭibî* defines as weak are composed of recitations through Ibn al-Zakwān, but that there is no specific reason to explain this situation and that it is accepted as just a coincidence. Though it is evidently understood that the vast majority of these aspects, which are defined as light by *Shāṭibî*, are not taught in the recitation teaching activities carried out currently, it is possible to say that they can still be included in the teaching of the teaching of recitation variances. Because it has been found that the related aspects are described in some other works that contain the differences in recitation. From this point of view, it can be said that there is a belief that teachers who are engaged in different reading teaching between recitations can have their students read these aspects. However, it has been understood that it would be a more appropriate action to make these aspects based only on personal preferences, not attributing them to *Ĥirz al-amānî*.

Keywords: Recitation, *Shāṭibî*, *Ĥirz al-amānî* (*al-Shāṭibiyya*), Wajḥ, Lighten, Commentator.

Şâtîbî'nin (öl. 590/1194) *Ĥirz al-amânî*'de (eş-Şâtîbiyye) Taz'îf Ettiği Vecihler ve Bu Vecihlerin Günümüz Kıraat Tedrisatı Pratiğine Yansıması

Öz: Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî (öl. 590/1194), Endülüslü İslam medeniyetinden neşet eden en seçkin kıraat âlimlerinden biri olarak tarihteki yerini almıştır. Hayatının sonraki dönemlerinde karşılaştığı birtakım siyasî baskılar sebebiyle Endülüsten ayrılarak Kahire'ye yerleşen Şâtîbî, yetiştirdiği onlarca öğrencinin yanı sıra kıraat sahasına yönelik pek çok eseri vücuda getirmiş ve bu eserleriyle kıraat ilminin otorite şahsiyetlerinden biri haline gelmiştir. Onun, özellikle Endülüslü bir başka kıraat

âlimi olan Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) eserlerinden hareketle oluşturduğu manzumeleri, gerek nazma döküldüğü dönemlerde gerekse sonraki zamanlarda kıraat ilmi açısından referans çalışmaları addedilmiştir. Şâtîbî'nin bu meyanda oluşturduğu ve belki de en çok iltifat gören çalışması ise Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-kırâ'âtî's-seb'* ismini taşıyan ve yedi kıraate ait farklılıkları ihtiva eden eserini, birkaç değişiklik ve eklemeye nazma döktüğü *Ḥîrzü'l-emânî ve vecḥü't-tehânî* adlı manzumesidir. Bu manzume, yedi kıraate (kırâ'ât-i seba') ait farklılıkların kolay bir şekilde ezberlenmesi amacıyla kaleme alınmış ve tarihten günümüze kıraat öğretiminin temel kaynaklarından biri olmuştur. Bu makale, Şâtîbî'nin, *Ḥîrzü'l-emânî* adlı manzum eserinde zayıf addettiği bazı vecihlerin tespitini ve kıraat tedrisatı pratiğindeki durumlarını konu edinmektedir. Şâtîbî'nin, bu vecihleri, kimi zaman *muteber değildir* ve *sahih olmadığından rivâyet edilmemiştir* gibi ifadelerle açık bir şekilde, kimi zaman da *istikrarsızdır* ve *sağlam değildir* gibi ifadelerle dolaylı bir şekilde taz'îf ettiği anlaşılmaktadır. Söz konusu bu vecihlerin toplamda sekiz tane olduğu; bunlardan iki tanesinin usul farklılıklarını, altı tanesinin de ferşî farklılıkları içerdiği görülmektedir. Bu bağlamda makalede, öncelikle ilgili vecihler, kıraat farklılıklarına yönelik olarak kaleme alınmış klasik eserlerde çoğunlukla müşahede edildiği üzere, usul farklılıkları ve ferşî farklılıklar olarak ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Ardından bu vecihlerin, bir yandan İbn Mücâhid (öl. 324/936), Mekî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Ebû Amr ed-Dânî ve İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) gibi kıraat alanının mühim âlimlerince nasıl işlendiği diğer yandan da *Ḥîrzü'l-emânî*'nin şârihleri tarafından yorumlanma biçimi aktarılmıştır. Bu manzumeye yönelik sayısız şerh çalışmasının varlığı ve makalenin hacmi göz önünde bulundurularak bu noktada zikri geçen bütün şerhlere müracaat edilmemiş, bunlar arasından en muteber sayılan şerhler temel alınmıştır. Söz konusu vecihlerin hem geçmişteki hem de modern dönemdeki durumlarının net bir şekilde yansıtılabilmesi adına da bunlardan bazılarının klasik şerhlerden oluşmasına, bazılarının da modern döneme ait olmasına dikkat edilmiştir. Buna göre; Alemüddîn es-Sehâvî'nin (öl. 643/1245) *Fethu'l-vaşîd*'i, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (öl. 665/1267) *İbrâzû'l-me'ânî*'si ve Ebû İshâk el-Ca'berî'nin (öl. 732/1332) *Kenzü'l-me'ânî*'si, makalenin klasik şerhlerini; Ali Muhammed ed-Dabbâ'nın (öl. 1380/1961) *İrşâdü'l-mürîd*'i ile Abdülfettâh el-Kâdî'nin (öl. 1403/1982) *el-Vâfi*'si, modern dönem şerhlerini oluşturmuştur. Çalışmada son olarak bu vecihlerin, ülkemizde ve Arap dünyasında yürütülen kıraat öğretimi faaliyetleri pratiğindeki durumları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bütün bu tetkikler çerçevesinde Şâtîbî'nin, anılan eserinde yalnızca kendisine ulaşan rivâyetlerle yetinmeyip bu rivâyetleri sıhhat süzgecinden geçirdiği ve bunlarla alakalı değerlendirmelerde bulunduğu görülmüştür. Bu itibarla onun, ilgili vecihler noktasındaki analizlerinde isabet ettiği sonucuna varılmıştır. Zira Şâtîbî'nin zayıflığına işaret ettiği bu vecihlerin, ekseriyetle hem klasik hem de modern kıraat öğretimi faaliyetlerinde okutulmadıkları, kıraat tedrisatında bu vecihlere yer verilmediği müşahede edilmiştir. Bununla birlikte Şâtîbî tarafından taz'îf edilmesine rağmen kıraat sahasının yetkin şahsiyetlerince sahih bulunan vecihlerle karşılaşılması ise kıraat tedrisatı geleneğinde şifâhî/edâî usulün ehemmiyetini göstermesi şeklinde yorumlanmıştır. Diğer yandan Şâtîbî'nin zayıf şeklinde nitelendirdiği vecihlerin büyük bir bölümünün İbn Zekvân kanalıyla gelen okuyuşlardan oluştuğu ancak bu durumu izah sadedinde belirli bir sebepten bahsedilemeyeceği ve bunun bir tesadüften ibaret olduğu kanaatine varılmıştır. Şâtîbî tarafından zayıf şeklinde nitelendirilen bu vecihlerin kahir ekseriyetinin günümüzde yürütülen kıraat öğretimi faaliyetlerinde okutulmadığı açıkça görülmekle birlikte yine de kıraat farklılıkları öğretimine yönelik tedrisatta bunlara yer verilebileceğini söylemek mümkündür. Zira ilgili vecihlerin, kıraat farklılıklarını içeren diğer birtakım eserlerde rivâyet edildiğine rastlanmıştır. Buradan hareketle kıraatler arası farklı okuma öğretimiyle iştigal eden hocaların, bu vecihleri, öğrencilerine okutabilecekleri yönünde bir kanaatten bahsedilebilir. Ancak bu vecihlerin, *Ḥîrzü'l-emânî*'ye nispet edilmeksizin, yalnızca kişisel ihtiyârlara dayandırılarak yapılmasının daha isabetli bir eylem olacağı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Şâtîbî, *Ḥîrzü'l-emânî* (eş-Şâtîbiyye), Vecih, Taz'îf, Şârih.

Giriş

Ebû Muhammed veya diğer künyesiyle *Ebü'l-Kâsım* b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtîbî (öl. 590/1194), kıraat ilminin en tanınmış simalarından biridir. O, ilk eğitimini memleketinde, Endülüs'ün Şâtibe (Jativa) şehrinde almış, sonraları Endülüs'ün diğer bir şehri olan Belensiye'ye (Valencia) giderek dönemin meşhur hocalarından bilhassa kıraat sahasında faydalanmıştır. Tekrar memleketine dönen ve burada bir müddet kıraat eğitim-öğretimiyle iştigal eden Şâtîbî, yaşadığı birtakım siyasî ve bürokratik hadiseler sebebiyle doğduğu yerden ayrılarak önce İskenderiye'ye, ardından da hayatının geri kalan kısmını geçireceği Kahire'ye yerleşmiştir. Doğuştan görme engelli olduğu söylenen nâzım, hem Endülüs hem de Mısır coğrafyası açısından kıraat ilmi özelinde mühim bir yere sahiptir.¹

¹ Şâtîbî ile ilgili geniş bilgi için bk. Ebü'l-Kasım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn, terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 5/6-7; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-ṭabaḳâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: y.y., 1995), 1110-1115; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi ṭabaḳâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-

Başta Alemüddîn es-Sehâvî (öl. 643/1245) olmak üzere kıraat ilminin otorite şahsiyetleri arasında zikredilen birçok ismin yetişmesine katkıda bulunmuş ve bu alana yönelik çok önemli eserler telif etmiştir.

Şâtıbî'nin en önemli eserlerinden biri, yazarına nispetle eş-Şâtıbiyye ve lâ kaifiyesi paralelinde kaleme alınmasından hareketle *Kaşîde-i lâmiyye* şeklinde de bilinen *Ĥırzû'l-emânî* ve *vechü't-tehâni* isimli çalışmasıdır. Nâzım, 1173 beyitten oluşan bu manzum eserini, yine Endülüs İslam medeniyetinden yetişen ve kıraat ilminin simge şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilen Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) *et-Teysîr fi'l-kırâ'âtî's-seb'* adlı çalışmasından mülhem bir şekilde vücuda getirmiştir. Yedi kıraat ile bunlara ait on dört rivâyete dair farklılıkların kolayca ezberlenmesini sağlayan² *Ĥırzû'l-emânî*, yazıldığı günden bu yana kıraat eğitim-öğretiminin, *et-Teysîr* ile birlikte en temel başvuru kaynakları arasında yerini almıştır.³ Aynı zamanda bu manzume, meydana getirildiği dönemden bugüne kadar bir yandan yazı yoluyla diğer yandan da kıraat talebeleri tarafından ezberlenerek âdeta tevatüren nakledilmiş ve Osmanlı dönemi kıraat eğitiminde de ezberine büyük oranda önem verilen bir eser olmuştur.⁴ Günümüz Türkiye'sinde ise kıraat farklılıklarının öğretimi açısından tedavülde bulunan Mısır Tarîki'nin, *et-Teysîr*'den önceki esas kaynağı; İstanbul Tarîki'nin de *et-Teysîr*'den sonraki ikincil kaynağı olarak kullanılmaya devam edilmektedir.⁵ Bu manada özellikle kıraat öğretimi bakımından seçkin bir yeri haiz olan bu eserle⁶ alakalı tarih boyunca sayısız şerh, ihtisar ve akademik çalışma yapılmıştır. Bu makalede, adı geçen eserde müellifin, zayıf olduğunu bazen açıkça belirttiği, bazen de birtakım ifadelerle ima ettiği söylenen vecihler irdelenmeye ve bu vecihlerin kıraat talimi pratiğindeki durumları ortaya konmaya gayret gösterilecektir.

Nâzımın, kimi zaman *leyse mü'avvelâ / لَيْسَ مُعَوَّلًا* (Muteber değildir) ve *lem yeşîhha fe yuhmelâ / لَمْ يَصِحَّ فَيُحْمَلًا* (sahih olmadığından rivâyet edilmemiştir) gibi ifadelerle zayıf olduğunu açıkça belirttiği kimi zaman da eş-Şâtıbiyye'nin şârihleri tarafından / *زَيْفًا* (zayıf addedilir), *helhelâ / هَلْهَلًا* (sağlam değildir), *uĥmilâ / أُحْمِلًا* (terk edilmiştir) ve *mâce / مَاج* (istikrarsızdır) gibi kelimelerle zayıflığına işaret

Kütüb'l-İlmiyye, 2006), 2/20-22; Saîd Arâb, *el-Kurrâ ve'l-kırâ'at bi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 38; Fatih Çollak, *Kıraat İlminde İmam Şâtıbi ve eş-Şâtıbiyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 20 vd.

² Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Muĥaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah b. Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Daru Ya'rub, 2004), 2/173-174.

³ *Ĥırzû'l-emânî*'nin İslam dünyası kıraat tedrisatında gördüğü iltifat, bilhassa Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267) tarafından, hocası Sehâvî'nin bu esere yaptığı ve *Fethu'l-vasîf fi şerhi'l-Kaşîd* şeklinde isimlendirdiği şerh çalışmasına bağlanmaktadır. Ebû Şâme'ye göre *Ĥırzû'l-emânî*, önceleri pek çok kimsenin bilmediği bir eserken anılan şerhle birlikte büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Bk. Ebû'l-Kasım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî min Ĥırzi'l-Emânî fi'l-kırâ'âtî's-seb'*, thk. İbrahim Atve İvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 8. Bu konuda ayrıca bk. Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-muĥriîn ve müşşidü't-tâlibîn*, thk. 'Ali b. Muhammed el-İmrân (Mekke: Dâru 'Âlemü'l-Fevâid, 1998), 178.

⁴ Molla Mehmed Emîn Efendî, *Zuĥru'l-erîb fi idâhi'l-cem' bi't-takrîb* (Süleymaniye Kütüphanesi-İbrahim Efendi, No. 11), 50a-50b.

⁵ Şâtıbî'nin *Ĥırzû'l-emânî* isimli manzum eserinin kıraat eğitim-öğretimindeki tarihi seyri hakkında detaylı bilgi için bk. Eren Pilgir, "Ĥırzû'l-Emânî'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 / 1 (Ankara 2021), 255 vd. Öte yandan günümüz Türkiye'si özelinde bahsedilen durum her ne kadar teorik anlamda yukarıdaki gibi olsa da pratikte çoğunlukla öğrenciler ve hocaların, kıraat vecihlerini kontrol etmek amacıyla bu esere müracaat etmedikleri de görülmektedir. Bk. Ömer Türkmen, "Türkiye'deki Kıraat Tedrisatına Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî İlimler Dergisi* 16 / 2 (Kasım 2021), 94. Kıraat farklılıklarının kontrolü için başvurulmamasının yanı sıra yine günümüz Türkiye'sinde ilgili eserin ezberlenmediği de müşahade edilmektedir.

⁶ İsmi geçen eser, özellikle belli dönemlerde kıraat eğitiminin *et-Teysîr* ile birlikte yegâne eseri olmuş, bu iki eserin dışında kalan kıraatler, sahih veya mütevâtîr bir kıraat olarak kabul edilmemiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/54. Hatta bu iki çalışmanın dışındaki herhangi bir eserin okutulması da insanlarca bazen hoş karşılanmamış, bu durum şikâyet konusu dâhi yapılmıştır. Nitekim İbnü'l-Cezerî'nin rivâyet ettiğine göre kıraat farklılıklarıyla ilgili telif ettiği *el-Kenz* ve *el-Kifâye* adlı eserleriyle tanınan Ebû Muhammed el-Vâsîfî (öl. 740/1340), hicrî 730'lu yıllarda Şam'da bulunduğu dönemde zikredilen eserlerinin münderecatını okutmak istemiş ancak Şamlı kıraat âlimlerinin bir kısmı, Ebû Muhammed el-Vâsîfî'nin bu işten menedilmesini isteyerek durumu kadıya şikâyet etmişlerdir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-muĥriîn*, 39.

ettiği belirtilen bu vecihlerin, sŭre sŭre sayılarak yapılan tespite gŖre sekiz tane olduğu gŖrŭlmektedir. Diğer yandan bahse konu bu vecihlerden iki tanesinin *usŭl* farklılıklarıyla,⁷ altı tanesinin de *ferşi* farklılıklarla⁸ ilgili olduğu mŭřahede edilmektedir.

Anılan bu vecihlerin değerlendirilmesi esasında eş-řatĭbiyye'ye yapılan yŭzlerce řerĥ içerisinden her birbirine ayrı ayrı başvurulmayacak, bu noktada yalnızca kiraat uleması tarafından Ŗnemli addedilen řerĥler temel alınacaktır. Ayrıca zaman içerisinde bu vecihlerin kiraat talimi pratiğindeki değişimlerini irdelemek maksadıyla sŖz konusu řerĥlerden bazılarının erken dŖnem eserleri olmasına, bazılarının da sonraki dŖnemlerde kaleme alınan řerĥlerden oluşmasına Ŗzen gŖsterilecektir. Bu meyanda Sehĭvĭ'nin *Fethu'l-vaşid* ismini taşıyan alışması, Ebŭ řĥĭme el-Makdisi'nin (Ŗl. 665/1267) *ibrĭzŭ'l-me'ĭnĭ* adlı eseri ve Ebŭ İřĥĭk el-Ca'berĭ'nin (Ŗl. 732/1332) *Kenzŭ'l-me'ĭnĭ* şeklinde mŭsemma řerĥi, araştırmanın erken dŖnem eserlerini oluşturmaktadır. Ali Muhammed ed-Dabbĭ'nin (Ŗl. 1380/1961) *İrřĭdŭ'l-mŭrĭd* adını verdiği muhtasar řerĥi ile Abdŭlfettĭĥ el-Kĭdĭ'nin (Ŗl. 1403/1982) *el-Vĭfi* isimli kitabı da araştırmada başvurulan son dŖnem řerĥlerini teşkil edecektir.

Belirtilen yŖntem, metot ve kaynaklar ışığında, řĥatĭbĭ tarafından zayıf addedildiği sŖylenen bu vecihlere yŖnelik yapılacak değerlendirmeler neticesinde, Ŗlkemizde tedavŭlde olan İstanbŭl Tarĭki ile Mısır Tarĭki'nin gerek şifahî gerekse edĭi olarak zikredilen vecihlere nasıl yaklaştığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Aynı şekilde Arap dŭnyasında da sŖzŭ edilen vecihlerin kiraat tedrisatı pratiğindeki durumuna, yeri geldikçe detaylı bir şekilde temas edilecektir.

1. Usŭl Farklılıklarıyla İlgili Vecihler

Yukarıda da ifade edildiği ŭzere bahse konu vecihlerin iki tanesi usŭl farklılıklarıyla ilgilidir. Bu noktadaki farklılıklarla, Hĭc Sŭresi'nin 36. ĭyeti ile Fussilet Sŭresi'nin 16. ĭyetinde karşılaşılmaktadır. Alt başlık isimlerinin uzun olmaması amacıyla ilgili başlıklarda da sŭre ismi ile ĭyet numaraları kullanılacaktır.

1.1. Hĭc Sŭresi 36. ĭyet

Usŭl farklılıklarıyla alakalı olan ilk vecih, Hĭc Sŭresi'nin 36. ĭyetinde bulunan *جُنُودًا* ifadesindeki *tĭ* (ت) harfi ile *cĭm* (ج) harfi arasında, İbn 'Āmir'in (Ŗl. 118/736) ikinci rĭvisi olan İbn Zekvĭn (Ŗl. 242/857) için meydana gelmesi muhtemel iřĥĭr ve idđĭm uygulamalarına dŖnŭktŭr.⁹ Burada İbn Zekvĭn için iřĥĭr vechinin varlığı noktasında neredeyse bŭtŭn kiraat ĭlimleri aynı gŖrŭřtedir. Dolayısıyla İbn Zekvĭn yoluyla aktarılan hemen hemen bŭtŭn tarĭklerde, İbn Zekvĭn'ın bu kısımda izhar yaptđı rivĭyet edilmektedir.¹⁰

Adı geçen rĭvinin, *tĭ* (ت) harfini *cĭm* (ج) harfine idđĭm ettiği meselesi ise izĥĭr vechinin aksine tartışmalıdır. Buna gŖre kimi kiraat ĭlimi, İbn Zekvĭn'ın, ilgili kısımda iřĥĭrın yanı sıra idđĭm da yaptđını bildirmekleyken kimisi de yalnızca izĥĭr vechinden bahsetmektedir. SŖz gelimi Ebŭ Amr ed-Dĭnĭ, *Cĭmi'u'l-bevĭn* adlı eserinde İbn Zekvĭn'ın anılan yere ait idđĭm vechini rivĭyet

⁷ Kur'ĭn kelimelerinin telaffuzunu ilgilendirmesi sebebiyle *fonetik* farklılıklar şeklinde de adlandırılan *usŭl* farklılıkları, istisnaları olmakla birlikte genel geçer kurallar çerçevesinde belirli kelime ve hareketlerin okunuş Ŗzelliklerini ifade eden bir kavramdır. İđđĭm-iřĥĭr, taĥfif-taĥkĭk, imĭle-feth, sekĭt-naĥl-ibdĭl, iřmĭm-revm gibi hususlar, bu tŭr farklılıkların kapsamına girmektedir. Usŭl farklılığına konu olan bu nevi değişimler, Kur'ĭn sŖzcŭklerinin herhangi değişiklik meydana getirmemektedir. Bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kiraat Algisına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbŭl: İSAM Yayınları, 2011), 57-60.

⁸ Kısaca Kur'ĭn kelimelerindeki birtakım değişiklikleri ifade eden *ferşi farklılıklar*, *usŭl* farklılıklarının aksine belirli bir kural çerçevesinde oluşmayan ve Kur'ĭn kelimelerinin manasında, kimi zaman Ŗnemli değişiklikler meydana getiren farklılıklardır. Bu tŭr farklılıklar, herhangi bir usule dayanmamakta ve yalnızca nakille sabit olabilmektedir. Çoğunlukla 'irĭb, harf ve hareke değişimlerinde karşılaşılan *ferşi* farklılıkların, takriben kiraat farklılıklarının yŭzde yirmisine tekabŭl ettiği sŖylenmektedir. Bk. Muhammed Abdŭlazĭm Zŭrkĭnĭ, *Menĭhilŭ'l-ĭrfĭn fi 'ulŭmi'l-Kur'ĭn*, thk. Fevvĭz Ahmed Zemerlĭ (Beyrut: Dĭru'l-Kitĭbĭ'l-'Arabĭ, 1995), 1/358; Yaşar Akaslan, "Kĭrĭat-i Aşere'de Ferş YŖnŭnden Farklılıklar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Samsun 2017), 8-9.

⁹ Buradan bahsedilen tŭrdeki her durumda İbn Zekvĭn için idđĭm gerçekleştiği anlaşılmamalıdır. Dolayısıyla sĭkin bir *tĭ* (ت) harfinden sonra harekeli bir *cĭm* (ج) harfinin gelmesi durumunda İbn Zekvĭn için idđĭmın meydana gelebilmesi, yalnızca Hĭc Sŭresi'nin 36. ĭyeti için geçerlidir.

¹⁰ Ebŭ'l-Hasen Alĭ b. Muhammed b. Abdissamed Alemŭddĭn es-Seĥĭvĭ, *Fethu'l-vaşid fi řerĥi'l-Ĥařid*, thk. Mevlĭy Muhammed İdrĭsĭ et-Tĭhirĭ (Riyĭd: Mektebetŭ'r-Rŭřd, 2002), 2/382; Ebŭ İřĥĭk Burĥĭnŭddĭn İbrĭĥĭm b. Ŗmer b. İbrĭĥĭm b. Halĭl el-Ca'berĭ, *řerĥu'l-Ca'berĭ 'alĭ metni'-ř-řĥatĭbiyye: Kenzŭ'l-me'ĭnĭ fi řerĥi Ĥirzi'l-emĭnĭ*, thk. Ferđalĭ Seyyid 'Arĭvĭ (Gize: Mektebetŭ Evlĭdĭ's-şeyh li't-Tŭrĭs, 2011), 2/738-739; Ebŭ Abdillĭĥ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. el-Mevsilĭ el-Hanbelĭ řa'le, *Kenzŭ'l-me'ĭnĭ fi řerĥi Ĥirzi'l-emĭnĭ*, thk. Muhammed İbrahim el-Meřĥedĭnĭ (Dĭmeřk: Dĭru'l-Bereke, 2012), 1/521-522.

etmektedir.¹¹ Ebû Amr ed-Dânî, her ne kadar *Câmi'u'l-beyân*'da İbn Zekvân'ın idgâmını haber verse de *et-Teysîr* isimli çalışmasında ise ilgili râvinin idgâm vechini aktarmamaktadır.¹² Aynı şekilde Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045),¹³ İsmail b. Halef es-Sarakustî (öl. 455/1063)¹⁴ ve Ebû Abdillâh b. Şüreyh (öl. 476-1084)¹⁵ gibi isimler de bu durumda idgâm vechini rivâyet etmemektedirler.

Hırzû'l-emânî'ye şerh yazan kıraat âlimlerinin bazıları ise Şâtîbî'nin, İbn Zekvân için yukarıda bahsi geçen idgâm vechini taz'îf ettiği ihtimali üzerinde durmaktadırlar. Şârihlerin, *Hırzû'l-emânî*'de ilgili vechi nasıl yorumladıklarına geçmeden önce, adı geçen eserde bu vecheye yönelik beyti vermek gerekmektedir. Buna göre *izhâr ve idgâm bâbının* (بَابُ الْإِظْهَارِ وَالْإِدْغَامِ) *tâ-u't-te'nîs* (تَاءُ التَّائِيثِ) bahsinde ele alınan bu duruma yönelik *Hırzû'l-emânî*'deki beyit şu şekildedir:

وَإِظْهَرَ زَاوِيَهُ هِشَامٌ لَهْدَمَتْ وَفِي وَجِبْتِ حُلْفُ ابْنِ دَكْوَانَ يُفْتَلَا¹⁶

(İbn 'Âmir'in) râvisi Hişâm, *لهْدَمَتْ* kelimesinde izhar yaptı,

İbn Zekvân'ın *وَجِبْتِ* kelimesindeki *hulfu*, zayıf addedildi.

Şâtîbî'nin, İbn Zekvân için burada idgâm vechini alıp almadığını şârihlerce tartışmalı hale getiren husus, bu vecheye yönelik oluşturduğu beyitteki *yüftelâ* (يُفْتَلَا) kelimesi ile ilgilidir.¹⁷ *Hırzû'l-emânî*'nin şârihleri tarafından bu kelimeye yüklenen anlam sebebiyle İbn Zekvân'ın *Hırzû'l-emânî* özelindeki idgâm vechi de tartışmalı hale gelmektedir. Nitekim aşağıda da görüleceği üzere söz konusu şârihlerden bazıları, Şâtîbî'nin, idgâm vechine atfederek kullandığı *yüftelâ* (يُفْتَلَا) kelimesini *zayıflık* meyanında yorumlayıp *Hırzû'l-emânî*'de İbn Zekvân'ın yalnızca izhâr vechinden bahsetmekteyken bazıları bu kelimeyi görmezden gelerek ismi geçen râvi için izhâra ek olarak idgâm vechinin de bulunduğunu aktarmaktadırlar.

Şâtîbî'nin en meşhur öğrencisi kabul edilen ve *Hırzû'l-emânî*'ye yönelik yazılan ilk şerhlerden birinin sahibi olan Sehâvî, sözü edilen durumda İbn Zekvân için hem izhâr hem de idgâm vechinin bulunduğunu zikreden şârihlerdendir. Bununla birlikte o, Ebû Amr ed-Dânî, İbn Mücâhid (öl. 324/936), Ebû Bekr en-Nakkâş (öl. 351/962), Ebû'l-Hasen b. Ğalbûn (öl. 399/1009), Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbnü'l-Fahhâm (öl. 516/1123) gibi isimleri dayanak göstererek burada İbn Zekvân'dan meşhur olarak rivâyet edilen vechin izhâr olduğunun altını çizmektedir. Diğer yandan Sehâvî, ilgili kısım özelinde, Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr* dışındaki kaynaklarında yer alan bilgilerden yola çıkarak İbn Zekvân'ın izhâr kadar yaygın olmamasına rağmen idgâm vechinin de varlığına işaret etmektedir. Sehâvî'nin hem izhâr hem de idgâm vechini kabul etmekle birlikte *yüftelâ* (يُفْتَلَا) kelimesine yönelik açıklamalarından, buradaki idgâm vechine şüpheyle yaklaşılması gerektiği yönünde bir izlenime kapıldığını düşünmek mümkündür. Nitekim o, ilgili beyti şerh ettiği esnada *yüftelâ* (يُفْتَلَا) kelimesine ayrıca bir parantez açarak bu kelimenin *iyice araştırma, detaylıca tetkik etme* veya *üzerinde düşünülmesi gereken* gibi anlamlara geldiğini belirtmiştir.¹⁸ Bu bağlamda Sehâvî'nin, Şâtîbî'nin bu kelimeyi özellikle kullandığını ve âdetâ burada idgâm vechini çok da benimsemediğini ima ettiği söylenebilir.

Sehâvî'nin en parlak öğrencisi kabul edilen ve *Hırzû'l-emânî*'ye yazdığı şerhle de tanınan Ebû Şâme el-Makdisî, bu noktada ekseriyetle hocasıyla aynı düşünceye sahiptir. *Yüftelâ* (يُفْتَلَا) kelimesinin, tıpkı hocası gibi *derin bir şekilde araştırma* anlamına geldiğini belirtmesinden hareketle idgâm vechine şüpheli yaklaştığı söylenebilecek olan şârih, izhâr vechinin pek çok kıraat âlimi tarafından

¹¹ Osmân b. Saîd b. Osmân Ebû Amr ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Muhammed Saddûk el-Cezâirî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 278-279.

¹² Osmân b. Saîd b. Osmân Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, nşr. Otto Pretzl (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, 1984), 43.

¹³ Bk. Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tebsîra fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Bombay: ed-Daru's-Selefiyye, 1982), 358-359.

¹⁴ Bk. Ebû Tâhir İsmâîl b. Halef b. Saîd b. İmrân es-Sarakustî, *el-Unvân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, nşr. Züheyr Gazi Zahid-Halil Atiyye (Suudi Arabistan: y.y., 2005), 188.

¹⁵ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî el-Endelüsî, *el-Kâfi fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Ahmed Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfiî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 56.

¹⁶ Halef b. Ahmed Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*, nşr. Muhammed Temîm (Medine: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ, 2010), 22 (269. beyit). Beytin ilk kısmı, makaleden işlenen konunun dışındadır. Ancak beytin geçtiği eser orijinalliğinin korunması adına söz konusu ilk kısım da metne yansıtılmıştır.

¹⁷ İlgili kelimenin sözlük anlamları ile bu meseledeki önemine aşağıda temas edilecektir.

¹⁸ Sehâvî, *Fethu'l-vaşid*, 382-383.

meşhur görüldüğünü de belirtmiştir. Bunun yanı sıra yukarıda verilen beytin başındaki *ežhera* (اظهر) ifadesini kanıt göstererek öncelikle yapılması gereken şeyin izhâr olduğunu vurgulamaktadır. Bu ifadesiyle o, izhârı net bir şekilde kabul etmekten idgâm vechini tabiri caizse ikinci plana atmış, hatta ötelemiştir.¹⁹

Ḥîrzü'l-emânî'nin klasik şerhlerinden birini meydana getiren Ebû İshâk el-Ca'berî, üzerinde durulan meselede Sehâvî ve Ebû Şâme el-Makdisî ile hemen hemen aynı şeyleri söylemektedir. Ancak o, İbn Mücâhid ve Mekki b. Ebî Tâlib'i temel alarak izhâr vechinin bu noktada kat'î bir vecih olduğunu belirtmiştir. İdgâm vechinin varlığını da hatırlatan Ebû İshâk el-Ca'berî, bu vechi de Fâris b. Ahmed tarîkine dayandırarak aktarmaktadır. Diğer yandan müellif, Sehâvî ve Ebû Şâme el-Makdisî'den farklı olarak *yüftelâ* (يُفْتَلَا) kelimesinin üzerinde durmamıştır.²⁰

Ḥîrzü'l-emânî'nin ilk modern şerhlerinden birini kaleme alan Ali Muhammed ed-Dabbâ', bu mesele özelinde yukarıdaki şârihlerden çok farklı bir çizgidedir. Nitekim o, İbn Zekvân için burada rivâyet edilen idgâm vechini net bir şekilde reddetmektedir. Hatta bu vechi, İbnü'l-Cezerî'yi (öl. 833/1429) kanıt göstererek sahih bulmadığını da beyan etmektedir. Ayrıca ed-Dabbâ', Ebû İshâk el-Ca'berî'nin usulünü takip ederek *yüftelâ* (يُفْتَلَا) kelimesine dair herhangi bir açıklama serdetmemiştir.²¹

Ḥîrzü'l-emânî'nin son dönem şârihlerinden bir diğeri olan Abdülfettâh el-Kâdî de Ali Muhammed ed-Dabbâ' gibi İbn Zekvân için söz konusu kısmında yalnızca izhâr vechinin bulunduğunu, idgâm vechinin ise sahih olmadığını aktarmaktadır. Abdülfettâh el-Kâdî, Ali Muhammed ed-Dabbâ'dan farklı olarak *yüftelâ* (يُفْتَلَا) kelimesine de bir parantez açmış ve Şâtîbî'nin, bu kelimeyi, İbn Zekvân'ın idgâm vechini net bir şekilde taz'îf etmek amacıyla kullandığını düşündüren ifadelerle yer vermiştir.²² Abdülfettâh el-Kâdî'nin, Arap dünyasında yürütülen kıraat öğretim faaliyetlerinin en temel eserlerinden sayılan *el-Vâfi* isimli çalışmasından hareketle aktarılan bu bilgiler ışığında, günümüz Arap dünyasında İbn Zekvân için ilgili kısımda yalnızca izhâr vechinin okunduğu ve idgâm vechinin öğretilmediği anlaşılmaktadır.²³

Kıraat farklılıklarının tedrisatı anlamında Arap dünyasının genelinden bazı hususlarda farklılık gösteren Fas Kıraat Medresesi'nde de ilgili açıdan durumun Arap dünyasıyla aynı olduğu görülmektedir. Zira bu bölgede yürütülen kıraat eğitim-öğretimi faaliyetlerinin en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilen ve Hâşim el-Mağribî (öl. 1179/1765'ten sonra) tarafından meydana getirilen *Ḥîşnü'l-kâri* adlı çalışmada da Fas bölgesinde yalnızca izhâr vechinin okunduğu bilgisi mevcuttur. Buna ek olarak Hâşim b. Muhammed, Şâtîbî'nin, *yüftelâ* (يُفْتَلَا) kelimesini idgâm vechinin zayıf bir vecih olduğunu anlatmak maksadıyla kullandığını ima etmektedir.²⁴

Ḥîrzü'l-emânî'nin şârihleri zaviyesinden ve Arap dünyasındaki yaygın uygulamalardan anlaşıldığı kadarıyla ilk dönemlerde, ilgili kısımda İbn Zekvân için hem izhâr hem de idgâm olmak üzere iki vechin bulunduğu görülmekteyken sonraki dönemlerde yalnızca izhâr vechinin alındığı, idgâm vechinin ise zayıf gösterilerek terk edildiği anlaşılmaktadır.

Ülkemiz açısından da Osmanlı'dan günümüze bu veche bakışın, *Ḥîrzü'l-emânî*'nin şârihlerinin konuya yaklaşımıyla ve Arap dünyasındaki uygulamalarla paralellik arz ettiği görülmektedir. Bu bilgiyi temellendirme anlamında, ülkemizde kıraat tedrisatının başucu kaynakları arasında yer alan Emîn Efendi'nin (öl. 1859) '*Umdetü'l-hullân*'ının esas kaynaklarından biri olan ve Ayasofya hatibi Hamdullah Efendi (öl. 983/1575) tarafından kaleme alınan *Füyûzu'l-itkân* isimli çalışma, büyük önem taşımaktadır. Nitekim Osmanlı'nın ilk dönemleri şeklinde sayılabilecek bir zamanda vücuda getirilen bu eserde Hamdullah Efendi, anılan kısımda İbn

¹⁹ Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 190.

²⁰ Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, 522-523.

²¹ Ali Muhammed ed-Dabbâ', *İrşâdü'l-mürîd ilâ maqşûdî'l-kaşîd*, thk. Cemâl es-Seyyid Rifâî eş-Şâyib (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 86-87. Öte yandan Ali Muhammed ed-Dabbâ', her ne kadar idgâm vechinin sahih olmadığını İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserine nispet ederek dillendirse de İbnü'l-Cezerî'nin adı geçen eserinde bu yönde bir bilgiye tesadüf edilmemektedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî ismi geçen eserinde bu vechin sahihliği veya gayri sahihliği ile ilgili bir konunun üzerinde durmamakta, yalnızca Şâtîbî'nin *Ḥîrzü'l-emânî*'de, bu vecih özelinde infirâd ettiğini haber vermektedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/5-6.

²² Abdülfettâh Abdülganî el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtîbiyye fi'l-kırâ'ati's-seb'* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1992), 131-132.

²³ İsmi geçen eserdeki malumat ve bu eserin zikredilen bölgelerdeki konunun yanı sıra kıraat farklılıkları eğitimini Arap dünyasının farklı bölgelerinde almış ve aynı zamanda hem ülkemizde hem de yine Arap coğrafyasında bu ilmin öğreticiliğini yürüten kimselerce de uygulamada izhâr vechine yer verilip idgâm vechinin öğretilmediği söylenmektedir. Bu bilgi, zikredilen nitelikleri taşıyan Kurrâ Hâfiz Dr. Ömer TÜRKMEN ile 08.07.2022 tarihinde yapılan mülakattan aktarılmıştır.

²⁴ Hâşim b. Muhammed el-Mağribî, *Ḥîşnü'l-kâri fi'htilâfi'l-meğârî*, thk. Habîbullâh b. Sâlih es-Sülemî (Beyrut: Dâru'l-Ahyâb, 2012), 168.

Zekvân için, ḥulf ile, yani hem izhâr hem de idgâm ile okuyuşun varlığından bahsetmektedir.²⁵ Dolayısıyla Arap dünyasında olduğu gibi coğrafyamızda da ilk dönemler itibarıyla iki vecih de kabul görmekteyken sonraki dönemlerde idgâm vechi okunmamıştır. Zira günümüz Türkiye'sinde kıraat farklılıklarının öğretiminde sıkça başvurulan eserlerde İbn Zekvân için idgâm vechi rivâyet edilmemektedir.²⁶ Ayrıca hem *İstanbul Tariki* hem de *Mısır Tariki* açısından edâ ve şifâhî olarak İbn Zekvân için burada idgâm vechi alınmamakta, yalnızca izhâr vechi okunmaktadır.²⁷

İbn Zekvân için bu kısımda, özellikle son dönemlerde idgâm vechine yer verilmemesinin, muhtemel iki sebebinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Buna göre ilk muhtemel sebep, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinde, İbn Zekvân'ın idgâm vechini, Şâtıbî'nin infirâdı olarak değerlendirmesidir. Aynı şekilde İbnü'l-Cezerî'nin bu vechi, *Ḥırzû'l-emânî*'nin tariflerinden kabul etmemesi de ilgili durumda rol oynamaktadır.²⁸ Idgâm vechinin okunmamasının ve rivâyet edilmemesinin, bilhassa İbnü'l-Cezerî'den sonraki döneme tekabül etmesi de bahsedilen bu kanyı destekler mahiyettedir. Bu noktada ikinci muhtemel sebep ise Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr*'inde bu vechi yer vermemesidir.²⁹ Yukarıda da belirtildiği üzere *Ḥırzû'l-emânî*, *et-Teysîr*'den mülhem bir şekilde vücuda getirilmiştir. Dolayısıyla bir bakıma bu eser, *et-Teysîr*'in devamı niteliğindedir. Kıraat farklılıklarına yönelik tedris ve telif faaliyeti yürüten kıraat âlimleri ise *Ḥırzû'l-emânî*'de bulunan bu idgâm vechinin, *et-Teysîr*'de yer almadığı gerçeğinden hareketle bu vechi zayıf addetmiş olabilirler.

1.2. Fussilet Sûresi 16. Âyet

Fussilet Sûresi'nin 16. âyetinde geçen *nehîsât* (نَحْسَاتٍ) kelimesindeki muhtemel fonetik değişimleri, usul farklılıkların ikinci ve son maddesidir. Bu kelimedeki birtakım ferşî farklılıklar da bulunmakla birlikte³⁰ Şâtıbî'nin zayıf gösterdiği söylenen vecih, ferşî değil usul farklılığı ile ilgilidir.³¹ Buna göre Kisâî'nin birinci râvisi Ebû'l-Hâris'in (öl. 240/854) bu kelimedeki yer alan *sîn* (س) harfini, hem imamına uyarak fetḥ ile hem de imamından ayrı olarak imâle ile okuduğuna yönelik rivâyetlerden bahsedilmektedir.³² Ebû'l-Hâris'e dair aktarılan imâle vechinin, farklı kaynaklarda da sahih olmadığı belirtilmektedir.³³ Benzer bir değerlendirmeye *Ḥırzû'l-emânî* özelinde de rastlanmaktadır. Nitekim aşağıda da görüleceği üzere *Ḥırzû'l-emânî*'nin şârihlerinden bazıları, Şâtıbî'nin de bu vechi zayıf bir vecih olarak gördüğünü söylemektedirler. Şârihlerin bu husustaki değerlendirmelerine konu olan *Ḥırzû'l-emânî*'deki beyit şöyledir:

وَ اسْكَاٰنُ نَحْسَاتٍ بِهٖ كَسْرُهُ ذَكَآ وَ قَوْلُ مُبِيْلِ السَّبِيْنِ لَلْبَيْتِ اُحْمَالًا³⁴

²⁵ Hamdullah Efendi, *Füyûzu'l-itkân fi vücûhi'l-Ḥur'ân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019),325.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/5-6; a.mlf., *Taḳrîbü'n-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-âşr*, thk. Ali Abdülkuddûs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2013), 153; Abdülfettâh el-Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Ḥur'ân* (İstanbul: Âsitâne Yayınevi, ts.), 27; Molla Mehmed Emîn Efendi, *Umdetü'l-ḥullân fi izâhi Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 170.

²⁷ Türkiye'deki meşhur kıraat tarifleri olan İstanbul ve Mısır tariflerinin kürrâseleri (kıraatler arası farklılıklara dönük şemaları ihtiva eden defterler) incelendiğinde yukarıdaki bilgi teyit edilmektedir. İstanbul Tarîki'ne ait kürrâse için bk. Ali Şahin, *el-Vücûhâtü'l-Ḥur'âniyye 'ale'l-eimmeti'l-âşrati min tarîki't-Teysîr indirâcen* (b.y.: y.y., ts.), 2/637. Mısır Tarîki'nin kürrâsesi için bk. Adem Özgören, *Şuveru'l-âşera* (b.y.: y.y., ts.), 3/74. Ayrıca gerek Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı eğitim merkezlerinde gerekse bireysel olarak yürütülen kıraat farklılıkları öğretiminde, İbn Zekvân için bu kısımda idgâm vechi okutulmamaktadır.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/5-6.

²⁹ Dâni, *et-Teysîr*, 43. Bu noktada şu hususu da belirtmek gerekmektedir: Şâtıbî, her ne kadar *Ḥırzû'l-emânî* adlı çalışmasını *et-Teysîr*'den mülhem bir şekilde meydana getirmişse de görüldüğü üzere bu eser, kimi noktalarda ilgili eserden farklılıklar da barındırmaktadır. Bu durum, Şâtıbî'nin *Ḥırzû'l-emânî*'de, *et-Teysîr*'den farklı tarifleri kullandığını da göstermektedir.

³⁰ Bu kelimeyi, *nehîsât* (نَحْسَاتٍ) şeklinde *hâ* (ح) harfinin kesrasıyla İbn 'Âmir, 'Âsım, Hamze, Kisâî ve Ebû Ca'fer; *nehîsât* (نَحْسَاتٍ) şeklinde de *hâ* (ح) harfinin sükûnuyla diğer kıraat imamları okumaktadır. bk. Dâni, *et-Teysîr*, 193; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/366.

³¹ Şâtıbî, bu kelimedeki meydana gelen hareke değişiklikleri sebebiyle *Ḥırzû'l-emânî*'de ilgili farklılığı, ferşî farklılıklar başlığında ele almıştır. bk. Şâtıbî, *Ḥırzû'l-emânî*, 81.

³² Dâni, *et-Teysîr*, 193; a.mlf., *Câmi'u'l-beyân*, 707; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/366.

³³ Dâni, *et-Teysîr*, 193; a.mlf., *Câmi'u'l-beyân*, 707; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/366.

³⁴ Şâtıbî, *Ḥırzû'l-emânî*, 81 (1015. beyit).

Zekā: (Nāfi', İbn Kesır, Ebü 'Amr) dışındakiler ĥā'yı kesralı okudu,

Leys'in sın harfinde imālesinin (bulunduğu görüş) terk edildi.

Şārihlerden bazıları, Şātıbı'nın bu vechi zayıf olarak gördüğünü, beyitte kullandığı *uĥmilā* (أُحْمِلَا) kelimesinden hareketle dillendirmektedirler. Bahse konu sözcükten yola çıkarak Şātıbı'nın bu vechi zayıf bir vecih şeklinde tanımladığını ilk dillendiren şārih, Ebü Şāme'dir. O, öncelikle Ebü'l-Hāris'e dair aktarılan imāle vechinin bir yanılığı ürünü olduğunu; dolayısıyla kabul görmeyeceğini Ebü Amr ed-Dānı'den nakille aktarmıştır. Bu meyandaki açıklamalarının devamında ise *uĥmilā* (أُحْمِلَا) kelimesine bir parantez açarak Şātıbı'nın bu kelimedenden; *terk etmek* manasını kastettiğini söylemiştir. Bu itibarla Ebü Şāme, Şātıbı'nın ilgili vechi zayıf addettiğinin altını çizmiştir.³⁵

Ebü İřĥāk el-Ca'berı, bu vechi yönelik açıklamalarında Ebü Şāme gibi öncelikle Dānı'nın zikri geöen rivāyetini aktarmış, *uĥmilā* (أُحْمِلَا) kelimesinin de terk etmek manasında kullanıldığını bahsetmiştir. Ca'berı, Ebü Şāme'den farklı olarak bu vechin sahih bir vecih olmadığını ve okunmaması gerektiğini de sözlerine eklemiştir.³⁶

Uĥmilā (أُحْمِلَا) kelimesine dayanarak üzerinde durulan vechin zayıf olduğunu ifade eden bir diğer şārih de Abdülfettāĥ el-Kādı'dır. O da Ebü Şāme ve Ca'berı gibi Ebü'l-Hāris'in imāleli vechinin terk edilmesi ve alınmaması gereken bir vecih olduğunu vurgulamış, *uĥmilā* (أُحْمِلَا) kelimesinin de bunu ima için kullanıldığını altını çizmiştir.³⁷

Uĥmilā (أُحْمِلَا) sözcüğüne herhangi bir şekilde temas etmemekle birlikte zikri geöen vechin zayıf bir vecih olduğunu beyan eden Dabbā' ise ilgili vechin ne *Ĥırzü'l-emānı* ne de *et-Teysır* tarikiinde yer bulmadığını belirtmiştir.³⁸ Aynı şekilde Sehāvı de bu kelimeye yer vermeyen şārihlerdendir. O, bu vechin, Dānı'nın yukarıda sözü edilen rivāyetinden hareketle *yalnızca vehimden ibaret olduğunu* aktarmıştır.³⁹

Ebü'l-Hāris için haber verilen imāle vechi, hem Ebü Amr ed-Dānı ve İbnü'l-Cezerı gibi kıraat sahasının önemli şahsiyetleri hem de Şātıbı ve *Ĥırzü'l-emānı*'nin şārihleri tarafından zayıf olarak değerlendirilmiştir. Doğal olarak bu durumun, günümüzdeki kıraat tedrisatı pratiğine yansması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu vecih, günümüz Arap dünyasında da Türkiye'sinde de kıraat farklılıkları öğretiminde yer bulmamaktadır. Nitekim bu vecih, Arap dünyasında yürütölen kıraat farklılıkları tedrisatının temel eserlerinden biri olan Abdülfettāĥ el-Kādı'nın *el-Vāfi*'sinde taz'if edilmiş ve bu vechi yer verilmemiştir.⁴⁰ Aynı şekilde yine Arap dünyası kıraat farklılıkları eğitiminin son dönemlerde referans eserlerinden kabul edilen Muhammed Feĥd Hārûf'a ait *et-Teshil* isimli çalışmada da bu vecih yer bulmamaktadır.⁴¹ Yine bu vecih, günümüz Türkiye'sinde kıraat taliminde sıkça başvurulanan çalışmalarda da⁴² yer almadığı gibi hem edâi hem de şifāhı olarak okutulmamaktadır.⁴³

2. Ferşî Farklılıklarla İlgili Vecihler

Bahse konu meselede ferşî farklılıkla ilgili vecihlerin altı tane olduğu söylenmişti. Bunlar, Kur'an'daki sūre tertibine göre ayrı ayrı işlenecektir. Bu farklılıkları başlıklandırmada da usul kısmında olduğu gibi ilgili vechin geötiği āyet temel alınacaktır.

³⁵ Makdisi, *İbrāzü'l-me'ānı*, 674.

³⁶ Ca'berı, *Kenzü'l-me'ānı*, 593.

³⁷ Kādı, *el-Vāfi*, 355-356.

³⁸ Dabbā', *İřşādü'l-mürıd*, 240.

³⁹ Sehāvı, *Fethu'l-vaşıd*, 1225.

⁴⁰ Kādı, *el-Vāfi*, 355-356.

⁴¹ Muhammed Feĥd Hārûf, *et-Teshil li kırā'āti't-tenzil mine'-ş-Şātıbiyyeti ve'd-Dürre* (Dimeşk: Dāru'l-Beyrûtı, 2018), 478.

⁴² İbnü'l-Cezerı, *en-Neşr*, 2/366; Pālûvı, *Zübdetü'l-irfān*, 121.

⁴³ Şahin, *el-Vücühātü'l-Kur'āniyye*, 3/920; Özgören, *Şuveru'l-aşera*, 4/398.

2.1. En'âm Sûresi 90. Âyet

En'âm Sûresi'nin 90. âyetinde yer alan *iktetih* (اِقْتَدِه) kelimesindeki *hâ-i sekt'in* (هَاءُ السَّكْتِ)⁴⁴ tilavet keyfiyetinde ortaya çıkan ihtilaflar, ferî farklılıklarla ilgili ilk husustur. Buradaki *hâ-i sekt'in*, vakıf halinde *hâ-i sekt* ile okunması konusunda bütün kıraat imamları aynı görüşteyken vasıl halinde birtakım ihtilaflar görülmektedir. Buna göre Nâfi' (öl. 169/785), İbn Kesîr (öl. 120/738), Ebû 'Amr (öl. 154/771), 'Asım (öl. 127/745) ve Ebû Ca'fer (öl. 130/748), söz konusu yeri vakıfta olduğu gibi *hâ-i sekt* ile; Hamze (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805), Ya'kûb (öl. 205/821) ve Halefû'l-Âşîr (öl. 229/844), *hâ-i sekt'i* hafzederek; İbn 'Âmir'in birinci râvisi Hişâm (öl. 245/859) *hâ-i sekt'i* kesralı-medsiz, ikinci râvisi İbn Zekvân da kesralı-medli bir şekilde okumaktadır.⁴⁵ Üzerinde durulan kısımda, diğer kıraat imamlarının aksine İbn Zekvân için *hâ-i sekt'in* *kaşr* ile (med yapmaksızın) okunduğuna yönelik bir rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyet de Şâtıbî'nin *Ḥırzû'l-emânî*'de zayıf addettiği düşünülen vecihlerdendir. *Ḥırzû'l-emânî*'de bu hususa dönük beyit şu şekildedir:

وَ مُدَّ بِحُلْفٍ مَاجٍ وَ الْكُلِّ وَاقِفٌ⁴⁶ بِاسْكَانِهِ يَدْعُو عَيْبًا وَمُنْدَلًا

(İbn Zekvân'ın *اِقْتَدِه* kelimesindeki) 'adem-i şıla vechi istikrarsızdır...

Bütün kurrâ ise vakıf esnasında (bu kelime) iskân yapmaktadır.

Burada İbn Zekvân'ın, *hâ-i sekt'i*; hem imamına uyarak kesralı-medsiz hem de imamından ayrılarak kesralı-medli (*hulûf* ile) okuduğu şeklinde iki vechinden söz edilmektedir. İsmi geçen râvinin, zikredilen kısmı imamından ayrı olarak kesralı-medli okuduğu bilgisine neredeyse bütün kaynaklarda rastlanmaktadır. Ancak kesralı-medsiz vechi, medli vechinin aksine tartışmalıdır. Nitekim kimi kıraat âlimi, İbn Zekvân'ın burayı medsiz de okuduğunu bildirmekteyken kimisi de bu vechin zayıf olduğunu haber vermektedir.⁴⁷ Şâtıbî'nin, İbn Zekvân için kesralı-medsiz vechi zayıf addettiğine yönelik *Ḥırzû'l-emânî*'nin şârihleri tarafından dillendirilen dayanak ise yukarıdaki beyitte kullandığı *mâce* (مَاج) kelimesidir. Şârihlerden büyük çoğunluğu, bu kelimeye odaklanarak Şâtıbî'nin, İbn Zekvân'ın *kaşr* vechini zayıf gösterdiğini belirtmekteyken bunlardan yalnızca biri de bahse konu sözcüğü görmeksizin *kaşr* vechini de kabul etmektedir. Onların bu noktaya dönük değerlendirmeleri şöyledir.

Sehâvî, *mâce* (مَاج) kelimesinden hareketle İbn Zekvân için rivâyet edilen *kaşr* vechinin şüpheli bir vecih olduğunu, bu sebeple de Şâtıbî tarafından taz'îf edildiğini belirten şârihlerin başında gelmektedir. Ayrıca Sehâvî, yine bu vechin, *Ḥırzû'l-emânî*'nin *et-Teysîr* üzerine ziyadeleri arasında yer aldığını da sözlerine eklemiştir.⁴⁸

Ebû Şâme, *mâce* (مَاج) sözcüğünün, beyitte yer alan *hulûf* (حُلْفٍ) kelimesinin sıfatı olduğunu, bu sıfatın da şüpheli, istikrarsız, *çalkantılı* gibi anlamlara geldiğini bildirmiştir. Bu açıklamasıyla ilgili vechi zayıf bulunduğu anlaşılan Ebû Şâme'nin, Sehâvî ile aynı görüşte olduğu görülmektedir. Ayrıca Sehâvî gibi o da ilgili vechin, *Ḥırzû'l-emânî*'nin *et-Teysîr*'e yönelik ziyadelerinden olduğunu vurgulamıştır.⁴⁹ Ca'berî'nin de bu vechi dair Sehâvî ve Ebû Şâme'ye benzer açıklamalarda bulunduğu müşahede edilmektedir.⁵⁰

Şâtıbî'nin *mâce* (مَاج) kelimesini, bizzat bu vechin zayıf bir vecih olduğunu belirtmek için kullandığının en net şekilde altını çizen şârih, Abdülfettâh el-Kâdî'dir. Bunun yanı sıra Abdülfettâh el-Kâdî, *sabit ve kuvvetli bir vecih değildir* şeklinde tanımladığı bu vechi, *Ḥırzû'l-emânî*'de İbn Zekvân için yalnızca medli vecih bulunmaktadır⁵¹ şeklindeki cümlesiyle de açıkça taz'îf etmiştir.

⁴⁴ Bir harf veya harekeyi net bir şekilde belli etmek amacıyla bazı sözcüklerin sonuna ziyade olarak konulmuş *hâ* (هـ) harfi, *hâ-i sekt* (هَاءُ السَّكْتِ) şeklinde adlandırılmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 255-257.

⁴⁵ bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142.

⁴⁶ Şâtıbî, *Ḥırzû'l-emânî*, 52 (653. beyit)

⁴⁷ Anılan kısmın İbn Zekvân için nasıl okunduğuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 499; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142.

⁴⁸ Sehâvî, *Fethu'l-vaşid*, 893-897.

⁴⁹ Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 450-451.

⁵⁰ Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, 207-208.

⁵¹ Kâdî, *el-Vâfi*, 262.

Dabbâ', bu noktada diğer şârihlerden farklı bir çizgidedir. Nitekim o, ismi geçenlerin aksine İbn Zekvân için rivâyet edilen iki vechi de sahih kabul etmiştir. Bununla birlikte Dabbâ', kaşr vechinin, *Ḥirzû'l-emânî*'nin *et-Teysîr*'e ziyade vecihlerinden olduğunu söylemiştir.⁵²

Her ne kadar Dabbâ', bu noktada diğer şârihlerden farklı olarak üzerinde durulan vechi sahih addetse de şârihlerin çoğunluğuna göre Şâtibî bu vechi taz'îf etmiştir. Onların bu meyandaki düşünceleri, günümüz kıraat tedrisatı pratiğine de yansımıştır. Nitekim bu vechin, Arap dünyasında başvuru kıraat farklılıkları taliminin temel eserlerinde⁵³ yer bulmadığı gibi ülkemizde de okutulmadığı görülmektedir.⁵⁴

2.2. Enfâl Sûresi 9. Âyet

Şâtibî'nin taz'îf ettiği söylenen ferşî farklılıklarla alakalı ikinci hususla, Enfâl Sûresi'nin 9. âyetinde yer alan *mürdîfîn* (مُرْدِفِينَ) kelimesinin *dâl* (د) harfindeki hareke değişiminde karşılaşılmaktadır. Bu kelimeye yer alan *dâl* (د) harfini, *mürdefîn* (مُرْدَفِينَ) şeklinde fethalı olarak okuyanlar; Nâfi', Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'dur. Diğer kıraat imamı ise *dâl* (د) harfini, *mürdîfîn* (مُرْدِفِينَ) şeklinde kesralı olarak okumaktadır.⁵⁵ İbn Kesîr'in ikinci râvisi olan Kunbül'ün de (öl. 291/904) bu kısımda iki vechinden bahsedilmektedir. Buna göre onun, imamına uyararak ilgili kelimedeki *dâl* (د) harfini kesralı okuduğu gibi imamından ayrı olarak fethalı okuduğu da söylenmektedir.⁵⁶ Bununla birlikte İbn Mücâhid'e dayandırılan fethalı okuyuş rivâyetinin⁵⁷ sahih olmadığı; Kunbül'ün burayı, yalnızca kesralı bir şekilde okuduğu da kıraat sahasının önemli şahsiyetleri tarafından bildirilmektedir.⁵⁸ Şâtibî'nin bu husustaki tutumu da onlarla aynıdır. Nitekim o, yukarıda ele alınan başlıklardaki vecihlerin zayıf olduğunu ima yoluyla belirtirken Kunbül'e dair aktarılan fethalı vechin zayıflığını, açık bir şekilde dillendirmiştir. Bu duruma yönelik *Ḥirzû'l-emânî*'de yer alan beyit şöyledir:

وَ فِي مُرْدِفِينَ الدَّالَ يَنْتُحِ نَافِعٌ⁵⁹ وَعَنْ قُنْبُلٍ يُرْوَى وَ لَيْسَ مُعَوَّلًا

Nâfi', *mürdîfîn* kelimesindeki *dâl* harfini fethalı okur,

Kunbül'ün (bu kelimeyi fethalı okuduğuna yönelik) rivâyet ise muteber değildir.

Görüldüğü üzere Şâtibî, Kunbül'den rivâyet edilen fethalı vechi, beyitteki *leyse mü'avvelâ* / *لَيْسَ مُعَوَّلًا* (muteber değildir) terkihiyle açık bir şekilde zayıf addetmektedir. *Ḥirzû'l-emânî*'nin şârihlerinin bu noktadaki değerlendirmeleri de tıpkı Şâtibî gibidir. Zira onların tamamı, bu vechin yalnızca bir yanılı ve vehimden doğduğunu belirterek alınmamasının lazım geldiğini vurgulamaktadırlar.⁶⁰

Bu vechi yönelik yaklaşımın, günümüz kıraat farklılıkları öğretiminde de yukarıda aktarılan bilgilerle paralellik arz ettiği görülmektedir. Zira bu vechin, hem Arap dünyasındaki kıraat farklılıkları öğretiminin temel eserlerinde hem de ülkemiz açısından herhangi bir şekilde tedrisatta yer bulmadığı müşahede edilmektedir.⁶¹

⁵² Dabbâ', *İrşâdü'l-mürîd*, 174.

⁵³ Kâdî, *el-Vâfi*, 262; Hârûf, *et-Teshîl*, 138.

⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142; Pâlûvî, *Zübdetü'l-'irfân*, 55.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/275.

⁵⁶ Kâdî, *el-Vâfi*, 278.

⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kur'ân*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 2009) 304.

⁵⁸ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 528-529; a.mlf., *et-Teysîr*, 116; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/275.

⁵⁹ Şâtibî, *Ḥirzû'l-emânî*, 56 (714. beyit).

⁶⁰ Sehâvî, *Fethu'l-vaşid*, 948-949; Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 489; Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, 270-271; Dabbâ', *İrşâdü'l-mürîd*, 186; Kâdî, *el-Vâfi*, 278.

⁶¹ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 528-529; a.mlf., *et-Teysîr*, 116; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/275; Kâdî, *el-Vâfi*, 278; Pâlûvî, *Zübdetü'l-'irfân*, 63; Hârûf, *et-Teshîl*, 178; Şahin, *el-Vücûhâtü'l-Kur'âniyye*, 1/328; Özgören, *Şuveru'l-'aşera*, 2/342.

2.3. Yûnus Sûresi 87. Âyet

Ferşî farklılıklarla ilgili Şâtıbî tarafından zayıf gösterilen üçüncü nokta, Yûnus Sûresi'nin 87. âyetindeki *tebevve'e* (تَبَوَّءَ) kelimesi ile alakalıdır. Bu kelimenin, vasıl halinde *hemzenin* (ء) isbâtı ile okunması konusunda kıraat imamları aynı görüşteyken vakıf durumunda farklılıklar görülmektedir. 'Âsım'ın ikinci râvisi olan Hafs'ın (öl. 180/796), burayı hem vasıl hem de vakıf halinde hemzenin isbâtı ile okuduğu bilinmektedir. Bununla birlikte çeşitli tariflerde, Hafs'ın, vakıf halinde hemzeyi yâ (ي) harfine çevirerek okuduğu yönünde aktarımlarla da karşılaşılmaktadır.⁶² Şâtıbî ise Hafs ile ilgili aktarılan ikinci vechi sahih bulmadığını, bir önceki başlıkta yaptığı gibi açıkça belirtmektedir. Şâtıbî'nin, Hafs'ın tilavet keyfiyetine yönelik *Ĥırzû'l-emânî*'de oluşturduğu beyit şöyledir:

مَعَ الْمَدِّ قَطَعَ السَّخْرَ حُكْمَ تَبَوَّءَ⁶³ بِنَا وَقَفْتُ حُنْفِصٍ لَمْ يَصِحَّ فَيُحْمَلَا

(Ebû 'Amr'ın) *السَّخْرَ* kelimesindeki hemzede lâzîmî meddi vardır,

Hafs'ın, *تَبَوَّءَ* kelimesini vakıf halinde yâ harfinin isbâtı ile (okuduğu yönündeki görüş) sahih değildir.

Beyitte yer alan *lem yeşihha fe yuħmelâ* (لَمْ يَصِحَّ فَيُحْمَلَا) ifadesinden hareketle Şâtıbî'nin, vakıf halinde Hafs'ın *tebevve'e* (تَبَوَّءَ) kelimesindeki hemzeyi yâ harfine çevirerek okuduğu yönündeki rivâyeti sahih bulmadığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Hatta bu vechi, zayıf göstermenin ötesine taşıyarak söz konusu ifadeden hareketle reddettiğini söylemek de pekâlâ mümkündür. *Ĥırzû'l-emânî*'nin şârihleri de Şâtıbî'nin buradaki değerlendirmesini aynen aktarmış ve Hafs için böyle bir rivâyetin sahih olmadığını beyan etmişlerdir.⁶⁴

Hafs'a yönelik ifade edilen söz konusu bu vecih, günümüzdeki yaygın kıraat tedrisatında da yer bulmamaktadır. Zira hem Arap dünyasında hem de ülkemizde tedavülde olan kıraat farklılığı eserlerinin hiçbirinde bu vechin yer almadığı yakînen müşahede edilmektedir.⁶⁵

2.4. Yûnus Sûresi 89. Âyet

Yûnus Sûresi 89. âyette yer alan *tettebi'ânni* (تَتَّبِعَانِي) kelimesindeki hareke değişiklikleri, Şâtıbî'nin zayıf addettiği dördüncü ferşî farklılığa konu olmaktadır. İbn Zekvân dışındaki kıraat imamları ve râvileri, bu kelimeyi *تَتَّبِعَانِي* şeklinde *nûn* (ن) harfinin teşdidiyle okurlarken İbn Zekvân, *تَتَّبِعَانِ* olarak *nûn*'un (ن) tahfifiyle okumaktadır.⁶⁶ Bunun yanı sıra bazı rivâyetlerde İbn Zekvân'ın bu kelimeyi, *تَتَّبِعَانِي* şeklinde *tâ* (ت) harfinin sükûnu ve *bâ* (ب) harfinin fethasıyla okuduğu haber verilmektedir.⁶⁷ *Ĥırzû'l-emânî*'nin şârihlerinden bazıları, Şâtıbî'nin bu vechi aktardığı beyitte kullandığı *mâce* (مَاج) kelimesinden yola çıkarak onun, söz konusu ikinci vecheye yönelik taz'îfinden bahsetmektedirler. *Ĥırzû'l-emânî*'de bu vecheye yönelik beyit şöyledir:

وَتَتَّبِعَانِ التَّوُّ حَفَّ مَدًّا وَ مَا ج⁶⁸ بِالْفَتْحِ وَالْإِسْكَانِ قَبْلَ مُتَمَلَّا

İbn Zekvân için *تَتَّبِعَانِي* kelimesinde *nûn* harfinin tahfifi vardır,

Tâ harfinin sükûnu ve bâ harfinin fethasıyla (okuduğu şeklindeki görüş ise) istikrarsızdır.

⁶² Söz konusu kelimenin tilavet keyfiyeti ve Hafs'ın burayı vakıf halinde yâ (ي) harfi ile okuduğu yönündeki tarifler için bk. Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 549; a.mlf., *et-Teysîr*, 123.

⁶³ Şâtıbî, *Ĥırzû'l-emânî*, 59 (751. beyit). Beytin birinci kısmı, başlıkta ele alınan meselenin dışında olmakla birlikte beyit bütünlüğünün muhafaza edilebilmesi için bahsi geçen kısma da metinde yer verilmiştir.

⁶⁴ Sehâvî, *Fethu'l-vaşid*, 979; Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî*, 509-510; Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, 305-306; Dabbâ', *İrşâdü'l-mürîd*, 194; Kâdî, *el-Vâfi*, 288.

⁶⁵ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 549; a.mlf., *et-Teysîr*, 123; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/285-288; Kâdî, *el-Vâfi*, 288; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 69; Hârûf, *et-Teshîl*, 218; Şahin, *el-Vücûhâtü'l-Kur'âniyye*, 2/399; Özgören, *Şuveru'l-aşera*, 2/430.

⁶⁶ Dâni, *et-Teysîr*, 123; Sarakustî, *el-Unvân*, 362.

⁶⁷ Kâdî, *el-Vâfi*, 289. Ebû Amr ed-Dâni ve İbnü'l-Cezerî de çeşitli rivâyetlerden yola çıkarak bu vechin zayıf bir vecih olduğunun altını çizmektedirler. bk. Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 550; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/286.

⁶⁸ Şâtıbî, *Ĥırzû'l-emânî*, 60 (752. beyit).

Seĥavı, bu veche yönelik yaptığı açıklamalarda öncelikle *māce* (مآج) kelimesine yer vermiş ve bu kelimeden kastın *şıphe* olduğunu açıkça belirtmiştir. Onun, anılan kelimeye dair yaptığı bu açıklamasından, şatıbı tarafından *māce* (مآج) sözcüğünün taz'ıf için kullanıldığını düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu meyandaki izahatına devam eden Seĥavı, İbn Zekvān için rivāyet edilen *تَبَعَانِ* şeklindeki vechin, İbn Mcāhid ve Baędādiler tarafından okunduğunu ancak Eb Amr ed-Dānı gibi kıraat ālimlerince alınmadığını da sözlerine eklemiştir.⁶⁹

Eb řāme el-Makdisı de Seĥavı gibi öncelikle *māce* (مآج) sözcüğünün *şıpheli* anlamına geldiğini belirterek sözlerine başlamış ve bu vechi zayıf şeklinde değerlendirmiştir. Devamında ise kıraatin nassa değil rivāyete dayandığını, dolayısıyla hocasından İbn Zekvān'a dair aktarılan ilgili vechi okumadığını, bu sebeple de zikredilen vechi almaması gerektiğini söylemiştir. Netice itibarıyla Eb řāme'nin, bu noktada şatıbı ile aynı görüşte olduğu görülmektedir.⁷⁰

Eb İřĥāk el-Ca'berı de Seĥavı ve Eb řāme gibi bu vechin *şıpheli bir vecih* olduğunu vurgulamıştır. O, İbn Zekvān için aktarılan vecihlerden yalnızca *تَبَعَانِ* olarak *nn'un* (ن) tahfiyle okunan vechin sahiĥ olduğunu beyan etmiştir.⁷¹

Dabbā', bahse konu kelimedeki sahiĥ ve yaygın kıraat farklılıklarını aktardıktan sonra, İbn Zekvān için rivāyet edilen ikinci vechin sahiĥ olmadığını dile getirmiştir. Dabbā', İbn Zekvān için aktarılan ve ğalaş kabul edilen bu vechi açıkladığı kısımda, *māce* (مآج) kelimesine yer vermemiş, yalnızca bazı kaynakları temel alarak bu aktarımı yapmıştır.⁷²

Abdülfettāĥ el-Kādı de Dabbā' gibi öncelikle sahiĥ farklılıkları zikrederek söze başlamış, ardından İbn Zekvān için rivāyet edilen veche yer vermiştir. Devamında ise şatıbı'nin, beyitte geçen *māce* (مآج) kelimesini bizzat bu vechi zayıf göstermek için kullandığının altını çizmiştir.⁷³

Gerek kıraat sahasının önemli isimlerince gerekse şatıbı ve *Ĥırz'l-emānı*'nin řārihlerince zayıf gösterilen İbn Zekvān'a ait yukarıda bahsi geçen ikinci vechin, günümüz kıraat tedrisatı pratiğindeki durumu da aynıdır. Zira Arap dünyasındaki kıraat ğretiminde, İbn Zekvān için haber verilen ikinci vechin okunmadığı görülmektedir.⁷⁴ Aynı şekilde günümüz Türkiye'sinde de ilgili veche kıraat pratiğinde yer verilmemekte ve İbn Zekvān için yalnızca *تَبَعَانِ* olarak *nn'un* (ن) tahfi okutulmaktadır.⁷⁵

2.5. Nahl Sresi 27. Āyet

Ferşi farklılıklarla ilgili bir diğer nokta, Nahl Sresi'nin 27. āyetinde yer alan *řrekāye* (شُرَكَائِي) kelimesindeki⁷⁶ hemze ile ilgilidir. İbn Kesır'ın birinci rāvisi olan Bezzı'nin (l. 250/864), bu kelimeyi iki farklı şekilde okuduğu aktarılmaktadır. Buna göre Bezzı kanalıyla rivāyet edilen birinci vecih, diğer bütün kıraat imamlarında ve rāvilerinde olduğu gibi *řrekāye* (شُرَكَائِي) şeklinde *hemze'nin* (ء) isbātıyla iken⁷⁷ ikinci vecih ise *řrekāye* (شُرَكَائِي) şeklindeki *hemze'siz* (ء)⁷⁸ vecihtir. şatıbı'nin, söz konusu hususa yönelik oluşturduğu beyitte yer verdiği *helhelā* (هَلْهَلَا) kelimesiyle, Bezzı'nin bahsi geçen ikinci vechini zayıf gösterdiği, bazı řārihler tarafından söylenmektedir. řārihlerin değerlendirmelerine konu olan *Ĥırz'l-emānı*'deki beyit şöyledir:

⁶⁹ öte yandan Seĥavı, Eb Amr ed-Dānı'nin her ne kadar *et-Teysır*'de bu veche yer vermediğini söylese de *Cāmi'u'l-beyān*'da ilgili vechi aktardığını da belirtmektedir. Seĥavı, *Fetĥu'l-vaşıd*, 979-981.

⁷⁰ Makdisı, *İbrāz'l-me'ānı*, 510.

⁷¹ Ca'berı, *Kenzü'l-me'ānı*, 306-308.

⁷² Dabbā', *İrřād'l-mürid*, 194.

⁷³ Kādı, *el-Vāfi*, 278-279.

⁷⁴ Kādı, *el-Vāfi*, 278-279; Hārf, *et-Teshil*, 219.

⁷⁵ İbnü'l-Cezerı, *en-Neşr*, 2/286-287; Pālv, *Zübdetü'l-irfān*, 69; řāhin, *el-Vcāĥat'l-Ĥur'āniyye*, 2/399; zgren, *şuveru'l-aşera*, 2/431.

⁷⁶ Bu kelime, aynı şekilde Kehf Sresi 52., Fussilet Sresi 47. ve Kasas Sresi 62. āyetlerde de yer almakta ve yukarıda bahsedilen hususlar, bu āyetler için de aynen geçerli olmaktadır. Başlığın uzatmaması amacıyla söz konusu yere sadece Nahl Sresi 27. āyet yazılmıştır.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerı, *en-Neşr*, 2/303.

⁷⁸ Dānı, *Cāmi'u'l-beyān*, 586-587; a.mlf., *et-Teysır*, 137.

و يُنْبِثُ نُونٌ صَحَّ يَدْعُونَ عَاصِمٌ وَ فِي شُرَكَائِي الْخُلُفَ فِي الْهُمْرِ هَلْهَلَا⁷⁹

Ebû Bekir Şu'be, *يُنْبِثُ* kelimesini (n ilk harfini) nûn ile; Âsım ise *يَدْعُونَ* kelimesini (n ilk harfini) yâ ile okur,

Bezzî için *شُرَكَائِي* kelimesine (yönelik rivâyet edilen) hemzesiz vecih sağlam değildir.

Sehâvî, bu kelimedeki İbn Zekvân için rivâyet edilen söz konusu ikinci veche değındikten sonra, öncelikle Ebû Amr ed-Dânî'nin bu vechi okumadığını ondan nakille aktarmıştır. Devamında ise *helhelâ* (هَلْهَلَا) sözcüğünü; *sağlam olmayan, istikrarsız ve kuvvetsiz* gibi manalarla açıklamıştır. Bu açıklamasından hareketle Sehâvî'nin, ilgili kelimenin bizzat bu vechi zayıf göstermek için kullanıldığını düşündüğü anlaşılmaktadır.⁸⁰

Ebû Şâme de *helhelâ* (هَلْهَلَا) kelimesini Sehâvî gibi açıklayarak söze başlamıştır. Ebû Şâme, Sehâvî'den farklı olarak anılan sözcüğün, zikredilen vechi zayıf olarak tanımlamak için kullanıldığını açık bir şekilde belirtmiştir.⁸¹ Bu noktada Ebû İshâk el-Ca'berî de Ebû Şâme gibi bahse konu kelimenin, bizzat bu vechi taz'îf için kullanıldığını net bir şekilde beyan eden şârihlere dendir.⁸²

Helhelâ (هَلْهَلَا) kelimesinden hareketle bu vechin zayıf addedildiğini dile getiren bir diğeri şârih, Abdülfettâh el-Kâdî'dir. O, bunun yanı sıra Bezzî ile ilgili rivâyet edilen bu vechin; ne Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr*'inde, ne *Ĥırzû'l-emânî*'de ne de İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inde yer almadığını da altını çizmiştir.⁸³

Dabbâ', Bezzî'ye dair aktarılan vechi, *helhelâ* (هَلْهَلَا) sözcüğüne herhangi bir şekilde temas etmeksizin ele alan tek şârihtir. O, zikri geçen vechin zayıflığını, yalnızca İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'ini kaynak göstererek belirtmekle yetinmiş ve böylece bu vechi *metruk bir vecih* olarak nitelemiştir.⁸⁴

Şâtıbî ve *Ĥırzû'l-emânî*'nin şârihleri tarafından Bezzî ile alakalı olan bu vechin taz'îf edildiği açıkça müşahede edilmektedir. Aynı şekilde Ebû Amr ed-Dânî ve İbnü'l-Cezerî gibi isimlerin de sözü geçen vechi *zayıf ve metruk* olarak tanımladıkları bir gerçektir. Zikredilen bu durumun, bahse konu vecih bakımından günümüz kıraat pratiğine yansıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim zikredilen vecih ile hem Arap dünyası özelinde hem de ülkemiz açısından kıraat farklılıkları öğretiminde karşılaşılmamaktadır.⁸⁵

2.6. Nahl Sûresi 96. Âyet

Nahl Sûresi'nin 96. âyetindeki *necciyenne* (نَجَّيْنِي) kelimesinin ilk harfinde görülen muhtemel harf değışiklikleri, Şâtıbî'nin zayıf olarak değılendirdiği söylenen son ferşî farklılıktır. Bu kelime, İbn Kesîr, 'Âsım ve Ebû Ca'fer tarafından *necciyenne* (نَجَّيْنِي) şeklinde ilk harfi *nûn* (ن) olarak okunurken diğeri kıraat imamları tarafından *yecziyenne* (يَجَّيْنِي) şeklinde ilk harfi *yâ* (ي) olarak okunmaktadır.⁸⁶ İbn Zekvân için ise söz konusu kelimenin tilavetine dönük iki vechin rivâyet edilmektedir. Buna göre İbn Zekvân'ın, imamına uyararak bu kelimenin ilk harfini *yâ* (ي); imamından ayrılarak da *nûn* (ن) ile okuduğu belirtilmektedir.⁸⁷ Her ne kadar İbn Zekvân'ın bu hulfü bazı eserlerde sahih kabul edilse de⁸⁸ Şâtıbî'nin, İbn Zekvân için *nûn*'lu (ن) vechi zayıf gösterdiği dillendirilmektedir. Nitekim *Ĥırzû'l-emânî*'nin şârihleri, Şâtıbî'nin bu vechi aktardığı beyitte kullandığı *müvehhelâ* (مُوهَّلَا) kelimesinden hareketle ilgili vechin zayıf olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadırlar. Bu konuyla alakalı *Ĥırzû'l-emânî*'deki beyit şöyledir:

⁷⁹ Şâtıbî, *Ĥırzû'l-emânî*, 64 (808. beyit). Beytin ilk kısmı, konu dışında olmakla birlikte beyte dâhil olduğu için metne yazılmıştır.

⁸⁰ Sehâvî, *Fethu'l-vaşid*, 1047-1048.

⁸¹ Makdisî, *İbrâzû'l-me'ânî*, 557-558.

⁸² Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, 368-369.

⁸³ Kâdî, *el-Vâfi*, 305.

⁸⁴ Dabbâ', *İrşâdü'l-mürîd*, 204.

⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/303; Kâdî, *el-Vâfi*, 305; Pâluvî, *Zübedtü'l-irfân*, 79; Hârûf, *et-Teshîl*, 270; Şahin, *el-Vücûhâtü'l-Kur'âniyye*, 2/503; Özgören, *Şu'uru'l-aşera*, 2/555.

⁸⁶ Dâni, *et-Teysîr*, 138; Sarakustî, *el-Unvân*, 403; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/305.

⁸⁷ Dâni, *et-Teysîr*, 138; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/305.

⁸⁸ Dâni ve İbnü'l-Cezerî, ilgili vechin sıhhati üzerinde durmaktadır. bk. Dâni, *et-Teysîr*, 138; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/305.

مَلَكْتُ وَ عَنْهُ نَصَّ الْأَخْفَشُ بِأَيْهِ وَ عَنْهُ رَوَى النَّفَّاسُ نُونًا مُوَهَّلًا⁸⁹

Ahfeş, *نَجْرَيْنَ* kelimesini İbn Zekvân'dan yâ harfi ile (rivâyet etti),

(Ahfeş'in) Nekkâş'tan nûn ile ettiği rivâyet yanılıdır.

Sehâvî, İbn Zekvân'a yönelik aktarılan bu rivâyetin, bazı târiklerde sahih kabul edildiğini söyledikten sonra bu konudaki kişisel değerlendirmelerine geçmiştir. O, Şâtîbî'nin, *müvehhelâ* (مُوَهَّلًا) sözcüğünü *yanılı* anlamında kullandığını belirtmiştir. Sehâvî'nin bahse konu açıklamasından, bu vechin taz'îf edildiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.⁹⁰ Ebû Şâme el-Makdisî de bu kelimenin *yanılı* ve *yanlış* manalarını kastetmek için kullanıldığını söylemiş ve buradan yola çıkarak anılan vechin zayıf addedildiğini dillendirmiştir.⁹¹ Ebû İshâk el-Ca'berî de Sehâvî ve Ebû Şâme gibi bu sözcüğün *vehim* ve *kuruntu* anlamına geldiğini dile getirdikten sonra Şâtîbî'nin bu vechi taz'îf ettiğini vurgulamıştır.⁹² Bu noktada Abdülfettâh el-Kâdî de ismi geçen şârihlerle aynı kanaattedir. Bununla birlikte Kâdî, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inde bu vechi sahih kabul ettiğini belirtmekten de geri durmamıştır.⁹³

Dabbâ', bu vechin zayıflığına temas etmeyen tek şârihtir. O, sözü edilen şârihlerin aksine *müvehhelâ* (مُوَهَّلًا) kelimesine de herhangi bir şekilde yer vermemiştir. Dabbâ', üzerinde durulan mesele özelinde yalnızca *en-Neşr*'de bu vechin sahih kabul edildiğini söylemekle yetinmiştir.⁹⁴

Şâtîbî ve Dabbâ' dışındaki şârihlerce zayıf addedilen bu vechin, her ne kadar İbnü'l-Cezerî tarafından *en-Neşr*'de sahihliği yönünde bir bilgiyle karşılaşılsa da⁹⁵ günümüz kıraat tedrisatı pratiğinde okunmadığı görülmektedir.⁹⁶

Sonuç

Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî, yedi kıraate ait farklılıkları manzum bir şekilde derlediği *Ḥıřzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* isimli çalışmasında, yalnızca rivâyetleri aktarmakla yetinmemiştir. Buna ek olarak o, aktardığı rivâyetleri değerlendirme yoluna giderek bunların sıhhatiyle alakalı noktalara da temas etmiştir. Bu bağlamda bir nevi seçki yaptığı da söylenebilecek olan Şâtîbî, kıraat imamlarından ve râvilerinden aktarılan bazı okuyuşların sahih olmadığını kimi zaman çok açık bir şekilde altını çizmiştir. Kimi zaman da bu vecihlerin kabul görmediğini ve okunmayacak türde olduğunu birtakım ifadelerle ima etmiştir. Onun, gerek açıkça zayıf gösterdiği gerekse çeşitli kelimelerle zayıf olduğunu ima ettiği söz konusu vecihlerin kahir ekseriyeti, kıraat sahasının önde gelen isimlerince de sahih bulunmadığı gibi *Ḥıřzü'l-emânî*'nin şârihleri de ilgili okuyuşları değerlendirirken çoğunlukla Şâtîbî ile aynı kanaate varmışlardır.

Şâtîbî tarafından zayıf gösterilmekle birlikte kimi zaman kıraat ilminin otorite isimlerince sahih addedilen vecihlerle de karşılaşılmaktadır. Bu durumun, kıraat farklılıklarına dönük talim geleneğinde şifâhî/edâî metodun önemini ortaya çıkardığı söylenebilir. Zira kıraat âlimleri, hocalarından almadıkları vecihleri, bu vecihler her ne kadar diğer bir kısım kurrâ tarafından nass anlamında sahih addedilse de, okumadıkları bilinmektedir. Bu manada kıraat ilminde edânın, nasstan önce geldiği ifade edilebilir.

Şâtîbî'nin taz'îf ettiği vecihlerin pek çoğunun İbn Zekvân'a ait okuyuşlardan oluştuğu görülmekle birlikte bu duruma yönelik muayyen bir sebebinin varlığından bahsetmek zordur. Bu hususun, yalnızca bir tesadüften ibaret olduğu söylenebilir.

Şâtîbî'nin *Ḥıřzü'l-emânî* adlı eserinin, Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr*'inden mülhem bir şekilde meydana getirildiği bilinmektedir. Ancak *Ḥıřzü'l-emânî*, *et-Teysîr*'den mülhem bir şekilde kaleme alınmış olsa da bu eserin, *et-Teysîr*'e oranla çeşitli ziyadeler barındırdığı müşahede edilmektedir. Bununla birlikte ilgili ziyadelerin, her ne kadar *et-Teysîr*'de yer almasa da Ebû Amr ed-Dânî'nin kıraat farklılıklarına yönelik vücuda getirdiği bir diğer çalışması olan *Câmi'u'l-beyân*'da yer bulduğu tespit edilmiştir.

⁸⁹ Şâtîbî, *Ḥıřzü'l-emânî*, 64 (814. beyit).

⁹⁰ Sehâvî, *Fethu'l-vaşid*, 1051.

⁹¹ Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 559-560.

⁹² Ca'berî, *Kenzü'l-me'ânî*, 373-375.

⁹³ Kâdî, *el-Vâfi*, 306.

⁹⁴ Dabbâ', *İrşâdü'l-mürîd*, 205.

⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/304-305.

⁹⁶ Kâdî, *el-Vâfi*, 306; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 80; Hârûf, *et-Teshîl*, 278; Şahin, *el-Vüccûhâtü'l-Ḥur'âniyye*, 2/519; Özgören, *Şuveru'l-aşera*, 2/575.

şatıbnin zayıf addettiği vecihlerin nerdeyse tamamının günümüz kıraat tedrisatı pratiğinde de alınmayan ve okunmayan vecihlerden oluştuğu açık bir şekilde müşahede edilmesine rağmen kıraatler arası farklı okuma öğretimini yürüten hocalar tarafından, onlardan bu yönde faydalanan öğrencilere ilgili vecihler okutulabilir. Bu nitelikteki kıraat hocaları, bunu *et-Teyisr* ve *Ħırzül-emâni*'ye nispet etmeksizin, sadece bireysel ihtiyârlarına dayandırarak yapmalıdırlar. Zira bahse konu vecihler, adı geçen eserlerde alınmamış ve zayıf şeklinde tanımlanmıştır.

Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. “Kırâat-i Aşere’de Ferş Yönünden Farklılıklar”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2 / 4 (Samsun 2017), 6-31.
- Ca’berî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl. *Şerḥu’l-Ca’berî ‘alâ metni’ş-Şâṭibiyye: Kenzül-me’ânî fi şerḥi Ḥırzül-emânî*. thk. Ferğâlî Seyyid ‘Arbâvî. 5 Cilt. Gize: Mektebetü Evlâdî’ş-Şeyh li’t-Türâs, 2011.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Çollak, Fatih. *Kıraat İlmünde İmam Şâtibi ve eş-Şâtibiyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Dabbâ’, Ali Muhammed. *İrşâdü’l-mürîd ilâ maḥşûdî’l-Ḳaşîd*. thk. Cemâl es-Seyyid Rifâ’î eş-Şâyib. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2011.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi’u’l-beyân fi’l-ḳırâ’âti’s-seb’i’l-meşhûra*. thk. Muhammed Saddûk el-Cezâirî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysûr fi’l-ḳırâ’âti’s-seb’*. nşr. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-‘Arabiyye, 1984.
- Emîn Efendî, Molla Mehmed. *‘Umdetü’l-hullân fi izâhi Zübdeti’l-‘irfân*. İstanbul: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, ts.
- Emîn Efendî, Molla Mehmed. *Zuḥru’l-erîb fi idâhi’l-cem‘ bi’t-taḳrîb*, Süleymaniye Kütüphanesi-İbrahim Efendi, no. 11. vv.1-b-317-a.
- Hamdullah Efendi. *Füyûzü’l-itḳân fi vücûhi’l-Ḳur’ân*. thk. Mehmet Çaba. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınevi, 2019.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *et-Teshîl li ḳırâ’âti’t-tenzîl mine’ş-Şâṭibiyyeti ve’d-Dürre*. Dımaşk: Dâru’l-Beyrûtî, 2018.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Muḳaddimetü İbn Ḥaldûn*. thk. Abdullah b. Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Daru Ya’rub, 2004.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü’s-Seb‘a fi’l-ḳırâ’ât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru’l-Meârif, 2009.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi’l-ḳırâ’âti’l-‘aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, ts.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ġâyetü’n-nihâye fi ṭabaḳâti’l-ḳurrâ*. thk. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2006.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidü’l-muḳrîn ve müşsidü’t-ṭâlibîn*. thk. ‘Ali b. Muhammed el-‘İmrân. Mekke: Dâru ‘Âlemü’l-Fevâid, 1998.
- İbnü’l-Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Taḳrîbü’n-Neşr fi’l-ḳırâ’âti’l-‘aşr*, thk. Ali Abdülkuddûs. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, 2013.
- Kâdî, Abdülfettâh Abdülganî. *el-Vâfi fi şerḥi’ş-Şâṭibiyye fi’l-ḳırâ’âti’s-seb’*. Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 1992.
- Mağribî, Hâşim b. Muhammed. *Hışnû’l-ḳâri fi’ḥtilâfi’l-meḳârî*. thk. Habîbullâh b. Sâlih es-Sülemî. Beyrut: Dâru’l-Ahyâb, 2012.
- Makdisî, Ebû Şâme Ebü’l-Kasım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm. *ez-Zeyl ‘ale’r-ravzateyn, terâcimü ricâli’l-ḳarneyni’s-sâdis ve’s-sâbi’*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2002.
- Makdisî, Ebû Şâme Ebü’l-Kasım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm. *İbrâzü’l-me’ânî min Ḥırzül-Emânî fi’l-ḳırâ’âti’s-seb’*. thk. İbrahim Atve İvaz. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *et-Tebsıra fi’l-ḳırâ’âti’s-seb’*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bumbai: ed-Daru’s-Selefiyye, 1982.
- Özgören, Adem. *Şuveru’l-‘aşera*. b.y.: y.y., ts.
- Pâlûvî, Abdülfettâh. *Zübdetü’l-‘irfân fi vücûhi’l-Ḳur’ân*. İstanbul: Âsitâne Yayınevi, ts.
- Pilgîr, Eren. “Ḥırzül-emânî’nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 / 1 (Ankara 2021), 251-268. Doi: <https://doi.org/10.33227/auifd.769023>
- Saîd Arâb. *el-Ḳurrâ ve’l-ḳırâ’at bi’l-Mağrib*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1990.
- Sarakustî, Ebû Tâhir İsmail b. Halef b. Saîd b. İmrân. *el-‘Unvân fi’l-ḳırâ’âti’s-seb’*. nşr. Züheyr Gazi Zahid-Halil Atiyye. Suudi Arabistan: 2005.
- Sehâvî, Ebû’l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Fethu’l-vaşîd fi şerḥi’l-Ḳaşîd*. thk. Mevlây Muhammed İdrîsî et-Tâhirî. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 2002.

şahin, Ali. *el-Vücühâtü'l-Ķur'âniyye 'ale'l-eimmeti'l-'aşrati min tarîkı't-Teysîr indirâcen*. b.y.: y.y., ts.

řa'le, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. el-Mevsılî el-Hanbelî. *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Ħırzi'emânî*. thk. Muhammed İbrahim el-Meşhedânî. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Bereke, 2012.

şatıbnî, Kâsım b. Fîruh Halef b. Ahmed. *Ħırzül-emânî ve vechü't-tehâni fi'l-ķırâ'âti's-seb'*. nşr. Muhammed Temîm. Medine: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ, 2010.

şüreyh, Ebû Abdillâh Muhammed er-Ruaynî el-Endelüsî. *el-Kâfi fi'l-ķırâ'âti's-seb'*. thk. Ahmed Muhammed Abdüsselâm eş-şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Türkmen, Ömer. "Türkiye'deki Kıraat Tedrisatına Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmî İlimler Dergisi* 16 / 2 (Kasım 2021), 89-102. Doi: <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1025739>

Zehebî, Ebû Abdillâh şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Ma'rifetü'l-ķurrâ'l-kibâr 'ale't-řabaķâti ve'l-a'şâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: y.y., 1995.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.

İslam Hukuku Perspektifiyle Hukukî Realizmin Analizi

An Analysis of Legal Realism From the Perspective of Islamic Law

Ayhan Ak

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology

Department of Islamic Law

Sakarya, Türkiye

ayhan.ak@omu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1268-4684

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 31 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 24 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 717-741

Cite as/Atıf: Ak, Ayhan. "İslam Hukuku Perspektifiyle Hukukî Realizmin Analizi." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 717-741.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1151808>

Ak, Ayhan. "An Analysis of Legal Realism From the Perspective of Islamic Law." *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 717-741.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1151808>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Analysis of Legal Realism From the Perspective of Islamic Law

Abstract: In this study, first the basic principles and approaches of legal realism will be introduced, and then it will be compared to some particular issues in Islamic law. The uncertainty approach advocated in legal realism cannot be found in Islamic law, therefore, the analysis will be carried out in terms of the issues where is a consensus (ijmā) and where certainty is found via authenticity (thubūt) and meaning (dalālah). Because in Islamic law, ijmā refers to the most advanced fixed and clarified legal notion which is transformed into firm evidence and sealed the controversial issues. The subjects of consensus are among the fixed, untouchable and backbone topics in Islam. Contrary to the methodological, conceptual and principled uncertainty expressed in legal realism, it should be stated that there is certainty on the sources, concepts and principles in Islamic law. The fact that law practitioners operate on an uncertain ground makes the rule of law impossible and turns unlawfulness into its basic form. Muslim legal scholars do not consider legal rules that become clear with ijtiḥād as absolute law. The possibility of error will always exist for a mujtahid- despite he is bound by his own ijtiḥād. The approach that ignores the source of law inevitably becomes contradictory to Islamic law. Because the science of fiqh, which expresses the structural analysis of Islamic law, is essentially based on the concepts of finding the root and the determining the root. Contrary to legal realism, in Islamic law, it is impossible to ignore ethics at legal level, in other words ethics takes an indispensable position in both theory and practice of Islamic law. Despite the approach of realists that justice is subjected to law, although it is said that justice is subject to law in matters reached the consensus, it is not possible to talk about the fixation of justice at the level of ijtiḥād. Even though the current law formed by case law is fair, the new law that can be formed with new case law will also be fair. In this state, at the level of case law, justice is guided by law and at the same time it governs the law. While the legal realists say that all legal rules express possibility; the Muslim legal scholars have taken the balanced approach by emphasizing that some rules express certainty and others imply probability. In realism, concepts, methodology are unimportant and worthless, the results are what matters. In Islamic law, the method is as important as the result or even more than the result. In Islamic law, arbitrary sentimentality and personal tendencies in the clarification of law are not acceptable in judicial processes. As seen in the legal realism, for Islamic law, it is not possible to defend a casuistic approach of focusing on the event by ignoring the general rules of law for any period and the schools of Islamic law. To qualify any judgment to be Islamic, this judgement should be based on the al-Kitāb, al-Sunnah, and the abstract legal norms. It is not possible to make an analysis by ignoring the naṣṣ (the divine sources of Islam). Although the pluralist approach may seem positive in terms of offering a wealth of alternatives at first glance, it involves significant risks in terms of consistency. Each legal system and school have its own unique history, geography, concepts and methodology. The legal norms produced by each civilization basin, the value codes of that civilization are loaded. A legal system that is free from the value codes of the civilization in which it was born is unthinkable. The biggest resistance that the pluralist approach will encounter is in the field of cultural consistency. Because the norm of law carries traces from different planes and dimensions of culture and civilization beyond logic and morality. Taking norms from another legal system means transferring values from that civilization basin, which causes to fundamental inconsistencies and conflicts in the functioning of law. When legal pluralism is analysed in terms of Islamic law, it is seen that every rule, concept or principle included in the legal system is subject to the test of conformity with the al-Kitāb, Sunnah, consensus and basic principles of Islam. It is not possible to include a norm that does not comply with the rules into the system. This rule constitutes the essence of the pluralist approach that can be mentioned in the context of Islamic law. Therefore, a limited and regular pluralism can be mentioned in order to get the solutions of different legal schools. According to Islamic law, a pluralist approach to include the solutions of other legal systems directly into the system without going through any auditing process is not possible. No form of law from Roman law, Socialist law, or Jewish law can be directly incorporated into Islamic law. However, if some practices of the people in the conquered regions are in accordance with Islamic law, they are accepted and the continuation of the existing practices is ruled within the scope of customary evidence. It does not matter if these practices are based on any other legal system. The important point here is to comply with the al-Kitāb, the Sunnah and the basic principles of Islam. According to Islamic law, the fact that any practice is legitimate and valid in another legal system is not held an absolute and valid reason for it to be qualified as a void (mardūd). In terms of Islamic law, the expression explaining the state is not "force" but "the fulfillment of religious orders and worldly affairs." The ulama are in agreement that it is obligatory for Muslims to establish a state for the fulfillment of religious orders and the management of worldly affairs.

Keywords: Islamic Law, Legal Realism, Uncertainty, Sources of Law, Values.

İslam Hukuku Perspektifiyle Hukukî Realizmin Analizi

Öz: Bu çalışmada öncelikle hukukî realizm temel ilke ve yaklaşımlarıyla tanıtılacak, ardından belirlenen hususlarda İslam hukuku ile mukayese yapılacaktır. İcmâ edilen, sübut ve delâlet bakımından kat'iyetin bulunduğu meseleler bakımından yapılacak tahlilde

hukukî realizmde savunulan belirsizlik yaklaşımına İslam hukukunda yer yoktur. Çünkü İslam hukukunda icmâ, en ileri düzeyde belirginleşen, sabite haline dönüşen, tartışmaya kapanan meseleleri ve hukuk alanını ifade eder. İcmâ edilen hususlar İslam'ın sabiteleri, dokunulmazları, omurgasıdır. Hukukî realizmde ifade edilen usulî (köke ilişkin), kavramsal ve ilkesel belirsizliğin aksine İslam hukukunda belli kaynaklar, kavramlar ve ilkeler üzerinde belirginlik ve sabite söz konusudur. Hukuki realizmde görülen, hukukun yargı kararıyla varlık kazanması ve belirginleşmesi yaklaşımı, yargıçları hukuk yapıcılar olarak ön plana çıkarmakta, yargıçlar devletini beraberinde getirmekte, yasama ve yürütmeyi büyük oranda zayıflatmaktadır. Hukukî realizmdeki belirginliğin tüketici, mutlak; İslam hukukunda içtihadî alandaki belirginliğin ise nisbî olduğu söylenebilir. İctihatla belirginleşen hukuk hiçbir müçtehit tarafından mutlak hukuk olarak değerlendirilmeyecek, kendi içtihadıyla bağlı olan müçtehidin zihin dünyasında da hata ihtimali her zaman mevcut olacaktır. Hukukun kaynağını göz ardı eden yaklaşım, yapısal olarak İslam hukukuyla çelişik nitelikte olmak zorundadır. Çünkü İslam hukukunun yapısal tahlilini ifade eden fıkıh usulü ilmi özde kök algısı ve kökün tespitine dayanır. Realizmin aksine İslam hukuku bakımından hukuk düzleminde ahlakı reddetmek imkânsızdır, hukukun gerek teorisi ve gerekse pratiğinde ahlak vazgeçilemez konumdadır. Realistlerin adaletin hukuka tâbî olduğu yönündeki yaklaşımlarına karşılık, icmâ edilen kat'î hususlarda adaletin hukuka tabi olduğu söylene de içtihadî düzlemde hiçbir yaklaşım bakımından adaletin sabitlenmesinden söz etmek mümkün değildir. İctihatlarla oluşan mevcut hukuk adil olsa da yeni içtihatlarla oluşabilecek yeni hukuk da adil olacaktır. Bu haliyle içtihadî düzlemde adalet, hukuk tarafından yönlendirilmekte ve aynı zamanda hukuku yönlendirmektedir. Hem yön vermesi hem de yönlendirilmesi, adaletin İslam hukukuna özgü görünümüdür. Realistler hukuk alanında kurallara karşı çıkarırken, İslam hukukçuları genel hukuk kurallarını ortaya koymuşlar ve teferruatıyla tahlil etmişlerdir. Realistler bütün hukuk kurallarının ihtimal ifade ettiğini söylerken; İslam hukukçuları, bazı kuralların kesinlik, bazılarının ise ihtimal ifade ettiğini vurgulamak suretiyle denge yaklaşımını esas almışlardır. Realizmde kavramlar ve metodoloji önemsiz ve değersizdir, önemli olan sonuçlardır. İslam hukukunda ise metot sonuç kadar hatta sonuçtan da önemlidir. Hukukî realizmde görülen haliyle, genel hukuk kurallarını yok sayarak olaya odaklanmak şeklinde bir yaklaşımı İslam hukukunun hiçbir dönemi ve ekolü için savunmak mümkün değildir. Çünkü herhangi bir yargının İslamî olarak nitelendirilebilmesi için temelde Kitap'a ve sünnete dayanma zorunluluğu vardır. Plüralist (çoğulcu) yaklaşım, ilk bakışta, alternatif zenginliği sunması bakımından olumlu gibi görülebilse de tutarlılık bakımından güçlü riskleri barındırmaktadır. Her hukuk sistemi ve ekolünün nevi şahsına münhasır tarihi, coğrafyası, kavram haritası ve metodolojisi vardır. Her medeniyet havzasının ürettiği hukuk normlarında, o medeniyetin değer kodları yüküldür. Doğduğu medeniyetin değer kodlarından arındırılmış bir hukuk sistemi düşünülemez. Plüralist yaklaşımın karşılaşıcağı en büyük direnç kültürel tutarlılık alanındadır. Çünkü başka bir hukuk sisteminden normlar almak o medeniyet havzasından değer aktarımı yapmak anlamına gelir ki bu da hukukun işleyişinde esaslı tutarsızlık ve çatışmalara yol açar. Hukuk sistemine dâhil olan her kural, kavram ya da prensibin Kitap, sünnet, icmâ ve İslam'ın temel ilkelerine uygunluk testine tabi olduğu görülür. İslam hukuku bağlamında söz konusu edilebilecek plüralist yaklaşımın özünü bu kural oluşturur. Farklı mezheplerin çözümlerini alabilmek bakımından sınırlı ve kurallı bir çoğulculuktan söz edilebilir. Diğer hukuk sistemlerinin çözümlerini herhangi bir denetim sürecinden geçirmeden doğrudan sistem içerisine almak şeklindeki bir plüralist yaklaşım İslam hukuku açısından mümkün değildir. Ancak fethedilen bölgelerdeki insanların bir kısım uygulamaları İslam hukukuna uygunsa ve örf delili kapsamında mevcut uygulamaların devamına hükmedilir. Önemli olan Kitap'a, sünnete, İslam'ın temel ilkelerine uygun olmaktır. Herhangi bir uygulamanın başka bir hukuk sisteminde meşrû ve mer'î olması, onun İslam hukuku bakımından merdud olarak nitelendirilmesi için mutlak ve muayyen bir sebep değildir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hukukî Realizm, Belirsizlik, Hukukun Kaynakları, Değerler.

Giriş

Pragmatist hukuk görüşü¹ ve sosyolojik hukuk kuramları² olarak isimlendirilen hukukî realizmin özünde *belirlilik* ve *rasyonalitenin*, *mekanik* ve *şekli/kavramsal* yaklaşımın reddi vardır. Realizme göre hukukta belirsizlik esas olup, hukuk mahkeme kararı ile ortaya çıkar.³ Tabii ve aklî, belirgin terimler değildir, benimsenen inanca göre farklı yorumların konusu olarak kullanılabilir. Hukuk düzleminde çatışan talepleri değerlendirmeye elverişli, birini diğerinden üstün tutmayı mümkün kılan bir kriter mevcut

¹ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017), 327.

² Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Yayınları, 2010), 181.

³ Ayşen Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2014), 113, 114; Osman Nuri Güven, *Amerikan Hukuki Realizminde Hakim Rolü ve Nitelikleri* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 49.

değildir. Kriterler zaman içinde değişir, farklılaşır. Hukuk normları kesinlik değil ihtimal ifade etmelidir. Savunulan rölatiflik ilkesine göre bir norm, sonuçları ve pratiği bakımından farklı zamanlarda farklı anlamlar ifade edebilir.⁴

Hukukî realizmde yerleşik alışkanlıklar ve benimsenen uygulamalar önemli değildir. Hukuk, hayatı eski kurallara göre düzenlemeye çalışma uğraşını ifade etmez. Pragmatizm, her çeşit soyutlamanın, a priori (deney öncesi) sebebin, yerleşik ilkenin ve mutlak sayılan fikrin reddedilmesidir. Kesin dogmalar ve ilkeler değil olasılık ve imkânlar önemlidir. Ahlakî değerler zamanla değişir, farklılaşır. Dünün ahlakî değerlerinin yerini bugünkü değerlerin alması gibi yarının değerleri de mevcut değerlerin ve kanunların yerini alacaktır. Bir fikrin doğruluğu fikirde saklı sabit bir nitelik olarak değerlendirilemez.⁵ Hukukta kesinlik ve sabitlik bir yanılgıdan ibaret olup; bu yanılgıyı gidermek için hâkimler değişimi ortaya koymak ve yönlendirmek zorundadırlar.⁶

Doğru, düşünce sürecinde uygun olan; *haklı* ise insan davranışı bakımından *elverişli* olandır. Ampirist yaklaşıma bağlı olarak bilginin gözlemlerle sürekli doğrulanması gerekir. Hukuk, kurallar toplamı değil, sonuçlar toplamıdır, hukukî sonuçları belirten soyut bir kavramdan ibarettir. Hukuka uygun ve hukuka aykırı davranış, bir dilin doğru ve yanlış kullanımı gibidir.⁷

Hukukî realizmin temelinde nominalizm yer almaktadır. Buna göre *genel fikirlerin/genelliğin* hiçbir gerçekliği yoktur.⁸ Somut olaylara çözüm ararken başvuru hukukî genellemeler elverişsiz ve yetersizdir. Somut durum hukuk realitesini belirler. Çözüm arayışında realizm olaydan norma geçiş denebilecek bir yöntemi esas almaktadır. Hukuk kuralından hareket ederek somut olaya çözüm aramak, yerleşik doktrinlere göre karar vermek uygun değildir.⁹ Hukuk bizatihi amaç değil, sosyal amaçlar için araçtır.¹⁰

Hukuku belirleyen, hukukun kaynakları değil, yorumlayan ve uygulayan iradedir. Hâkimin uygulamadığı kural yok hükmündedir. Hukuk kuralları sözcüklerden ibaret olup ancak kararlarla *gerçeklik* haline gelir.¹¹ Hukuk alanında hâkimin kişisel eğilimlerinin mahkeme kararında rol oynadığını kabul etmek gerekir. Hâkimler tanık beyanlarının gerçeğe, gerçeğin de tanık beyanlarına uygun olmasına önem vermelidirler. Realizme göre insan ihtiyaçlarının en az fedakârlıkla karşılanması, günümüz hukuk yaklaşımlarında ön plana çıkmaktadır. Fayda kriterinin esas alındığı realizmde eğilim adaletle uygun hukuk yönünde değil, elverişli hukuk yönündedir ve belirleyici olan sonuçtur. Hukuk hayatında sosyal ve insanî ihtiyaçlardan kaynaklanan değerlerin dışında başka değerler gündeme alınmamalıdır.¹² Belirlenmesi gereken *değer* değil, *ihtiyaçtır*.¹³

Hukukî realizmde görülen plüralist (çoğulcu) yaklaşıma göre *gerçek* çoğulcu bir içerikle değerlendirilmelidir. Fiziki, biyolojik, sosyolojik, psikolojik problemlerin tek bir formülle çözüme kavuşturulması imkânsızdır.¹⁴

Hukukî realizm konusunda Ülker Gürkan tarafından hazırlanan eserin¹⁵ yanı sıra ülkemizde iki yüksek lisans tezi¹⁶ hazırlanmış olup; bu çalışmada, yukarıdaki giriş bilgilerinin ardından, öncelikle hukukî realizm temel ilke ve yaklaşımlarıyla tanıtılacak, realizmin farklı görünüşleri temel görüşleriyle ifade edildikten sonra, belirlenen hususlarda İslam hukuku ile mukayese yapılacaktır.

⁴ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 329-331.

⁵ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 327, 328.

⁶ Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 113.

⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 328.

⁸ Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 117.

⁹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 330-332.

¹⁰ Yıldırım Torun, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Orion Kitabevi, 2012), 300.

¹¹ ABD’de hukukun mahkeme kararlarından ibaret değerlendirilmesi, uç bir görüş olarak kabul edilmemiştir. bk. Ertuğrul Uzun, “Amerikan Hukuki Realizmi”, *Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 76; Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 114, 115.

¹² Karl Llewellyn, “Realistic Jurisprudence-The Next Step”, *Columbia Law Review* 30/4 (1930), 38.

¹³ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 328-330.

¹⁴ Bu yaklaşım common law (İngiliz hukuku) esaslarına uygundur. ABD’de 1930 bunalımında İngiltere, Almanya ve Avustralya uygulamalarına bakılarak çözüm arayışına girilmesi hukukta plüralist yaklaşımın bir örneği olarak ifade edilmektedir. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 331.

¹⁵ Ülker Gürkan, *Hukukî Realizm Akımı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1967).

¹⁶ Emine İrem Akı, *Amerikan Hukuki Realizmi Çerçevesinde Hukuki Belirsizlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Güven, *Amerikan Hukuki Realizminde Hakimin Rolü ve Nitelikleri*, 49.

1. Hukukî Realizmin Görünümleri

Hukukî realizmin Amerikan Hukukî realizmi (AHR) ve İskandinav Hukukî realizmi (İHR) şeklinde iki farklı görünümü bulunmaktadır.

1.1. Amerikan Hukukî Realizmi (AHR)

AHR 1920'li yıllarda etkili hale gelmiş, hukukî formalizme tepki niteliği kazanmış, 1930'dan sonra etkisini giderek kaybetmiştir.¹⁷ Bu yaklaşıma göre hukuk belirgin değildir, sürekli bir oluşum halindedir; amaç değil, sosyal amaçların aracıdır, mantığa değil tecrübeye dayanmalı, kesin şekilde ahlaktan ayrılmalıdır.¹⁸ Hukukçu olması gerekene değil olana, teoriye değil pratiğe odaklanmalıdır. Yazılı kaynaklardan ve örflerden kaynaklanan hukuk her halükârda belirsizdir ve tahminden¹⁹ ibarettir.²⁰ Geleneksel hukuk kurallarına fazlaca güvenmemek gerekir. Davaları ve hukukî durumları dar kalıplar içine sıkıştırmak doğru değildir.²¹

Kuralların genelliğinin şüpheli bir nitelik ortaya çıkardığını savunan²² hukukî realistlere göre mahkeme kehaneti olan hukuk,²³ doğru veya yanlışlığına bakmadan, deneyimleri göz önünde bulundurarak toplumun isteklerine ve ihtiyaçlarına cevap vermelidir.²⁴ Amerikan realizmine göre hukuk laboratuvarları olan mahkemelerde gerçekleşen hukuk önceliklidir. Sonuçlar titizlikle düzenli, sistemli ve sürekli bir şekilde incelenmeli ve ulaşılan sonuçlara göre hukukî değerlendirme yapılmalıdır. AHR'nin bazı temsilcilerine göre, hukuktaki belirsizliklerin sebebi hukuk kurallarıdır. Biçimsel hukuk kuralları taraflara güven verici nitelikte değildir, Yüksek Mahkeme kararlarına yönelmek gerekir. Çünkü ilk derece mahkemelerinin kararları, sağlıklı tahminlerde bulunmak bakımından elverişsizdir. Amerikan realistlerinden, içlerinde Jerome Frank'ın da bulunduğu bir diğer gruba göre ise belirsizliğin sebebi mahkeme kararlarının tahmin edilmesindeki zorluktur. Yüksek mahkeme kararlarına değil ilk derece mahkeme kararlarına odaklanmak gerekir. Çünkü üst derece mahkemesi somut olayın uzağında bulunmaktadır ve yanlış karar verme olasılığı ilk derece mahkemesine göre daha yüksektir. İspat vasıtası şahitlikse, hâkim şahitlerin yanılacaklarını sürekli göz önünde bulundurmalıdır. Hâkim de bir insandır ve gerek dinî gerek ekonomik ve gerekse siyasi önyargılarla karar verebilir.²⁵

1.2. İskandinav Hukukî Realizmi (İHR)

İHR'ne göre her türlü fizikötesi yaklaşım hukuk hayatından uzaklaştırılmalıdır. Hukukun bağlayıcılığı, geçerliliği, hukukî haklar ve ödevler hukukçunun ilgi alanı dışında kalan fizikötesi konulardır. Doğa olaylarındaki nedensellik hukukî olaylarda da vardır ve hukukçunun işi nedensellik içerisinde olaylara dair tahminlerde bulunmaktır. Hukuk, *olması gerekenden* soyutlanmalı ve *olan* açısından incelenmelidir. İskandinav realizmine göre hukukun kökenine ilişkin çalışmalarda nihayetinde bir topluma varılacağı için köken çalışmalarında bir sonuç elde etmek imkânsızdır. Bundan dolayı, hukukun kaynakları ve kökenine değil, bugünkü hukukun geçerliliğine odaklanmak gerekir.²⁶ Hukuk normları, soyut fikirler topluluğu olarak, hukukî fenomenlerin yorumlanması bakımından elverişli şema fonksiyonu icra eder ve hâkimin vereceği kararlar bakımından tespit ve tahmin imkânı sunar. Hukuk normu, toplum üyelerinden ziyade, hukuk uygulayıcıları olan hâkimler ve diğer kamu görevlilerine yönelik direktif niteliğindedir.

¹⁷ Realizmi karmaşa dönemleri ile irtibatlandıran, istikrarlı toplumlara uygun görmeyen yaklaşımlar için bk. Ahmet Ulvi Türkbağ, "Amerikan Hukukî Realizm Akımı", *İÜHF* 57/1 (2000), 80.

¹⁸ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 299.

¹⁹ Oliver Wendell Holmes, "The Path of Law", *Harvard Law Review*, 10/8 (1987), 464.

²⁰ Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 114, 115.

²¹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 332, 335.

²² Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 113.

²³ Holmes, "The Path of Law", 461.

²⁴ Adam Winkler, "A Revolution Too Soon: Woman Suffragists and the 'Living Constitution'", *New York University Law Review* 76 (2001), 1457.

²⁵ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 332-336.

²⁶ İHR'nde amaç hukuku bir sosyal-psikolojik disiplin haline getirmektir. Fatma Süzgün Şahin, "İskandinav Hukukî Realizmi ve Alf Ross", *Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1 (2013), 32.

Her hukuk normu bir tahmin niteliğindedir. Hâkimin ruh dünyası, karar sürecinde etkilidir ve geçerli hukuk, hukukçuların hukukla ilgili beyanlarından oluşmaktadır. İskandinav realizminde hukuk normunun mevcut durum ve geleceğe dair öneri ve tahminlerden ibaret olması, mevcut normların bağlayıcılığına tepkisel yaklaşım anlamı taşımaktadır.²⁷

İHR'ne göre hukukun işleyişinde mistik hiçbir faktör bulunmamaktadır. Ahlakî duygular, istekler ve eğilimler hukuku belirlemez. Aksine hukuk ahlakî duygu, istek ve eğilimlerin oluşumunda etkilidir.²⁸ Sosyal hayatın tabii bir adalet duygusuyla yönlendirildiği de söylenemez. Adalet duygusunu yönlendiren tek faktör yürürlükte olan hukuktur.²⁹

Karl Olivecrona, Lundstedt ve Alf Ross İHR'nin önemli temsilcilerindedir.³⁰ Olivecrona (1897-1980) temelde realizm ve idealizm şeklinde iki akım halinde ele aldığı³¹ hukukun, doğal sebepler ve sonuçlar dışında incelenmesinin başarılı sonuçlar vermeyeceği düşüncesindedir. Hukukun bağlayıcılığından değil insanlar arası ilişkileri etkilemesinden söz edilebilir. Hukuk kuralı mistik değil³² belki psikolojik bir etkinliğe sahiptir. Kanun koyucu hukuk kuralı³³ yoluyla insanların davranışlarını etkilemek ister. Ancak bunun ön şartı da insanların zihinlerini etkilemektir. Hukuk kurallarının adaletle dayandığı söylemi yanlıştır ve ancak batıl bir inanış olabilir. Kişi, doğumdan ölüme kadar hukuk düzeninin etkisi altındadır ve ahlakî fikirler de hukukun etkisiyle oluşur. Dolayısıyla ahlak ve adalet hukuktan önce değil hukuktan sonra ve hukukun etkisiyle teşekkül eder. Kanunu, gerekirse cebir kullanmak suretiyle uygulamaya hazır görevliler bulunmalıdır. Devlet, kural ihlallerini önleyici tedbirler alır, ihlal edenleri cezalandırır ve mahkemelerin kararlarını uygular. Eğitim, sağlık, haberleşme gibi konuların cebir kullanımıyla ilgili olmadığı düşünülse de nihai olarak bunların arkasında da devlet gücü bulunmaktadır.³⁴

İsveçli realist hukukçu Anders Vilhelm Lundstedt (1882-1955) adalet kavramının son derece yanıltıcı, tabii adalet anlayışının dayanaktan yoksun ve hukuk dışı olduğunu ifade etmektedir. Hukuk düzleminde doğruyu onaylayıp yanlışla karşı çıkan adalet duygusu, ideolojilerden ilgisiz biçimde tespit edilmelidir. Hukukla adalet arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur. Kanun normları ile örf ve adetlerin gelişmesinde etkili olan adalet duygusu hukuk kurallarınca beslenir ve geliştirilir. Hukuk mekanizmasının faaliyeti durursa, adalet duygusu bütün anlamını yitirir. Hukuk düzeni ortadan kalktığında adalet duygusu ilkel bencillik içgüdüsi ve saf intikam duygusuna dönüşür, sosyal düzenin yerini kargaşa alır. İnsanların menfaatleri söz konusu olduğunda değer yargıları değil olaylar dikkate alınmalıdır. Her türlü değerlendirmeyi, değer tanımlamasını reddeden sosyal refah metoduna göre toplumun büyük çoğunluğunun neyi istediğini araştırmak yeterlidir. Nitekim insanların çoğu, kanunların öngördüğü ya da kanunların uygulanmasının gerekli kıldığı isteklere sahiptirler. Kanunların değiştirilmesi uygulayıcılar ve vatandaşların kanaatlerine bağlı³⁵ olup, hiçbir şekilde fizikötesiyle ilgili değildir.

Uyuşmazlıklarda çıkarların dengelenmesi esastır. Alternatifler içinde topluma en büyük faydayı sağlayan, sosyal fonksiyonu en iyi şekilde yerine getiren kanun tercih edilmelidir. Bir hukukî faaliyeti haklı kılan, bunun toplumun sürekliliği için gerekli olmasıdır. Toplumun sürekliliği hukukî hayatın temel nedeni olduğu için hukuk, bütün ideolojik amaçlardan arındırılmalı, hukukçu da her türlü özel çıkar düşüncesinden uzak olmalıdır. Yapıcı hukukun son ödevi hukukun sistemleştirilmesidir. Bu doğrultuda hukuk gerçeği ile hukuk ideolojisi birbirinden ayrılmalıdır.³⁶

İHR'nin önemli temsilcilerinden biri Danimarkalı hukukçu Alf Ross'dur (1899-1979). Ona göre hak kavramında gizemli bir güç bulunmamaktadır³⁷ ve hukuk teorileri ifade için değil insanları yönetmek için vardır. Parlamento (yasama meclisi) sosyal

²⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 337-339.

²⁸ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 302.

²⁹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 339.

³⁰ Torben Spaak, "Philosophy of Law of Karl Olivecrona" (Ocak 2017), 1.

³¹ Karl Olivecrona, "Realism and idealism: some reflections on the cardinal point in legal philosophy", *N.Y.U. L. Rev.* 120 (1951), 120.

³² Brian Bix, "Ross and Olivecrona on Rights", *Australian Journal of Legal Philosophy* 34 (2009), 109.

³³ Karl Olivecrona, "The Imperative element in the law", *Rutgers Law Review* 18/3 (1964), 795.

³⁴ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 340-342.

³⁵ Vilhelm Lundstedt, "The Relation Between Law and Equity", *Tul. L. Rev* 25 (1950), 60.

³⁶ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 342-344.

³⁷ Bix, "Ross and Olivecrona on Rights", 108.

yönlendirmeyi düzenleyen merkezi organdır. Hukuk kuralı direktif niteliğindedir, bilgi vermez, nasıl davranılması gerektiğini belirtir. Hayatta hukuk fenomenleri ile hukuk normları karşılıklı etkileşim halindedir, çeşitli hukukî olaylar iç içedir. Ross hukuk olaylarını satranç hamlelerine benzetmektedir. Uyulması gereken hukuk kuralları, satrançtaki oyun kuralları gibidir. Ancak hukuk kuralları hem çok hem de karmaşıktır. *Geçerli hukuk, geçerli satranç kulları* gibi bir anlama sahiptir. Ross hukuk kurallarını kapsam bakımından *davranış düzenleyen kurallar ve yetki veren kurallar* şeklinde ikiye ayırmaktadır. Davranış kulları hem halka hem de yargıçlara yöneliktir. Bu kurallar hem kurallara uyması gereken kişilerin hem de yargı mercilerinin davranış modellerini belirler. Hukuk kuralı mahkemeye yönelik direktif içermiyorsa, hukukla ilgisiz ahlakî beyandan başka bir nitelik taşımaz. Mahkemelere direktif veren kurallar, aynı zamanda kişilerin davranışlarını da düzenliyor demektir. Özel kişilere yönelik direktiflerin, mahkemeler için de direktif teşkil ettiğini kabul etmek gerekir. Yasama ve yargılama usulüne ilişkin kurallar ikinci kategoride yer almaktadır. Bunlar da davranış normlarına indirgenebilir ve yasama organı ile hâkimlerin davranışlarını düzenlediği söylenebilir. Hukuk, norma uyulmadığında, hangi tür cebirin kullanılacağını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda kamu organlarına cebir kullanma yetkisi verir. Cebir kullanma yetkisinin kamu organlarında bulunduğu yerde devletten söz edilebilir. Hukuk kurallarının geçerliliği bir varsayıma dayanır. Bu varsayıma göre hukuk normları birer yorum modelidir. Mahkeme kararları bu normlara göre oluşur ve belli sınırlar içinde bu kararları önceden tahmin etmek mümkündür. Bu, satranç oyunuyla ilgili kuralların, satranç oyuncusunun hamlelerini tahmin etmeyi mümkün kılması gibidir.³⁸

2. Hukukî Realizmin İslam Hukuku Bağlamında Değerlendirmesi

Bu kısımda, hukukî realizmin temel ilke ve yaklaşımları belli başlıklar altında İslam hukuku ile mukayese edilecektir.

2.1. Hukukta Kaynak Anlayışının Reddi

Belirsizliği esas alan realizm, hukukta kök ve kaynak arayışını ve bundan ortaya çıkacak belirginliği reddetmektedir.³⁹ Buna göre hukuk, hayatı eski kurallara göre düzenleme faaliyeti olmadığı⁴⁰ için kaynak ve kökene değil hukuku yorumlayan ve uygulayan iradeye⁴¹ odaklanmak gerekir.

İslam hukuku kapsamında yapılacak değerlendirmede kök ve kaynak anlayışının reddi, sistematik fark olarak ortaya çıkacaktır. İslam hukukunun Hz. Peygamber (s.a.s.), sahâbe, tâbiîn ve müçtehit imamlar dönemleriyle birlikte toplumda kök salması ve yerleşmesinin ardından, müçtehitler hicrî dördüncü asırdan itibaren yoğun olarak hukukun usulüne odaklanmışlar,⁴² ilk dönemden itibaren var olan usul anlayışını sistematik eserlerle ortaya koymuşlardır. Nitekim gerek Kitâb⁴³ gerekse sünnet,⁴⁴ bireysel ve toplumsal hayatı inşa ederken müracaat edilecek kaynakları açık bir şekilde beyan etmiştir. Buna göre ilahî teşrî irade⁴⁵

³⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 344-347.

³⁹ İskandinav Realizmine göre hukukun kökenine ilişkin çalışmalarda daima nihai olarak bir topluma varılacağı için köken çalışmalarında bir sonuç elde etmek mümkün değildir. Bundan dolayı, hukukun kaynakları ve kökenine değil, bugünkü hukukun geçerliliğine odaklanmak gerekir. bk. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 338.

⁴⁰ Hukuk, hayatı eski kurallara göre düzenlemeye çalışma uğraşını ifade etmez. bk. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 328.

⁴¹ Hukuku belirleyen, hukukun kaynakları değil, yorumlayan ve uygulayan iradedir. bk. Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 115

⁴² Her ne kadar Şâfiî er-Risâle isimli eserini ikinci asrın sonlarında yazmışsa da usul çalışmaları Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Cüveynî, Gazzâlî, Râzî gibi âlimlerle dördüncü ve beşinci asırlarda yoğunlaşmıştır.

⁴³ “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.” “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا” en-Nisâ 4/59.

⁴⁴ İçtihadı teşvik hususunda Muaz hadisi önemli bir örnektir. Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdî Ebu Davud, *Sünenü Ebu Davud* (Cidde: Dâru’l-Kible, 1998), “Akziye”, 11. Ayrıca bk. Abdulwahid Hamid, *Islam the natural way* (London: Mels, 1989), 34.

⁴⁵ İlâhî irade, tekvînî irade ve teşrîî irade olmak üzere iki çeşittir. “...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...” “...Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O’na mahsustur...” el-A’râf 7/54. Tekvînî irade ile “tabiat kanunlarını belirleyen irade”, teşrîî irade ile de “sosyal düzen kurallarını belirleyen irade” kastedilmektedir. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah Fevzân, *İlânetü’l-Müstefîd bi Şerhi Kitâbi’t-Tevhîd* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2002), 2/195.

hukukun temel kaynağıdır⁴⁶ ve gerek bireysel gerekse toplumsal hayatın ilahî iradedden tecelli eden emir ve yasaklara göre şekillendirilmesi gerekir. Teşrî iradenin tecellisi ise Kur'an-ı Kerim (Kitâb) ve ona bağlı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetidir. Kitâb vahy-i metlûv,⁴⁷ sünnet ise vahy-i gayri metlûv⁴⁸ olarak hayat inşâ kaynaklarıdır.

Kitâb ve sünnete dayalı diğer iki kaynak da icmâ ve kıyastır. İcmâ Kitâb ve sünnete dayalı sabiteleri, omurgayı, dokunulmaz alanı tespit ederken;⁴⁹ kıyas hem usûlî kıyas formu hem de genel kural⁵⁰ formuyla Kitâb ve sünnette var olan çözümlerin benzerlerine de uygulanmasını, dolayısıyla hukukî genişleme ve açılımı temin etmektedir. Her bir hukuk ekolünün (mezhebin), bu temel kaynak sistematığına bağlı haber ve yöntem nitelikli başka kaynakları da bulunmaktadır.⁵¹

Hukukun kaynağını göz ardı eden yaklaşım, yapısal olarak İslam hukukuyla çelişik nitelikte olmak zorundadır. Çünkü İslam hukukunun yapısal tahlilini ifade eden fıkıh usulü ilmi özde kök algısı ve kökün tespitine dayanır. Nitekim *asıl kök, usûl kökler*⁵² demek olup; fıkıh usulü fikhin kökenini konu edinen ilim dalıdır. Kaynaklar, şer'î bilgi ve hükümlerin dayanaklarını ifade ederken usûl, bu kaynaklara dayalı olarak belli yöntemlerle şer'î hükme ulaşmayı ifade etmektedir. Bu haliyle usûl, kaynaklardan şer'î hükümlere giden süreci ifade eden en kapsamlı kavram ve elbette bir bilim dalı olarak ifade edilebilir.

2.2. Belirsizliğin Esas alınması

Hukukî realizmin özünde belirliliğe, şekle,⁵³ forma⁵⁴ karşıtlık vardır. Belirli olanın, şeklin, formun reddedilmesi hukuka ilişkin köken ve kaynak anlayışının reddi, hukukta sabitelerin reddi gibi farklı görünümde ortaya çıkmakta, ayrıca bu yaklaşım kaçınılmaz olarak kavramsal belirsizliği beraberinde getirmektedir. Hukukî realistler öncelikle hukuk kurallarını, ahlaki ve değerleri reddederek, zemini belirsizlik olarak belirlemekte, sonrasında bu belirsizlik alanında somut olay ve mahkeme kararı ile belirginleşen hukuktan söz etmektedirler.⁵⁵ Bunu yaparken de kaynak anlayışına karşı çıktıkları gibi bütün sabitelere karşı çıkararak hukuk alanında ahlaki, değerleri ve genel ilkeleri reddetmektedirler.

⁴⁶ "Hüküm ancak Allah'ındır." "إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ" el-En'âm 6/57; Yusuf 12/40.

⁴⁷ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993), 2/75.

⁴⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tabîi beşerî filleri dışında bir kısım kavli, fiî ve takrîrî sünnetlerinin gayr-i metlûv vahiy olarak nitelendirilmesine kaynak teşkil eden ayet "O, kişisel arzularına göre konuşmaz. O (size okuduğu) vahiyden başka bir şey değildir." en-Necm 53/3. şeklindedir. Elbette bu, Hz. Peygamber'in beşerî yönünün bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Tasarrufâtü'n-nebî (ef'âlü'r-rasûl) kapsamında bu hususlar literatürde ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. bk. Muhammed Süleyman Aşkar, *Ef'âlü'r-rasûl ve delâletuhâ ale'l-ahkâmî's-şer'îyye* (Beyrut: y.y., 1996), 1/215.

⁴⁹ Abdülvehhab Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 41.

⁵⁰ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 57.

⁵¹ Ali b. Abdülkâfi Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc alâ minhâcî'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl li'l-Beydâvî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 2/277.

⁵² Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 31.

⁵³ Hukukî realizmin özünde belirlilik ve rasyonalitenin, buna bağlı olarak da mekanik ve şekli/kavramsal yaklaşımın reddi vardır. bk. Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 113.

⁵⁴ Amerikan realizmi 1920'li yıllarda etkili hale gelmiş, hukukî formalizme tepki niteliği kazanmış, 1930'dan sonra etkisini giderek kaybetmiştir. bk. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 332; Torun, *Hukuk Felsefesi*, 299.

⁵⁵ Hukukta belirsizlik esas olup, hukuk mahkeme kararı ile ortaya çıkar. bk. Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 114. Amerikan realizminde vurgulandığı üzere, hukuk belirgin değildir, sürekli bir oluşum halindedir. Amaç değil, sosyal amaçların aracıdır. bk. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 335. Gerek yazılı kaynaklardan ve gerekse örflerden kaynaklanan hukuk her halükarda belirsizdir ve tahminden ibarettir. bk. Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 115.

Hukukî realizmde belirsizlik esas alınca sabitelerin reddi,⁵⁶ tabîî bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre hukuka ilişkin sabitelerden, genel hukuk normlarından,⁵⁷ hukuka hâkim ahlak ilkelerinden ve hatta uygulama öncesinde hukuktan⁵⁸ söz edilemez. Hukuk düzleminde sabit doğrulardan değil ancak ihtimallerden söz edilebilir.⁵⁹

İcmâ⁶⁰ edilen, sübûtu ve delâleti kat'î meseleler⁶¹ bakımından yapılacak tahlilde hukukî realizmde savunulan belirsizlik yaklaşımına İslam hukukunda hiçbir şekilde yer olmadığı açıktır. Çünkü İslam hukukunda icmâ⁶² en ileri düzeyde belirginleşen, sâbiteye dönüşen, tartışmaya kapanan meseleleri ve hukuk alanını ifade eder. İcmâ edilen hususlar İslam'ın sabiteleri, dokunulmazları, omurgasıdır.⁶³ Bunların farzlara, haramlara, menduplara, mekruhlara ya da mubahlara ilişkin olması arasında bu bakımdan fark yoktur.

İcmâ, hukukun kaynağına, kökenine ilişkin olabileceği gibi genel bir hukuk ilkesine ya da belli bir hukuk dalındaki ayrıntılı bir meseleye ilişkin de olabilir. Bu haliyle icmâ kaynaklar,⁶⁴ ilkeler,⁶⁵ kavramlar veya hükümler⁶⁶ bakımından söz konusu olabilecek bir ittifakı ifade etmektedir. Bu durumda, hukukî realizmde ifade edilen usulî (köke ilişkin), kavramsal ve ilkesel belirsizliğin aksine İslam hukukunda belli kaynaklar, kavramlar ve ilkeler üzerinde belirginliğin ve sabitenin var olduğunu ifade etmek gerekecektir.

Belirsizlik üzerine kurulu bir yapıda somut olayı hukuken çözümlenecek olan irade bakımından tahmine dayalı⁶⁷ geniş bir inisiyatif alanının ortaya çıktığı açıktır. Fakat bunu olumlu bir durum olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü hukuk uygulayıcılarının belirsiz zeminde faaliyet icra etmeleri hukuk devletini imkânsız hale getirmekte, hukuksuzluğu esas haline dönüştürmektedir. Hukukî realizmde görülen, hukukun yargı kararıyla varlık kazanması ve belirginleşmesi yaklaşımı, yargıçları hukuk yapıcılar olarak ön plana çıkarmakta, yargıçlar devletini beraberinde getirmekte,⁶⁸ yasama ve yürütme iradesini büyük oranda zayıflatmakta, yargıya tâbî hale getirmektedir. Nitekim nihai olarak yargı denetimine tabi olan yasama ve yürütme kuvvetleri, belirsiz bir yargı zemininde önceki faaliyetlerinin legal ya da illegal oluşu hususunda bir güvene sahip olamayacaklar, yargının somut olayda belirginleşecek olan belirsiz iradesi daima yasama ve yürütmeyi denetim ve kontrol altında tutacaktır.

⁵⁶ Hukukta kesinlik ve sabitlik bir yanılığın ibarettir. Bu yanılığı gidermek için hâkimler değişimi ortaya koymak ve yönlendirmek zorundadırlar. Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 113.

⁵⁷ Hukuk, hayatı eski kurallara göre düzenlemeye çalışma uğraşını ifade etmez. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 328.

⁵⁸ John Chipman Gray'e göre hâkimin uygulamadığı kural yok hükmündedir. Gürkan, *Hukukî Realizm Akımı*, 15.

⁵⁹ Hukukî realizmde yerleşik alışkanlıklar ve benimsenen uygulamalar önemli değildir. Çünkü pragmatizm, her çeşit soyutlamanın, a priori (deney öncesi) sebebin, yerleşik ilkenin ve mutlak sayılan fikrin reddedilmesidir. Bu yaklaşımda kesin dogmalara ve ilkelere değil olasılık ve imkânlarla önem verilir. Hukuki realizme göre bir fikrin doğruluğu fikirde saklı sabit bir nitelik olarak değerlendirilemez. Davaları ve hukuki durumları dar kalıplar içine sıkıştırmak doğru değildir. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 327, 335.

⁶⁰ Ulemanın Hz. Peygamber'den sonraki bir dönemde dini bir meselenin hükmü üzerinde görüş birliğine varmalarıdır. İcmâ, İslam hukukunun Kur'an ve sünnetten sonra üçüncü kaynağıdır. Vehbe Zühaylî, *el-Veciz fi usûli'l-fikh* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1999), 46; İbrahim Kafi Dönmez, "icmâ", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/417.

⁶¹ Gerek sübut ve delâletteki kat'îlik ve gerekse içtihadı kapalı alanda ortaya çıkan kesinlik özü itibarıyla icmâ ekseninde tahlil edilebilir nitelikte değerlendirilebileceği için farklı kesinlik alanları olarak ayrıca ele alınmamıştır.

⁶² Burada kastedilen mezhep içi görüş birliği değil ümmetin icmâ'dır. Mesela beş vakit namazın farzıyetinde ümmetin icmâ'ı vardır. Bk. "إن الأمة إن الأئمة" Alaüddin Ebubekir b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/90-91. 2/163.

⁶³ "وفيه إشارة إلى أن إجماع المسلمين حجة يجب اتباعها". Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/163.

⁶⁴ Kitâb ve sünnetin hukukun temel kaynakları olması hususundaki görüş birliği (icmâ) gibi.

⁶⁵ Teysir prensibi gibi. bk. Halit Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet - Ruhsat İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 67.

⁶⁶ Arafat'ta Cuma namazının caiz olmaması gibi. "وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ لَا تُجُوزُ الْجُمُعَةُ بِعَرَفَاتٍ". Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/260.

⁶⁷ Doğa olaylarındaki nedensellik hukukî olaylarda da vardır ve hukukçunun işi nedensellik içerisinde olaylara dair tahminlerde bulunmaktır. Hukuk normları, soyut fikirler topluluğu olarak, hukuki fenomenlerin yorumlanması bakımından elverişli şema fonksiyonu icra eder ve hâkimin vereceği kararlar bakımından tespit ve tahmin imkânı sunar. Hukuk normu, toplum üyelerinden ziyade, hukuk uygulayıcıları olan hâkimler ve diğer kamu görevlilerine yönelik direktif niteliğindedir. Hukuk normunun geçerliliği, hâkim ya da kamu görevlisinin vereceği karara ilişkin bir tahmin teşkil etmesinde anlamını bulur. bk. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 337, 338.

⁶⁸ Ayhan Döner, *Türk Anayasa Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2022), 144.

Eğer belirsizlik zemininde hukuku belirginleştirme yetkisinin sadece yargıya ait olmadığı, hukuk uygulayıcıları olarak yasama ve yürütmenin de karşılaştıkları somut durumlardaki karar ve uygulamalarıyla belirsiz hukuku belirgin hale getirecekleri söylenirse, bu durumda devlet, üç belirsizin belirsiz savaş alanına dönecek, devlet teşkilatından ve yönetilebilir bir devletten, hukuk güvenliği ve istikrardan söz edilemeyecektir.⁶⁹

Bu durum, belirsizlik zemininde belirgin bir devlet teşkilatı ve hukukî işleyişin mümkün olmayacağını göstermektedir ki İslam hukukunda hukuk sistemini, devlet teşkilatını ve hukukî işleyişi mümkün kılan belirginlik alanını ve sabiteleri ifade eden kavram icmâdir. Hukukî anlamda icmâ edilen hususlar hukuk sisteminin ve hukukî işleyişin zeminini oluşturmaktadır.

Burada iki hususun değerlendirilmesi gerekmektedir: *İcmâ edilen hususların, hukuk sistemi içerisindeki kapsamı, oranı ve icmâ edilmeyen hususlardaki belirsizliğin hukukî realizmdeki belirsizlikle benzerliği ya da ondan farkı.*

Hukukî realizmdeki belirsizliğin aksine İslam hukukunda icmâ ile belirginleşen, sabite haline gelen kaynak, ilke ve formlar vardır. Ancak bunlar, İslam hukuk sistemi içerisinde sınırlı düzeydedir. İcmâ edilen hususlar, hukukun genel sisteminin kurulması bakımından sabit zemin sunmaktadır.

Hukukun bütününe icmâ suretiyle sabiteler şeklinde tayin ve tespiti mümkün değildir. Bütün zamanlara ve bütün mekânlara hitap eden ve çözümler sunan bir hukuk sisteminin bütünüyle sabit formlar halinde teşkili mümkün değildir. Hukukun teferruatıyla formalizasyonunu imkânsız hale getiren, hayatın dinamizmi ve şartların değişmesiyle her an ortaya çıkan yeni hukukî sorun formlarıdır.⁷⁰ Bu kapsamda nihai olarak, hukukî realizmdeki belirsizlik yaklaşımının aksine İslam hukukunda, icmâ edilen hususlar ekseninde teorik düzlemde *sınırlı sabite/belirginlik* esasının var olduğu söylenebilir. Pratikte belli dönemlerde bazı devletlerde mezhep çözümlerinin “hukuk sistemi” olarak kabul edilip uygulanması, mezhep içi icmâları da o toplum ve devlet için belirginlik alanı içerisinde düşünmeyi mümkün kılmaktadır.

Bu tespitten sonra, içtihat alanını analiz etmek gerekmektedir. İslam hukukuna göre hukukun kahir ekseriyeti içtihadî olup, müçtehitlerin içtihatlarıyla oluşmuştur. Fakat hukuk bütünlüğündeki içtihadî alan, hukukî realizmde ifade edildiği biçimiyle bir belirsizlik alanı değildir. Realizmde belirsiz hukuk hâkimin kararıyla belirginleşirken, İslam hukukunda müçtehidin içtihadıyla belirginleşmektedir.⁷¹ Müçtehidin içtihadıyla birlikte artık belirgin bir hukuk vücut bulmuştur ve bu varlığını asırları aşarak devam ettirir. Realizmde ise geçmişteki hukukî verilerin, genel ilkelerin değeri yoktur ve hukuk hâkimin kararıyla mevcudiyet kazanır.⁷² Hâkimin kararıyla vücut bulan hukuk, sonraki yeni hukukî meseleler bakımından ise belirsizlik alanı içerisinde önemsiz yerini alır. Önceki çözümlere, ahlaka ve genel ilkelere göre yeni meselelerin çözümlenmesi söz konusu değildir.

Hukukî realizmin hâkimin kararıyla ortaya çıkan belirginliğe ilişkin tanımıyla İslam hukuk yapılanması içerisinde müçtehidin içtihadıyla ortaya çıkan hukukî belirginliğe ilişkin tanımlar arasında da farklılık bulunmaktadır.⁷³ Nitekim hukukî realizmde hâkimin kararıyla belirginleşen hukuk, mutlak hukuktur. Diğer bir ifadeyle, hâkimin kararıyla belirginleşenden başka bir hukuk yoktur. İslam hukuku açısından bakıldığında ise müçtehidin kararıyla belirginleşen hukuk, mutlak hukuk değildir. O meselenin hukuku, müçtehidin içtihadıyla ortaya çıkan hukukî neticeden ibaret değildir. Başka bir müçtehit aynı meselede farklı bir sonuca ulaşabilir ve ehinden sadır mahalline masruf⁷⁴ içtihatlardan birinin diğerine üstünlüğü yoktur.⁷⁵

Bu haliyle hukukî realizmdeki belirginliğin tüketici, mutlak; İslam hukukunda içtihadî alandaki belirginliğin ise nisbî olduğu söylenebilir. Hukukî realizmde hukuk olan, hâkimin kararıyla belirginleşenden ibaretken; İslam hukukuna göre hukuk bir deniz, müçtehidin içtihadıyla belirginleşen ise o denizde bir damladır. Çünkü İslam hukukuna göre hiçbir müçtehit, kendi ulaştığı sonucun

⁶⁹ Cem Baygın - Ahmet Nar, *Medeni Hukuk Dersleri I Başlangıç Hükümleri ve Gerçek Kişiler Hükümleri* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2021), 17.

⁷⁰ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 15. Bir hukuk sistemi, toplumsal değişime bağlı olarak ortaya çıkan problemlere ne kadar çözüm üretebiliyor ve tikanlıkları ortadan kaldırabiliyorsa o kadar güçlü kabul edilmektedir. Nihat Dalgın, “Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 75.

⁷¹ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 28.

⁷² Ayşen Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (İstanbul: Beta, 2014), 113.

⁷³ Müçtehit, bir hukuk teknisyeni değildir. bk. İbrahim Kafi Dönmez, “İslam Hukukunda Müçtehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 49.

⁷⁴ Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber* (Samsun: Fıkıh Kitapları, 2009), 64.

⁷⁵ Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh* (b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 2/378.

İslam'ın mutlak doğrusu olduğunu, diğer müçtehitlerin ulaştıkları sonuçların mutlak yanlış olduğunu iddia edemez. Beşerî bir çabanın neticesi olarak ulaşılan sonucun mutlak doğru olduğunun teyidini mümkün kılacak doğrudan vahiy bağı bulunmamaktadır. Ehinden sâdir mahalline mazruf bütün içtihatların isabetli olduğu düşüncesine dayanan musavvibe yaklaşımı esas alındığında, aynı konuda içtihatla ortaya çıkan bütün belirginleşmelerin hukuk olduğu söylenecektir. Çoğunluğun kabul ettiği ve aynı konudaki içtihatlardan birinin isabetli, diğerlerinin ise hatalı olduğu düşüncesine dayanan muhattie yaklaşımı esas alındığında ise her bir müçtehidin kendi içtihadıyla oluşan hukukî belirginleşme *hata olasılığıyla birlikte* isabetli, diğer müçtehitlerin içtihatlarıyla ortaya çıkan belirginleşme *isabet olasılığıyla birlikte* hatalı olacaktır.⁷⁶ Neticede içtihatla belirginleşen hukuk hiçbir müçtehit tarafından mutlak hukuk olarak değerlendirilmeyecek, kendi içtihadıyla bağlı olan müçtehidin zihin dünyasında da hata ihtimali her zaman mevcut olacaktır.

2.3. Ahlak ve Değerlerin Reddi

Hukukun kesin şekilde ahlaktan ayrılması,⁷⁷ fizikötesi kriterlerin hukukun konusu olmaması gerektiğinin,⁷⁸ yarının değerlerinin mevcut değerlerin ve kanunların yerini alacağına,⁷⁹ ahlakın hukuku değil, hukukun ahlakı oluşturduğunun,⁸⁰ yapılması gerekenin ahlak değil, toplum tarafından belirleneceğinin⁸¹ savunulduğu hukukî realizmde ahlakın hukuk dışına atılması İslam hukuku bakımından kabul edilebilir değildir. Birçok meselede olduğu gibi hukuk-ahlak ilişkisinde de İslam hukuku dengeyi⁸² temsil etmektedir. Realistlerin hukuku din kuralları gibi bir diğer toplumsal düzen kuralı manzumesi olan ahlak kurallarından tecrit etme yaklaşımları,⁸³ hukuka dair temel *belirsizlik* görüşlerinin tabî sonucudur. Belirsizliğin sisteminin özüne yerleştirildiği bir yaklaşımda, insanlık tarihinin en belirgin ve yaygın normları olan ahlak kurallarının reddedilmesi, beklenen bir tavrıdır. Aksi yaklaşım, çelişki ve tutarsızlık olarak ortaya çıkacaktır.

Toplumsal düzen kurallarının tümünü reddedip sadece hâkimin kararıyla belirginleşen hukuka dayalı toplum düzeni tanımlaması,⁸⁴ hukukî realizmin zayıf yönlerinden birini oluşturmaktadır. Çünkü bu sistemde diğer toplumsal düzen kurallarının ve özellikle de ahlakın yerini dolduracak normlar bütünlüğü bulunmamakta ve toplumun yönetimi bakımından önemli bir boşluk ortaya çıkmaktadır.

⁷⁶ Hata-isabet tartışmalarının temelinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) *isabet eden müçtehide iki, hata eden müçtehide ise bir sevabın var olduğunu* bildiren beyanı bulunmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (b.y.: Dâru tavki'n-Necât, 2001), "İstisam", 13. Musavvibeye göre aynı konuyla ilgili farklı içtihatlardan her biri isabetli ve doğrudur. Muhattieye göre ise müçtehit için kendi içtihadı yanlış olma ihtimaliyle birlikte doğru, diğer içtihatlar doğru olma ihtimaliyle birlikte yanlıştır. O müçtehide tâbî olanlar için de aynı durum geçerlidir. Muhammed Hudarî, *Usûlü'l-fikh* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1969), 411. İbrahim Kafi Dönmez, "İçtihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usul Dergisi*, 1 (2004): 38; Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İçtihadî Çözümlerinde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009), 21.

⁷⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 332; Torun, *Hukuk Felsefesi*, 299.

⁷⁸ Kanunların değiştirilmesi uygulayıcılar ve vatandaşların kanaatlerine bağlı olup hiçbir şekilde fizikötesiyle ilgili değildir. bk. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 342.

⁷⁹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 328-337.

⁸⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 302.

⁸¹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 342.

⁸² Adalet, dengedir. bk. Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 11/431. İslam'a göre kamu hakları ile kişi hakları arasında da denge esastır. Ahmet Yaman, *İslam Kamu Hukuku* (Ankara: Bilay, 2020), 65. Denge cezalar dâhil, (eş-Şûrâ 42/40.) hukukun her alanında esastır. Hz. Peygamber'in örneğinde ortaya konan hayat sisteminde denge esastır. Ebu Abdullah Bedrüddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru'l-Kütüb, 1994), 4/354. Müslümanın izzet ve şerefi ile zaruriyyat arasındaki denge için bk. Ebû Muhammed İzzeddin Abdulaziz b. Abdüsselâm b. Ebu'l-Kâsım İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (Beyrut: Dâru'l-Meârif, ty), 1/98.

⁸³ Döner, *Türk Anayasa Hukuku*, 110. Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1998), 11.

⁸⁴ Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 29-34. Baygın - Nar, *Medeni Hukuk Dersleri I Başlangıç Hükümleri ve Gerçek Kişiler Hükümleri*, 3-9; Ayhan Döner, *Anayasa Hukukuna Giriş Ders Notları* (Erzincan: DC Yayınevi, 2021), 9; Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları* (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2013), 6-13.

İslam hukuku açısından hukuk-ahlak eşitlemesi olmadığı gibi ahlakî bütünüyle hukuk dışına çıkarma yaklaşımı da yoktur, hukukla ahlak iç içedir.⁸⁵ Nitekim yaptırımla desteklenmiş ahlak hukuk, çoğu zaman yaptırımdan soyutlanmış hukuk ise ahlaktır. Mesela iftiradan uzak durmak bir ahlak kuralıdır. Bir kişinin iffetine namusuna yönelik iftira, yaptırım belirlemesine bağlı olarak hukukî bir boyut taşırken bunun dışındaki iftiralar genel olarak bir ahlakî normun ihlali niteliği taşımaktadır.⁸⁶

Müslüman ahlakının temel kaynağı olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatı (sünneti), aynı zamanda hukukun da kaynağıdır. Onun ahlakî cezalarda eşitlik,⁸⁷ işkence yasağı,⁸⁸ hırsızlık suçunun cezası⁸⁹ gibi birçok meselede hukuk kuralı olarak tezahür etmiştir. Bu kapsamda ahlak-hukuk ilişkisi bakımından İslam hukukunun yapısal olarak farklılık arz ettiğini, nevi şahsına münhasır bir hukuk sistemi olduğunu ve sağlam ahlaki temeller üzerine şekillendirilmesinin hedeflendiğini⁹⁰ söylemek mümkündür.

Hukuk-ahlak ilişkisinde ekollerin ortaya koydukları farklı yaklaşımların özünde insana ilişkin bakış açıları bulunmaktadır. İnsanın tek yönüne odaklanan akımlar, buna göre bir sistem ortaya koymakta ve esasında insanı hiçleştirmekte, kaybetmektedirler. Bu aşama vurgulanan husus, insanın maddî ve manevî yönleriyle bir bütün olarak ele alınması ve buna göre bir sistem kurgusunun yapılmasıdır.⁹¹ Bu yaklaşımla İslam hukukunun insanın fiillerine ve sorumluluğuna⁹² dair kavramları hukuk-ahlak ilişkisi bakımından önemli veriler içermektedir. Nitekim İslam hukukunun sadece emredici ve bağlayıcı kuralları ve talepleri konu edinmediği, aynı zamanda tavsiye nitelikli, bağlayıcı olmayan kuralları ve talepleri de konu edindiği görülmektedir. Farz/vacip ve haram kesin ve bağlayıcı talebi ifade ederken;⁹³ mendup ve mekruh bağlayıcı olmayan talepleri ifade etmektedir. Bu haliyle mendup ve mekruhların özü itibarıyla ahlak alanını tanımladığı söylenebilir. Çünkü İslam hukuk sistemi mendup ve mekruhlar için bağlayıcı yaptırımlar öngörmemiştir.⁹⁴ Dolayısıyla klasik İslam hukuk (fıkıh) sistemi içerisinde mekruh ve menduplara bağlı olarak ahlakın önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.⁹⁵

İslam hukuk sisteminin kurgusu bakımından önemli bir yere sahip olan ahlak, *hukukun uygulanması* bakımından da önemli bir yere sahiptir. Yargılama hukukunda şahitliğe dayalı hüküm verilirken şahidin teziyesi, genel yaşantısı ve güvenilirliğinin araştırılmasının ardından şahitliğine itibar edilmesi⁹⁶ ahlakın hukuktaki görünümünün önemli örneklerinden biridir.

İslam hukukunun pratiğinde birçok ahlak kuralının hukuk kuralı halinde yaptırımla desteklendiği görülmektedir. Mesela yalan söylemek ahlaka aykırı bir davranıştır, sözleşmede taraflardan biri yalan ile karşı tarafı aldatırsa, aldanma muhayyerliği

⁸⁵ Ahmet Yaman, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak", *Marife* 6/1 (2006), 44.

⁸⁶ Mecdüddin Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmud b. Mevdüd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 4/93.

⁸⁷ Buhârî, "Fezâil", 18.

⁸⁸ Ebu Davud, "Cihâd", 110.

⁸⁹ Müslim, "Hudûd", 9.

⁹⁰ Ahmet Yaman, "Fıkıh - Ahlak İlişkisi İslam Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl İslam Araştırmaları* 9 (2008), 116.

⁹¹ İsmail Kılıçoğlu, *Ahlâk - Hukuk İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 378.

⁹² Vehbe Zühayfî, *el-Veciz fi usûl'l-fıkh* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1999), 121; Hallâf, *İlmu usûl'l-fıkh*, 89.

⁹³ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 120, 127.

⁹⁴ Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 192, 196.

⁹⁵ Üstelik İslam'ın dinî, hukukî ve ahlaki içerikle sunduğu insan hakları tanımlaması, seküler anlayışın insan fizyolojisine ve maddeye indirgenmiş insan hakları tanımlamasının eksiklerini taşımamaktadır. bk. Recep Ardoğan, "Sekülerizm, İslam ve İnsan Hakları", *İnsan Hakları ve Din (Sempozium)*, (2010), 357. Devletler hayata sırf ekonomik baktıkça, toplumların medeniyet seviyesi yükselmeyecek, aksine düşecektir. İnsanlığın ulaştığı medeniyet seviyesinden bir şey kaybetmemesinin yolu ise İslam devletler hukukunda ortaya konan ahlaki değerlerin uluslararası arenada olması gereken yerde bulundurulmasıdır. Recep Çiğdem, *Mukayeseli Hukuk (İslam-Türk Borçlar Hukuku)-Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 97.

⁹⁶ "لا خلاف في أنه إذا طعن الخصم في الشاهد أنه لا يكتفي بظاهر العدالة بل يسأل القاضي عن حال الشهود وكذا لا خلاف في أنه يسأل عن حالهم في الحدود والخصاص ولا يكتفي " "بإلعدالة الظاهرة سواء طعن الخصم فيهم أو لم يطعن" "Davanın ilgili tarafı, şahide ilişkin itirazda bulunduğu anda, hâkim şahidin adaletine dair o an zahirde oluşan kanaatıyla yetinmemeli, durumunu araştırmalı, teziye yapmalıdır. Bunun yanında, dava tarafının itirazına bakmadan şahidin, had ya da kısas cezası uygulanmak suretiyle adalet vasfını kaybedip etmediğini araştırmalıdır. Bu hususlarda ulema arasında ihtilaf bulunmamaktadır." Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 6/270.

kapsamında, yapılan işleme ilişkin fesat yaptırımı hüküm altına alınmıştır.⁹⁷ Buna göre aldanan taraf, akdi devam ettirme ya da feshetme hususunda seçim hakkına sahip olacaktır.⁹⁸ Bu kapsamda netice olarak İslam hukuku bakımından hukuk düzleminde ahlaki reddetmenin imkânsız olduğu, hukukun gerek teorisi ve gerekse pratiğinde ahlakın vazgeçilemez bir konumda yer aldığı ifade edilmelidir.

2.4. Hukuka Bağlı Adalet

Adaletin hukuku değil, hukukun adalet anlayışını oluşturduğunun, hukuk olmazsa adaletin anlamını kaybedeceğinin,⁹⁹ adalet değil elverişlilik esasının¹⁰⁰ vurgulandığı hukukî realizme karşılık İslam hukukunda bu bakımdan nevi şahsına münhasır bir yapı vardır. Sübutu ve delâleti kat'î, hakkında icmâ edilmiş hükümler ideal hükümlerdir.¹⁰¹ Bunlar bakımından daha iyisini aramak söz konusu değildir. Bu hükümler bakımından adalet hukuka tâbîdir. Fakat İslam hukukunun geneline bakıldığında bu alanın oldukça dar olduğu görülür. İslam hukukunun kısm-ı azamını oluşturan içtihadî alanda ise iki açıdan değerlendirme yapılabilir. Birincisi herhangi bir konu ya da konularda içtihat eden müçtehit bakımından adalet-hukuk ilişkisi, ikincisi bu müçtehidin dışındakiler bakımından adalet-hukuk ilişkisi.

Bir müçtehit için içtihadî alanda kendi ulaştığı sonuç, içtihadî değişmediği sürece ideal olan sonuçtur ve kendisi için bağlayıcıdır. Bu sebeple kendi ulaştığı hükmün dışında başka bir hükümle amel edemez. Müçtehidin ulaştığı sonuç hukuk ise adalet bu hukuka tâbîdir. Fakat bu, söz konusu müçtehit için geçerli bir yargıdır. Diğer müçtehitler bakımından ise ideal olan önceki müçtehitlerin ulaştıkları sonuçlar değil, kendi ulaştıkları sonuçtur. Dolayısıyla müçtehitler var oldukça, içtihadî alanda başka ideal çözümler, mevcudun ötesinde ve üstünde adil uygulamalar mümkün olacaktır. Çünkü bir içtihadî çözümü İslam'ın mutlak hükmü olarak hukuka dâhil edip Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dışındaki bir beşer iradesini diğer beşer iradelerinin üzerinde tanımlamayı mümkün kılacak nazarî temel bulunmamaktadır, hiçbir içtihadî hüküm İslam'ın diğer içtihadî hükümleri geçersiz hale getiren mutlak hükmü olarak nitelendirilemez.¹⁰² Dolayısıyla içtihadî düzlemde hiçbir yaklaşım bakımından adaletin sabitlenmesinden söz etmek mümkün değildir. İctihatlarla oluşan mevcut hukuk adil olsa da yeni içtihatlarla oluşabilecek yeni hukuk da adil olacaktır. Bu haliyle içtihadî düzlemde adalet, hukuk tarafından yönlendirilmekte ve aynı zamanda hukuku yönlendirmektedir. Hem yön vermesi hem de yönlendirilmesi, adaletin İslam hukukuna özgü görünümü olarak ifade edilebilir.

⁹⁷ "Bizi aldatan bizden değildir." Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah Hakim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/11.

⁹⁸ Ayrıntıda farklılık bulunmakla birlikte genel yaklaşım bu yöndedir. Nuri Kahveci, *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi, 2015), 124.

⁹⁹ İHR'ne göre sosyal hayatın tabii bir adalet duygusuyla yönlendirildiği söylenemez. Adalet duygusunu yönlendiren tek faktör yürürlükte olan hukuktur. (Olivecrona) Hukuk kurallarının adalete dayandığı söylemi yanlıştır ve ancak batıl bir inanış olabilir. Kişi, doğumdan ölüme kadar hukuk düzeninin etkisi altındadır ve ahlaki fikirler de hukukun etkisiyle oluşur. Dolayısıyla ahlak ve adalet hukuktan önce değil hukuktan sonra ve hukukun etkisiyle oluşur. Lundstedt adalet kavramının son derece yanıltıcı olduğunu, tabii adalet anlayışının dayanaktan yoksun olduğunu ifade etmektedir. Tabii adalet, ortak adalet ve adalet duygusunun içeriği hukuk dışıdır. Adaletle ilgili her görüş kaynağını pozitif hukuk uygulamasından alır. Hukukla adalet arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur. Kanun normları ile örf ve adetlerin gelişmesinde etkili olan adalet duygusu hukuk kurallarınca beslenir ve geliştirilir. Hukuk kuralı fiili olarak mevcut olmazsa, adalet duygusu da rolünü icra edemez. Hukuk mekanizmasının faaliyeti durursa, adalet duygusu bütün anlamını yitirir Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 339-344.

¹⁰⁰ Realizme göre insan ihtiyaçlarının en az fedakârlıkla karşılanması, günümüz hukuk yaklaşımlarında ön plana çıkmaktadır. Fayda kriteri esastır. Realizmde eğilim adalete uygun hukuk yönünde değil, elverişli hukuk yönündedir. Sonuç belirleyicidir. Hukuki realizm kişisel haklara değil sosyal ihtiyaçlara öncelik verilmesini önerir. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 330.

¹⁰¹ Bu, mezhep içi görüş birliği değil, ümmetin icmâî niteliğindeki görüş birlikleri için geçerli bir yargıdır ve usûl ilminde ele alınan icmâ da budur. Meselâ "صلاة" kelimesi rükû, secde, kadesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gösterdiği şekilde edâ edilen ibadeti ifade eder ve bu, icmâ ile sabittir. Ya da farz namazın beş vakit olması icmâ ile sabittir. Bu mana ve hükümler, İslam'ın ideal mana ve hükümleridir. Bu manalar ve hükümler bakımından daha idealinin arayışı söz konusu değildir.

¹⁰² İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usul Dergisi* 1 (2004), 38. Bir içtihadın başka bir içtihadla bozulmayacağı temel ilkesi (İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh*, 2/378.) bu hususta belirleyicidir.

2.5. Hukuk Kurallarının Reddi

Hukukî realizmde genel hukuk kurallarının reddi¹⁰³ dikkat çekici bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Belirginliğin bütün formlarına karşı çıkıp belirsizliği esas almaları bakımından bu, realistlerden beklenen bir tavidir. Çünkü genel kurallar hukuka dair belirlemelerdir. Genel kuralların kabul edildiği durumda, hukuk uygulayıcılarının bazı karar ve uygulamaları önceden belli düzeyde belirgin hale gelecektir. Bu ise hukukî realizmde savunulan temel felsefeye aykırıdır. Hukukta genel kural kabul etmeyince hukukî realizm bakımından temel normdan ve hukuk kuralları arasında çatışmadan da söz etmek mümkün olmamaktadır.

İslam'ın geneli ve hukukun zemini açısından, hukuk kuralı olarak nitelendirilmese de hukuk kurallarına asıl manasını veren temel ilke tevhiiddir. Bütün sistem anlamını *Allah'ın birliği/tekliği* üzerinde bulur.¹⁰⁴ Tevhit ilkesinden tecrit edilmiş bir İslam hukuku ne teorik düzlemde ne de pratikte mümkündür. Çünkü İslam'a göre hukuk, özü itibariye, bir olan Allah'ın (c.c.) tevrîî iradesinin tecellîsidir.

Genel kuralları kabul etmeyen hukukî realizme karşılık İslam hukukunda kaynak normlar olan ayet ve hadislerden bir kısmı genel hukuk kuralı, bir kısmı da belli meseleleri düzenleyen özel hukuk kuralı niteliğindedir. Bunların yanında bir de ulemanın formalize ettiği genel ve özel hukuk kuralları bulunmaktadır ki bunlar kavâid eserlerinde ele alınıp tahlil edilmiş, bu hususta önemli bir literatür ortaya çıkmış, fikhî kaideler tek tek ortaya konmuş, açıklanmış, kaynağı, kapsamı ve bağımsız olması bakımından tasnif edilmiş,¹⁰⁵ temel küllî kaideler tespit edilmeye çalışılmış,¹⁰⁶ bir kaide sistematığı ortaya konmuştur. Ancak bu hususta hassasiyetle vurgulanan nokta, genel hukuk kurallarının müstakil olarak hukuk kaynağı olmaması, temel hukuk kaynakları olan Kitâb, sünnet, icmâ ve kıyasa dayanmasıdır. Bu sebeple küllî kâideleri kanun fikrine dayalı hukuk sistemlerindeki kanunlar gibi görmek isabetli bir yaklaşım değildir.

Hukuk kurallarının kabulü ile birlikte ortaya çıkan temel mesele, kurallar arasındaki çatışmanın giderilmesi ve kuralların hukukî tahlil süreçlerine dâhil edilmesinde dengeli bir mekanizmanın oluşturulmasıdır. Hukukî realizmde hukuk kuralı kabul edilmediği için kuralların çatışması ve hukuk kurallarının çözüm süreçlerine dengeli bir şekilde dâhil edilmesi gibi bir mesele söz konusu olmamaktadır. Ancak İslam hukukunda genel ve özel hukuk kuralları kabul edildiği ve teferruatlı biçimde tahlillere konu olduğu için kural çatışmalarının giderilmesi ve kuralların hukukî süreçlerde dengeli biçimde işlevselleştirilmesi özel önem arz etmektedir. Ayrıntısı çalışmamızın kapsamı dışında kalmakla birlikte naslar bağlamındaki çatışma bakımından tearuz¹⁰⁷ ana başlığında nesih, tercih, terk gibi yöntemler¹⁰⁸ ve deliller kapsamında istihsân,¹⁰⁹ hukuk kuralları arasında farklı düzeylerde ortaya çıkan çatışmaları giderme yolları olarak ifade edilebilir.¹¹⁰

¹⁰³ Gürkan, *Hukukî Realizm Akımı*, 150; Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 333. Ayrıca bk. Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 113-117.

¹⁰⁴ “فَبِعَثَّ اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داعياً إلى توحيد” “Allah (c.c.) peygamberini (s.a.s.) tevhidin davetçisi olarak göndermiştir.” Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412), 3/2.

¹⁰⁵ Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kaideleri’ ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, *Marife* 1/1 (2001), 65-67.

¹⁰⁶ Ahmet Yaman, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 62.

¹⁰⁷ Hudarî, *Usûlü'l-fıkh*, 394.

¹⁰⁸ Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 203.

¹⁰⁹ Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*, 86. İstihsânın kuralların katılığını esnetme işlevi için bk. İbrahim Hakkı Aydın, “İstihsân Temelinde Akıl ve Ebu Hanife”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2002), 165-170. Bu yöntemde, somut olaya uygulanacak iki kural bulunmaktadır ve hukuk uygulayıcısı, somut olay için bu iki kuraldan birini tercih etmek durumundadır, ikisini birden uygulama imkânı yoktur. Somut olaya uygulanacak kurallardan biri genel diğeri özel ise mezheplerin yaklaşımı genel hükmün esas alınması yönündedir. Ancak Hanefiler belli şart ve durumlarda istisnai olarak özel hükmün esas alınabileceğini kabul etmekte ve bunu da istihsân yöntemi olarak sistematize etmektedirler. Günümüz uygulaması Hanefilerin ortaya koyduğu istinâî yaklaşım paralelindedir ve bir konuyla ilgili genel ve özel düzenleme çatıştığında belli şartlarda özel ve sonraki düzenleme uygulamaya esas teşkil etmektedir. Tahir Çağa, “Özel Hüküm Genel Hükmü Daima Bertaraf Eder mi?”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 3 (1991), 368. Mesela bir trafik kazasında sorumluluklar belirlenirken Borçlar kanundaki genel düzenlemelerden önce Karayolları Trafik Kanunundaki düzenlemeler esas alınacaktır.

¹¹⁰ Hukukî realizm açısından kural çatışması söz konusu olmadığından, İslam hukukunda böyle bir konunun var olduğunu ve belli yöntemlerle meselenin çözüme kavuşturulduğunu ifade ile iktifâ ediyor, mukayese çalışmamızın dışında kalması sebebiyle çatışmanın giderilme yöntemlerine ilişkin ayrıntılara girmiyoruz.

Hukukî realizme göre hukuku cebir kullanarak uygulayacak devletin bulunması gereklidir.¹¹¹ Devletin gerekliliği bakımından realistlerin yaklaşımları ile İslam hukukçularının genel yaklaşımlarının örtüştüğü söylenebilir. Nitekim ulemâ dinî emirlerin ve dünya işlerinin sevk ve idaresi için bir devlet tesisinin farz olduğu hususunda görüş birliği içerisinde.¹¹² Bu benzerliğe karşılık, hukukî realizm ile İslam hukuku arasında devletin izahı bakımından temelde farklılık bulunmaktadır. Çünkü İslam hukuku açısından devleti izah eden ifade *cebir* değil, yaptırım sistematikliğini dışlayıcı bir mahiyet taşımamak üzere *dini emir ve dünya işlerinin yerine getirilmesidir*.

Bu kapsamda özellikle ifade edilmesi gereken bir diğer husus, realistlerin içerisinde buldukları çelişik durumdur. Çünkü realistlerin cebir ekseninde tanımladıkları devlet, genel kurallara karşı olmaları sebebiyle, tanımsız bir bünye olarak anlam bulacaktır. Genel hukuk kurallarına karşı çıktığında, kuralların kurumsallaşmış hali olan devletten söz etmek mümkün olmayacak, devletin gereklilik olarak nitelendirilmesi sistematik bir çelişki ve mantıkî tutarsızlık olarak nitelendirilecektir.

2.6. İhtimalci Yaklaşımın Sınırı ve Rölativite

Hukukî realizme göre hukuk normları kesinlik değil, ihtimal ifade etmelidir. Bir norm, sonuçları ve pratiği bakımından farklı zamanlarda farklı anlamlar ifade edebilir. Rölatiflik ilkesi, kesinliğe karşı bir güvence sağlar.¹¹³

İhtimalci yaklaşım, hukukî realizmdeki belirsizlik anlayışının tabii sonucudur. Esasında bütün ihtimalleri sayıp döken, hâkimin ya da hukuk uygulayıcısının iradesini belli sayıda ihtimalle sınırlandıran norm anlayışı, hukukî realizmin temel yaklaşımıyla uyumlu değildir. Çünkü bu, hukuk alanında büyük oranda belirginlik anlamına gelmektedir ve uygulayıcılar bu ihtimallerden birini tercih edeceklerdir. Ancak hukukî realizmin temel mantığından hareketle burada ifade edilen ihtimalci yaklaşımın sınırlayıcı olmayacağını, hâkimlerin ve diğer hukuk uygulayıcılarının, normda ortaya konan ihtimallerin, dolayısıyla da normların dışına çıkabileceğini, bu durumda da normun mevcudiyetinin önemini kaybedeceğini, olması ya da olmaması arasında bir fark bulunmayacağını söylemek mümkündür.

Bir norm, bir konuda zihnin üretebileceği sayısız ihtimalden bir veya birkaçını ifade ediyor ve normdaki bir ihtimal, diğer ihtimallere göre hiçbir üstün nitelik taşıyorsa, o normun varlığının kayda değer bir önemi yoktur. Böyle bir norm, sadece karşılaştığı somut olaya ilişkin ihtimalleri ortaya koyamayan hukuk uygulayıcıları için hazır ihtimal ve hazır çözüm olarak önemli görülebilir.

Realistler normun izafi olduğu, izafi normun bağlayıcılık üretemeyeceği savıyla, *norm* gerçeğini kökten reddetmektedirler. Bu iddia, İslam hukuku açısından analiz edildiğinde, normu bütünüyle işlevsiz hale getirecek bir izafilik alanının mümkün görülmediği müşahade edilir. Nitekim normun kesinlik ya da ihtimal ifade etmesi, delâlet meselesi olup gerek ayetlerin gerekse hadislerin delâletlerinin kat'î ya da zannî oluşu usul literatürünün önemli bir konusudur.

Realistlere göre norm yapısı itibarıyla izafidir, ihtimal ifade eder ve bu ihtimallerden birini diğerinden üstün hale getiren bir gerekçe yoktur. İslam hukukuna göre ise delâleti kat'î olan nass, delâlet ettiği mana üzere bağlayıcıdır, bu mana ve içerik bakımından izafilikten, alternatif manalardan söz edilemez.¹¹⁴ Delâleti zannî olan (alternatif manalar ihtiva eden) nasslar ise müçtehidin zannının odaklandığı noktada (hükümde/manada) müçtehit açısından bağlayıcılık kesp eder. Yasamada hukuk yapıcılar, yürütme ve yargıda hukuk uygulayıcıları delâleti kat'î naslarla bağlı olacaklar, bu nasslar bakımından bir izafilikten söz

¹¹¹ Kanunun insan yaşamında etkili olabilmesi için sosyal bir organizasyona ihtiyaç vardır. Kanunu, gerekirse cebir kullanmak suretiyle uygulamaya hazır görevliler bulunmalıdır. Devlet, kuralları ihlali önleyici tedbirler alır, ihlali edenleri cezalandırır ve mahkemelerin kararlarını uygular. Eğitim, sağlık, haberleşme gibi konuların cebir kullanımıyla ilgili olmadığı düşünülse de nihai olarak bunların arkasında da devlet gücü bulunmaktadır. Ross: Hukuk, norma uyulmadığında, hangi tür cebirin kullanılacağını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda kamu organlarına cebir kullanma yetkisi verir. Cebir kullanma yetkisinin kamu organlarında bulunduğu yerde devletten söz edilebilir. Tersi de geçerlidir, kamu organlarının cebir kullanma yetkisinin bulunmadığı durumda devletten de söz edilemez. Hukukun cebre dayalı oluşu tartışılmaz. Çünkü hukuk düzeni cebirin tespit ve tabikini gösterir Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 340-347.

¹¹² “وَلَا تَنْصَبُ الْإِمَامَ الْأَعْظَمَ فَرَضٌ يَلَا خِلَافَ بَيْنَ أَهْلِ الْحَقِّ” “Devlet başkanı seçmek/taayin etmek ehl-i hakkın ihtilafsız kabul ettiği bir farzdır.” Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/2. Kur'an'da devlet kurmaya işaret niteliğinde birçok nass bulunmaktadır ve Hz. Peygamber farklı şehirlerde valiler görevlendirmek suretiyle bu görevini yerine getirmiştir. Bunlar İslam'da devletin gerekliliğini gösteren delillerdir. bk. Muhammed Tahir İbn Âşur, *Usûlü'n-nizâmî'l-içtimâî fi'l-İslâm* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2001), 325.

¹¹³ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 331.

¹¹⁴ Aladuddin Ahmed b. Muhammed Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/386.

edilemeyecektir. Delâleti zannî naslarda ise yetki sahipleri müçtehitler zanlarına itibarla, nassın delâlet ettiği alternatif manalardan birini esas alacaklardır. Müçtehit değillerse önceki ya da yaşadıkları dönemdeki müçtehitlerin zanlarına itibarla esas aldıkları alternatiflere göre hukukî süreçleri işleteceklerdir.

Sınırlı izafiliğin söz konusu olduğu (delâleti zannî/alternatif manaların bulunduğu) nasslarda, alternatif manalardan biriyle hukukî süreçlerin devam ettirilmesi gerekliliğini ortaya çıkaran sebep, Allah'a, Rasûlü'ne (s.a.s.) ve ülüme itaat edip sorunları Kitâb'a ve sünnete göre çözme emredenden kat'î nasslardır.¹¹⁵ Nasslardaki sınırlı izafiliğin bağlamazlık gerekçesi olarak ileri sürülmesi, karşılaşılan sorunların Kitâb ve sünnete müracaatla çözülmesini emreden kat'î naslarla önlenmiştir. Buna göre alternatif manaların (delâlette zannîliğin) mevcudiyeti, bu manaların bütününe red gerekçesi olmayacak; sorunlara Kitâb ve sünnete göre çözüm bulma kat'î emri gereğince, bu alternatiflerden biri veya olayın tabiatına göre birkaçı seçilecektir. Sınırsız alternatiflerin söz konusu olduğu, dileyenin dilediği manayı yükleyebildiği genişlikte bir belirsizlik ihtimali ise İslam hukukunun temel kaynaklarında mevcut hukuk normları bakımından söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle, fikhî düzlemde müteşâbih nasstan söz edilemez.¹¹⁶ Netice itibarıyla İslam hukuku bakımından hukuk normunu işlevsiz, kullanılamaz hale getirecek genişlikte bir izafilik alanına yer olmadığı, sistem olarak kelâmın (normun)¹¹⁷ i'mâlinin ihmalinden evlâ görüldüğü¹¹⁸ ifade edilmelidir.

Normların sonuçları ve pratiği bakımından farklı zamanlarda farklı anlamlar ifade etmesi¹¹⁹ konusu da İslam hukuku bakımından önemli bir tahlil alanını oluşturmaktadır. İslam hukukundaki yerleşik kurala göre *sebebin hususiliği, hükmün umumiliğine mani değildir*.¹²⁰ İslam hukuku kurallarının evrenselliğini ifade eden en temel kurallardan biri budur. Belli olayları düzenlemek için nazil olan ayetler ve varit olan hadislerin kapsama alanı sadece o olaylar değildir. Sebep hususi olsa da hüküm umumdur ve benzer nitelikli bütün somut olayları kapsar. Ancak bu, hükümlerin tarihi bağlamı, temel anlamı ve sınırlarından dışarı çıkarılarak uygulayıcı iradenin dilediği gibi anlam yükleyebileceğini ifade etmez. Uygulayıcı irade, lafzın sınırlarını, sebep-i nüzûlü ve sebep-i vürûdu (ayetini inşisine ve hadisin beyânına sebep olan olay ve ortamı) göz önünde bulundurmak durumundadır.¹²¹

Rölativitenin kesinliğe karşı güvence sağlaması ise her zaman için insanlığın istediği durum değildir. Çünkü çoğu zaman insanlık, belirsizlik ve bilinmezliğe karşı kesinlik ve sabite arayışı içerisinde. Sınırlı düzeyde de olsa sabiteler tespit edip hayatı o sabiteler üzerine kurmak, insanlığın temel arayış alanını ifade etmektedir.

2.7. Kavramsal ve Metodolojik Belirsizlik

Realistlere göre her türlü kavramsal düşünce, fizikötesi ve ideolojik olduğu gerekçesiyle reddedilmelidir. *Doğru*, düşünce sürecinde uygun olan; *haklı* ise insan davranışı bakımından *elverişli* olandır. *Tabîî* ve *aklî*, belirgin terimler değildir. Bunlar benimsenen inanca göre farklı yorumların konusu olarak kullanılabilir.¹²²

Realistlerin doğru, haklı, tabîî ve aklî kavramlarına yönelik değerlendirmeleri genel yaklaşımları doğrultusunda düşünce ve ifade düzleminde büyük bir belirsizlik alanı oluşturmaktadır. Esasında hukukî realizmde belirgin olan tek şey, belirsizliktir ve bu durum, kavramsal düzlemde de açıkça görülmektedir. Realistler genel kurallar gibi kavramların da belirsiz olduğu kanaatinde. Realistler genel kurallar gibi kavramların da belirsiz olduğu kanaatinde.

Kavramsal belirsizlik bakımından yapılacak tahlilde İslam hukukunda geniş bir kavram ağının var olduğu görülecektir. Gerek hukuka ilişkin genel kavramlar gerekse her bir hukuk dalının sistematizasyonu ortaya koyan kavramlar tarihi süreç içerisinde oluşmuş,

¹¹⁵ en-Nisâ 4/59.

¹¹⁶ Hallâf, *İlmu usûlî'l-fikh*, 156.

¹¹⁷ Beşer kelâmını da kapsayacak nitelikteki böyle bir sistem kuralı, mevzu Allah'ın ve peygamberinin kelâmı olduğunda ihmalî güçlü bir şekilde dışlayacak, i'mali öne çıkaracaktır. Dolayısıyla bu ilkedeki *kelâm* lafzını konuya göre norm olarak kabul etmek de mümkün ve kimi zaman gereklidir.

¹¹⁸ Zeynülâbidin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980), 135.

¹¹⁹ “لا يترك تغير الأحكام بتغير الأزمان” “şartların (ezmânın) değişimi ile hükümlerin değişimi inkar olunamaz” Mecelle-i Ahkâmı Adliye md. 39.

¹²⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/53.

¹²¹ Nureddin Abbâsî, *el-İctihâdü'l-istislahî, mefhûmuhû, hüciyyetühû, mecâlühû, davâbitühû* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 28. Her alanda olduğu gibi yorum yöntemlerinde de mübalağadan uzak durulmalıdır. bk. İbrahim Kafi Dönmez, “Müzakereler”, *İslam Fikhını Nasıl Anlamalıyız? (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 149.

¹²² Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 328-339.

gelişmiş, belirginleşmiş; birçok kavram, İslam hukukunun genel sistematığı içerisinde yerini almış, bu kavramları izah eden eserler oluşturulmuştur. Her ne kadar bazı kavramlar İslam hukuk ekollerince farklı şekillerde tanımlanmış olsa bile bu durum hiçbir şekilde İslam hukukunda kavramsal belirsizlik algısına sebep olmamıştır. Aksine kavramlar süreç içerisinde adım adım belirginleşmiştir.

Realistlerin aklî ve tabîî olanın belirsizliğine vurguları ve bu şekilde rasyonaliteye, akla karşı çıkmaları kendi sistemleri bakımından çelişki niteliğindedir. Belirsizliği savunanların, belirsiz olduğu iddiasıyla rasyonaliteye ve tabîî hukuka karşı çıkmaları mantiki olarak tutarsızlıktır.

Bu yaklaşımıyla hukukî realizim usûlü, metodolojiji imkânsız, gereksiz ve değersiz hale getirmektedir. Çünkü belirsizlik üzerine metodoloji inşa etmek mümkün değildir. Temel savunusu itibarıyla vakıanın, realitenin esas alınması, önceki olaylara dayanılarak oluşturulan kuralların sonraki olaylara yönelik hukukî tahlillere dâhil edilmesinin imkânsızlaşması sonucunu ortaya çıkarmaktadır.¹²³ Nitekim realizme göre hukuk, *doğru veya yanlışlığına* bakmadan, toplumun isteklerine ve ihtiyaçlarına cevap vermelidir.¹²⁴ Toplumun isteklerini doğruluk ve yanlışlığına bakmadan böylesine önceleyen bir akımdan metodoloji beklemek de mümkün değildir.

Realistlerin metodolojik iddiaları metodolojik imkânsızlık verileri niteliğindedir. Çünkü bilginin sürekli doğrulanma gerekliliği, yerinde saymaktır. Süreçlerde etkili birçok bilgi vardır ve bunlardan hangisinin her seferinde doğrulanacağı da belli değildir. Hukukun sonuç olarak tanımlanması da bu akımda metodolojinin önemsiz ve değersizliğini göstermektedir.¹²⁵ Bunun karşısında ise dünya hukuk tarihi ve evrensel hukuk düşüncesi bakımından eşsiz bir katkı olarak İslam hukukçuları *fıkıh usulünü* oluşturmuş ve geliştirmişlerdir.

2.8. Belirsiz Hukukun Belirginleştirilmesi

Belirsiz hukukun mahkeme kararıyla belirgin hale geleceğini¹²⁶ söyleyen realistlerin ortaya koydukları yaklaşımların İslam hukuku bağlamında birçok açıdan tahlil edilmesi gerekmektedir. Hukukun hâkimin kararıyla belirginleşmesine yukarıda işaret edilmişti. Hâkimin kişisel eğilimlerinin karara etkisi, realistlerin özellikle vurguladıkları hususlardandır. Hâkimin tercih edeceği mezhep ve içtihatlar kişisel eğilim olarak değerlendirildiğinde, realizmle İslam hukuku arasında bu açıdan nisbî benzerlikten söz edilebilir. Osmanlı Devleti'nde devlet mezhebi paralelinde Hanefî hâkimlerin görev yapması esas olmakla birlikte, farklı bölgelerde sultana vekâleten¹²⁷ farklı mezheplerden hâkimler de görev yapmıştır.¹²⁸ Farklı mezheplerden hakimlerin görevlendirilmesi, belli şartlarda, hukukî realizmde olduğu gibi, hakimlerin kişisel eğilim ve mensubiyetlerinin yargılama sürecinde etkili olmasına müsaade edildiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ancak keyfilik ve duygusal anlamındaki kişisel eğilimler İslam hukuku bakımından yargılama süreçlerinde kabul edilebilir değildir. Hâkimin yargılama sırasında uyması gereken kurallar ayrıntılı olarak belirtilmiş, duygusal anlarında karar vermemesi, yargılama faaliyetinin objektif karakterine uygun hareket etmesi özellikle belirtilmiştir.¹²⁹

¹²³ Amerikan realizmine göre geleneksel hukuk kurallarına fazlaca güvenmemek gerekir. İskandinav realizmine göre doğa olaylarındaki nedensellik hukukî olaylarda da vardır ve hukukçunun işi nedensellik içerisinde olaylara dair tahminlerde bulunmaktır. Bilgi gözlemle sürekli doğrulanmalıdır. bk. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 328-337.

¹²⁴ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 332.

¹²⁵ Hukuk, kurallar toplamı değil, sonuçlar toplamıdır. Hukuka uygun ve hukuka aykırı davranış, bir dilin doğru ve yanlış kullanımı gibidir. Hukuk, hukukî sonuçları belirten soyut bir kavramdan ibarettir. Sonuçlar titizlikle düzenli, sistemli ve sürekli bir şekilde incelenmeli ve ulaşılan sonuçlara göre hukukî değerlendirme yapılmalıdır. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 328-331.

¹²⁶ Hakimin takdir yetkisiyle belirsiz hukukun belirginleşmesi için bk. Gülriz Öztürk, "Hukuki Belirsizlik Problemi Üzerine", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 51/2 (2002), 14.

¹²⁷ Mustafa Şentop, "Tanzimat'tan Önceki Dönemde Osmanlı Mahkemelerinin Görev ve Yetkisi", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006), 104.

¹²⁸ Farklı mezhep mensuplarının bulunduğu bölgelere ilgili mezhebe mensup kadıların atandığı bilinmektedir. Bk. Süleyman Kaya, "Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu", *Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık* (Konya: Sebati Ofset, 2016), 105; İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı* (İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2016), 93.

¹²⁹ Fahreddin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 100. Nası Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 57.

Şahitlerin beyanlarının gerçeğe uygun olması hususunda İslam yargılama hukukunda görülen tezkiye kurumu özellikle vurgulanmalıdır. Buna göre hâkim, şahidin genel durumu ve güvenilirliği konusunda gizli araştırma yapar, güvenilir olduğu kanaatine ulaşırsa şahitliğini kabul eder. Güvenilir şahidin verdiği bilgi, hükmün üzerine bina edilmesi için yeterli güce sahiptir.¹³⁰

Hukukî realizmde görülen somut durumun hukuk realitesini belirleyeceği yönündeki yaklaşım, keyfiliğe, belirsizlik ve düzensizliğe sebep olacağı gerekçesiyle eleştirilmektedir.¹³¹ Somut olaya norm karşısında öncelik verilmesi, İslam hukuku açısından değerlendirildiğinde, ilk bakışta geneli itibarıyla İslam hukukunun olaylar üzerine inşa edildiği, bu bakımdan İslam hukuku ile hukukî realizm arasında bir benzerlik bulunduğu söylenebilir.¹³² Birçok ayet ve hadis belli olaylar üzerine bunların hükümlerini ortaya koymak için nâzil ve vârit olmuştur.¹³³ Bu durum, İslam hukuk realitesinin bütünüyle somut olay ekseninde anlam bulduğunu, hukukun somut olayla başlayıp, realizmde olduğu gibi, somut olayla bittiğini göstermez. Her ne kadar sebep-i nüzûlün ayeti, sebep-i vürûdun hadisi anlamada etkisi varsa da ayet ve hadis (norm) o sebeplerle sınırlı değildir. Sebebin husûsiliği hükmün umûmiliğine mâni değildir.¹³⁴ Ayet ve hadislerin lafzî ve gâî yorumlarının taşıdığı değer¹³⁵ de olayın etkisinin sınırlı olduğunu göstermek bakımından önemlidir. İslam hukuku bakımından somut olayların kurucu rolü vardır. Ancak soyut normun gücü, tartışmasız, somut olayın üstündedir. Soyut norm (ayet ya da hadis) hem nâzil ya da vârit olduğu olayı hem de süreç içerisinde ortaya çıkacak benzer nitelikteki bütün olayları düzenlemek bakımından somut olay karşısında mutlak üstünlüğe sahiptir. Bu haliyle nasslar bakımından değerlendirildiğinde, somut olaydan ziyade soyut normun esas olduğu söylenebilir. Ayet ve hadislerin belli olayları anlatarak hükmü beyan etmesi de durumu değiştirmez. Çünkü bir olay ekseninde konan hüküm, ondan sonraki benzer bütün olaylara çözüm teşkil edecek soyut norm niteliğindedir. Ayet ve hadislerin düzenleme alanı, sadece nâzil ya da vârit olduğu olay değildir. Bu nassların icrâ alanları, ilgili olayla başlayıp bitmemektedir.

Doğrudan ayet ve hadislerle düzenlenen hukuk alanının ötesinde, süreç içerisinde içtihatla oluşan fıkıh bakımından İslam hukukunun geneli için soyut norm yönteminin esas olduğu söylenebilir. Çözümler arasındaki ahenk ve tutarlılık da buna işaret eder.¹³⁶ Hukukî realizmde görülen haliyle, genel hukuk kurallarını yok sayarak olaya odaklanmak şeklinde bir kazuistik yaklaşımı İslam hukukunun hiçbir dönemi ve ekolü için savunmak mümkün değildir. Çünkü herhangi bir kuralın İslamî olarak nitelendirilebilmesi için temelde Kitab'a ve sünnete, soyut normlara dayanma zorunluluğu vardır. Nassları göz ardı ederek olay odağında bir çözümlenme yapma imkânı yoktur. Nitekim İslami ilimler literatüründe nassın varlığında kaynaklığı şüphesiz kabul edilirken; yokluğu durumunda aklın müstakil kaynak olmasının sorgulanması,¹³⁷ soyut norm yönteminin ne kadar güçlü olduğunu

¹³⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/270.

¹³¹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 337.

¹³² Hukuk literatürünün hukuk realitesinin yansıma alanı olduğu düşünüldüğünde, hukuk yazımı bakımından ortaya konan yaklaşımların hukuk realitesi bakımından da fikir vereceği söylenebilir. Bu yaklaşımla bk. Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 88. Fıkıh usulü ve kavâid kitaplarında soyut kural yöntemi izlenirken, fûrû kitaplarında kazuistik metot benimsenmiştir. Hayreddin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/251.

¹³³ Mesela İbnü'l-Arabî, hirabe ayetlerinin nüzul sebebiyle ilgili beş farklı rivayetin bulunduğunu belirttikten sonra, ilk olarak bu ayetlerin ehl-i kitâb hakkında nazil olduğu yönündeki görüşü aktarmaktadır. bk. Ebubekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/92. Gelişme ve teşekkül dönemlerinde fıkıh ilmi, nazariyeler ve genel kurallar üzerine bina edilmemiş, bunun yerine her meselenin ayrı ayrı kendi şartları içerisinde ele alınıp hükme bağlanması yolu tercih edilmiştir. Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/3.

¹³⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/53.

¹³⁵ Bilge, *Hukuk başlangıcı*, 201-203; Yasemin Işıktaç - Sevtap Metin, *Hukuk Metodolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2003), 193-212.

¹³⁶ Haluk Songur, *Mukayeseli Hukukta Ceza ve Teorik Temelleri İslam Ceza Hukukunda Ceza ve Amaçları* (İstanbul: Söğüt Yayınları, 2008), 83.

¹³⁷ Serahsî aklın dindeki konumunu ve deliller arasındaki yerini kandil metaforuyla açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre bir şahsa "Bu kandili al, yolu aydınlatırsa yürü" denildiğinde yürüme fiilini gerektiren ne yoldur ne de kandil, emrin bizatihi kendisidir. Bu tasvirde emir nasslar, eldeki kandil ise akıldır. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty), 1/102. Kandil, emir doğrultusunda işlevseldir. Bunun gibi İslam hukuk sisteminde de akıl nasslarda açık veya örtülü biçimde bulunan manaları ortaya çıkarıp uygulamada işlevseldir, müstakil hüküm kaynağı değildir.

göstermek bakımından önemli bir örnektir. Karşılaşılabilecek bütün olayları kalıplar halinde tespit edip kanunlara koymak mümkün olmayıp,¹³⁸ soyut normlarla çerçeve belirlemek zorunluluktur.¹³⁹

Hukuk konularının belli bir tasnifle temel kavramlar altında ele alındığı fûrû eserlerinde soyut normların somut olaylarla desteklenmesi, kazuistik yöntemin esas alındığını göstermez. Çünkü sonraki fukahâ için bağlayıcı olan somut olayın kalıpları değil, somut olaya hâkim soyut normlardır. Ayet ve hadislerde yer alan somut olay kalıpları büyük oranda o haliyle korunmaya çalışılmışsa da birçok meselede somut olay değil, olay kalıbının özündeki soyut normun esas olduğu vurgulanmıştır.¹⁴⁰ Elbette bu durum tarihselci yaklaşımlara imkân verecek genişlikte özensiz bir anlama faaliyetini olağan hale getirmez. Nasslarda somut olaylarla anlatılan meselelerin özünde yer alan malum, muayyen, ittifak edilmiş soyut normlar bellidir ve bunlar makâsîdüş-şerîa, hikmetü't-teşrî' gibi başlıklarda ele alınmış,¹⁴¹ İslami ilimler geleneğinde, keyfi soyutlamalar güçlü bir tepkiyle karşılanmıştır.¹⁴² Çünkü soyutlama ile ulaşılan soyut normun, karşılaşılan sonraki sorunlara yardımcı norm olarak kullanılması gerekirken, bazı araştırmacılarca, ayet veya hadislerle belirtilen açık hükümlerin işlerliğini ortadan kaldırıcı nitelikte sürece dâhil edilmesi gibi bir tutarsızlıkla hareket edilmiştir.

Soyut norm yöntemini her bir olayın nevi şahsına münhasır hususiyetlerinin ihmaline yol açma zafiyetiyle mualllel tanımlamak, isabetli bir yaklaşım olmayabilir.¹⁴³ Çünkü soyut norm yönteminin özünde, genel norm odağında somut olayın dinamiklerinin göz önünde bulundurulması suretiyle çözüme ulaşma yaklaşımı vardır.

Realistlerin belirsiz hukukun belirginleştirilmesi kapsamında dereceli mahkeme sistemi bakımından ortaya koydukları değerlendirmeler İslam yargılama hukuku ile sistematik farklılık içerisindedir. İslam yargılama hukukunda tek dereceli mahkeme sistemi esas olduğu için¹⁴⁴ ilk derece mahkemesi ile yüksek mahkeme kararlarından hangisine öncelik verileceğine dair yaklaşımlar pratik karşılık bulmaz. Ancak realistlerden bir kısmının yüksek mahkeme kararlarına öncelik tanımalarına karşılık diğer bir kısmının ilk derece mahkemesi kararlarına öncelik tanınması ve bu şekilde ortaya çıkan ayrılık, tek dereceli mahkeme sisteminin istikrar açısından daha uygun olduğu şeklinde bir yorumu mümkün kılabilir.

2.9. Plüralist Yaklaşım

Gerçeğin çoğulcu bir içerikle değerlendirilmesi, farklı uygulamalara ve yaklaşımlara bakılarak hukukî çözümler üretilmesi gerektiğini ifade eden¹⁴⁵ realistler genel kuralları ve ekollere özgü kavramları reddedince, bütün ekol ve sistemlerin çözümlerine

¹³⁸ Toplum hayatında ortaya çıkabilecek bütün olayları önceden farzedip, hiçbir olayı dışarıda bırakmayacak şekilde kanunlar hazırlanması, erişilemeyecek bir gayedir. Dönmez, "İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakim Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", 26.

¹³⁹ Fıkıh usulünün yazımı bakımından fukahâ metodunun kazuistik mütekelimin metodunun soyut norm yöntemine göre ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Usul eserlerinin oluşumu bakımından durum böyle olsa da neticede bu eserlerle sonraki hukuki çözümleme süreçlerinde kullanılacak olan soyut normların tespit ediliyor olması, iki metotta da soyut norm yönteminin esas olduğunu göstermektedir.

¹⁴⁰ Mesela dişlerin misvaklanması somut olay iken, temizlik, bunun özündeki soyut normdur.

¹⁴¹ Dini koruma ve sünneti ikame gibi şer'î maksatlar için bk. Zekeriya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi ravzu't-tâlib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/118. Hikmet-i teşrî, esbâb-ı mucibe, esbâb-ı teşrîyye, hikem-i teşrîyye, makâsîd ilmi hükümlerin belirlenmesinde gözetilen şer'î maksatları ortaya koyma, nassların yorumunda bu maksatların gerçekleşip gerçekleşmediğine dikkat etme, yorumda ve ulaşılan sonuçları test etmede umumât-ı Kur'an ve sünneti kıstas olarak kullanma, küllî bir yaklaşımla konuları ele alma gibi meseleler üzerinde yoğunlaşan bir hukuk alt dalı. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), "Hikmet-i teşrî", 155.

¹⁴² Keyfi soyutlama örnekleri için bk. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 25.

¹⁴³ İslam hukukunun kazuistik yapısını teşkil eden bu yöntem, toplum-hukuk ilişkisinin doğal sonucu olarak; toplumsal şartların, vakaların ve gelişmelerin yakından takip edilerek her olayı genel bir kurala feda etmeden kendi özel şartları içinde değerlendirilmesi demektir. Ali Duman, "Ebu Hanife'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usulündeki Rolü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (2009), 94.

¹⁴⁴ Esas olan tek dereceli mahkeme sistemidir. İctihadın içtihatla nakzolunmayacağı (الإجتهااد لا ينقض بمنله) yönündeki temel kuralın da (bk. Mustafa Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Cidde: Dâru'l-Beşâir, 2001), 155.) baskısıyla İslam tarihinde iki veya üç dereceli mahkeme sistemlerine belli oranda mesafeli durulmuştur. Ancak bu sistem teorik olarak bütünüyle de İslam hukuku açısından imkânsız değildir. Çok dereceli mahkeme sistemlerinin özünde, yereldeki uygulama farklılıklarını gidererek uygulama birliğini temin etme yaklaşımı bulunmaktadır.

¹⁴⁵ Fiziki, biyolojik, sosyolojik, psikolojik problemlerin tek bir formülle çözüme kavuşturulması imkânsızdır. Bu yaklaşım common law (İngiliz hukuku) esaslarına uygundur. ABD'de 1930 bunalımında İngiltere, Almanya ve Avustralya uygulamalarına bakılarak çözüm arayışına girilmesi

müracaat edebilecekleri serbesti zemini yakalamışlardır. Ortada bir sistem olmadığı için sistematik tutarsızlık olasılığı da kalmamıştır. Hukuk uygulayıcıları bu yaklaşımda, Amerika'da 1930 krizinde olduğu gibi, bütün hukuk sistemlerinden ve ekollerden yararlanabilecek, buna göre çözümler üretebileceklerdir.

Plüralist (çoğulcu) yaklaşım, ilk bakışta, alternatif zenginliği sunması bakımından olumlu gibi görülebilse de tutarlılık bakımından güçlü riskleri barındırmaktadır. Her hukuk sistemi ve ekolünün nevi şahsına münhasır tarihi, coğrafyası, kavram haritası ve metodolojisi vardır. Her medeniyet havzasının ürettiği hukuk normlarında, o medeniyetin değer kodları yüküldür. Doğduğu medeniyetin değer kodlarından arındırılmış bir hukuk sistemi düşünülemez.

Hukuk normlarında üç tür tutarlılık aranır: mantikî tutarlılık,¹⁴⁶ etik tutarlılık¹⁴⁷ ve kültürel tutarlılık. Plüralist yaklaşım, sınırlı düzeyde mantikî tutarsızlığa, belli düzeyde etik tutarsızlığa ve ileri düzeyde kültürel tutarsızlığa sebep olacak bir yöntem olarak değerlendirilebilir. İnfomel mantık çerçevesinde bakıldığında farklı hukuk sistemleri arasında mantikî tutarsızlıkların ortaya çıkması mümkündür.

Etik/ahlakî tutarlılık bakımından hukuk sistemleri arasında farklılık olması kaçınılmazdır. Çünkü her hukuk sisteminin kökündeki medeniyet havzasının ahlak anlayışı nispeten farklılık gösterir.

Plüralist yaklaşımın karşılaşıcağı en büyük direnç kültürel tutarlılık alanındadır. Çünkü hukuk normu mantık ve ahlakın ötesinde kültür ve medeniyetin farklı düzlem ve boyutlarından izler taşır ve başka bir hukuk sisteminden normlar almak o medeniyet havzasından değer aktarımı yapmak anlamına gelir ki bu da hukukun işleyişinde esaslı tutarsızlık ve çatışmalara yol açar.

Çoğulculuk İslam hukuku bakımından tahlil edildiğinde, hukuk sistemine dâhil olan her kural, kavram ya da prensibin Kitab, sünnet, icmâ ve İslam'ın temel ilkelerine uygunluk testine tabi olduğu görülür. Naslara uygun olmayan bir normun sistem içerisine dâhil edilmesi mümkün değildir. İslam hukuku bağlamında söz konusu edilebilecek plüralist yaklaşımın özünü bu kural oluşturur.

Bu genel kuralı ortaya koyduktan sonra, İslam hukuku açısından plüralizmin farklı boyutlarda değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Vahiy döneminde cahiliye adetlerine yönelik ibkâ (olduğu gibi hukuk sistemine dâhil etme), ıslah (düzelterek hukuk sistemine dâhil etme) ve iptal (hukuk sistemine almama)¹⁴⁸ şeklinde üç tavrı vardır. Tevhit özünden filizlenen İslam hukuku bakımından cahiliye adetlerinin ıslah ya da ibkâ yoluyla sisteme dâhil edilmesi bir yönüyle çoğulculuk olarak nitelendirilebilir. Ancak vahiy dönemi, oluşum dönemidir ve oluşum süreci cahiliye toplumunda devam etmektedir. Bir süre sonra cahiliye dönemi asr-ı saate dönecek olsa bile, aynı toplumdaki uygulamalar üzerinden devam eden bir hukukî tekemmül süreci söz konusudur. Bu haliyle cahiliye adetlerine yönelik tavrı bakımından plüralist bir yapıdan söz etmek mümkün olmamaktadır.

Çoğulcu yaklaşım, müçtehidin içtihadıyla bağlı olması bakımından değerlendirildiğinde, her müçtehidin kendi içtihadıyla bağlı olduğu, başka içtihatlarla amel edemeyeceği yönündeki temel kural¹⁴⁹ ile karşılaşılır. İctihat düzeyindeki bir âlim bakımından plüralist yaklaşımdan söz edilemez. Bu haliyle, hâkim müçtehit olduğunda, kendi içtihadına göre hüküm vermek zorundadır. Kendi içtihadının dışında başka çözümleri alarak hüküm veremez.

hukukta plüralist yaklaşımın bir örneği olarak ifade edilmektedir. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 331. Kendilerini şüpheli bir grup olarak tanımlayan Frank'e göre hukuk kuralları sözcüklerden ibaret olup ancak kararlarla "gerçeklik" haline gelir. Jerome N. Frank, *Law and Modern Mind* (London: Stevenson & Sons Limited, 1949), 8; Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 115

¹⁴⁶ Bu bağlamda "ما جاز لعذر بطل بزواله" (İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 86.) gibi kaidelerin hukuksal tahlil süreçlerine dâhil edilmesinin özünde, genel manada mantikî tutarlılık fikrinin bulunduğu aşikârdır. Buna ilaveten umûmî zararlar husûsî zararın bir araya gelmesi durumunda husûsî zararın tercih edileceğine (Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 197.), şiddetli zararlar hafif zararın bir araya gelmesi halinde hafif zararın tercih edileceğine (Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty), 8/403; Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-fikhiyye*, 199.) iki şerden ehven olanın seçileceğine (Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 203.), mefsedet'in def'inin maslahatın celbinden evlâ olduğuna (Alauddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr fi usûli'l-fikh* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 8/3835; Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, 205.) yönelik kâideler de özü itibarıyla mantikî tutarlılık arayışına matuftur.

¹⁴⁷ Hukuk kuralları yalnızca şekil kriterlerle değil, ahlakî tutarlılıkları da göz önünde bulundurularak tahlil edilmelidir. Bk. Yaman, "Fıkıh - Ahlâk ilişkisi İslam Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", 117.

¹⁴⁸ Muhammed Hamidullah, *Introduction to Islam* (Ankara: The Turkish Religious Foundation, 1997), 181. İslam'ın cahiliye adetlerine yönelik tavrına baktığımızda, ibkâ, ilkâ ve ıslah ile karşılaşırız. Bunlar içerisinde ilkâ tavrının sergilendiği alanlar, ekseriyetle, insanın manevi bütünlüğünün zedelendiği uygulama alanlarıdır ki; muhâdene nikâhı, şigar nikâhı, makt nikâhı, mut'a nikâhı gibi bir kısım nikâh çeşitlerinin ilkâ edilmesi bunun örneği olarak zikredilebilir. bk. Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393), 5/174.

¹⁴⁹ Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, 413.

Yargıda müçtehit olmayan hâkim bakımından plüralist yaklaşımın imkânı tahlil edildiğinde, İslam hukuk sisteminin geneli bakımından dirençli bir tavrın esas olduğu söylenebilir. Müçtehit olmayan hâkim, bir mezhebe/ekole göre hüküm verecektir. Farklı mezheplerin çözümlerinden dilediğini almak gibi bir serbest yaklaşım genel olarak benimsenmemiştir.¹⁵⁰ Sistematik tutarlılık gereğince bir mezhebin çözümleri ile yargı süreçlerini işletmek esastır. Fakat bunun mutlak bir kural olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bir hâkim karşılaştığı meseleyi mensup olduğu mezhebin dışında başka bir mezhep kuralı ile çözüme kavuşturduğunda, bu hükmün bağlayıcılığını engelleyen bir durum söz konusu değildir. Bir hâkimin, farklı bir mezhebe göre hüküm vermesi, onun kararının bağlayıcılığına etki etmez. Yasamada da yargıdaki benzer bir durum vardır. Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye’de Hanefî mezhebi esas alınmışken, 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nde Hanefî mezhebi esas alınmakla birlikte diğer mezheplerden çözümlere de yer verilmiştir.¹⁵¹ Dolayısıyla farklı mezheplerin çözümlerini alabilmek bakımından sınırlı ve kurallı bir çoğulculuktan söz edilebilir.

Bunun yanında, diğer hukuk sistemlerinin çözümlerini herhangi bir denetim sürecinden geçirmeden doğrudan sistem içerisine almak şeklindeki bir plüralist yaklaşım İslam hukuku açısından mümkün değildir. Roma hukukundan, Sosyalist hukuktan ya da Yahudi hukukundan herhangi bir hukuk formu doğrudan İslam hukukuna dâhil edilemez. Ancak fethedilen bölgelerdeki bir kısım uygulamalar İslam hukukuna uygunsuzsa, kabul edilir ve örf¹⁵² delili kapsamında mevcut uygulamaların devamına hükmedilir. Dinin açık emirlerine aykırı olmayan (sahih) örfler hukukun kaynağıdır, muteberdir,¹⁵³ âdet muhakkemdir,¹⁵⁴ örfle tayin nassla tayin gibidir.¹⁵⁵ Bu haliyle sahih örfün, nass gücünde sistemsel role sahip olduğu söylenebilir. Örf ve âdetlerin başka herhangi bir hukuk sistemine dayanıyor olmasının önemi yoktur. Önemli olan Kitab’a, sünnete, İslam’ın temel ilkelerine uygun olmaktır. Herhangi bir uygulamanın başka bir hukuk sisteminde meşrû ve mer’î olması, onun İslam hukuku bakımından merdut olarak nitelendirilmesi için mutlak ve muayyen bir sebep değildir.

Sonuç

Hukukî realizmle İslam hukuku arasında yapılan karşılaştırma ile ulaşılan sonuçlar bağlamında icmâ edilen, sübût ve delâlet bakımından kat’iyetin bulunduğu meseleler açısından yapılacak tahlilde hukukî realizmde savunulan belirsizlik yaklaşımına İslam hukukunda hiçbir şekilde yer olmadığı öncelikle vurgulanmalı, hukukî realizmde ifade edilen usulî, kavramsal ve ilkesel belirsizliğin aksine İslam hukukunda belli kaynaklar, kavramlar ve ilkeler üzerinde belirginliğin ve sabitenin var olduğu, realizmin aksine İslam hukuku bakımından hukuk düzleminde ahlaki reddetmenin imkânsız olduğu, hukukun gerek teorisi ve gerekse pratiğinde ahlakın vazgeçilemez bir konumda yer aldığı ifade edilmelidir.

¹⁵⁰ Ali Şafak, “İslam Hukukunda Kaynaklar – İctihad - Müctehid - Mezhep - Taklid ve Telif Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”, *AÜİFD* 3 (1979), 14.

¹⁵¹ Kararnamenin hazırlanmasına etki eden faktörlere baktığımızda siyasi ve ekonomik etmenlerin, bitmek bilmeyen savaşların ve sosyal ihtiyaçların büyük rol oynadığını ve dikkate alındığını görmekteyiz. Balkan ve Birinci Dünya savaşları Osmanlı’nın sosyal ve ekonomik yaşantısında büyük değişiklikler meydana getirmiştir. Özellikle devam eden savaşlara erkeklerin büyük çoğunluğunun katılmak zorunda kalmaları sosyal hayattaki yerlerini kadınların doldurmaları zaruretini ortaya çıkarmıştır. Artık şehirlerde kadın, kocasından, kardeşinden boşalan yerleri işçi veya memur olarak dolduran bir kimsedir. Osmanlı hukukunun kararnamesine kadar Hanefî mezhebi merkezli olmasından dolayı uzun süren savaş yıllarında kocaları şehit veya mefkud olan kadınlar zor durumda kalmışlardır. Hanefî mezhebine göre kayıp olan kocaya “hükmen ölüm kararı” verebilmek için, akrana olduğu kimselerin vefatına veya farklı görüşlere göre 62 ila 120 yıl kadar beklemek gerekmektedir. Hukuk-ı Aile kararnamesiyle eşi kaybolan kadınların maslahatına en uygun düşen Mâlikî mezhebinin görüşü benimsenmiştir. Mehmet Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), 210-213. Maliki mezhebine göre eşi kayıp olan hâkime müracaat eder, hâkim gerekli araştırmayı yaptıktan sonra bilgi edinilmesinden ümit kesilmesi halinde dört yıl beklenir. Ebu’l Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l muktasid* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İslamiyye, 1982), 2/165. Kararnamenin plürafif (çoğulcu) bir anlayışla hazırlandığının diğer bir göstergesi de çok evliliğe belirli ölçüde sınırlama getirmesidir. Kararnamede kadının nikâh akdi yapılırken eşine evlilik boyunca tek eşi olması şartını öne sürebileceği esasını getirmiştir. Söz konusu şart Hanefî mezhebinde kabul edilmezken Hanbelî mezhebine göre mümkündür. Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mubdi’ fi şerhi’l-mukni* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 6/148.

¹⁵² Hallâf, *İlmu usûli’l-fikh*, 79.

¹⁵³ Selahattin Kıyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Adet* (Ankara: İşaret, 1990), 131.

¹⁵⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 89; Mecelle-i Ahkâmı Adliye md. 36.

¹⁵⁵ Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl Serahşî, *el-Mebûât* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000), 4/272; Mecelle-i Ahkâmı Adliye md. 45.

Hukukî realizmdeki belirsizlik yaklaşımının aksine İslam hukukunda *sınırlı sabite/belirginlik* esasının var olduğu, hukukî realizmdeki belirginliğin tüketici, mutlak; İslam hukukunda içtihadî alandaki belirginliğin ise içtihatla belirginleşen hukukun hiçbir müçtehit tarafından mutlak hukuk olarak değerlendirilmeyecek olması, kendi içtihadıyla bağlı olan müçtehidin zihin dünyasında da hata ihtimali her zaman mevcut olacağından hareketle nisbî nitelik taşıdığı söylenebilir.

İslam hukukunun yapısal tahlilini ifade eden fıkıh usulü ilminin özde kök algısı ve kökün tespitine dayanması sebebiyle, hukukun kaynağını göz ardı eden her yaklaşım, yapısal olarak İslam hukukuyla çelişik nitelikte olmak zorundadır. Hukukî realizm de köke ilişkin kural ve değerleri reddetmesi sebebiyle yapısal olarak İslam hukuku ile çelişik vaziyettedir.

Realistler hukuk alanında kurallara karşı çıkarken, İslam hukukçuları genel ve özel hukuk kurallarını müstakil eserlerde tahlil etmiş, bir kural sistematiği ortaya koymuşlardır. Hukukî realistler bütün hukuk kurallarının ihtimal ifade ettiğini söylerken; İslam hukukçuları, bazı kuralların kesinlik, bazılarının ise ihtimal ifade ettiğini vurgulamak suretiyle denge yaklaşımını esas almışlardır, izâfilik gerekçesiyle normun ihmeline imkân vermemişlerdir. Hukukî realizmde görülen haliyle, genel hukuk kurallarını yok sayarak olaya odaklanmak şeklinde bir kazuistik yaklaşımı İslam hukukunun hiçbir dönemi ve ekolü için savunmak mümkün değildir. Çünkü herhangi bir hükmün İslamî olarak nitelendirilebilmesi için temelde Kitab'a ve sünnete, soyut normlara dayanma zorunluluğu vardır. Nassları göz ardı ederek olay odağında bir çözümleme yapma imkânı yoktur.

Hukukî realizmde görülen, hukukun yargı kararıyla varlık kazanması ve belirginleşmesi yaklaşımı, yargıçlar devletini beraberinde getirmekte, yasama ve yürütmeyi büyük oranda etkisiz hale getirmektedir. Hukukun belirginleştirilmesinde keyfîlik ve duygusallık anlamındaki kişisel eğilimler İslam hukuku bakımından yargılama süreçlerinde kabul edilebilir değildir.

Realizmde görülen sınırsız plüralizmin aksine İslam hukukunda sınırlı ve kurallı çoğulculuk vardır. Ancak diğer hukuk sistemlerinin çözümlerini herhangi bir denetim sürecinden geçirmeden doğrudan sistem içerisine almak şeklindeki bir plüralist yaklaşım İslam hukuku açısından mümkün değildir.

Makalemiz kapsamında ifade edilebilecek bir diğer husus, realizmde adaletin hukuka tâbî kılınmasına karşılık İslam hukukunda adaletin hem yönlendiren hem de yönlendirilen konumunda olmasıdır. İslam'a göre hukuk adaleti adalet de hukuku yönlendirir. Bu sebeple adaletle hukuk arasında karşılıklı tâbiyyet söz konusudur.

Çalışma kapsamında nihâî olarak hassasiyetle vurgulamak gerekir ki realizmde kavramlar ve metodolojinin önemsiz ve değersiz olmasına, yönleme değil sonuca önem atfedilmesine karşılık İslam hukukunda kaynaklara ve kaynaklardan hüküm elde etme usulüne önem ve öncelik verilmiş, usûl sonuç kadar hatta sonuçtan da önemli görülmüştür.

Kaynakça

- Abbâsî, Nureddin. *el-İctihâdü'l-İstislâhî, Mefhûmuhû, Hüciyyetühû, Mecâlühû, Davâbitühû*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Abdülaziz Buhârî, Aladuddin Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Akı, Emine İrem. *Amerikan Hukuki Realizmi Çerçevesinde Hukuki Belirsizlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008.
- Ardoğan, Recep. "Sekülerizm, İslam ve İnsan Hakları". *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum)*, 320-362.
- Aslan, Nasi. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Aşkar, Muhammed Süleyman. *Ef'âlû'r-Rasûl ve delâletuhâ ale'l-ahkâmî's-şer'iyye*. Beyrut, 1996.
- Atar, Fahreddin. *İslam Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2002.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "İstihsan Temelinde Akıl ve Ebu Hanife". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2002), 165-174.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1998.
- Baygın, Cem - Nar, Ahmet. *Medeni Hukuk Dersleri I Başlangıç Hükümleri ve Gerçek Kişiler Hükümleri*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2021.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2013.
- Bix, Brian. "Ross and Olivecrona on Rights". *Australian Journal of Legal Philosophy* 34 (2009). <https://doi.org/10.2139/ssrn.892788>
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412.
- Çağa, Tahir. "Özel Hüküm Genel Hükümü Daima Bertaraf Eder mi?" *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 3 (1991), 366-375.
- Çalış, Halit. *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet - Ruhsat İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Çiğdem, Recep. *Mukayeseli Hukuk (İslam-Türk Borçlar Hukuku)-Genel Hükümler-Özel Borç İlişkileri*. İstanbul : Rağbet Yayınları, 2016.
- Dalgın, Nihat. "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 73-109. <https://doi.org/10.17120/omuifd.59406>
- Döner, Ayhan. *Anayasa Hukukuna Giriş Ders Notları*. Erzincan: DC Yayınevi, 2021.
- Döner, Ayhan. *Türk Anayasa Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2022.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı". *Usul Dergisi* 1 (2004), 35-48.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hakimnin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 23-51.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Müzakereler". *İslam Fıkıhı Nasıl Anlamalıyız? (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Duman, Ali. "Ebu Hanife'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usulündeki Rolü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 83-102.
- Ensârî, Zekeriya el-. *Esne'l-metâlib fi şerhi ravzu't-tâlib*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdullah. *İânetü'l-Müstefid bi Şerhi Kitâbi't-Tevhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Frank, Jerome N. *Law and Modern Mind*. London: Stevenson & Sons Limited, 1949.
- Furtun, Ayşen. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Beta, 2. Basım, 2014.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Yayınları, 2010.
- Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017.
- Gürkan, Ülker. *Hukukî Realizm Akımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1967.

- Güven, Osman Nuri. *Amerikan Hukuki Realizminde Hakimin Rolü ve Nitelikleri*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Hakim, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmu usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Hamid, Abdulwahid. *Islam the natural way*. London: Mels, 1989.
- Hamidullah, Muhammed. *Introduction to Islam*. Ankara: The Turkish Religious Foundation, 1997.
- Holmes, Oliver Wendell. "The Path of Law". *Harvard Law Review*, 10/8 (1987), 457-478.
- Hudârî, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1969.
- İşıkaç, Yasemin - Metin, Sevtap. *Hukuk Metodolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2003.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzeddin Abdulaziz b. Abdüsselâm b. Ebu'l-Kâsım. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir. *Usûlü'n-Nizâmî'l-İçtimâî fi'l-İslâm*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2001.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh*. yy: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed. *el-Mubdi' fi Şerhi'l-Mukni*,(. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-raik şerhu kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- İbn Nüceym, Zeynülabidin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- İbn Rüşd, Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l Muktasid*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1982.
- İbnü'l-Arabî, Ebubekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kahveci, Nuri. *Muakayeseli İslam Borçlar Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi, 2015.
- Karaman, Hayreddin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/251-256. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- Kâsânî, Alaüddin Ebubekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*. 105-120. Konya: Sebat Ofset, 2016.
- Kıllıoğlu, İsmail. *Ahlâk - Hukuk İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Kıyıcı, Selahattin. *İslam Hukukunda Örf ve Adet*. Ankara: İşaret, 1990.
- Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Koçak, Muhsin vd. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Llewellyn, Karl. "Realistic Jurisprudence-The Next Step". *Columbia Law Review* 30/4 (1930), 22-45. <https://doi.org/10.2307/1114548>
- Lundstedt, Vilhelm. "The Relation Between Law and Equity". *Tul. L. Rev* 25 (1950), 59-69.
- Merdâvî, Alaüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr fî usûli'l-fikh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Mevsîlî, Mecdüddin Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li ta'li'i'l-muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Olivecrona, Karl. "Realism and idealism: some reflections on the cardinal point in legal philosophy". *N.Y.U. L. Rev.* 120 (1951), 120-131.
- Olivecrona, Karl. "The Imperative element in the law". *Rutgers Law Review*, 18/3 (1964), 794-810.
- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2016.
- Öztürk, Gülriz. "Hukuki Belirsizlik Problemi Üzerine". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 51/2 (2002), 1-18.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

- Songur, Haluk. *Mukayeseli Hukukta Ceza ve Teorik Temelleri İslam Ceza Hukukunda Ceza ve Amaçları*. İstanbul: Söğüt Yayınları, 2008.
- Spaak, Torben. "Philosophy of Law of Karl Olivecrona". <https://www.researchgate.net/publication/319275006>, 1-16.
https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_65-2
- Sübki, Ali b. Abdülkâfi. *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc alâ Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl li'l-Beydâvi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404.
- Süzgün Şahin, Fatma. "İskandinav Hukuki Realizmi ve Alf Ross". *Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/1 (2013), 31-41.
<https://doi.org/10.26650/mecmua.2020.78.1.0004>
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Şafak, Ali. "İslam Hukukunda Kaynaklar – İctihad – Müctehid – Mezheb – Taklid ve Telif Meseleleri Üzerine Bir Araştırma". *AÜİFD* 3 (1979), 1-36.
- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber*. Samsun: Fıkıh Kitapları, 2009.
- Şentop, Mustafa. "Tanzimat'tan Önceki Dönemde Osmanlı Mahkemelerinin Görev ve Yetkisi". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006), 87-105.
- Torun, Yıldırım. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi, 2012.
- Telkenaroğlu, Rahmi. *Fıkıh Usulünde Muhattet ve Musavvibe (İctihadi Çözümlenelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı tartışması)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Türkbağ, Ahmet Ulvi. "Amerikan Hukuki Realizm Akımı". *İÜHF* 57/1 (2000), 79-95.
- Uzun, Ertuğrul. "Amerikan Hukuki Realizmi". *Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Winkler, Adam. "A Revolution Too Soon: Woman Suffragists and the 'Living Constitution'". *New York University Law Review* 76 (2001), 1456-1526.
- Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kaideleri' ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri". *Marife* 1/1 (2001), 49-75.
- Yaman, Ahmet. "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi İslam Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş". *Usûl İslam Araştırmaları* 9 (2008), 87-118.
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Yaman, Ahmet. *İslam Kamu Hukuku*. Ankara: Bilay, 2020.
- Yaman, Ahmet. "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlak". *Marife* 6/1 (2006), 41-49.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*. Cidde: Dâru'l-Beşâir, 2001.
- Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*. yy: Dâru'l-Kütüb, 1994.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1999.

A Decoration Technique Featured in 18th Century Turkish Bindings: Yekşah

18. Yüzyıl Türk Ciltlerinde Öne Çıkan Bir Süsleme Tekniği: Yekşah

Fatma Şeyma Boydak

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Sanatları ve Dini Musiki Anabilim Dalı

Assist. Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences Islamic History and Arts

Department of Islamic Arts and Religious Music

Konya, Türkiye

seyma.boydak@selcuk.edu.tr orcid.org/0000-0002-5111-7239

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 08 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 04 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/ Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 743-762

Cite as/Atıf: Boydak, Fatma Şeyma. "18. Yüzyıl Türk Ciltlerinde Öne Çıkan Bir Süsleme Tekniği: Yekşah". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 743-762. <https://doi.org/10.18505/cuid.1159330>

Boydak, Fatma Şeyma. "A Decoration Technique Featured in 18th Century Turkish Bindings: Yekşah". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (Aralık 2022), 743-762. <https://doi.org/10.18505/cuid.1159330>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Decoration Technique Featured in 18th Century Turkish Bindings: Yekşah

Abstract: Decoration techniques have changed over time in bookbinding art, as in every branch of art. The 18th century is a period in which the classic style bindings were continued to be made, but at the same time new decoration techniques were tried. Yekşah, one of these techniques, is a decoration technique applied in the form of inlaying/pressing a flat or oval metal iron tool on the motifs embroidered with gold on the binding. This decoration technique takes its name from the metal tool used in the application. This tool, called yekşah iron, is an average of 15-16 cm long and is a flat or oval hand tool. Yekşah decoration technique is applied on bindings applied with brush. 'Applied with brush binding' means to embroider the pattern on the leather using gold-ink with a brush. After the pattern is embroidered on the leather with the applied with brush technique, it is started to be processed with yekşah iron tool. Lines are drawn on the motifs with a yekşah iron tool based on the direction of the pattern. The leather is partially pitted during this striping. Yekşah decoration technique joined Turkish bookbinding art at the end of the 17th century and the beginning of the 18th century. Examples continued to be seen in the 19th century. However, the period in which the technique was most frequently used is the 18th century. It is known that yekşah decoration technique is mostly applied by the palace bookbinders and especially on the bindings of the manuscript of high value. As a result of the examinations of the yekşah bindings samples published in the literature of Turkish binding art and found in museums and libraries, it was determined that the yekşah decoration technique was applied on 3 different patterns in Turkish bindings. These; rûmî, lattice (zerbahar/zilbahar) and baroque-rococo patterns. It is seen that the yekşah technique was applied in all parts of the rûmî patterned yekşah binding cover. However, it is most common and most diverse in medallions. The reason for this may be that, as of the 18th century, when yekşah decorations began to be seen, corner pieces were not frequently used on the covers of the binding and the intensity of the decoration was seen on the center-medallions. Three types of medallions were identified in the rûmî patterned yekşah bindings. These are the classical sliced oval form medallion, the rectangular medallion, and the sliced circular form medallion. On the rûmî patterned yekşah bindings, the center-medallion and pendant backgrounds are often painted in burgundy color in order to see the gold of the pattern more clearly. Another type of pattern in which the yekşah decoration technique is applied is the lattice (zerbahar) pattern. Zerbahar pattern is a type of binding decoration seen at the end of the 18th century and especially in the 19th century and was applied to cover the entire surface of the binding. It has been determined that as of the 18th century, yekşah application has been made on realist-style flower or Western-influenced baroque-rococo motifs seen in Turkish bindings. Turkish Rococo is an attractive decoration style in which the surface is completely filled and decorated with C and S curved motifs. Along with curved and round shapes, leaf, flower motifs and flower bouquets are also included in this decoration style. Although yekşah technique is weak in terms of durability, there is an effort to increase the artistic value of the binding, which is often preferred in 18th century bindings. Thanks to this technique, the pattern applied with brush has been made more attractive. This has increased the artistic value of the binding.

Keywords: History of Turkish Islamic Arts, Turkish Bookbinding Art, Yekşah, 18th Century, Rococo.

18. Yüzyıl Türk Ciltlerinde Öne Çıkan Bir Süsleme Tekniği: Yekşah

Öz: Süsleme teknikleri her sanat dalında olduğu gibi cilt sanatında da zaman içerisinde değişim göstermiştir. 18. yüzyıl klâsik üslûpta ciltlerinin yapılmaya devam edildiği ancak aynı zamanda yeni tezyînat tekniklerinin denendiği bir dönemdir. Bu tekniklerden bir olan yekşah, cilt üzerine altınla işlenen motiflerin üzerine ucu düz veya oval olan demir aletin kakılması/bastırılması şeklinde uygulanan bir tezyînat tekniğidir. Bu süsleme tekniği, adını uygulamada kullanılan metal aletten almaktadır. Yekşah demiri olarak isimlendirilen bu alet, ortalama 15-16 cm uzunluğunda olup ağzı düz veya oval bir el aletidir. Yekşah süsleme tekniği, yazma ciltler üzerine uygulanmaktadır. Yazma cilt, desenin fırça yardımıyla zermürekkep kullanılarak deri üzerine işlenmesi anlamına gelmektedir. Desenin yazma tekniğiyle (fırçayla) deriye nakşedilmesinin ardından yekşah demiriyle işlenmesi aşamasına geçilmektedir. Motiflerin üzerine, gidiş yönü esas alınarak yekşah demiriyle taramalar yapılmakta, desen üzerinden çizgiler halinde geçilmektedir. Deri bu tarama esnasında kısmen de çukurlaşmaktadır. Yekşah tezyînat tekniği, Türk cilt sanatına 17. yüzyıl sonu ile 18. yüzyıl başı itibarıyla katılmıştır. 19. yüzyılda da örnekleri görülmeye devam edilmiştir. Ancak en yoğun kullanıldığı dönem 18. yüzyıldır. Yekşah tezyînatın çoğunlukla saray mücellitleri tarafından ve özellikle değeri yüksek eserlerin ciltlerinde tatbik edildiği bilinmektedir. Türk cilt sanatı literatüründe yayınlanmış ve müze ve kütüphanelerde tarafımızca tespit edilen yekşah cilt örneklerinin incelenmesi neticesinde, Türk ciltlerinde yekşah tezyînat tekniğinin 3 farklı desen üzerine tatbik edildiği tespit edilmiştir. Bunlar; rûmî, zerbahar ve barok-rokoko desenleridir. Rûmî desenli yekşah ciltlerde cilt kapağının tüm bölümlerinde yekşah tekniğinin uygulandığı görülmektedir. Ancak en yoğun ve çeşitli olarak şemselerde rastlanmaktadır. Bunun nedeni, yekşah tezyînatın görülmeye başlandığı 18. yüzyıl itibarıyla cilt kapaklarında köşebentlere sıklıkla yer verilmemesi ve bezeme yoğunluğunun şemselerde görülmesi olabilir. Rûmî desenli yekşah ciltlerde şemselerin üç türü tespit edilmiştir. Bunlar; klâsik

oval/beyzî formda dilimli şemse, dikdörtgen formda şemse ve dilimli dairevî formdaki şemsedir. Rûmî desenli yekşah ciltlerde desenin altınlarının daha net görülebilmesi amacıyla şemse ve salbek zemini sıklıkla bordo renkle boyanmıştır. Yekşah tekniğinin uygulandığı bir diğer desen türü ise zerbahardır. Zerbahar desen, 18. yüzyılın sonunda ve özellikle 19. yüzyılda görülen bir cilt tezyînat türü olup ciltlerin genellikle tüm yüzeyini kaplayacak şekilde uygulanmıştır. 18. yüzyıl itibarıyla Türk ciltlerinde görülen realist üslûptaki çiçek veya Batı etkisindeki barok-rokoko motifleri üzerine de yekşah uygulaması yapıldığı belirlenmiştir. Türk Rokokosu, C ve S kıvrımlı motiflerle yüzeyin tamamen doldurularak süslediği gösterişli bir bezeme üslûbudur. Kavisli ve yuvarlak şekillerle birlikte yaprak, çiçek motifleri ve çiçek demetleri bu bezeme üslûbunda yer almaktadır. Dayanıklılık bakımından zayıf olmasına rağmen yekşah tekniğin 18. yüzyıl ciltlerinde sıklıkla tercih edilmesinde, cildin sanat değerini artırma çabası vardır. Bu teknik sayesinde, yazma olarak uygulanmış desen daha cazip hale getirilmiştir. Bu da cildin sanat değerini yükseltmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Sanatları Tarihi, Türk Cilt Sanatı, Yekşah, 18. Yüzyıl, Rokoko.

Introduction

The bindings, which serve with their encompassing and protective qualities in the Turkish-Islamic book civilization, offer an aesthetic appearance to the addressee in terms of art with the ornaments applied on them. The production techniques of the ornament, which provides this aesthetic appearance, have changed, and developed over time in the art of binding, as in every branch of art. As of the end of the 17th century, this change is striking in the decoration techniques of Turkish bookbinding art. The 18th century, on the other hand, is an age in which classical period (16th century) examples were tried to be continued, new decoration techniques were tried, realist style examples entered the motif repertoire and Western influences were experienced.

As of the 18th century, Ottoman bookbinders began to decorate with different techniques, as well as the classical recessed center-medallion bindings applied with molds. Yekşah is one of these techniques. This decoration technique, which has not been seen in previous centuries among the decoration techniques of Turkish Islamic bookbinding art in Anatolia, takes its name from the tool used in its production.

Publications on yekşah bindings¹ are limited in Turkish bookbinding literature. The fact that there are few publications about the yekşah decoration technique reveals the necessity of studying this technique. In our article, yekşah bindings, which are included in the literature of bookbinding, and which can be determined by us from the relevant museum and manuscript libraries, are discussed. In the selection of the binding samples, the samples with good workmanship and less deformation were taken into consideration, which best demonstrated the yekşah decoration technique. The bindings were examined by classifying them according to the variety of motifs. As a result of the examinations, it was tried to create a systematic scientific knowledge about the yekşah decoration technique.

1. Decoration Types of Turkish Bookbindings

There are various classifications in the literature about Turkish binding types. However, many of these classifications are scattered and contain various contradictions and deficiencies. In his article published in 2021², Çakmak classified the types of bindings appropriately. According to this classification, the bindings are divided into two separate headings in terms of material and decoration features. In terms of decoration features, there are 7 types of binding, excluding sub-titles. These; molded, applied with molded, applied with brush binding, fabric, embroidered, marbling and jeweled.

¹ Mehmet Küçük, Tire Necip Paşa Kütüphanesindeki Necip Paşa Vakfına Ait El Yazma Eserlerin Çarkuşe, Yekşah ve Zilbahar Cilt Kapağı Özelliklerine Göre Kataloglanması (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Paul Hepworth, "The Yekşah Binding: Problems in a Name", Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu-Tebliğler, ed. Ali Rıza Özcan (İstanbul: Lale Yayıncılık, 2013), 161-163; Ebru Alparslan, "Türk Cilt Sanatında "Yek-Şah Şemse" Tekniğinin İncelenmesi ve Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan "Yek-Şah Şemse" Cilt Örnekleri", III. Uluslararası Akdeniz Sanat Sempozyumu Kültürel Mirasın Korunması ve Yaşatılması Sempozyum Bildirileri, ed. Menekşe Suzan Teker (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, 2018), 87-95; Nil Mucuk, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndeki Yekşah Ciltler (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yasin Çakmak, "Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Yekşah Ciltler", Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/20 (Temmuz 2021/2), 300-324; Yasin Çakmak, "Kütahya Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Yekşah Ciltler", İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 6/2 (Aralık 2021), 294-322; Hasan Çıkmış, Sakıp Sabancı Müzesi Koleksiyonundaki Yekşah Ciltlerin Teknik Açısından İncelenmesi ve Yeni Uygulamalar (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

² Yasin Çakmak, "Türk Cilt Sanatında 'Yazma' Kavramı", BAİD 13 (Haziran 2021), 225.

The most common type of binding in Turkish-Islamic manuscripts is center-medallion bindings. It takes its name from the center-medallion part in the center of the cover, where the decoration is most intense. Other parts of the cover, such as pendant, corner piece, and edge decoration, are also seen in these bindings. In the medallion binding type, the gold-plating method is applied to make the center-medallion, pendant, and corner piece patterns prominent. In the gilded-background design (alttan ayırma), the patterns remain in the color of leather, while the ground is golden with gold-ink. Sometimes, the patterns were also gilding with the upper parting technique (ustten ayırma), which is the opposite of this. Applications called 'mulemma', in which both the pattern and the ground are gold, were also made. The examples where gold is not applied are called without gold. There are also bindings in which the center-medallion, pendant and corner piece are covered with leathers of different colors than the cover. These are also called colored (mulevven). There is also gilded-background design (alttan ayırma), gilding with the upper parting technique (ustten ayırma) and without gold printing types on colored (mulevven) bindings.

The binding production in the Ottoman palace was carried out by the Ehl-i Hiref organization and mostly by joint work. Especially in the decoration of the bindings, illuminators, miniature painters, and jewelers worked together.³ It is known that the illuminators of the 19th century also served as bookbinders in the palace and, although not as enthusiastically as in the illumination, they applied the vase decorations filled with flowers, together with the baroque-rococo folds, to the bindings.⁴ It is possible to come across the jeweled binding decoration called 'murassa' in the bindings in the palace collections.⁵ Embroidered bindings, which have two types as 'zerdüz' and 'simdüz', are among the precious binding types that are usually in the palace collection. It is seen that flowers are usually embroidered on these bindings in a realistic style.⁶ The bindings embroidered with gold wire and gold thread are called zerdüz, and the bindings embroidered with silver wire and silver thread are called simdüz.⁷

2. Yekşah Decoration Technique in Turkish Bookbinding Art

Yekşah is basically a type of binding decoration technique. In the classification of binding types, it has been placed under the heading of "made with tools" because of the tool with the same name used in its production.⁸ Since this type of binding is a decoration technique, we will refer to it as yekşah decoration technique in the article. Yekşah decoration technique takes its name from the tool used in its construction, as we have mentioned before. This tool, called yekşah iron, is an average of 15-16 cm long and is a flat or oval hand tool (Photo 1-2). As with other bookbinding tools, the length of the yekşah iron is prepared according to the hand structure of the bookbinder.



Photo 1-2: Yekşah Iron Tool (from bookbinding workplace of Islam Seçen)

Yekşah decoration technique is applied on the bindings that are patterned with a brush.⁹ In applied with brush decoration, the pattern is embroidered directly on the leather with a brush with gold-ink, and molds etc. equipment is not used in the application. After the pattern is embroidered on the leather with the applied with brush technique, it is started to be processed with yekşah iron tool. Lines are drawn on the motifs with a yekşah iron tool based on the direction of the pattern.¹⁰ This process is

³ Fatma Şeyma Boydak, "Osmanlı Saray Mücellidleri ve Müşterek Çalışma Gelenekleri", *21. Yüzyılda İletişim ve Sanat*, ed. Salih Gürbüz (Konya: NEÜ Yayınları, 2021), 67-87.

⁴ Zeren Tanındı, "Osmanlı Kitaplarının Görkemli Giysileri", *P Dünya Sanatı Dergisi* 35 (2004), 85; Zeren Tanındı, "Kitap ve Cildi", *Osmanlı Uygarlığı*, ed. Halil İnalçık – Günsel Renda (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009), 2/863.

⁵ Zergerler yani kuyumcularla iş birliğinin ürünü olan bu ciltlerin önemli bir örneği, Topkapı Sarayı Müzesi'nin Hazine koleksiyonunda 2/2107 envanter numarasıyla kayıtlı III. Murad Divânı'nın cildir. For detailed information, see Filiz Çağman, "Serzergerân Mehmet Usta ve Eserleri", *Kemal Çiğ'a Armağan* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1984), 53.

⁶ Ahmet Saim Arıtan, "Türk Cild San'atı", *Türk Kitap Medeniyeti* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 82.

⁷ İslam Seçen, "Klasik Türk Cildinin Yapısal Unsurları ve Çeşitleri", *Türk Sanatının Yapı Taşları II* (İstanbul: Bülent Ecevit Üniversitesi, 2017), 69.

⁸ Çakmak, "Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Yekşah Ciltler", 307.

⁹ For detailed information on the term 'applied with brush', see Çakmak, "Türk Cilt Sanatında 'Yazma' Kavramı", 221-248.

¹⁰ Seçen, "Klasik Türk Cildinin Yapısal Unsurları ve Çeşitleri", 67.

continued until the entire pattern is completed. With the application of striping made with yekşah iron tool, the patterns gain dimension and volume and become more ostentatious (Photo 3-4). The leather is partially pitted during this striping.¹¹



Photo 3-4: Kayseri Raşit Efendi ML (Manuscript Library): 1147, 1113/1701, Front cover center-medallion and detail

In the history of bookbinding, yekşah decoration technique is encountered as of the end of the 17th century. The 18th century is the period in which the yekşah decoration technique was used most intensively. It is known that it was used until the 19th century.¹² It is stated in the bindings that yekşah decoration technique is mostly applied by the palace bookbinders and especially on the bindings of the manuscript of high value.¹³ Most of the artifacts we have identified belong to the 18th century. Towards the end of the 17th century, the master-student model in art training was replaced by the employment of trained personnel in the organization, with the abolition of the group of newcomers to the arts, known as şakirdan, in the Ehl-i Hiref organization. It has been determined that the Ottoman palace craftsmen in the 18th century were not affected by the political, economic, and military events, and there was no decrease in the number of craftsmen in this period.¹⁴ In this respect, the 18th century was a period in which Western influences were observed in terms of motif repertoire and decoration types, but it was also a period in which classical stylized motifs were applied with new techniques and high art production continued.

Since the yekşah decoration technique, which is mainly applied in 18th century Turkish bindings, is a kind of inlay technique, some examples where the yekşah iron is pressed lightly may cause pattern losses due to friction. Due to the surface of the applied area, it is suitable for wear. The bindings of the works with inventory numbers 1403 and 5066 in Manisa ML¹⁵ are obvious examples of this (Photo 5-6). The cover surfaces are heavily worn, and its decoration is almost on the verge of being erased. However, since the envelope flap of the binding was preserved among the books, it has survived to the present day with an unscathed decoration.

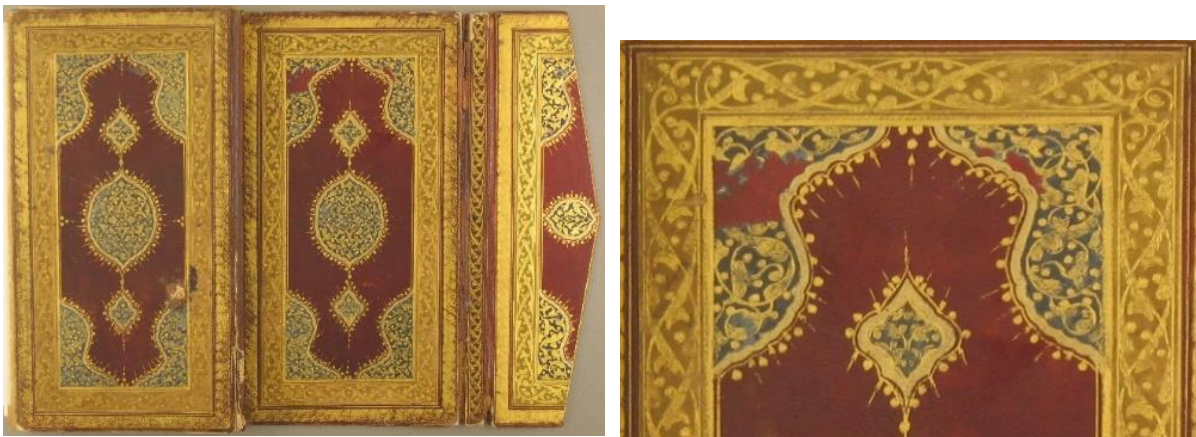


Photo 5-6: Manisa ML: 5066, 1185/1770, The yekşah binding of manuscript and details

It has been determined that the yekşah decoration technique is applied on 3 different patterns in Turkish bindings. They are listed as rûmî, lattice (zerbahar) and baroque-rococo patterns in terms of frequency of occurrence (Table 1). Although classical

¹¹ Oktay Aslanapa, "Osmanlı Devri Cild Sanatı", *Türkiyemiz* 38 (1982), 15.

¹² Karin Scheper, *The Technique of Islamic Bookbinding: Methods, Materials and Regional Varieties* (Leiden: Brill, 2015), 309.

¹³ Hepworth, "The Yekşah Binding: Problems in a Name", 163.

¹⁴ Bahattin Yaman, *Osmanlı Saray Sanatkarları 18. Yüzyılda Ehl-i Hiref* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 134.

¹⁵ For detailed information, see Çakmak, "Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Yekşah Ciltler", 311-312.

rūmī-patterned yekşah bindings are in the majority, yekşah has been applied on realist-style floral or Western-influenced baroque-rococo motifs seen in Turkish bindings as of the 18th century.¹⁶

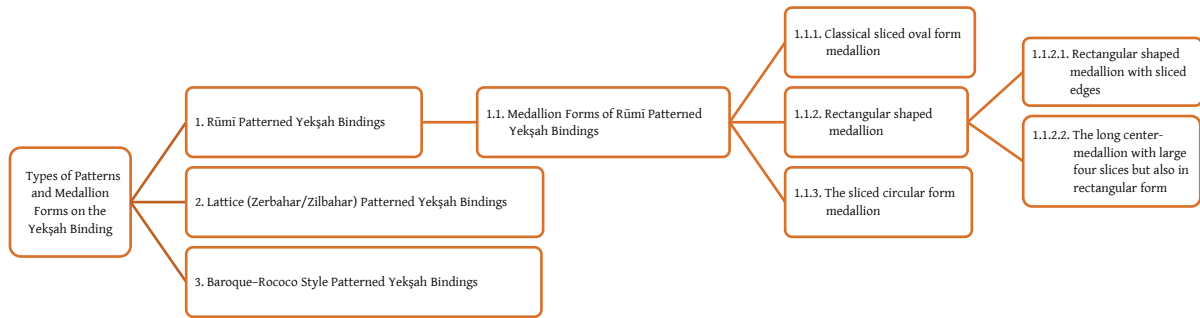


Table 1: Types of patterns and medallion forms on which the yekşah decoration technique is applied

2.1. Rūmī Patterned Yekşah Bindings

In yekşah decorated bindings, Rumi patterns can be found in all parts of the binding cover (center-medallion, pendant, corner piece, and edge decoration). The binding of the Qur'an with inventory number 8 in the Süleymaniye ML Pertevniyal collection is an important example of this (Photo 7). The border/edge decoration, corner piece, pendant and medallion of the binding cover are rūmī patterned and the motifs are striped with a yekşah iron tool based on their direction. This application has added depth to the pattern. A similar application is also included in the binding with inventory number 3812 in the Abdülmecid Efendi Library collection.¹⁷



Photo 7: Süleymaniye ML Pertevniyal: 8, 1205/1790, Rūmī-patterned yekşah binding

In yekşah binding, the rūmī pattern is mostly seen on the center-medallion among the cover sections. The reason for this may be that, as of the 18th century, when yekşah decorations began to be seen, corner pieces were not frequently used on the covers of the binding and the intensity of the decoration was seen on the center-medallions. Three types of center-medallions were identified in the rūmī-patterned yekşah bindings. The first one is medallion in classical sliced oval form. The binding of the manuscript dated 1108/1696 with inventory number 167 in Hacı Selim Ağa ML is an important example of this type. The rūmī pattern, designed according to the shape of the center-medallion, is $\frac{1}{4}$ symmetrical (Photo 8-9). The pattern floor is painted red. Pendants are also in the same style. The center-medallion of binding 579 in the Kayseri Raşit Efendi ML is of this type (Photo 10-

¹⁶ Fatih Rukancı - Hakan Anameriç, "The Art of Bookbinding in the Ottoman Empire (Fifteenth to Nineteenth Centuries)", *Toruńskie Studia Bibliologiczne* 2/9 (2012), 23.

¹⁷ For detailed information, see Naciye Uçar Başaran, "Abdülmecid Efendi Kütüphanesi Koleksiyonu'ndan Cilt Sanatı Örnekleri", *Milli Saraylar Kültür-Sanat-Tarih Dergisi* 7 (2011), 113.

11).¹⁸ The medallion pattern of the binding, covered with dark red goat skin, is $\frac{1}{4}$ symmetrical, and the ground is painted black so that it is the opposite of the other sample. It can be seen that the color of the cover leather is being contrasted to the pattern floor painting. In both examples, the motifs' surfaces are lined with yekşah iron tool in the direction of their directions. Thanks to these lines, rümi motifs have become much more ostentatious than an applied with brush pattern. Bookbindings of manuscripts with inventory numbers 100-0279, 120-0371 (Photo 12-13), 100-0268, 100-0258 and 103-0004 in the Sakıp Sabancı Museum BACC (Book Arts and Calligraphy Collection) are also in classical oval form, with rümi patterns and yekşah decorations.¹⁹ The binding of the manuscripts with inventory numbers 100-0268, 100-0258 and 103-0004 has a 16th century classical binding design with border decorations and corner pieces.



Photo 8-9: Hacı Selim Ağa ML: 167, 1108/1696, Front-back cover and front cover center-medallion



Photo 10-11: Kayseri Raşit Efendi ML: 579, Front-back cover, envelope flap and front cover center-medallion



Photo 12-13: Sakıp Sabancı Museum BACC: 120-0371, Front-back cover and front cover center-medallion

¹⁸ Yıldırım Özbek, *Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki Kitap Kapakları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2005), 110.

¹⁹ For detailed information, see Çıkmış, *Sakıp Sabancı Müzesi Koleksiyonundaki Yekşah Ciltlerin Teknik Açısından İncelenmesi ve Yeni Uygulamalar*, 14-16, 31-36, 46-48, 56-58.

The second medallion type of rûmî-patterned yekşah bindings is rectangular shaped medallion with sliced edges. The rectangular medallion form began to be seen in the 17th century after the classical sliced oval medallion in the history of bookbinding. It has been determined that the pendants of these medallion are larger than in the past centuries and the corner pieces are used less.²⁰ A well-crafted example of a rûmî-patterned medallion with rounded edges and yekşah application can be seen on the binding of the manuscript with inventory number 42 in Hacı Selim Aga ML (Photo 14-15). The rûmî pattern of the medallion, whose ground is colored with burgundy, is $\frac{1}{4}$ symmetrical. The motifs were lined with yekşah iron tool in the direction of the drawing and made dimensional. A similar form of medallion with a black background can be seen on the burgundy binding of the manuscript with inventory number 5498 in Yusuf Aga ML (Photo 16-17). The binding medallions of the manuscript with inventory numbers 503, 276 and 1079 in the Kayseri Raşit Efendi ML similar to this center-medallion form (Photo 18-19).²¹ The medallions of the bindings with inventory number 392 in Rhodes Hafız Ahmed Aga ML (Photo 20-21), 4075 in the Konya Regional ML Halil Hamit Pasha Collection and 1139 in Vahit Pasha ML²² (Photo 22-23) are also in a similar form.



Photo 14-15: Hacı Selim Aga ML: 42, Front-back cover and front cover center-medallion



Photo 16-17: Yusuf Aga ML: 5498, Front-back cover, envelope flap and back cover center-medallion

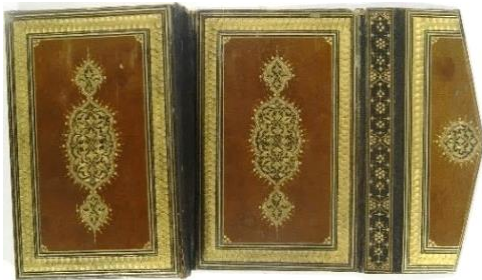
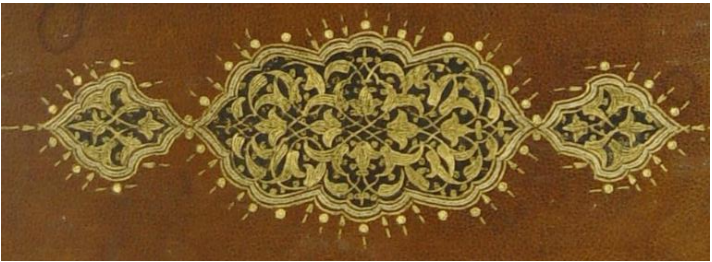


Photo 18-19: Kayseri Raşit Efendi ML: 1079, Front-back cover and back cover center-medallion



²⁰ Arıtan, "Türk Cild San'atı", 82.

²¹ Özbek, *Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki Kitap Kapakları*, 93,126,191.

²² Çakmak, "Kütahya Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Yekşah Ciltler", 303-305.



Photo 20-21: Rhodes Hafız Ahmed Aga ML: 392, Front-back cover, envelope flap and front cover center-medallion

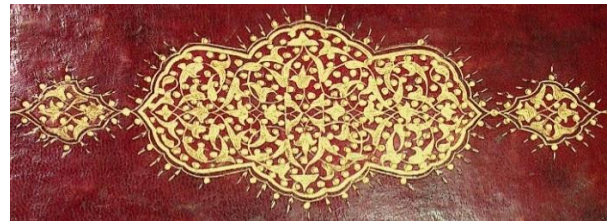


Photo 22-23: Vahit Pasha ML: 1139, Front-back cover, envelope flap and back cover center-medallion

A different type of rectangular shaped medallion on rūmī-patterned yekşah bindings is the long center-medallion with large four slices but also in rectangular form. The bookbinding of the manuscript dated 1160/1747 with inventory number 1117 in Kayseri Raşit Efendi ML is of this type (Photo 24-25).²³ There is no corner piece in this binding. However, there is a three threads rūmī border decoration. As in the center-medallion, the surface of the rūmī in the border decoration is lined with yekşah iron tool. The front and back covers of the manuscripts with inventory number 1403 in Manisa ML (Photo 26-27) and inventory number 103-0361 in Sakıp Sabancı Museum BACC (Photo 28-29) are in the same form. The book cover of the manuscript with inventory number 101-0303 and the inside cover of the manuscript with inventory number 190-0191 in the same museum are similar examples of this type. In this binding, the yekşah application is applied both to the rūmī pattern in the center-medallion and pendant as well to the rūmī patterned border decoration with a wide width.



Photo 24-25: Kayseri Raşit Efendi ML: 1117, 1160/1747, Front-back cover, envelope flap and front cover center-medallion

²³ Özbek, *Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki Kitap Kapakları*, 187.

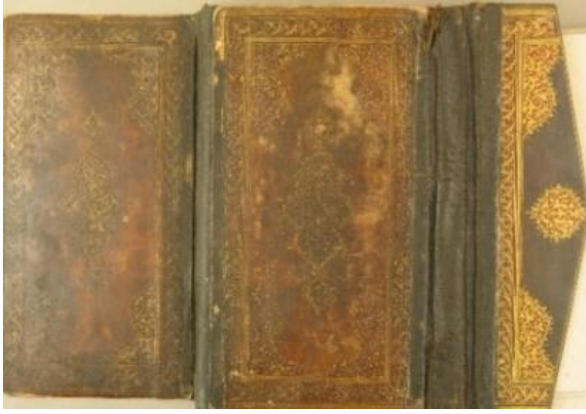


Photo 26-27: Manisa ML: 1403, 1140/1726, Front-back cover, envelope flap and back cover center-medallion



Photo 28-29: Sakıp Sabancı Museum BACC: 103-0361, Front-back cover, envelope flap and back cover center-medallion

The third medallion type of rûmî-patterned yekşah bindings is the sliced circular form. This medallion type has been identified only in one manuscript binding. The binding with inventory number 594 in the Kayseri Raşit Efendi ML is covered with black goat skin. The manuscript is dated 1172/1758 (Photo 30-31). Cover edges are surrounded by spiral border decoration. There is no pendant and corner piece. There is a circular center-medallion with 12 slices in the center of the cover. The medallion floor is painted red. Rûmî motifs placed on spiral spirals were lined according to the motif directions with the yekşah tool. This application has given a dimensional look to the applied with brush pattern. There are golden dots in various parts of the pattern.



Photo 30-31: Kayseri Raşit Efendi ML: 594, 1172/1758, Front-back cover and front cover center-medallion

On the rûmî patterned yekşah bindings, the center-medallion and pendant backgrounds are often painted in burgundy color in order to see the gold of the pattern more clearly. Because this color is one of the ground colors on which the golden color can be seen most clearly. Another reason for the preference of the colored technique (mulevven) should be the desire to emphasize the medallion and pendant parts, which are the most decorated parts of the binding. There are also examples where the pattern floor is not painted. The binding of manuscripts with inventory number 6632 in Yusuf Aga ML, 1139 in Vahit Pasha ML, 1052 in Rhodes Hafız Ahmed Ağa ML and 944 in Kayseri Raşit Efendi ML are examples of this type.

The border decoration of the rûmî-patterned bindings processed with the yekşah tool is usually S-shaped spiral edge decoration created with a nail. These nails can be of different thickness. In this type of bindings, along with spiral border decorations, wide-width three-thread rûmî border decorations are also encountered. This type of decoration is present on the binding cover of the manuscript with inventory number 120-0347 in the Sakıp Sabancı Museum BACC.²⁴ The pattern in these parts is also lined with yekşah iron tool. The corners of such bindings, which usually do not have corner piece, and the middle of the cover margins are decorated with golden dots. Some bindings also do not contain pendant. Instead, 6-leaf flower motifs formed with golden dots are embroidered on the medallion ends. A rose motif is applied on the dots with a tool called a dot or dot iron. Contrary to other examples, there are also examples where the center-medallion pattern is embroidered with a mold, but the yekşah decorated rûmî motif, which is worked in the applied with brush technique on corner piece and pendants. On the binding of the manuscript dated 1144/1731 with inventory number 155 in Hacı Selim Ağa ML, pendant and corner piece were applied with brush technique, and then the motifs were lined with yekşah iron tool. On the binding of the manuscript with inventory number 1435 in the Topkapi Palace Museum Hazine Library, medallion and pendants were printed with a mold, while corner piece and edge decorations were processed in the applied with brush technique and lined with a yekşah iron.²⁵

It is seen that the rûmî patterned yekşah decoration technique is also applied to the inside of the covers of the bindings. The bindings with inventory number 5040 in Manisa ML²⁶ and the binding with inventory number 101-0288 in the Sakıp Sabancı Museum BACC, made with the cover surface recessed technique, are important examples of this type. Yekşah application was also made inside the bound cover of the manuscript with inventory number 101-0283 in the Sakıp Sabancı Museum BACC. However, this is quite simple compared to the other two examples.

Yekşah decoration technique is sometimes applied on rûmî patterns designed to completely fill the ground, except for the center-medallion, pendants, and corner pieces, on bindings made in the recessed technique. The binding of the manuscript with inventory number 106 in Kayseri Raşit Efendi ML is an example of this type (Photo 32-33).²⁷ Contrary to the floral and cloud motifs on the center-medallion, pendant, and corner piece, three thread rûmî patterns were preferred on the cover floor and the motifs were lined with yekşah iron tool and the pattern was given a dimension.



Photo 32-33: Kayseri Raşit Efendi ML: 106, The binding of manuscript and details

Center-medallions with yekşah application on rûmî patterns were also found in binding protective boxes/bookcases (mahfaza). The protective box of the manuscript with inventory number 1117 in Kayseri Raşit Efendi ML is a good example of this type (Photo 34-35). The four sides of the çârkûşe (cehargûşe) protective box are covered with leather, and the front and back sides are covered with fabric, except for the medallion. In the çârkûşe protective box of the manuscript with inventory number 551 in the Tire Necip Pasha Library, there is a yekşah decorated center-medallion similar to the medallion in this example.²⁸ A similar application can be seen on marbling-covered çârkûşe bindings. The binding of the manuscript with inventory number 103-0309 dated to the 17th century and found in the Sakıp Sabancı Museum BACC is an example of this type (Photo 36-37).

²⁴ Çıkmış, *Sakıp Sabancı Müzesi Koleksiyonundaki Yekşah Ciltlerin Teknik Açısından İncelenmesi ve Yeni Uygulamalar*, 63-65.

²⁵ Kemal Çiğ, *Türk Kitap Kapları* (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1971), 55.

²⁶ Çakmak, "Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Yekşah Ciltler", 313-314.

²⁷ Özbek, *Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi'ndeki Kitap Kapakları*, 237-238.

²⁸ For detailed information, see Küçük, *Tire Necip Paşa Kütüphanesindeki Necip Paşa Vakfına Ait El Yazma Eserlerin Çarkuşe, Yekşah ve Zilbahar Cilt Kapağı Özelliklerine Göre Kataloglanması*, 102.



Photo 34-35: Kayseri Raşit Efendi ML: 1117, 1160/1747, Protective box (mahfaza) and medallion

Photo 36-37: Sakıp Sabancı Museum BACC: 103-0309, Front cover and medallion

2.2. Lattice (Zerbahar/Zilbahar) Patterned Yekşah Bindings

Another type of pattern in which the yekşah decoration technique is applied is the lattice (zerbahar/zilbahar) pattern. Zerbahar pattern is a type of binding decoration seen at the end of the 18th century and especially in the 19th century. It is also called lattice medallion.²⁹ In the application of the lattice (zerbahar) pattern, oblique lines are drawn on the cover surface of the binding with gold-ink. Then, a leaf motif with four slices is embroidered on each line. There may be single or multiple golden dots between the leaves. These points are usually struck with a point iron tool. Zerbahar decoration was applied to cover the entire surface of the binding. However, it has also been applied to smaller rectangular areas delimited by rulers in the center of the cover.



Photo 38-39: Süleymaniye ML Nuri Arlasez: 314, Front cover and details

The binding of the manuscript with inventory number 314 in the Süleymaniye ML Nuri Arlasez collection is one of the prominent examples of the lattice (zerbahar) patterned bindings (Photo 38-39). The covers are surrounded by double rows of spiral border decoration. The cover surface is fully ground ornamented with a lattice (zerbahar) pattern. The lattice (zerbahar) pattern surface was lined with a yekşah iron tool based on the leaf directions. There are four golden dots between the cages. A rosette pattern was drawn on the dots with a dot iron. The binding of the manuscript with inventory number 103-0287 in the Sakıp Sabancı Museum BACC is also one of the lattice (zerbahar) patterned bindings (Photo 40-41). The covers are surrounded by three thread rûmî and spiral border decorations, respectively. Lattice (zerbahar) pattern covers the entire surface of the caps. Yekşah application was applied both to the leaves in the lattice (zerbahar) pattern and to the three-thread rûmî border decoration of the binding. There are four golden dots between the lattice (zerbahar) patterns. A similar application can be seen on the binding of the manuscript with inventory number 463 dated 1213/1798, which is in the collection of manuscripts of Turkish and Islamic Arts Museum.³⁰

²⁹ Arıtan, "Türk Cild San'atı", 85.

³⁰ For detailed information, see Bahar İlker, *Türk İslam Eserleri Müzesi Yazma Eser Koleksiyonundaki Zerbahar Tezyinatlı Ciltler* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 59-62.



Photo 40-41: Sakıp Sabancı Museum BACC: 103-0287, 1214/1799, The binding of manuscript and details

The binding of the manuscript with inventory number 222 in the Süleymaniye ML Pertev Pasha collection is full ground embellishment with a lattice (zerbahar) pattern (Photo 42-43). Due to the intensity of the lattice decoration, a golden dot was applied between the patterns in this example. The cover edges are surrounded by a leaf patterned border between two rows of spiral border decorations.



Photo 42-43: Süleymaniye ML Pertev Pasha: 222, The binding of manuscript and details

In the binding of the Holy Qur'an with inventory number 4903, which is in the manuscript collection of Turkish-Islamic Arts Museum, yekşah application was made on the lattice (zerbahar) pattern (Photo 44-45).³¹ In this example, there is a lattice application of plain leaves, as opposed to the classic lattice pattern with sliced leaves.

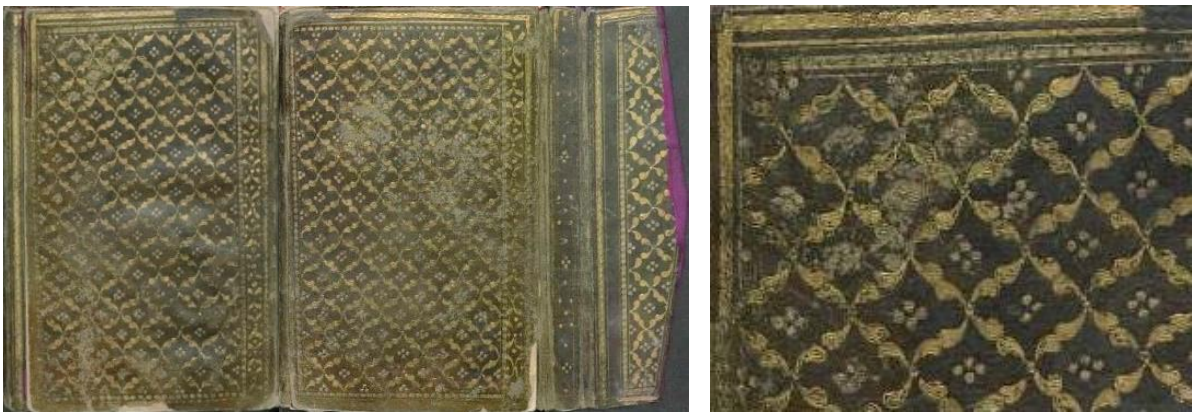


Photo 44-45: The Manuscript Collection of Turkish-Islamic Arts Museum: 4903, The binding of manuscript and details

³¹ İlker, *Türk İslam Eserleri Müzesi Yazma Eser Koleksiyonundaki Zerbahar Tezyinatlı Ciltler*, 125-126.

2.3. Baroque–Rococo Style Patterned Yekşah Bindings

In the Ottoman Empire, rococo decoration began to be seen as a result of the Paris ambassador 28 Çelebi Mehmet Efendi's return to the country in 1720-1721 with gifts that fully reflect the artistic characteristics of the period, sent by the French King Lui XV. to Padishah Ahmed III. 28 Çelebi Mehmet Efendi was sent to France to observe the developments in the West. Rococo decoration in the Ottomans is similar to the European examples but is partially different from it. This ornament called Turkish Rococo; it is mostly seen in the decoration of architectural structures, tombstones, wooden works, metal works and manuscripts. By the half of the 18th century, rococo influences became palpable in the decoration of manuscripts.³² It is known that the illuminators of the 19th century took an active role in the binding production of this period.³³ The most important example of this in the Turkish and Islamic Arts Museum is the binding of the Holy Quran with inventory number 477. The binding is decorated in the rococo style. The artist of the binding is Ahmed Efendi from Lazgrad, the chief bookbinder of the period.³⁴

Turkish Rococo is an attractive decoration style in which the surface is completely filled and decorated with C and S curved motifs. Along with curved and round shapes, leaf, flower motifs and flower bouquets are also included in this decoration style.³⁵ On some of the bindings, decorations made with bouquets of flowers in vases or tied with ribbons can be seen.³⁶ In the baroque-rococo patterned bindings with yekşah decorations, the lines made with yekşah iron tool on the pattern surfaces have made them more profound. The direction of the motifs is based on the drawings.

The binding of Holy Quran, with inventory number 1.388.79, brought to the Ankara Ethnography Museum from the Istanbul Hagia Sophia Mosque, is a good example of the yekşah bindings decorated in baroque-rococo style (Photo 46-47). The center of the binding is decorated with an eight-petal flower and rays around it. In the middle of the edges of the covers, long multi-sliced leaves coming out of a vineyard surround this ornament. The leaves are decorated with flowers in a naturalist style. Green and yellow gold were used together in the decoration. Yekşah application is very evident especially on leaves. Based on the direction of the leaves, the leaves are frequently lined with a yekşah iron tool. Multi-slice and curved leaves have gained a more attractive and deep appearance with the stripes applied to their surface. The pattern embroidered on the binding with the applied with brush technique has become more elaborate by gaining dimension thanks to the yekşah application. The binding of the manuscript with inventory number 1115 in Konya Mevlana Museum is a yekşah decorated binding quite similar to this example (Photo 48-49).



Photo 46-47: Ankara Ethnography Museum: 1.388.79, Back cover, envelope flap and details

³² Hatice Aksu, "Rokoko", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/159-160.

³³ Tanındı, "Osmanlı Kitaplarının Görkemli Giysileri", 85; Tanındı, "Kitap ve Cildi", 2/863.

³⁴ Şule Aksoy, "Kitap Süslemelerinde Türk-Barok-Rokoko Üslûbu", *Sanat Dergisi* 6 (Haziran 1977), 131, 135-136.

³⁵ Azade Akar, *Sanat Tarihinin Bilinmeyen Bir Ressamı: Ali en-Nakşibendî er-Râkım* (İstanbul: Nakkaş Tezyini Sanatlar Merkezi Yayınları, 2012), 203.

³⁶ Rukancı - Anameriç, "The Art of Bookbinding in the Ottoman Empire (Fifteenth to Nineteenth Centuries)", 25.



Photo 48-49: Konya Mevlana Museum, Museum Artifacts: 1115, Front-back cover, envelope flap and details

One of the prominent elements of Turkish rococo decoration is the bouquets of flowers in the vase. Such decorations are called şükûfe (ornament style based on floral motifs). The binding of the manuscript on tafsir dated 1221/1806, which is in the collection of Süleymaniye ML Halet Efendi, is one of the important examples of yekşah bindings with a supplication pattern (Photo 50-51).³⁷ The binding covers are surrounded by spiral and three threads rûmî border decorations with yekşah applications. It has C-S curved, bi-colored corner pieces in baroque-rococo style. The şükûfe vase in the center of the lid is created with motifs similar to the folds on the corner pieces. In the vase, there are naturalistic flower motifs and a tricolor flower bouquet consisting of various leaves. Yekşah decoration technique has been applied in both the edge decoration, the corner pieces and the şükûfe pattern of the binding. Yekşah application was made with yekşah iron tool based on the direction of the motifs. The applied with brush pattern has gained a more elaborate and detailed appearance thanks to the yekşah application.



Photo 50-51: Süleymaniye ML Halet Efendi: 20, Front-back cover and details

It has been determined that the center medallion-pendant-corner piece, which is the parts of the classical binding cover, is tried to be continued in some yekşah decorated bindings in which Turkish rococo style patterns are applied. While the binding pattern reflects the baroque-rococo style of the bindings produced in and after the 18th century, the decoration of the cover is planned according to the classical binding sections. It can be said that the differentiation seen in the pattern repertoire has been synthesized in harmony with the classical parts of the binding. The bindings of manuscripts with inventory number 1068 in Vahit Pasha ML (Photo 52) and inventory number 100-0275 in Sakıp Sabancı Museum BACC (Photo 53) are of this type.

³⁷ Mine Esiner Özen, *Türk Cilt Sanatı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 120.



Photo 52: Vahit Pasha ML: 1068, Front-back cover and envelope flap



Photo 53: Sakıp Sabancı Museum BACC: 100-0275, 1252/1836, Front-back cover and envelope flap

Another example of yekşah on rococo pattern is the binding of the manuscript with inventory number 100-0253 dated 1222/1807 in the Sakıp Sabancı Museum BACC (Photo 54). The covers of the binding are full of ornaments with a pattern consisting of leaf motifs passing through each other. The surface of the leaf motifs is lined with a yekşah iron, both parallel and curved.³⁸ An 18th century binding, which is in a private collection in Berlin, was decorated with S-curved leaves and flowers in a naturalist style, and a yekşah application was made.³⁹ On the binding of the manuscript with inventory number 598 in Tire Necip Pasha ML (Photo 55), a yekşah embroidered center-medallion made of leaves can be seen.⁴⁰ After embroidering on the binding with the pattern applied with brush technique, lines were made with a yekşah iron tool. This application has given the pattern a deep look. Yekşah technique was also applied on a Western-influenced Turkish binding dated 1240/1825 in The Victoria and Albert Museum (Photo 56).⁴¹ The binding covers were decorated with flowers in a naturalist style on the branches, and motif lines were made with yekşah iron tool.

³⁸ Çıkmış, *Sakıp Sabancı Müzesi Koleksiyonundaki Yekşah Ciltlerin Teknik Açısından İncelenmesi ve Yeni Uygulamalar*, 78.

³⁹ For detailed information, see Friedrich Paul Theodor Sarre, *Islamische Bucheinbände* (Berlin: Scarabeus-Verlag, 1923), Tafel XXIV.

⁴⁰ Küçük, *Tire Necip Paşa Kütüphanesindeki Necip Paşa Vakfına Ait El Yazma Eserlerin Çarkuşe, Yekşah ve Zilbahar Cilt Kapağı Özelliklerine Göre Kataloglanması*, 150.

⁴¹ Duncan Haldane, *Islamic Bookbindings in The Victoria and Albert Museum* (London: The World of Islam Festival Trust, 1983), Plate 153, 164-166.

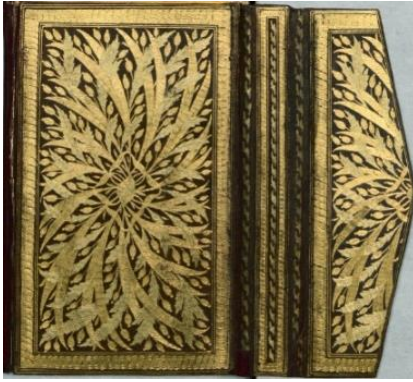


Photo 54: Sakıp Sabancı Museum BACC: 100-0253, 1222/1807, Back cover and envelope flap



Photo 55: Necip Pasha ML: 598, Front cover



Photo 56: The Victoria and Albert Museum: 801-1942, Front-back cover (Haldane, 1983)

Conclusion

The history of binding decoration shows parallelism with the history of decoration of Islamic arts. The use of different materials and tools, new elements of decoration in the decoration repertoire; over time, the variety of binding decoration has increased and differentiated. The 18th century is one of the important periods of this change process. In this age, when the classical art style was tried to be continued, realist style samples were added to the motif repertoire of the bindings, Western influences were seen, and new decoration techniques were tested. Yekşah, one of these techniques, has been one of the prominent applications among the newly tested decoration techniques in the 18th century.

Yekşah decoration technique refers to drawing with yekşah iron tool on the pattern processed with the technique of applied with brush on the binding. This practice, which started to be seen at the end of the 17th century, experienced its most intense use in the 18th century. In the article, the examples of the bindings decorated with the yekşah decoration technique, which were published in the literature and found in museums and libraries, were examined in detail. As a result of the examination, it has been determined that the bindings decorated with this technique have 3 different decoration styles. The first of these is the rûmî pattern. It is interesting that rûmî motifs, which are a classical ornamental element, continued to be used frequently and lovingly in the 18th century, when art production was made under the intense Western influence. It is possible to come across the yekşah application on bindings with rûmî motifs in all parts of the binding cover (center-medallion, pendant, corner piece, and edge decoration).

In the 18th century bookbinding art, because the corner piece and edge decorations were not applied partially, the section where the rûmî patterns with yekşah application were seen most intensely was the center-medallion. As a result of the research on rûmî patterned center-medallion of yekşah bindings, 3 types of medallion forms have been identified. These are classical oval, rectangular and sliced circular. Rectangular medallion, which started to be seen in the history of bookbinding as of the 17th century; two types were determined as rectangular with sliced edges and corners and rectangular with large four slices. It has been seen that the yekşah practice is mostly applied to rûmî patterned medallion in rectangular form. In the border decorations, the yekşah technique is generally applied on three-thread rûmî patterns with a wide width. The yekşah technique is sometimes applied on rûmî patterns designed to completely fill the ground, except for the medallion, pendant, and corner piece on the recessed bindings. Yekşah decoration technique, as can be seen from the examples, was mostly applied on rûmî designs. The reason for this preference may be that the tip form of the yekşah iron used in the application is suitable for the curves of the rûmî motif. Thanks to the lines applied with yekşah iron tool, the rûmî patterns gained a dimensional and deep appearance. This practice also makes the workmanship of the binding decoration retired and ostentatious.

The second type of decoration in which yekşah is applied is the lattice (zerbahar/zilbahar) pattern. Zerbahar is a type of binding decoration seen at the end of the 18th century and especially in the 19th century. Yekşah decoration technique was applied to the leaves of the zerbahar pattern embroidered with the applied with brush technique. In this way, the motifs have become more attractive and dimensional, and the quality of workmanship and display of the work has increased.

The last type of decoration on which yekşah is applied is baroque-rococo patterns. By the half of the 18th century, rococo influences became visible in binding decoration. This situation has shown its reflections in the art of binding, and the book covers are decorated with baroque-rococo patterns, C-S folds, multi-slice large leaves and naturalistic flowers with the applied with brush

technique. In this activity, the 19th century palace illuminator, who worked as bookbinders in the palace, played an active role. Rococo patterns applied with a brush are lined with a yekşah iron, making their enthusiastic curves more prominent and striking. The şükûfe patterns placed in the vase, which we frequently encounter in the illuminations of the period, were also applied with the brush on the bindings, and the yekşah decoration technique was made by considering the pattern direction.

Due to the surface of the applied area, it has been determined with examples that yekşah decoration is suitable for being deformed. It has been determined that the cover surfaces of yekşah binding are more worn than the recessed medallion bindings applied with molds. The best examples of yekşah decoration technique were found in the envelope flaps, which were generally preserved in the book. Although this technique is weak in terms of durability, there is an effort to increase the artistic value of the binding, which is often preferred in 18th century bindings. Thanks to this technique, the pattern applied with brush has been made more attractive. This has increased the artistic value of the binding. The wavy and dimensional appearance created by yekşah iron tool on the leather made the shiny and ostentatious gold even more prominent. By painting the pattern floors with a color different from the leather color, contrast is provided in the medallion samples and the yekşah embroidered pattern is more pronounced. Although the yekşah decoration technique is the prominent decoration technique of the 18th century, unfortunately, the number of examples that have survived to the present day is few. The fact that the yekşah iron practice was more laborious and demanding than the applied with brush practice must have been effective in this.

Bibliography

- Akar, Azade. *Sanat Tarihinin Bilinmeyen Bir Ressamı: Ali en-Nakşibendî er-Râkım*. İstanbul: Nakkaş Tezyini Sanatlar Merkezi Yayınları, 2012.
- Aksoy, Şule. “Kitap Süslemelerinde Türk-Barok-Rokoko Üslûbu”. *Sanat Dergisi* 6 (Haziran 1977), 126-136.
- Aksu, Hatice. “Rokoko”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Alparslan, Ebru. “Türk Cilt Sanatında “Yek-Şah Şemse” Tekniğinin İncelenmesi ve Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesinde Bulunan “Yek-Şah Şemse” Cilt Örnekleri”. *III. Uluslararası Akdeniz Sanat Sempozyumu Kültürel Mirasın Korunması ve Yaşatılması Sempozyum Bildirileri*. ed. Menekşe Suzan Teker. 87-95. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, 2018.
- Arıtan, Ahmet Saim. “Türk Cild San’atı”. *Türk Kitap Medeniyeti*. 60-97. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Aslanapa, Oktay. “Osmanlı Devri Cild Sanatı”. *Türkiyemiz* 38 (1982), 12-17.
- Başaran, Naciye Uçar. “Abdülmecid Efendi Kütüphanesi Koleksiyonu’ndan Cilt Sanatı Örnekleri”. *Milli Saraylar Kültür-Sanat-Tarih Dergisi* 7 (2011), 111-119.
- Boydak, Fatma Şeyma. “Osmanlı Saray Mücellidleri ve Müşterek Çalışma Gelenekleri”. *21. Yüzyılda İletişim ve Sanat*. ed. Salih Gürbüz. 67-87. Konya: NEÜ Yayınları, 2021.
- Çağman, Filiz. “Serzergârân Mehmet Usta ve Eserleri”. *Kemal Çiğ’a Armağan*. 51-87. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1984.
- Çakmak, Yasin. “Türk Cilt Sanatında ‘Yazma’ Kavramı”. *BAİD* 13 (Haziran 2021). 221-248.
- Çakmak, Yasin. “Manisa Yazma Eser Kütüphanesi’ndeki Yekşah Ciltler”. *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz 2021/2), 300-324.
- Çakmak, Yasin. “Kütahya Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi’ndeki Yekşah Ciltler”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2021), 294-322. <https://doi.org/10.20486/imad.969548>
- Çiğ, Kemal. *Türk Kitap Kapları*. İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1971.
- Çıkmış, Hasan. *Sakıp Sabancı Müzesi Koleksiyonundaki Yekşah Ciltlerin Teknik Açısından İncelenmesi ve Yeni Uygulamalar*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Haldane, Duncan. *Islamic Bookbindings in The Victoria and Albert Museum*. London: The World of Islam Festival Trust, 1983.
- Hepworth, Paul. “The Yekşah Binding: Problems in a Name”. *Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu-Tebliğler*. ed. Ali Rıza Özcan. 161-163. İstanbul: Lale Yayıncılık, 2013.
- İlker, Bahar. *Türk İslam Eserleri Müzesi Yazma Eser Koleksiyonundaki Zerbahar Tezyinatlı Ciltler*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Küçük, Mehmet. *Tire Necip Paşa Kütüphanesindeki Necip Paşa Vakfına Ait El Yazma Eserlerin Çarkuşe, Yekşah ve Zilbahar Cilt Kapağı Özelliklerine Göre Kataloglanması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Mucuk, Nil. *Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’ndeki Yekşah Ciltler*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özbek, Yıldırım. *Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi’ndeki Kitap Kapakları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Özen, Mine Esiner. *Türk Cilt Sanatı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Rukancı, Fatih - Anameriç, Hakan. “The Art of Bookbinding in the Ottoman Empire (Fifteenth to Nineteenth Centuries)”. *Torunskie Studia Bibliologiczne* 2/9 (2012), 9-28. <https://doi.org/10.12775/TSB.2012.016>
- Sarre, Friedrich Paul Theodor. *Islamische Bucheinbände*. Berlin: Scarabeus-Verlag, 1923.
- Scheper, Karin. *The Technique of Islamic Bookbinding: Methods, Materials and Regional Varieties*. Leiden: Brill, 2015.
- Seçen, İslam. “Klasik Türk Cildinin Yapısal Unsurları ve Çeşitleri”. *Türk Sanatının Yapı Taşları II*. 61-73. İstanbul: Bülent Ecevit Üniversitesi, 2017.
- Tanırdı, Zeren. “Osmanlı Kitaplarının Görkemli Giysileri”. *P Dünya Sanatı Dergisi* 35 (2004), 74-85.

Tanırdı, Zeren. “Kitap ve Cildi”. *Osmanlı Uygarlığı*. ed. Halil İnalçık – Günsel Renda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 3. Basım, 2009. 2/863.

Yaman, Bahattin. *Osmanlı Saray Sanatkârları 18. Yüzyılda Ehl-i Hıref*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.

Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği
Hukukî Çareler (16.-18. Yüzyıllar)

*Divorce Oaths Reflected in Fatwās from Ottoman Social Life, Oathbreakings and Legal Remedies Muftīs
Suggested, 16th-18th Centuries*

Muharrem Midilli

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Trabzon, Türkiye
muharrem_midilli@trabzon.edu.tr orcid.org/0000-0002-4502-3447

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 12 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 17 Nopvember/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 763-779

Cite as/Atıf: Midilli, Muharrem. "Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukukî Çareler (16.-18. Yüzyıllar)". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 763-779. <https://doi.org/10.18505/cuid.1161338>

Midilli, Muharrem. "Divorce Oaths Reflected in Fatwās from Ottoman Social Life, Oathbreakings and Legal Remedies Muftīs Suggested, 16th-18th Centuries". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 763-779. <https://doi.org/10.18505/cuid.1161338>

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

Published by/Yayınca: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı& Lisans/Copyright& License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Divorce Oaths Reflected in Fatwās from Ottoman Social Life, Oathbreakings and Legal Remedies Muftīs Suggested, 16th-18th Centuries

Abstract: This article discusses divorce oaths reflected in fatwās from Ottoman social life, oathbreakings and the legal remedies suggested by muftīs for annulment of the oaths. In the Hanafī legal tradition that guided the Ottoman family law, conditional divorce was considered legitimate and accepted as an oath. Divorce oaths made on triple talaq are very binding as they closely concerns the fate of the marriage union. In particular, breaking divorce oaths made on triple talaq does not require expiation like ordinary oaths, but rather requires an irreversible separation. For this reason, it was widely used in various areas of Ottoman social life, and it caused serious family problems. The relevant sections of the fatwā collections contain important data on the usage areas of divorce oaths and the family problems they caused. This article tries to describe the usage areas of divorce oaths and the ways to make them ineffective, based on the fatwas of muftīs who served in Anatolia and Rumelia between the 16th and 18th centuries. These centuries are important in terms of mirroring the formation and expansion of the most important examples of Ottoman fatwā collections and of deeply affecting the subsequent iftā activities. The questions directed to the muftīs shed light on the issues that occur in social life regarding divorce oaths. The answers given by the muftīs provide an idea about the policy followed by the legal system in the settlement of these issues. Many fatwās in the collections indicate that the divorce oath was frequently used by the husband in the marital relationship. In the Ottoman family, sometimes the divorce oath was used by the husband as a means to punish, restrain and discipline his wife. Sometimes, it was a strong promise to his wife that he will stay away from bad habits and violence and be a good husband. Sometimes it amounts to a precaution to prevent his wife from being a victim in case he did not return from his long journey. The divorce oath was used to reinforce personal decisions in various areas of Ottoman social life and to ensure the other party. Religious officials such as muftī, imām and muadhdhin; tradesmen such as bakers, butchers, slave traders and basket makers; ahl-i urf such as taxman, steward, janissary and sipahi and even qādīs took divorce oaths in their professional lives. The divorce oath has functioned as an oral guarantee in debt relations. Ahl-i urf, powerful men and qādīs used the divorce oath as a means of providing obedience for their legitimate or illegitimate demands. Especially divorce oaths made on triple talaq caused marriages to end unjustifiably, practicing temporary halala marriages and meanwhile, this also caused women suffer severe grievances. In fact, the Hanafī legal tradition, developed some remedies to mitigate the destructive effect of divorce oaths. The Ottoman muftīs most commonly used the remedies such as the power of procuration (wakālah), marriage concluded by unauthorized person (nikāh al-fudūli) and to break the oath after divorce and then remarry. The muftīs have issued fatwās that the spouses of those who took the divorce oath not to file a lawsuit regarding a certain issue will not be divorced if they file a lawsuit through the procurator they have appointed. This remedy was used against divorce oaths taken under the coercion of cruel rulers and powerful men. However, the procuration is not useful in legal acts where the laws turn directly to the client, such as marriage. Another remedy frequently suggested by the Ottoman muftīs to nullify divorce oaths is marriage concluded by unauthorized person. A person who has taken a divorce oath not to marry can be married by another person without authorization on his behalf. However, the person who wants to marry with this formula should not give instructions to anyone for marrying off and should accept the marriage with an action such as sending the dowry. Another remedy frequently suggested by Ottoman muftīs is to divorce the wife first, then break the oath and then remarry the ex-wife. The person who wants to use this remedy must first divorce his wife irreversibly, make sure that the oath is broken after the iddah ends, and then remarry his ex-wife again. All these legal remedies suggested by the muftīs alleviated the destructive effect of divorce oaths on the family unity, reduced the halala marriages and protected the people against cruel rulers and powerful men. In addition, they served to balance the legal system, which considers divorce oaths made on triple talaq valid even when drunk or under coercion, in favor of family unity. This article, which is a study of legal history, describes numerous fatwās on which these findings are based and interprets them in the light of the Hanafī legal doctrine.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Social Life, Divorce Oath, Muftī, Legal Remedy.

Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukukî Çareler (16. -18. Yüzyıllar)

Öz: Bu makale Osmanlı toplum hayatından fetvalara yansıyan boşama yeminlerini, yemin ihlallerini ve yeminlerin iptali için müftülerin önerdiği hukukî çareleri ele almaktadır. Osmanlı aile hukukuna yön veren Hanefi hukuk geleneğinde boşamanın şarta bağlı olarak gerçekleştirilmesi meşru görülmüş ve şarta bağlı boşama ifadeleri yemin olarak kabul edilmiştir. Boşama yemini evlilik birliğinin kaderini yakından ilgilendirdiği için hayli bağlayıcıdır. Özellikle üç talak üzerine yapılan boşama yeminlerinin ihlal edilmesi sıradan yeminler gibi kefarete değil dönüşü olmayan kesin ayrılık gerektirir. Bu nedenle Osmanlı toplum hayatının muhtelif alanlarında çokça kullanılmıştır ve ciddi ailevi sorunlara neden olmuştur. Fetva mecmularının ilgili bölümleri boşama yeminlerinin

kullanım alanları ve neden olduğu ailevi sorunlara dair önemli veriler içerir. Bu makale 16. -18. yüzyıllarda Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış müftülerin fetvalarından hareketle boşama yemininin kullanım alanlarını ve etkisiz kılınma yollarını göstermeye çalışmaktadır. Belirtilen yüzyıllar Osmanlı fetva mecmualarının en önemli örneklerinin oluşması, yayılması ve sonraki iftâ faaliyetlerini derinden etkilemesi yönünden önemlidir. Müftülere yöneltilen sorular boşama yeminine ilişkin toplumsal hayatta meydana gelen meselelere ışık tutar. Müftülerin verdiği cevaplar meri hukuk sisteminin bu meselelerin hallinde takip ettiği siyasete dair fikir verir. Mecmualarda yer alan çok sayıda fetva boşama yemininin evlilik ilişkilerinde koca tarafından sıklıkla kullanıldığına işaret etmektedir. Osmanlı ailesinde boşama yemini bazen kocanın karısını cezalandırma, kısıtlama ve terbiye etme aracıdır. Bazen kötü alışkanlıklardan ve şiddetten uzak durup iyi bir eş olacağına dair karısına verdiği güçlü bir söz mahiyetindedir. Bazen de çıktığı uzun yolculuktan dönmeme ihtimaline karşı karısının mağdur olmasını önleyecek bir tedbir görünümündedir. Boşama yemini Osmanlı toplum hayatının muhtelif alanlarında kişisel kararları pekiştirmek ve karşı tarafı temin etmek için kullanılmıştır. Müftü, imam ve müezzin gibi din görevlileri; fırıncı, kasap, esir tüccarı ve sepetçi gibi esnaf; âmil, kethüda, yeniçeri ve sipahi gibi örfi yetkililer ve hatta kadılar kendi meslek hayatlarında boşama yeminleri etmişlerdir. Boşama yemini borç ilişkilerinde sözlü teminat olarak işlev görmüştür. Örfi yetkililer, zorbalara ve kadılara boşama yeminini kendi meşru ya da gayrimeşru taleplerini yaptırmak için bir itaat ettirme aracı olarak kullanmıştır. Bilhassa üç talâk üzerine yapılan boşama yeminleri evliliklerin sebepsiz bir şekilde sona ermesine, geçici hüлле evliliklerine ve bu esnada kadınların ağır mağduriyetler yaşamasına neden olmuştur. Aslında Hanefî hukuk geleneğinde boşama yemininin yıkıcı tesirini hafifletmek üzere bazı çareler üretilmişti. Bu çarelerin Osmanlı müftüleri tarafından sıklıkla kullanılanları vekâlet, fuzûlî nikâh ve yemini boşandıktan sonra bozup yeniden evlenmektir. Müftüler belli bir meseleyle ilgili dava açmamaya boşama yemini eden kişilerin, tayin ettikleri vekil yoluyla dava açmaları hâlinde eşlerinin boş olmayacağına fetva vermişlerdir. Bu çare zâlim yöneticilerin ve zorbalara ikrâh altında ettirdiği boşama yeminlerine karşı kullanılmıştır. Fakat vekâlet nikâh gibi hukuku müvekkile dönen tasarruflarda kullanışlı değildir. Osmanlı müftülerinin boşama yeminini etkisiz hâle getirmek üzere sıklıkla önerdiği bir diğer çare fuzûlî nikâhtır. Evlenmeyeceğine dair boşama yemini eden bir kişi kendisi adına yetkisiz hareket eden başka bir kişi (fuzûlî) tarafından evlendirilebilir. Fakat bu formülle evlenmek isteyen kişi hiç kimseye evlendirme talimatı vermemeli ve nikâhı mehri göndermek gibi bir fiille kabul etmelidir. Osmanlı müftülerinin sıklıkla önerdiği bir diğer çare önce eşi boşamak, ondan sonra yemini bozmak ve daha sonra eski eşi yeniden nikâhlamaktır. Bu çareyi kullanmak isteyen kişi önce karısını bâin talâkla boşamalı, yeminin iddet bittikten sonra bozulduğundan emin olmalı ve daha sonra eski karısını tekrar nikâhlamalıdır. Müftülerce önerilen bütün bu hukukî çareler boşama yemininin aile birliğini yıkıcı tesirini hafifletmiş, hüлле evliliklerini azaltmış ve kişileri zâlim yöneticilere ve zorbalara karşı korumuştur. Ayrıca üç talak üzerine yapılmış boşama yeminini sarhoşken veya ikrâh altında bile geçerli sayan hukuk sisteminin aile birliği lehine denge kurmasına hizmet etmiştir. Bir hukuk tarihi araştırması olan makale bu bulguların dayandığı çok sayıda fetvayı betimlemekte ve Hanefî hukuk öğretisi eşliğinde yorumlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Osmanlı Toplum Hayatı, Boşama Yemini, Müftü, Hukukî Çare.

Giriş

Osmanlı aile hukukunun başlıca kaynakları klasik fıkıh kitapları, fetva mecmuaları ve mahkeme sicilleridir. Günlük hukukî gelişmelerden bağımsız olarak genellikle doktrini izah eden klasik fıkıh kitapları fetva ve mahkeme kararları yoluyla pratiğe aktarılır. Daha çok fikhî/amelî meselelere ehli tarafından verilmiş cevap anlamına gelen fetva güncel aile hukuku ihtilaflarını bazen kendi başına halleder bazen de mahkeme kararlarına yol gösterir ve gerekçe teşkil eder.¹ Fetvanın güncel aile hukuku ihtilaflarının giderilmesinde kendi başına ya da mahkeme süreçlerine yardımcı olarak oynadığı rol aile hukuk tarihi araştırmalarında ham malzeme olarak kullanılmasına imkân verir. Fetvalar Osmanlı aile yapısının dinî ve hukukî özellikleri yanında sosyal, kültürel ve ekonomik durumları hakkında da önemli veriler içerir. Fetvaları temel veri kaynağı olarak kullanan bu çalışma Osmanlı aile hukukunun çok yönlü toplumsal etkiler meydana getirmiş önemli bir meselesi olan boşama yeminine odaklanmaktadır. Çalışmanın amacı müftülere bizzat sorulan meselelerden hareketle Osmanlı toplumunda boşama yemininin kullanım alanlarını ve amaçlarını, ihlal edilmesinin sebep olduğu/olabileceği evlilik içi- dışı sorunları ve yemin tehdidinden kurtulmak isteyenlere müftülerin önerdiği hukukî çözüm yollarını tasvir etmektir. Osmanlı aile hukukunda prensip olarak kocaya verilmiş olan boşama yetkisi tek taraflı, sebepsiz ve sözlü olarak kullanılabilir. Boşamanın tek bir *ric’î talâk*la gerçekleştirilmesi tavsiye edilmekle birlikte üç talâk yetkisinin farklı zamanlarda kullanılması da meşrudur. Üç talâk yetkisinin aynı anda doğrudan ya da belli bir şarta bağlanarak yemin

¹ Muharrem Midilli, “Aile Hukukuna İlişkin Uyuşmazlıkların Giderilmesinde Yargı Dışı Yollara Tarihsel Bir Örnek: Osmanlı Fetvası”, *Aile Kurumunun Bekasına Yönelik Çağdaş Fırsatlar/Tehditler Bildiriler Kitabı*, ed. Emrah Dindi vd. (Samsun: Sinop Üniversitesi Yayınları, 2020), 2/687-700.

formunda kullanılması yasaktır fakat sonuçları itibarıyla geçerlidir. Osmanlı fetva mecmularına yansıyan meseleler şartlı boşamanın aile birliğini sonlandıran standart bir tasarruf olmanın ötesine geçerek toplum hayatının hemen her alanında bir tür yemin olarak kullanıldığını göstermektedir. Çalışmada veri kaynağı olarak kullanılan fetvalar tipik Osmanlı/Hanefî aile hukukunun uygulandığı Anadolu ve Rumeli coğrafyalarında 16.-18. yüzyıllar arasında görev yapmış müftülere bizzat sorulanlarla sınırlandırılmıştır.² Zikredilen yüzyıllar fetva literatürünün en önemli örneklerini içermesi ve sonraki literatürü derinden etkilemesi bakımından ayrı bir ehemmiyete sahiptir. Müftülere bizzat sorulmuş tarihsel belge niteliğindeki fetvaları veri kaynağı olarak kullanan bu çalışma günümüzde hâlâ sorun olmaya devam eden boşama yemininin Osmanlı toplum hayatındaki görünümüne ışık tutması yönünden önemlidir.

Osmanlı fetva mecmualarında boşama yeminine ilişkin fetvalar genellikle klasik fıkıh kitaplarındaki tasnifin bir yansıması olarak talâk bölümünde, birçok mecmuada bu bölümün altındaki *ta'lik* başlığında, kimi zaman da *eymân* (yeminler) bölümünde yer alır. Ta'lik bir cümlelerin mazmununun meydana gelmesini başka bir cümlelerin mazmununun meydana gelmesine raptetmek; bir hususu başka bir hususa bağlı kılmak anlamına gelir.³ Boşamayı şarta ta'lik etmek onu bir işin meydana gelme(me)sine ya da bir duruma bağlamak; boşama hükmünü şartın gerçekleşmesine kadar muallakta bırakmak ve geciktirmek demektir. Boşama hükmünün kendisine bağlandığı iş ya da duruma şart, şartın gerçekleşmesiyle birlikte oluşan boşama hükmüne ceza denir. Boşamayı belli bir şarta bağlamak bir fiili teşvik ya da men etme hususunda kişiye kuvvet verdiği için fakihlerce yemin olarak kabul edilir.⁴ Boşama yeminiyle ilgili fetvaların pek çok mecmuada geniş bir yer işgal etmesi Osmanlı toplum hayatında yaygın bir kullanım alanı olduğunu gösterir. Fetvanın yargı süreçlerinde oynadığı rol dikkate alındığında aynı sonuç mahkeme kayıtlarından da çıkarılabilir. Nitekim Osmanlı aile hukukunda şartlı talâkın sık rastlanan bir boşama şekli olduğunu ifade eden Mehmet Akif Aydın mahkeme defterlerinden boşama yeminine konu olan çok sayıda şart örneği zikretmektedir.⁵ Sadece Osmanlı aile hukukunun mahiyeti ve işleyişinin değil, genel olarak hukuk fikrinin anlaşılması yönünden de önemli olmasına rağmen boşama yemini şimdiye kadar hukuk tarihi araştırmacılarının ilgisini yeterince çekmemiştir. Osmanlı kadını ve ailesi üzerine yapılan çalışmalarda yer yer boşama yeminine ve örnek davalara değinilmekle birlikte konunun müstakil olarak ele alındığı çalışmalara nadiren rastlanır. Fetva mecmualarını ve kadı sicillerini temel veri kaynağı olarak kullanan müstakil bir çalışmada boşama yeminiyle ilgili birçok meseleye/davaya yer verilmiş ve boşama yemininin kadınların lehine ve aleyhine sonuçlar doğuran bazı yönlerine dikkat çekilmiştir.⁶ Osmanlı fetvalarını veri kaynağı olarak kullanan bir diğer çalışmada tefvîz-i talâkın mezhep içi bazı çıkmazlarda genellikle şarta ta'lik suretinde çözüm yolu olarak kullanıldığı gösterilmiş ve bu minvalde boşama yemininin de aynı işlevi gördüğüne işaret edilmiştir.⁷ Literatürde yer alan boşama yeminiyle ilgili yayınlar daha çok konunun İslam aile hukukundaki yerini ele alan ve yer yer günümüzde ortaya çıkardığı sorunlara odaklanan doktrin incelemeleridir.⁸ İslam aile hukuk doktrinini ele alan eserlerin birçoğunda boşama yemini/şartlı talak standart bir bölüm olarak işlenir. Müftülere bizzat sorulan somut nitelikli meselelerden hareketle boşama yemininin Osmanlı toplumundaki kullanım alanlarını, meydana getirdiği aile hukuku sorunlarını ve etkisiz kılınma formlerini ele alan bu çalışmanın literatürdeki incelemeleri hukuk tarihi ve pratik hukuk yönünden tamamlaması ve geliştirmesi beklenmektedir.

² Anadolu veya Rumeli'de görev yapmış Osmanlı müftülerine sorulan fetvaları içeren mecmualar için bk. Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 254-319.

³ Zeynüddin Zeyd b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Şirketü Alaüddin, ts.), 4/2; Dâmad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 2/56; Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye mea'n-nukûl* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1266), 80.

⁴ Mevkûfatî Mehmed Efendi, *Mülteka Tercümesi Mevkûfât* (Dersâadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312), 1/263; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 2/232; Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü'ş-şahiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1957), 301.

⁵ Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 118-119.

⁶ Esra Yakut, "İslâm-Osmanlı Hukuku'nda Erkek Tarafından Koyulan Şart veya Belirlenen Süre ile Evlilik Akdinin Sona Erdirilmesi", *Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/4 (2016), 63-71.

⁷ Muharrem Midilli, "Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 1-27.

⁸ Bu bağlamda örnek olarak bk. Hamdi Kaşif Okur, "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 5-30.

1. Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri ve İhlaller

Fetva mecmularında yer alan çok sayıda mesele boşama yemininin Osmanlı toplum hayatının hemen her alanında yaygın bir şekilde kullanıldığına işaret etmektedir. Boşama yemininin sonuçları itibarıyla diğer yeminlerden daha ağır ve ikna edici olması bu yaygın kullanımın sebebini açıklayabilir. Özellikle üç talâk üzerine yemin eden kişi karısının kendisine bütünüyle haram hâle gelmesi ve aile birliğinin sona ermesi tehdidiyle karşı karşıyadır; yemininin gereğini yerine getirmediğinde karısıyla arasında *hürmet-i galîze* veya *beynûnet-i kübra* olarak tabir edilen büyük ayrılık meydana gelecek ve evlilik birliğini tekrar tesis etmek normal şartlarda hiçbir zaman razı olmayacağı bir dizi prosedür içeren hülleyle mümkün olacaktır. Özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu ve Rumeli müftülerinin Hanefî mezhebine sıkı bir şekilde bağlı olması ve hukuk pratiğinde şartları gerçekleşen hülleden hiçbir biçimde taviz vermemesi⁹ üç talâk üzerine yapılmış boşama yemininin bağlayıcılığını ve etkinliğini artırmıştır. Bu bağlamda Ebussuud Efendi'nin (öl. 982/1574) "Zeyd zevcesi Hind'i hata ile üç [talâk] boşasa birbirini isteyip dileyip müsâhabet eyleyip hüllesiz almak dilese şer'an câiz olur mu?" sorusuna verdiği "Neüzü billâh, mümkün müdür!" cevabını zikretmek yeterlidir.¹⁰ Şeyhülislâm bu fetvasıyla hem Hanefî mezhebine sıkı bir şekilde bağlı olduğunu göstermekte hem de şartları oluştuğunda hülleden hiçbir şekilde taviz verilmeyeceğini anlatmaktadır.

Fetva mecmularında yer alan boşama yeminlerinin önemli bir kısmı eşler arasındaki evlilik içi ilişkilerle ilgilidir. Birçok fetvada belli bir nedenle karısına kızan kocanın bir daha kendisiyle birlikte olursa üç talâk boş olmasını şart ettiği ve hürmet-i galîze ile *îlâ* arasında kaldığı görülür.¹¹ Koca yeminini bozduğunda geçici evlenme engeli meydana gelecek, bozmadığında *îlâ* gereği dört ay sonra karısı kendisinden bâin talâkla ayrılmış olacaktır. Pek çok fetvada karısına evlilik içi şiddet uygulamayacağına ya da bir daha içki, tütün veya afyon kullanmayacağına üç talâk üzerine yemin eden kocanın daha sonra yeminini bozması hâlinde boşama gerçekleşmiş sayılır.¹² Bu bağlamda edilen boşama yeminleri bir yandan kocanın daha iyi bir eş ve Müslüman olmasına hizmet ederken öte yandan aile birliğini her an sona erdirebilecek potansiyel bir tehlike teşkil eder. Diğer birçok fetvada kocanın karısı üzerine yeni bir eş almayacağına dair üç talâk boşama yemini ettiği görülür.¹³ Genellikle kadınların talebiyle edildiği anlaşılan bu yeminler daha sonra yeni bir eş almak isteyen kocayı zor durumda bırakır. Mecmualarda yolculuğa çıkmak üzere olan birçok kişinin belli bir vakte kadar gelmezse karısının üç talâk boş olmasını şart ettiği birçok fetva bulunur. Müftüler yemin eden kişi bir nedenle belirttiği vakitte gelemediğinde aile birliğinin sona ereceği görüşündedir.¹⁴ Mecmualarda kocanın karısı bir daha mezarlığa, düğüne, hamama, kına gecesine, kardeşinin evine giderse, falan kişiyi eve alırsa, on beş günde bir hamamdan başka yere çıkarsa, evden dışarı çıkarsa, kapıdan dışarı/sokağa kendi izni olmadan çıkarsa ve ariyet eşya verirse, namaz kılmazsa, malından kendi izni olmadan para

⁹ Osmanlı müftülerinin hukuken gerekli olduğu halde hüllesiz yeniden evlenen kişilere kimi zaman hadde varabilen cezai müeyyideler tayin etmesi bu tavizsiz tutumun bir eseridir. Bk. Muharrem Midilli, "Osmanlı Aile Hukukunda Müftülerin Ceza Lazım Gördüğü Yaygın Bir İhlal: Nikâh Engeli Varken Evlenmek", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 677-679.

¹⁰ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuud Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1028), 49a.

¹¹ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuud Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 52b; Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854), 118b, 124a; 127b; Menteshzâde Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Ma'mûre, 1243), 1/260.

¹² Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuud Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 27b-28a, 48a, 50a-b, 51a, 54b, 63b, 64a; Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502), 9a, 10a, 12b; Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Müntehabe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 277), 20b, 21a; Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116), 35b, 39a, 40b, 41a; Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 106), 40a; *Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914), 56a; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Yazma Eserler, 0854), 125a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/246, 247; Yenişehirli Abdullah b. Mehmed Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ mea'n-nukûl* (İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1266), 93, 91, 93-94.

¹³ Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 39b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 44b (mükerrer), 45a (mükerrer); Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1048), 17b; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 1/87, 87-88; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/246-247; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 90.

¹⁴ Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 40b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 34a, 52a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/241, 242; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 84-85; Seyyid Ahmed & Hafız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî, *Neticetü'l-Fetâva mea'n-nukûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1265), 64.

alırsa, falan kişiye görünürse vs. üç talâk boş olmasına yemin ettiğini gösteren çok sayıda fetva vardır.¹⁵ Bu yeminlerle koca bir yandan karısını kısıtlamak, tehdit etmek veya korkutmak isterken diğer yandan evlilik birliğini tehlikeye atar. Zira evlilik birliğinin kaderini karısının her zaman kolayca gerçekleştirebileceği basit bir davranışına bağlamıştır.

Osmanlı toplum hayatında kişiler belli konularda kararlı olduklarını ve kararlarından asla dönmeyeceklerini göstermek üzere boşama yemini ederler. Fetvalarda falan kadınla ya da mutlak olarak evlenmemeye karar veren kişilerin evleneceği kadının üç talâk boş olmasına yemin ettiği ama daha sonra fikrini değiştirip hukukî çareler aradığı görülür.¹⁶ Kızını falan kişiyle evlendirmek istemeyen baba kararını üç talâk boşama yeminiyle pekiştirir fakat kendi dışında ilerleyen evlilik süreci nedeniyle yeminini ihlal etme tehlikesi yaşar.¹⁷ Falan kimseyi öldürmezse karısının üç talâk boş olmasını şart eden kişi cinayet ile karısının boş olması arasında ciddi bir ikileme düşer.¹⁸ Kızıp yaşadığı yeri terk etmeye karar veren kişi eğer o yerden çekip gitmezse karısının üç talâk boş olmasına yemin eder.¹⁹ Falan kimsenin evine bir daha asla gitmemeye karar veren kişi kararını üç talâk boşama yeminiyle pekiştirir.²⁰ Kahve, esrar veya duhânın (tütün) hükmü hakkında tartışan taraflar bazen kendi görüşünün doğruluğundan üç talâk boşama yemini edecek kadar emin olur.²¹ Kimi köy ve kasaba halkları kendilerine zarar veren kişileri bayramlarına ve namazlarına karıştırırlarsa ve hatta cenazelerine katılırlarsa eşlerinin üç talâk boş olmasını şart eder.²² Vergi tahsildarıyla tartışan köylüler kendisini vergi toplama görevinden azlettireceklerine, bir daha köyde oturmasına izin vermeyeceklerine²³ ya da köylere vergi toplamak için girmesine engel olacaklarına üç talâk boşama yemini eder.²⁴ Bir devlet görevlisine ya da bir sivil kızan kişi merkezi hükümete şikâyette bulunacağına dair üç talâk boşama yemini etme gereği duyar.²⁵ Birçoğu anlık heyecan ve kızgınlıkla bir çırpıda

- ¹⁵ Çorlulu Sinan b. Ramazan, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 3407), 50b; Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi* (H. Hüsnü Paşa, 502), 9a; Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Müntehabe* (Kasidedicizâde, 277), 19a, 21b-22a, 24b-25a; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 38b, 41a, 42a; Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 39a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/238; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 83, 88, 92; Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr fî beyân-i gumûzi'l-esrâr* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 116a, 118a, 126a, 126b, 127b, 129a, 129b.
- ¹⁶ Veli b. Yûsuf (Yegan), *Mecmau'l-fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, nr. 151, vr. 82a-b, 83a; Hoca Sâdeddin Efendi, *Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2728), 5a, 6a; Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü, 157), 1/ 31b, 35a, 39b; 2/7b; Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 81, 88; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/248; Seyyid Ahmed & Hafız Mehmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâvâ*, 69; Tosyevî Müsevvid Osman b. Mehmed, *Fevâidü'l-Fetâvâ'l-Osmâniyye* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 310), 31b-32a.
- ¹⁷ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 51a, 52a; Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 65a; Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 39b, 40b.
- ¹⁸ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 51a; Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi* (H. Hüsnü Paşa, 502), 11b; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/85, 89; Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 84, 90; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/251-252, 253; Mehmed Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 924), 28b; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 121a; Seyyid Ahmed & Hafız Mehmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâvâ*, 77.
- ¹⁹ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 46b; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 40b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 56a; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara İlahiyat Yazma Eserler, 0854), 118b; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/86, 87; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/237, 238, 239, 252, 253-254, 258; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 121a.
- ²⁰ Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/7a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/81; Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 84; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/235; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 114b-115a, 125a; Seyyid Ahmed & Hafız Mehmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâvâ*, 69, 70, 74.
- ²¹ İbnü'l-Edhemî el-Mağnisâvî Sâdî b. Hüsâm, *Mecmûa-i Fetâvâ* (İstanbul: Atif Efendi Kütüphanesi, 2835), 59a; Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 60b; Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 77b.
- ²² Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 54b.
- ²³ Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 40b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 46a.
- ²⁴ Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 38b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 45b; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 124a.
- ²⁵ *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 46a; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara İlahiyat Yazma Eserler, 0854), 118b; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/237, 256.

ağızdan çıkmış olan bu yeminlerin daha sonra muhtelif nedenlerle ihlal edilme zorunluluğu ortaya çıkmakta ve kişiler kendilerini/eşlerini hülleden koruyacak hukukî çareleri öğrenmek üzere müftülere danışmaktadır.

Osmanlı toplumunda dinî, hayri ve hukukî hizmetlerde bulunan müftü, imam, müezzin, kadı, nâib ve mütevellî gibi görevliler muhtelif gerekçelerle boşama yemini ederler. Bir müftü “Falan karye ahalisine fetva verecek olursam avradım üç talâk boş olsun” dedikten sonra o köy halkına fetva verir ve karısıyla hüllesiz yaşamaya devam ettiği için hakkında *tefrik* ve *ta’zîr* yaptırımları lazım görülür.²⁶ Cemaatine kızan birçok imam *şimden sonra* kendilerine imamlık ederse, *bu camide* imamlık ederse ve *şer’-i şerîfe murâfaa olmadan* kendilerine imamet ederse eşlerinin (üç talâk) boş olmasına yemin eder.²⁷ Bir imam kendisine “Avârız akçesini kadı-yı sâbika üç hane vermişsin” diyen kadıya üç hane vermediğine üç talâk boşama yemini ettikten sonra verdiği adil şahitlerle sabit olunca boşama meydana gelmiş sayılır.²⁸ Başka bir imam köye vergi toplamaya gelen resmi görevlinin “Eğer bu teklîfi (vergi) yarın bizim ile cem edip falan mahalle götürmezsen talâk-ı selâse üzerine olsun mu” şeklindeki icabını kabul etmek zorunda kalır.²⁹ *Tüfek teftişine* memur olan bir görevlinin “Bu karyede tüfenk var mıdır” sorusuna muhatap olan bir diğer imam birkaç tüfek getirip “Bunlardan gayrı bu karyede tüfenk yoktur, bu tüfenklerden gayrı bu karyede tüfenk bulunursa avradım üç talâk boş olsun” diye yemin etmek zorunda hisseder fakat yemin ettiği sırada köyde birkaç tüfek daha olduğu anlaşılınca yeminini ihlal etmiş sayılır.³⁰ Bir kadı köyde görev yapan müezzine *âmilin* yanına gitmemesi ve gammazlık etmemesi üzerine boşama yemini ettirmesine rağmen müezzin *âmilin* yanına gitmeye devam edince yeminini ihlal ettiği gerekçesiyle köylüler tarafından şikâyet edilir.³¹ Başka bir kadı karısını “Bana mansıb tevcîh olundukda seni mansıba götürürsem üç talâk boş ol” diyerek temin ettikten sonra karısı tayin olduğu yere kendi başına gelince boşamanın meydana gelip gelmediğine dair müftüye danışır.³² Bir *nâib* bir daha nâiblik etmemeye üç talâk üzerine yemin ettikten sonra yeminini ihlal edip yine nâiblik edince kadıya şikâyet edilir.³³ Kadı nâibi olursa karısının üç talâk boş olmasını şart eden bir kişi *kadı kassâmı* olunca karısı üç talâk boşanmış sayılır.³⁴ Bir vakfın gelirinden vakıfname gereğince maaş alan bir kişi mütevellîye “Bizim vazîfemiz niçin vermezsin, mevttten havf etmez misin” deyince mütevellî ölümünden korkmadığına dair üç talâk üzerine yemin ederek konuyu değiştirir.³⁵ Bütün bu fetvalar dinî, hayri ve hukukî hizmetlerde bulunan görevliler arasında boşama yeminlerinin ve yemin ihlallerinin ne kadar yaygın olduğunu göstermenin yanında mezkur görevlilerin birbiriyle, idarecilerle ve halkla olan ilişkilerine dair de fikir vermektedir.

Osmanlı toplumunda fırıncı, kasap, tellal, gemi kaptanı, kürekçi, esir tüccarı sırik hamalı, sepetçi vb. esnaf arasında edilen boşama yeminlerinin bir kısmı fetva mecmualarına yansımıştır. Fetvalarda anlatılana göre ehl-i örfün müdahale edip hâkime ta’zîr cezası verdirdiği bir fırıncı “Min-ba’dihi ekmeççilik edersem avradım üç talâk boş olsun” şeklinde yemin eder fakat çok geçmeden kendini müftünün huzurunda başka bir dükkân açıp yağlı saman ekmeği ve yağlı çörek gibi ürünler çıkarması hâlinde karısının boş olup olmayacağını sorarken bulur.³⁶ Mesleği bırakmaya karar veren bir kasap “Eğer elimde olan koyunları boğazladıktan sonra bir dahî kasaplık edersem avradım üç talâk boş olsun” şeklinde yemin eder ama elindeki koyunları bitirmeden başka bir koyun boğazlayınca yeminin hükmünü sorma ihtiyacı duyar.³⁷ Bir *mizan emininin* hizmetindeki tellallar toplanıp eminin içlerinden birine

²⁶ Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 73b.

²⁷ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 52a; Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/32b; Mehmed b. Bistâm el-Hoşâbî el-Hüseynî el-Vânî, *Fetâvâ-yı Bistâmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 989), 85a-b.

²⁸ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 46b.

²⁹ Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/242.

³⁰ Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/259.

³¹ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 59b.

³² Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/82; Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (Nadir Eserler-Türkçe, 924), 27b.

³³ Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Diyanet Yazma Eserler, 3407), 76b.

³⁴ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 60a-b.

³⁵ Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 42b.

³⁶ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 65a-b.

³⁷ Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 39a.

sebepsiz yere yürümemesini söylemesi hâlinde hiçbirinin yürümeyeceği üzerine yemin ederler.³⁸ Artık kürekçilik yapmak istemeyen bir kişi karısına “Bir dahî bedel alıp küreğe gidersem benden üç talâk boş ol” dedikten sonra borçlu olduğu gemi kaptanı tarafından zorla küreğe konup kürek çektilince müftüye danışır.³⁹ İki karısı bulunan bir esir tüccarı “Bir daha esir alıp satarsam avradım/avratlarım üç talâk boş olsun” diyerek yemin eder ama daha sonra yine esir satınca medeni durumu hakkında fetva talep eder.⁴⁰ Bir sırık hamalı başka bir sırık hamalına “Eğer senin yapıştığın sırığa ben yapışırsam avradım üç talâk boş olsun” diyerek tepki gösterir.⁴¹ İki karısı olan bir sepetçi “Eğer bir dahî sepetçilik sanatın işlersem avradım üç talâk boş olsun” dedikten sonra yine sepetçilik yapınca boş olan eşleriyle yeniden evlenip evlenemeyeceğine dair fetva ister.⁴² Bütün bu fetvalarda boşama yemininin hukukun vazettiği maksadın dışında meslek ve ticaret hayatının yeterince emin olunmayan kararlarında keyfi olarak kullanıldığı ve evlilik birliğini tehlikeye attığı görülmektedir.

Osmanlı ticari hayatında alacaklıyı temin edici bir söz olarak kullanılan boşama yemini alacaklıya güçlü bir teminat vermek isteyen borçlu tarafından re’sen edilir veya alacaklı tarafından talep edilir. Birçok fetvada kocanın tazmin veya kefalet sebebiyle zimmetinde sabit olan borcu vadesinde ödemezse karısının boş olmasını şart ettiği görülür.⁴³ Mecmualarda borçluların alacaklılara re’sen “Sana olan deynimi falan gün eda etmezsem avradım [...] benden üç talâk boş olsun”, “Sana olan deynimi falan güne değin haklaşmazsam helâlîm haram olsun”, “Gelecek Cuma günü deynimi sana edâ etmezsem helâlîm haram olsun”, “İşbu gelecek Cuma gününe dek kazâ-i deyn etmezsem zevcem [...] boş olsun”, “Deynimi sana falan mahalde edâ etmezsem avradım üç talâk boş olsun”, “Sana falan mahalde deynimi eda etmezsem avradım üç talâk boş olsun”, “Hakkını şu ayın evvelinde vermezsem avradım boş olsun”, “Sana olan şu kadar akçe deynimi yirmi güne dek edâ etmezsem zevcem [...] üç talâk boş olsun” veya “Sana olan deynimi İstanbul’a vardığım gün edâ etmezsem avradım üç talâk boş olsun” şeklinde yeminler ettiğini gösteren pek çok fetva vardır.⁴⁴ Borç ilişkilerinde kullanılan bütün bu boşama yeminlerinin aynı ve şahsi teminatlar olan rehin ve kefaletin yanında sözlü bir teminat olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır.

Osmanlı fetva mecmuları âmil, muhızır, kethüda, emin, ağa, yeniçeri ve sipahi gibi örfi yetkililerin ve askerlerin de kendi meslek hayatlarında boşama yemini ettiklerine işaret eder. Fetvalarda anlatılana göre bir kişi bir daha âmil olursa iki karısının altı talâk boş olmasına yemin ettikten sonra başka bir âmile kefil olup birlikte iş yapınca iki karısı altı talâk boş sayılır.⁴⁵ Muhızır olarak tayin edilen kişi “Falan kasabanın kadılarına mutlaka muhızırlık hizmetini edersem zevcem benden boş olsun” diye şart ettikten sonra o kasabanın kadısına bağlı köylerde muhızırlık edince yeminini ihlal etmiş olur.⁴⁶ Bir daha peremeciler kethüdası olursa karısının üç talâk boş olmasını şart eden kişi daha sonra aynı mesleği tekrar icra edince boşama hükmünün taalluku için üç eşinden birini tayin etmeye zorlanır.⁴⁷ Bir beytülmal emini kolculuk yapan bir memura incinip eğer hizmeti karşılığında tayin edilmiş olan (ücreti) kendisine öderse karısının boş olmasına yemin eder.⁴⁸ Gece vakti çıkan bir yangını söndürmeye gelenler kendilerini ok ve yayla engelleyen askerleri şikâyet edince ağaları yangın boyunca kendi odasında birlikte oturduklarını ve kesinlikle olay mahalline varmadıklarını söyleyerek askerlerini savunur ve muhataplarını “Eğer ânda varmış olacak olurlarsa avradım benden üç talâk boş

³⁸ Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 37a.

³⁹ Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara İlahiyat Yazma Eserler, 0854), 126a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/242.

⁴⁰ Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/5a.

⁴¹ Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/5a.

⁴² Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/31a.

⁴³ Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 40a; Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 40b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 46a (mükerrer); Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 125a.

⁴⁴ Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/7a; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 53a; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara İlahiyat Yazma Eserler, 0854), 125b; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/80; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 85; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/255; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 88; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 116b, 125b.

⁴⁵ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 61b.

⁴⁶ Ali Akkirmânî, *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 98), 19a.

⁴⁷ Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/7b.

⁴⁸ *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 54a.

olsun” diyerek inandırmaya çalışır.⁴⁹ Sefer-i hümâyunda bir kalede kuşatma altında olan kişi “Eğer bu kal’a üzerinden kalkıp selâmete dâhil olduktan sonra bir dahî mîrî husûsuna karışırsa” karısının üç talâk boş olmasını şart ederek pişmanlığını dile getirir.⁵⁰ İran seferine çıkmaya karar vermiş olan bir kişinin “Benimle Acem seferine gitmezsen alıp alacağın üç talâk boş olsun mu” şeklindeki yemin teklifini kabul eden kimse o sene sefere iştirak etmez ve evleneceği kadının boş olup olmayacağını öğrenmek üzere müftüye danışır.⁵¹ Bir yeniçeri sarhoşken yarın yeniçeri dirliğinden tımara çıkmazsa karısının üç talâk boş olmasına yemin eder.⁵² Bir sipahi raiyyesinin belli bir yerde sakin olmasını sağlamak için kendisine boşama yemini ettirme gereği duyar.⁵³ Fetvalarda görüldüğü üzere örfi yetkililer ve askerler boşama yeminini sadece sivil hayatlarında değil mesleki hayatlarında da kullanmaktadır.

Fetva mecmualarına yansıyan meseleler Osmanlı toplumunda örfi yetkililerin, zorbaların ve hatta kadıların muhtelif gerekçelerle kişilere boşama yemini ettirdiklerini gösterir. Osmanlı/Hanefî aile hukukunda ikrah altında yapılan boşama geçerlidir.⁵⁴ Bu kabulün boşama yeminiyle birleştirilmek suretiyle müstebit idarecilerin ve zorbaların elinde pratik bir itaat ettirme aracına dönüştüğüne işaret eden çok sayıda fetva vardır. Fetvalarda sipahi, *subaşı*, *voyvoda*, *âmil*, *muhzır* ve *sancakbeyi* gibi örfi yetkililerin bazen kişilerin belli bir fiili yapma(ma)sını temin etmek için boşama yemininin bağlayıcı gücünden yararlandığı anlaşılmaktadır.⁵⁵ Örfi yetkililer boşama yeminini borçlunun karısının boş olmasını sağlamak,⁵⁶ kişiler arası borç ilişkilerini yönetmek,⁵⁷ vergi işlerini idare etmek⁵⁸, bir yerleşimde suçluları, zanlıları veya eşkıyayı ortaya çıkarmak⁵⁹, davalı kişilerin sorgulanmaya ya da duruşmaya getirilmesini temin etmek,⁶⁰ ya da bir köy/kasaba halkının eşkıyaya karşı durmasını sağlamak üzere kullanmış görünmektedir.⁶¹ Belli ki boşama yeminini haksız kazanç elde etmek⁶² ve/veya elde ettiği haksız kazancın dava edilmesini önlemek için kullandıkları da olmuştur.⁶³ Mecmualarda kadıların da kişilere ikrah altında boşama yemini ettirdiğini gösteren fetvalara rastlanır. Kimi kadılar sebep oldukları haksızlıkların merkezi hükûmete şikâyet edilmesini önlemek,⁶⁴ çarşı pazar ve vergi işlerini ya da kişiler arası borç ilişkilerini yönetmek üzere boşama yeminine başvurur.⁶⁵ Örfi yetkililerin ve kadıların kamu düzenini sağlama ve hakkı sahibine iade etme hususunda birçok cezai ve hukukî aracı bulunmasına rağmen diyanî yönü bulunan boşama yeminini kullanmaları ve suistimal etmeleri kendi idari zafiyetleri yanında 16. yüzyılın ortalarından itibaren iyiden iyiye azaldığı

⁴⁹ Akkirmânî, *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Hafid Efendi, 98), 17b.

⁵⁰ Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/10b-11a.

⁵¹ Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 42a.

⁵² Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 39b.

⁵³ Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 127a.

⁵⁴ Süleyman b. Veli el- Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1292), 1/242; *Mevkûfâtî, Mülteka Tercümesi*, 1/245.

⁵⁵ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 46a, 63b; Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/7b.

⁵⁶ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 64b.

⁵⁷ Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 31b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 44a (mükerrer).

⁵⁸ Akkirmânî, *Fetâvâ-yı Akkirmânî*, vr. 24b-25a; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 46a.

⁵⁹ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 45b.

⁶⁰ Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 41b; Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 40b; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 126b.

⁶¹ Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/34b; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 127a.

⁶² Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/6b, 11b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 46a.

⁶³ Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Diyaret Yazma Eserler, 3407), 55a, 55b; Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 82b-83a; Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/5b; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Yazma Eserler, 0854), 112b-113a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/84; Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (Nadir Eserler-Türkçe, 924), 28b; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 115b.

⁶⁴ Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 38b-39a.

⁶⁵ Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/39b; Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 37a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/255; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 85.

hissedilen merkezi ve yerel devlet otoritesiyle ilgili olabilir. Boşama yeminin bu denli kullanışlı oluşu mütegalibenin/gayrimeşru otorite sahiplerinin de dikkatini çekmiştir. Fetvalara yansıyan meseleler zorbalığın insanlara zor kullanılarak kendi talepleri doğrultusunda talâk üzerine yemin verdirdiğini; kızlarını almaya ve eşlerini boşatmaya çalıştığını, reaya olan borçlarını ikrah altında ibra ettirdiğini ve haksız yere mallarına el koyduğunu gösterir.⁶⁶ Bu esnada onların bir yandan hukukun bazı hükümlerini ihlal ederken diğer yandan bazılarında yararlanmaya çalışması şaşırtıcıdır.

2. Osmanlı Müftülerinin Boşama Yeminlerini İptal Etmek Üzere Önerdiği Hukukî Çareler

Buraya kadar zikredilen çok sayıda fetvadan anlaşılacağı üzere boşama yemini Osmanlı toplum hayatının muhtelif alanlarında farklı amaçlarla kullanılmış ve ihlal edildiği durumlarda ciddi ailevi sorunlara neden olmuştur. Tek talâk boşama yemini karşı tarafı yeterince temin etmediği ve kararlılığı tam olarak yansıtmadığı için fazla tercih edilmemiş görünmektedir. Zira tek talâk boşama yemini şartın meydana gelmesinden sonra çözümlenip boşanma meydana getirdikten sonra etkisini yitirir. Taraflar yeni bir nikâhla yeniden evlenebilirler. Bu nedenle karısına falanın evine girerse boş olmasını söyleyen kişinin yemini karısının o eve girip boş olmasıyla nihayete erer. Daha sonra o kişi karısını geri nikâhlaşsın ve kadın aynı eve tekrar girse boşanmış olmaz.⁶⁷ Üç talâk üzerine yapılan yeminin tutul(a)maması ise evlilik birliğini tamamen sona erdirir ve birliğin tekrar tesis edilmesi ancak hülle veya *tahlil* denilen bir usulle mümkün olur. Kocasından üç talâkla boşanmış olan bir kadın hüllüye razı olmuşsa iddeti bittikten sonra başka bir kişiyle nikâhlanmalı, zıfafa girmeli, ayrılmalı, iddeti bittikten sonra eski kocasıyla yeniden evlenmelidir. Evlilik birliğini sürdürmek isteyen kadının uyması gereken, çoğu kez kendi dahil bulunmayan bir sürecin sonucu olan ve açıkça şiddete maruz kalmasına sebebiyet veren bu usulün kocanın onurunu ve toplumdaki itibarını da zedeleyeceği açıktır.⁶⁸ Bu nedenle hiçbir kadın ya da koca hukukun hülden kaçınmaya imkân veren yollarını sonuna kadar soruşturmaktan geri durmaz. Nitekim Osmanlı fetvaları kişilerin yaptıkları yeminleri etkisiz hâle getirecek formülleri öğrenmek üzere sıklıkla müftülere danıştığını gösterir.

Osmanlı müftüleri Hanefî hukuk geleneğinde boşama yeminini etkisiz kılmak üzere geliştirilmiş olan bazı dil ve mantık oyunlarına başvururlar. Bu bağlamda kişinin üç talâk boşamayı belli bir şarta ta'lik ettikten hemen sonra fasılasız *inşallah* kelimesini sadece kendi işiteceği miktarda söylemesi hâlinde -şart meydana gelse bile- karısının -diyâneten- üç talâk boş olmayacağına fetva verirler.⁶⁹ Yemin sırasında şartın niyetle tahsis edilmesini muteber görürler.⁷⁰ Şart cümlesinin salt lafzını dikkate alarak boşamanın gerçekleşmediğini söylerler.⁷¹ Şartın istek dışı gerçekleştiği bazı durumlarda yemini ihlal edilmiş saymazlar.⁷² Belli bir şeyi yapma(ma)ya yemin etmeyi o şeyi yapma(ma)ya gücü nispetinde gayret etmek olarak yorumlarlar.⁷³ Bu ve benzeri dil/mantık temelli çözüm yolları bir yana Osmanlı müftülerinin boşama yeminini iptal etmek üzere en fazla başvurduğu üç formül vardır: Bunlar yeminli davranışı vekil aracılığıyla yapmak, *fuzûlî nikâh* ve şartı eşi boşadıktan sonra gerçekleştirilip eski eşi yeniden nikâhlamaktır.

2.1. Vekâlet

Osmanlı müftülerin boşama yeminini etkisiz hâle getirmek amacıyla en fazla önerdiği formüllerden biri vekâlettir. Vekâlet bir kimsenin işini başkasına devretmesi ve o işte kendi yerine geçirmesidir. Ebussuûd Efendi, Minkârîzâde Yahyâ Efendi (öl.

⁶⁶ Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 2/10b, 11b; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 43a; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Yazma Eserler, 0854), 121b, 122b-123a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/235.

⁶⁷ Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 1/263.

⁶⁸ Bazı fetvalarda hülle sebebiyle oluşacak ağır durumu hafifletmek için yaşlı veya çocukla yapılan hüllenin cevazı sorulmaktadır. Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 49a; Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi* (H. Hüsnü Paşa, 502), 9b.

⁶⁹ Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Diyânet Yazma Eserler, 3407), 59a; Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehit Ali Paşa, 106), 31b; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 34b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 43a.

⁷⁰ Akkirmânî, *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Hafid Efendi, 98), 20b.

⁷¹ Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Diyânet Yazma Eserler, 3407), 55a, 55b; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/256.

⁷² Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Müntehebe* (Kasidedicâde, 277), 19a-b; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Yazma Eserler, 0854), 126a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/242.

⁷³ Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 52b; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 38b, 40b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 45b, 46a.

1088/1677), Çatalcalı Ali Efendi (öl. 1103/1692), Yenişehirli Abdullah Efendi (öl. 1156/1743) ve Hasan b. Ali el-Kayserî (öl. 1181/1767) gibi müftüler belli bir meseleyle ilgili dava açmamaya yemin eden kişilerin tayin ettikleri vekil yoluyla dava açması hâlinde boşamanın meydana gelmeyeceğini ifade eden fetvalar vermişlerdir.⁷⁴ Müftülerin bilhassa ikrah altında yapılan üç talâk boşama yeminlerinin etkisiz hâle getirilmesinde vekâleti şer‘î bir çare olarak kabul etmesi ve önermesi dikkat çekicidir. Hocaşâde Esad Efendi (öl. 1034/1625) hâkim tarafından haksız yere beş bin akçesi alınan kişinin parayı dava etmeyeceğine dair üç talâk boşama yemini ettirildikten sonra üçüncü bir kişinin mağdura vekâleten dava açıp parayı alması hâlinde boşamanın meydana gelmeyeceğini ifade eder.⁷⁵ Yenişehirli Abdullah Efendi, nâibi Dîvân’a şikâyet ve dava ederse karısının üç talâk boş olmasına yemin eden kişinin başka bir kimseye emredip şikâyet ve dava ettirmesiyle boşamanın vaki olmayacağını belirtir.⁷⁶ Bazı fetvaların nükkelerinde vekâlet vermenin yemini çözücü olarak kullanıldığı tasarruflar -akdin hukukunun vekile râci olduğu- alışveriş, kiralama, kısmet, mal üzerine sulh ve husumet olarak sıralanır.⁷⁷ Bu nedenle başta nikâh olmak üzere hukuku müvekkile dönen birçok hukukî tasarrufta vekâlet hukukî bir çare olarak işlev görmez. Nitekim evleneceği her bir kadının boş olmasına yemin eden bir kişi vekâlet yoluyla evlense bile boşama hükmü oluşur. Hukuk geleneğinde bu şekilde yemin eden kişiler için fuzûlî nikâh formülü geliştirilmiştir.

2.2. Fuzûlî Nikâh

Fuzûlî nikâh Osmanlı müftülerinin boşama yeminini etkisiz hâle getirmek üzere en fazla önerdiği formüller arasında yer alır. Bir fıkıh terimi olarak fuzûlî başkası adına yetkisiz iş gören kişidir. Böyle yetkisiz iş gören kişinin kıydığı nikâha fuzûlî nikâh denir. Asıl hak sahibi olan kişi daha sonra sözlü ya da fiili olarak icâzet vermedikçe fuzûlî nikâh nâfiz olmaz, mevkuf olarak kalır; hak sahibi icâzet verirse nâfiz, reddederse batıl olur. Çivizâde Mehmed Efendi “Zeyd ‘Hind’in üzerine avrat alırsam Hind benden boş olsun’ dese Amr sonra Zeyneb’i Zeyd’e fuzûlî nikâh ediverse Hind Zeyd’den boş olur mu?” sorusuna olmaz cevabını verir.⁷⁸ Ebussuûd Efendi, bir kimsenin falan kadını bizzat ve bil-vasıta nikâhlayacak olursa her defasında kendisinden üç talâk boş olmasını şart ettikten sonra o kadını fuzûlî nikâhla alması hâlinde şer‘an tefrik gerekmeceğini ifade eder. Şeyhülislâm’ın ifadesine göre nikâhlanmak bizzat yahut vekil aracılığıyla gerçekleşen akit hakkında kullanılır.⁷⁹ Bu nedenle bir kadını nikâhlanmaya yemin eden kişi o kadını vekâlet yoluyla nikâhladığında da yeminini bozmuş sayılır. Fuzûlî nikâhın vekâlete dönüşmemesi için evlenmek isteyen kişinin nikâhı kıyacak olan kişiye talimat vermemesi gerekir. Şeyhülislâm Abdülkadir Hamîdî Çelebî’ye (öl. 955/1548) sorulan bir meselede fuzûlî nikâhla evlenmek isteyen kişinin şer‘an nasıl bir yol izleyeceği öğrenilmek istenir. Şeyhülislâm’a göre fuzûlî nikâha muhtaç olan kişi insanların içinde fuzûlî nikâha ihtiyacı olduğunu söylemeli, oradakilerden biri akdi gerçekleştirmeli, akabinde evlendirilen kişi nikâha fiiliyle icâzet vermelidir. Şeyhülislâm fuzûlî nikâha muhtaç olan kişiyi hiç kimseye “Bana akd-i fuzûlî et” dememesi hususunda uyarır.⁸⁰ Zira bu durumda nikâh için vekâlet vermiş sayılacaktır. Ayrıca fuzûlî nikâhın -sabık- vekâletle akdedilmiş olan nikâha dönüşmemesi için sözlü olarak değil, mehri göndermek gibi nikâha has bir fiille kabul edilmesi gerekir.⁸¹ Başka bir ifadeyle koca fuzûlî nikâhı rızaya işaret eden her hangi bir sözle onaylamamalı, sükut etmeli ve kabulü kadına mehrin bir kısmını göndermek

⁷⁴ Veli b. Yûsuf, *Mecmau’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 83b; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Yazma Eserler, 0854), 117a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/80; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, 85; Kayserî, *Semhatü’l-ebâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 118a.

⁷⁵ Hocaşâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/7b.

⁷⁶ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, 85.

⁷⁷ Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/80; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, 85.

⁷⁸ İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâva* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 2835), 58b.

⁷⁹ Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 52. Şeyhülislâm başka bir fetvasında bir kadını nikâhladığında “Rızâsı olmadan ben kendim avrat alırsam ve cariye iştirâ edersem [...] benden boş olsun” diyen kişinin fuzûlî nikâhla başka bir kadın alması veya vekili tarafından nikâhlanması ya da kendisine cariyeye alınması hâlinde, bizzat almak üzerine şart ettiyse karısının boş olmayacağını belirtir. Çorlulu Sinan, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Diyaret Yazma Eserler, 3407), 57b; Veli b. Yûsuf, *Mecmau’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 85b.

⁸⁰ İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâva* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 2835), 66b.

⁸¹ Fahreddin Hasan b. Mansûr el-Özkendî Kâdîhan, *el-Fetâva’l-Hâniyye (el-Fetâva’l-Hindîyye kenarında)* (Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1310), 1/512; Hâfîzüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî, *el-Fetâva’l-Bezzâziyye (el-Fetâva’l-Hindîyye kenarında)* (Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1310), 1/254.

suretiyle fiilen yapmalıdır.⁸² Şeyhülislâm Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi'ye (öl. 1053/1644) sorulan bir meseleye göre bir kimse hibe olarak iki bin akçe teslim ettiği kişinin “Bu akçeyi ba'de'l-yevm benden mürâcaat edip alırsan alıp alacağın üç talâk boş olsun mu” şeklindeki yemin teklifini kabul ettikten sonra hibeden rücu eder. Müstefti bu kişinin evleneceği kadının boş olmamasına şer'î mahlasın ne olduğunu öğrenmek ister. Şeyhülislâm'a göre belirtilen durumda bir kimsenin fuzûlî nikâh etmesi ve yemin eden kişinin de nikâhı fiili ile kabul etmesi lazımdır.⁸³ Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (öl. 1068/1658), Çatalcalı Ali Efendi, Seyyid Feyzullah Efendi (öl. 1115/1703), Menteşzâde Abdürrahim Efendi (öl. 1128/1716), Yenişehirli Abdullah Efendi ve daha başka birçok müftü fuzûlî nikâh ve fiille kabulü şer'î bir çare olarak önermeye devam etmiştir.⁸⁴

Fetva mecmularında zikredilen meseleler bazı kişilerin kendilerine hiçbir hukukî çare bırakmamak için boşama yeminlerine fuzûlî nikâhı ve/veya fiille kabulü de eklediklerini gösterir. Ebussuûd Efendi'ye sorulan bir meselede “Eğer falan nesneyi işlersem her bâr tezevvüc edersem aldığım avrat üç talâk boş olsun, eğer fuzûlî nikâhı dahî olursa” diyen kişinin daha sonra o şeyi yapması hâlinde talâk meydana gelmeden nasıl evleneceği öğrenilmek istenir. Şeyhülislâm kişinin -fiille de kabul edersem boş olsun demediyse- fuzûlî nikâhı fiiliyle kabul etmesi hâlinde boşama meydana gelmeden evlenebileceğini ifade eder. Müstefti ilave bir mesele daha sorar: “Fiil ile kabûl edersem de boş olsun demiş olsa Şâfiî'den bir kimesneye ibtal-i yemin ettirse şer'an tezevvüc helâl olur mu?” Ebussuûd Efendi yeminin Şâfiî bir hâkime iptal ettirilmesini tasvip etmez. Müstefti son defa “Bu sûrette buna mahlas-ı şer'î var mıdır” sorusunu yöneltir. Şeyhülislâm'ın zikrettiği şer'î çareye göre her iki taraf da fuzûlen nikâhlandıktan sonra evvela erkek nikâhı fiiliyle kabul etmeli ve yemin çözümlidir. Kadın henüz nikâhı kabul etmediği için boşama gerçekleşmemiştir. Daha sonra kadının da kabul etmesiyle nikâh akdi tamamlanır.⁸⁵ Formül sonraki asırlarda yaşamış Osmanlı müftüleri tarafından da tavsiye edilmiştir. *Netîcetü'l-Fetâvâ*'da bâin talâkla boşadığı karısını tekrar nikâhlarsa veya başkasının kendisi adına yaptığı nikâhı söz ya da fiiliyle onaylarsa üç talâk boş olmasını şart eden kişiye tavsiye edilen şer'î mahlas şöyledir: Bir kişi fuzûlen eski karısını kendisine nikâhlar, başka bir kişi de fuzûlen onun adına kabul eder. Akabinde karısından önce kendisi akde icâzet verir. Mülkiyet bulunmadığı için talâk meydana gelmez fakat yemin çözülmüş olur. Kişinin daha sonra tecdid-i nikâh etmesi gerekir.⁸⁶ Aynı mecmuada yer alan bir sonraki fetvada bu sefer karısını üç talâk boşamış olan bir kişinin hüyleden sonra karısıyla evlenirse ya da bir kimse tarafından evlendirilip kendisi sözlü ya da fiili olarak icâzet verirse üç talâk boş olmasına yemin ettiği ve yeminin çözülmesi için aynı çarenin önerildiği görülür.⁸⁷ Mezkur formül yirminci yüzyılın başlarında bile Osmanlı müftülerince hukukî çare olarak önerilmeye devam etmiştir.⁸⁸

2.3. Şartın Nikâh Dışında Gerçekleştirilmesi

Osmanlı müftülerinin talâk yeminini iptal etmek üzere en fazla tavsiye ettiği bir diğer formül kocanın şartın gerçekleşmesiyle boş olacak karısını boşaması, iddeti bittikten sonra şartı gerçekleştirilmesi ve yeniden nikâhlamasıdır. Formülü işlevsel kılan kural mülkiyet/evlilik içinde şart bulunduğu yeminin ceza ile birlikte çözülmesi ama evlilik dışında bulunduğu

⁸² *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 44b (mükerrer).

⁸³ *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 44b (mükerrer).

⁸⁴ Karaçelebizâde *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehit Ali Paşa, 1048), 17b-18a; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/89; Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyzüyye*, 81; Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/250-251; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 90; Seyyid Ahmed & Hafız Mehmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâvâ*, 69, 75; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 120a, 123b.

⁸⁵ *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 46b (mükerrer). Ebussuûd Efendi aynı çözümlü başka fetvalarında da tavsiye etmektedir. Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 52a-b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 44b. Ebussuûd Efendi başka bir fetvasında mezkur hilenin ancak ‘her bâr’ kaydı kullanılmadığında geçerli olabileceğini ifade etmektedir: “Zeyd ‘Falan fiili işlersem her bâr ki tezevvüc edersem aldığım üç talâk boş olsun, eğer fuzûlî nikâh dahî olup fiilim ile edersem’ deyip ba'dehu fiil-i mezbûru işleyip tezevvüc murad edecek avrat cânibi fuzûlî olup Zeyd cânibi dahî fuzûlî olup sâbıkan Zeyd'e haber verilip Zeyd fiili ile kabûl eyleyip ba'dehu avrat kabûl eylese nikâh câiz olur mu? el-Cevâb: Olmaz. Hile her bâr kaydı olmayacak müfid olur”. Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Diyanet Yazma Eserler, 3407), 55b. Esad Efendi'nin benzer bir fetvası şöyledir: “Zeyd zevce-i medhûlün bihâsı Hind'i üç talâk ile boşayıp ‘Her bâr seni nikâhlanırsam, fuzûlî nikâh dahî olursa yine üç talâk boş ol’ dese Zeyd Hind'i tezevvüce mesâğ-ı şer'î var mıdır? el-Cevâb: Her bâr deyecek yoktur”. Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/32b.

⁸⁶ Seyyid Ahmed & Hafız Mehmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâvâ*, 75-76.

⁸⁷ Seyyid Ahmed & Hafız Mehmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâvâ*, 77-78.

⁸⁸ Hacı Ali el-Murtaza, *İlâveli Mecmûa-i Cedîde* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1326-1329), 107-108.

cezazsı çözümlenmiştir.⁸⁹ Formül birçok Osmanlı müftüsü tarafından hukukî çare olarak kabul edilmiş ve önerilmiştir.⁹⁰ Müftülerin formülün uygulanmasında dikkat çektikleri en önemli kural şartın iddet bittikten sonra gerçekleştirilmesidir. Zira Osmanlı/Hanefî aile hukukunda bâin talâk sebebiyle iddet bekleyen kadın daha önce yapılmış olan boşama yeminine mahal olabilir.⁹¹ Bâin talâk sebebiyle beklenen iddet boyunca nikâhın eserinin devam ettiği düşünülmektedir. Nitekim Ebussuûd Efendi'nin fetvalarına göre arkadaşına bir daha falan sanatı onunla birlikte işlerse karısının üç talâk boş olmasını söyleyen kişi karısını bâin talâk ile boşayıp o sanatı iddet içinde işlerse üç talâk meydana gelir ama iddet bittikten sonra işlerse gelmez.⁹² Yine karısını bırakıp şehirden giderse üç talâk boş olmasını şart eden kişi karısını bâin ile talâk boşadıktan on beş gün sonra nikâhlayıp giderse eğer iddet çıkmadan nikâhlanmışsa boşama vaki olur.⁹³ Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi (öl. 1021/1612) aynı kural gereği karısının üzerine evlenmemeye üç talâk boşama yemini etmiş olan kişinin yeni bir eş almak için eski eşini bâin talâkla boşadığında iddetinin bitimini beklemesi gerektiğini ifade eder.⁹⁴ Pîr Mehmed Efendi (öl. 1020/1611) dikkat çekici bir fetvasında mezkur kuralın altını önemle çizer. Kör Müftü kocanın falan eve giderse üç talâk boş olmasını şart ettiği karısının daha sonra o eve girmesi gerektiğinde üç talâk boş olmamasının çaresini soran müsteftiye kocanın karısını bir talâkla boşamasını, kadının iddeti bittikten sonra o eve girip yemini iptal etmesini ve kocası tarafından tekrar nikâhlanmasını tavsiye eder. Bundan sonra kadın o eve girdiğinde artık boş olmayacaktır. Pîr Mehmed "Ammâ zinhar iddeti münkaziye olmadan duhûlden ihraz olunup gaflet olunmamak gerek" ifadesiyle yeminin mutlaka iddet bittikten sonra çözümlenmesi gerektiği konusunda uyarır.⁹⁵ Fetvanın devamında müstefti "Eğer şarap içersem avradım üç talâk boş olsun" diyen kişinin de aynı durumda olduğunu; iki meselenin kurulması ve çözülmesi arasında fark bulunmadığını söyler ve (yemini çözmek için hüлле yapmaktansa şarap içmek) *ehven-i şerreyn* olacağından hareketle *teâvün ale'l-birri ve't-takva* kapsamında aynı formülü kullanmanın hükmünü sorar. Bu soru üzerine sınırlendiği anlaşılan Üskübî eve girmekte bir *mahzûr* bulunmadığı ama şarap içmekte *mahzûr-i azîm* bulunduğu için iki meselenin birbirinden açıkça farklı olduğunu, istenen tarzda fetva vermenin kitaplarda yasaklandığını ifade eder ve mesele sahibine "Kendi müftî-i mâcin olıcak mâcin-i âhara muhtaç dahî değıldir" sözleriyle sitem eder.⁹⁶ Böylece Pîr Mehmed Efendi boşama yemininin hukukun yasakladığı bir fiille çözümlenmesine cevaz vermez. Fakat zikredilen haram fiil kendisine danışılmadan önce gerçekleşmiş olsaydı kural gereği yeminin -cezaı yaptırım saklı kalmak şartıyla- çözülmüş olduğuna fetva verecekti.⁹⁷

Osmanlı müftüleri bazen yukarıda zikredilen hukukî çareyi fuzûlf nikâhla birlikte önerme gereği duyar. Sebep boşama yemininin ancak her iki hukukî çarenin de kullanılmasıyla iptal edilebilmesidir. Hocazâde Esad Efendi'ye sorulan bir meselede anlatılana göre karısı hamile olan bir kişi bazı kimselere "Eğer sizinle bir mecliste bir dahî cem olup oturursam alıp alacağım selâsen tâlik olsun" dedikten sonra karısını bâin talâkla boşar ve doğumla iddeti bittikten sonra o kimselerle bir mecliste oturur. Şart

⁸⁹ Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi (Fethü'l-kadir içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/111; Süleyman b. Veli el-Ankaravî, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* tercümesinde mezkur formülü şöyle açıklamaktadır: "Eğer zevc mer'esine 'Eğer sen dâra dahîl olursan sen selâsen tâliksin' deseydi ve zevc mer'eyi dâra idhâl murad edip ve selâs vâki olmamak murad eyleseydi bunun hülesi zevc ol mer'eyi vâhideten tatlik eder. Pes iddeti dahî münkaziye olur. Pes mer'e dâra dahîl olur. Hatta yemin batıl olur ve selâse vâki olmaz. Andan sonra yine tezevvüc eder. Pes eğer mer'e dâra dahîl olursa bir şey vâki olmaz, yemin batıl oldığıçün". Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 1/261. Benzer bir izah için bk. Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 1/263-264

⁹⁰ İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâva* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 2835), 58b, 60a; Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 65a; Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehit Ali Paşa, 1028), 54b; Akkirmânî, *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Hafid Efendi, 98), 17b-18a, 25b; Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/37b, 2/9b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 44b (mükerrer); Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/79; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 115a.

⁹¹ Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 1/273.

⁹² Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 79a-b.

⁹³ Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Diyaret Yazma Eserler, 3407), 57b; Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 85b.

⁹⁴ Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi* (H. Hüsnü Paşa, 502), 8b.

⁹⁵ Benzer bir fetva için bk. Akkirmânî, *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (Hafid Efendi, 98), 26a.

⁹⁶ Üskübî Pîr Mehmed Efendi, *Mu'inü'l-müftî fi'l-cevab ale'l-müsteftî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 133), 72a-b.

⁹⁷ Nitekim Hocazâde Esad Efendi bir daha şarap içerse karısının üç talâk boş olmasına yemin etmiş olan kişinin karısını bâin talâkla boşaması, iddeti bittikten sonra şarap içmesi ve daha sonra yeniden nikâhlanması hâlinde mekanik bir tavırla boşamanın meydana gelmeyeceğine fetva vermekle birlikte "ikamet-i had zamanı mürûr edecek ta'zîr-i şedîd gerektir" ifadeleriyle kocanın, had zaman aşımına uğramışsa ta'zîr kapsamında cezaya tabi olacağını hatırlatmaktadır. Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/31b.

gerçekleşmesine rağmen nikâhlı olmadığı için üç talâk boşama meydana gelmez. Fakat yeminin etkisi evleneceği kadın hakkında hâlâ devam etmektedir. Bir kimse boşadığı karısını kendisine fuzûlen nikâhlaşsa koca o kimselerle bir mecliste bulunduğu talâk meydana gelir mi? Şeyhülislâm'a göre koca nikâhı sözlü olarak kabul etmediyse talâk meydana gelmez.⁹⁸ Önerilen hukukî çarelerle kocanın evlendiği ve evleneceği kadınların yani bizzat kendi karısının üç talâk boş olması önlenmiş ve evlilik kurtarılmıştır. İki çarenin aynı meselede kullanılması örfi yetkililerin haksızlıklarından kaçınmak için de söz konusu olabilir. Çatalcalı Ali Efendi ve sonraki birçok müftünün naklettiği bir fetvaya göre ehl-i ırfetten olan bir yetkili haksız yere belli bir miktar para aldığı kişiyi, parayı dava ederse veya başka birini dava açmaya vekil ederse nikâhlı karısının üç talâk boş olması ve her alacağı kadının *küllemâ tezevvectü imraeten fehiye tâlikun*⁹⁹ ifadesi üzere boş olmasına yemin ettirir. Mağdur gerçekten de verdiği parayı dava etmez ve kimseden de dava etmesini istemez. Müftülere göre bu kişi şarttan önce evlenmiş olduğu karısını bir talâkla boşasa, iddeti bittikten sonra örfi yetkiliyi dava etse ve daha sonra eski karısının kendisine fuzûlen nikâhlanmasını fiiliyle onaylasa üç talâk meydana gelmez.¹⁰⁰ Hanefî hukuk geleneği ve onun temsilcileri olan Osmanlı müftüleri bir yandan ikrah altında mülkiyete izafe edilen şartlı boşama yeminini muteber sayarken diğer yandan yemini etkisiz kılacak formüller önermek suretiyle denge kurmaya çalışmıştır.

Sonuç

Osmanlı fetva mecmularına yansıyan meseleler boşama yemininin toplum hayatının hemen her alanında kullanıldığını gösterir. Adeta doğuştan öğrenilmiş görünümünde olan yemin formundaki bu tasarruf hukukun tavsiye ettiği boşama usulüne aykırı olmakla birlikte -etkisi yönünden- geçerli kabul edilir. Hanefî hukuk geleneğinde şartlı boşamanın ağır ve hızlı dünyevi sonuçları bulunan bir yemin olarak kabul edilmesi Osmanlı toplumsal hayatında boşama tasarrufunun ötesinde farklı amaçlarla kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Müftülere sorulan meseleler Osmanlı toplumunda boşama yemininin evlilik içi ilişkilerde koca tarafından sıklıkla kullanıldığına işaret eder. Kocanın yaptığı bazı yeminler evlilik içi şiddetten, alkol veya uyuşturucudan uzak durmasına hizmet ederken öte yandan ihlal edilebilme ihtimalleri yüzünden evlilik birliğini tehdit eder. Kocanın yaptığı diğer bazı yeminler karısını cezalandırma ya da terbiye etme amacına yöneliktir. Bu bağlamda özellikle evden izinsiz çıkma gibi kadının kolayca gerçekleştirebileceği basit bir davranışa bağlanmış yeminler aile birliğinin kolayca sonra ermesine sebebiyet verir. Osmanlı toplumunda evlenmeme, kızını evlendirmeme, yaşadığı yeri terk etme veya falan kişinin evine girmeme gibi davranışlara dair boşama yemini eden birçok kişi daha sonra yeminini ihlal ettiği/etmesi gerektiği için zorluk yaşar. Fetva mecmualarında müftü, imam hatip, müezzin ve mütevellî gibi dinî- hayri hizmetlerde bulunan görevlilerden fırıncı, kasap, tellal, peremeci, esir tüccarı, sırık hamalı, sepetçi gibi esnafa; âmil, muhızır, kethüda, emin, yeniçeri ve sipahi gibi örfi yetkililerden kadı ve nâiblere kadar hemen her kesimin belli nedenlerle boşama yemini ettiği ve daha sonra yeminini ihlal etmek zorunla kaldığı görülür. Boşama yemini borç ilişkilerinde adeta aynı ve şahsi teminatlar olan rehin ve kefaletin yanında sözlü bir teminat olarak işlev görür. Osmanlı toplumunda şartlı talâk kimi durumlarda otorite sahiplerinin elinde bir itaat ettirme aracına dönüşür. Çok sayıda fetva sipahi, subaşı, voyvoda, âmil, muhızır ve sancakbeyi gibi örfi yetkililerin, zorbaların ve hatta kadıların muhtelif gerekçelerle kişilere ikrah altında boşama yemini ettirdiklerini gösterir. Osmanlı toplum hayatında üç talâk üzerine yapılan yeminlerin yaygın oluşu şüphesiz hüleyi de yaygınlaştırmış ve evlilik birliğini yeniden tesis etmek isteyen Osmanlı kadınları birçok durumda salt kocalarının keyfi bir şekilde kendilerini bağlayan yeminlerinin kurbanı olmuştur.

Osmanlı toplumunda hayli yaygın olan üç talâk boşama yemininin ailenin parçalanması veya hülle gibi çok ağır yaptırımlar gerektirmesi hukuk geleneği içinde şer'î çare olarak üretilmiş olan bazı iptal formüllerinin kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Muhtelif gerekçelerle boşama yemini eden kişilerin bu formülleri öğrenmek üzere sıklıkla müftülere danıştığı anlaşılmaktadır. Osmanlı müftülerinin hukukî çare olarak önerdiği formüller arasında vekâletin önemli bir yeri vardır. Başta dava olmak üzere hukukun müvekkile râci olmadığı bazı tasarruflar vekil yoluyla gerçekleştirildiğinde yeminleri etkisiz kılar. Fakat nikâh gibi hukuku müvekkile dönen tasarruflarda vekâlet formülü etkili değildir. Evlenmemek üzerine boşama yemini etmiş olan bir kişinin fuzûlî nikâha ihtiyacı vardır. Fuzûlî nikâh boşama yeminlerini iptal etmek üzere müftülerin en fazla önerdiği formüller arasında yer alır.

⁹⁸ Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/40a.

⁹⁹ Pek çok fetvada boşamaya etkisi sorulan bu ifade 'Her ne zaman bir kadınla evlenirsem boş olsun' anlamına gelir ve sayı sınırı olmaksızın kişinin evlendiği her bir kadının her defasında boş olmasını gerektirir. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/110; Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 1/261; Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 1/263.

¹⁰⁰ Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/84, Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (Nadir Eserler-Türkçe, 924), 28b; Kayserî, *Semhatü'l-ibrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 120b.

Evlenmeme üzerine üç talâk boşama yemini etmiş olan bir kişi kendisi adına yetkisiz hareket eden başka bir kişi (fuzûlî) tarafından akdedilen nikâhla evlendirilebilir. Ancak fuzûlî nikâha ihtiyacı olan kişi, tasarrufun vekâlete dönüşmemesi için kimseye talimat vermemeli ve kabulü fiille yapmalıdır. Talâk yeminini etkisiz hâle getirmenin fetvalarda tavsiye edilen bir diğer yolu şartın gerçekleşmesiyle boş olacak kadını boşamak, iddeti bittikten sonra şartı gerçekleştirmek ve akabinde tekrar nikâhlanmaktır. Şartın iddet bittikten sonra gerçekleştirilmesine dikkat edilmelidir. Günümüzdeki boşama yemini sorunlarında da kullanılma potansiyeli bulunan bu formüller Osmanlı toplumunda sadece keyfi boşama yeminlerini etkisiz kılarak aile birliğini muhafaza etmek ve hülle uygulamasını azaltmakla kalmamış, ayrıca zâlim yöneticilerin ikrah altında ettirdiği yeminleri de iptal etmek suretiyle kişileri siyasi otoriteye karşı korumuştur. Osmanlı müftüleri Hanefi geleneğini takiben bir yandan üç talâk üzerine yapılmış boşama yeminini kerih görmekle birlikte geçerli sayarken öte yandan önerdikleri hukukî çarelerle yeminin aile birliğine yönelik tehdidinî hafifletmişlerdir.

Kaynakça

- Akkirmânî, Ali. *Fetâvâ-yı Akkirmânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, nr. 98, 0a-206a.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Ankaravî, Süleyman b. Veli. *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*. 2 Cilt. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 2. Basım, 1292.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Bezzâzî, Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye (el-Fetâva'l-Hindiyeye 4-6. ciltler kenarında)*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 2. Baskı, 1310.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilahat-ı Fikhîyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Bozanzâde. *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1028, 0b-360a.
- Boyabâdî, Sağır Mehmed Efendi. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1067, 0b-481b.
- Çorlulu Sinan b. Ramazan. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 3407, 1b-338a.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Ebussuûd Efendi Fetvaları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Ebû Zehre, Ahmed b. Muhammed Mustafa. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1957.
- Hacı Ali el-Murtaza. *İlâveli Mecmûa-i Cedîde*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1326-1329.
- Hoca Sâdeddin Efendi. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2728, 0b-112b.
- Hocazâde Esad Efendi. *Fetâvâ-yı Esad Efendi*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü, 157, 273 + 98. (Makalede Şeyhülislâm'ın aynı mecmuada bulunan birinci şeyhülislâmlık dönemine ait fetvalar 1, ikinci dönemine ait fetvalar 2 olarak gösterilmiştir.)
- Hocazâde Esad Efendi. *Fetâvâ-yı Müntehabe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 277, 1b-184a.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyd b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 7 Cilt. Beyrut: Şirketü Alaüddin, ts.
- İbnü'l-Edhemî, Sâdî b. Hüsâm el-Mağnisâvî. *Mecmûa-i Fetâva*. İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, 2835, 1b-70b.
- Kâdîhan, Fahreddin Hasan b. Mansûr el-Özkendî. *el-Fetâva'l-Hâniyye (el-Fetâva'l-Hindiyeye 1-3. ciltler kenarında)*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 2. Basım, 1310.
- Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1048, 1b-169b.
- Karahisârî, Mehmed. *Fetâvâ-yı Karahisârî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 924, 6b-285b.
- Kayserî, Hasan b. Ali. *Semhatü'l-ibrâr fi beyân-i gumûzi'l-esrâr*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384, 1b-575a.
- Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914, 1b-383a.
- Menteşzâde, Abdürrahîm Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. 2 Cilt. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Ma'mûre, 1243.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî, (Fethü'l-kadîr içinde)*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Mevkûfatî, Mehmed. *Mülteka Tercümesi Mevkûfat*. 2 Cilt. Matbaa-i Osmaniyye, Dersaadet, 1312.
- Midilli, Muharrem. "Aile Hukukuna İlişkin Uyuşmazlıkların Giderilmesinde Yargı Dışı Yollara Tarihsel Bir Örnek: Osmanlı Fetvası". *Aile Kurumunun Bekasına Yönelik Çağdaş Fırsatlar/Tehditler Bildiriler Kitabı*. ed. Emrah Dindi vd. 2/687-700. Samsun: Sinop Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Midilli, Muharrem. "Osmanlı Aile Hukukunda Müftülerin Ceza Lazım Gördüğü Yaygın Bir İhlal: Nikâh Engeli Varken Evlenmek". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 664-683.
- Midilli, Muharrem. "Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 1-27. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1039770>
- Minkârîzâde, Yahyâ Efendi. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854, 1b-431a.
- Okur, Hamdi Kaşif. "İslam Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 5-30.
- Özen, Şükrü, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 249-378.
- Seyyid Ahmed & el-Gedûsî. Hafız Mehmed b. Ahmed, *Neticetü'l-Fetâva mea'n-nukûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1265.

- Seyyid Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Fezziyye mea'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1266.
- Sun'ullah Efendi. *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502, 1b-76a.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Tosyevî, Müsevvid Osman b. Mehmed. *Fevâidü'l-Fetâva'l-Osmâniyye*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 310, 1b-320a.
- Üskübî, Pîr Mehmed Efendi. *Mu'inü'l-müftî fi'l-cevab ale'l-müsteftî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 133.
- Vânî, Mehmed b. Bistâm el-Hoşâbî el-Hüseynî. *Fetâvâ-yı Bistâmî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 989, 0b-264a.
- Veli b. Yûsuf (Yegan). *Mecmau'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151, 1b-422b.
- Yahyâ Efendi, Zekeriyâyâzâde. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116, 0b-290b.
- Yakut, Esra. "İslâm-Osmanlı Hukuku'nda Erkek Tarafından Koyulan Şart veya Belirlenen Süre ile Evlilik Akdinin Sona Erdirilmesi", *Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/4 (2016), 63-71.
- Yenişehirli, Abdullah b. Mehmed. *Behcetü'l-fetâvâ mea'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1266.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

26/2 (December/Aralık 2022), 781-801

Bir Şair Olarak Mustafa Esad el-Luqaymî'nin Kudüs Gezisi

al-Quds Trip of Muşafâ As'ad al-Luqaymî as a Poet

Orhan İyişenyürek

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi

Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Education

Department of Arabic Language Teaching

Konya, Türkiye

oiyisenyurek@erbakan.edu.tr orcid.org/0000-0001-9544-2781

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 15 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 25 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/ Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 781-801

Cite as/Atıf: İyişenyürek, Orhan. "Bir Şair Olarak Mustafa Esad el-Luqaymî'nin Kudüs Gezisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 781-801.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1144211>

İyişenyürek, Orhan. "al-Quds Trip of Muşafâ As'ad al-Luqaymî as a Poet". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 781-801.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1144211>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

al-Quds Trip of Muştafâ As'ad al-Luqaymî as a Poet

Abstract: The subject of this study is a part of the trip of Muştafâ Es'ad al-Luqaymî (d. 1178/1765), an Egyptian poet who lived in the 18th century. The aims of this study are to present the poems he wrote during this trip and to introduce the al-Quds section of his work *Mawâniḥ al-uns bi riḥlati li wâdi al-Quds* as a travelogue in terms of Arabic literature. In this work, the poet describes his six-month journey. This journey started from Dimyât in 1143/1731, continued to al-Quds, Damascus and Lebanon respectively, and ended in Dimyât again. In this study, only the poems that the poet recited during his trip to al-Quds are discussed. There are traces of strong symbolism in some of his poems. He also reflected his own spiritual experiences in his poems. Travelogues are among the genres that literature is interested in terms of their style and content. Such works contain important clues in terms of understanding how literary style develops. For many different reasons, people wanted to write down what they experienced, saw and felt during their travels and wanted to pass these notes on to others, thus the genre of travelogues emerged. The first works in the field of travelogues in Arabic literature are generally works of geographical introduction. In addition to geographical introductions, there are also examples written in the following periods, which have become a genre in which literary products, especially poems, are frequently encountered. When the phenomenon of travel is considered from the point of view of Arab literati, the first thing that catches the eye is that they generally wrote about their journeys to holy places for religious motives and for worship. It is obvious that a hadith narrated from the Prophet had a motivating effect on this issue. As mentioned in this hadith, the three mosques that are deemed appropriate to travel to are the Ka'bah, al-Masjid al-Nabî and al-Masjid al-Aqşâ. The journey that is the subject of this study is not a pilgrimage. However, as seen in the content of the work, it is seen that it is a journey in which religious feelings come to the fore in a very intense way and spiritual pleasure is prioritized. Because al-Quds was the main center where the journey took place intensely and where there were many places and authorities to visit with religious feelings. Every corner of this historical city, which is considered sacred by three major religions, is filled with the memories of prophets and religious leaders. For Muslims, the importance of al-Quds stems from the fact that it is the first Qibla and that the Prophet Muḥammad ascended the Mi'râj from there. Although the author traveled to other places other than al-Quds, he drew attention to his journey to Jerusalem in the title of his book as if he had traveled only to al-Quds. However, al-Quds was only one of the centers he visited, but the most important one. The poet often sang poetry during his al-Quds trip, which he realized with intense religious feelings, perhaps due to the spiritual enthusiasm he experienced. The most important places he visited in al-Quds were, of course, the haram area where al-Masjid al-Aqşâ and the Qubbat al-Şakhra are located, and the historical and holy places that have a memory. Apart from these important places, he also visited the place where the Prophet's mount Al-Burâq was tied on the Mi'râj, the stable where Solomon tied his horses, the cradle of Jesus, the city walls, the Gate of Mercy Cemetery, the Mâmillâ Cemetery, the Jabal al-Zaytun, Bâb al-esbât (the Gate of the Tribes), 'Ubâda b. al-Şâmit (d. 34/654) and Shaddâd b. Aws (d. 58/678), the place of Salmân al-Fârisî (d. 36/656 [?]), the Church of al-Jumâniyya (Gethsemane, the Church of All Nations) where the tomb of the Virgin Mary is located, the tomb of Prophet Moses, the tomb of David, the Prophet Uzair, the well of Ayyûb and the spring of Sulwân. Other than visiting holy places, the poet met and exchanged information with important people living there and benefited from the spiritual experiences and guidance of some of them. Some of the people he met were Muştafâ al-Bakrî al-Şiddîqî (d. 1162/1749), the founder of the Baqriyya branch of the Khalwatiyya order, Muḥammad al-Khalîlî (d. 1147/1734), one of the Şâfi'î jurists, Nur al-Dîn al-Jamâ'î, the chief of the preachers of the al-Masjid al-Aqşâ, Aḥmad al-Muakkîd (d. 1187/1773), 'Ali al-Daghâstânî (d. 1199/1784), Abû Bakr al-'Alamî, the muftî of the Ḥanafîs in al-Quds, and 'Abd al-Mu'ṭî al-Şâfi'î (d. 1154/1741), the muftî of the Şâfi'îs. The unearthing of the literary material in verse and prose found in the travelogues will contribute to the literature of riḥla/raḥalât, a genre of Arabic literature, and will make the works written in this field more recognizable. Literary prose, poetry, correspondence between literary figures, treatises, and notes on the history of literature can be found in such works. This study will provide information about the poet al-Luqaymî and his life, as well as the poems he wrote about the people and places he visited during his journey in al-Quds.

Keywords: Arabic Literature, Travelogue, al-Quds, Muştafâ As'ad al-Luqaymî, *Mawâniḥ al-uns bi riḥlati li-wâdi al-Quds*.

Bir Şair Olarak Mustafa Esad el-Luqaymî'nin Kudüs Gezisi

Öz: Bu çalışmanın konusu, 18. yy.da yaşamış Mısırlı şairlerden Mustafa Esad el-Luqaymî'nin (öl. 1178/1765) yaptığı gezinin bir bölümüdür. Bu gezi esnasında söylediği şiirlerin ortaya konulması ve seyahatini anlattığı *Mevâniḥu l-uns bi riḥleti li wâdi'l-Quds* isimli eserinin Kudüs bölümünün bir seyahatname olarak Arap edebiyatı açısından tanıtılması çalışmanın amaçları arasındadır. Bu eserde şair, altı ay süren yolculuğunu anlatmaktadır. Bu yolculuk 1143/1731 tarihinde Dimyat'tan başlamış, sırasıyla Kudüs, Şam ve Lübnan'la devam etmiş, tekrar Dimyat'ta son bulmuştur. Bu çalışmada sadece, şairin Kudüs gezisinde söylediği şiirler ele alınmıştır. Bazı şiirlerinde güçlü bir sembolizmin izlerine rastlanmaktadır. Kendi yaşadığı manevi tecrübeleri de şiirlerine yansıtmıştır.

Seyahatnameler üslupları ve muhtevaları yönüyle edebiyatın ilgilendiği türler arasındadır. Bu tür eserler edebî üslûbun nasıl geliştiğinin anlaşılması açısından önemli ipuçları içermektedir. Çok farklı sebeplerle insanlar yaptıkları yolculuklarda yaşadıklarını, gördüklerini ve hissettiklerini yazarak bu notları başkalarına aktarmak istemiş dolayısıyla seyahatname türü eserler ortaya çıkmıştır. Arap edebiyatında seyahatname alanında verilen ilk eserler genellikle coğrafya tanıtımının yapıldığı çalışmalardır. İlerleyen dönemlerde yazılmış, coğrafya tanıtımının yansira edebî ürünlerin, özellikle şiirlerin çokça yer aldığı bir tür haline gelmiş örneklerine de sıkça rastlanılmaktadır. Seyahat olgusu Arap edebiyatçıları açısından düşünüldüğü takdirde ilk göze çarpan hususun, genellikle dinî saiklerle, ibadet amaçlı kutsal yerlere yapmış oldukları yolculukları yazmış olmalarıdır. Bu konuda Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadisin de motive edici bir etkisi olduğu aşikârdır. Bu rivayette de geçtiği üzere yolculuk yapılması uygun görülen üç cami Kâbe, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksa'dır. Çalışmaya konu olan yolculuk bir hac yolculuğu değildir. Ancak eserin muhtevalarında da görüldüğü üzere onun, dinî duyguların çok yoğun bir şekilde gündeme geldiği, manevi hazzın daha ön planda tutulduğu bir yolculuk olduğu görülmektedir. Çünkü yolculuğun yoğun olarak geçtiği ve dinî duygularla yapılacak ziyaret mekânlarının ve makamlarının çok olduğu ana merkez Kudüs olmuştur. Üç büyük dinin kutsal kabul ettiği bu tarihi şehrin her bir köşesi peygamberlerin ve din büyüklerinin hatıraları ile doludur. Müslümanlar nezdinde ise Kudüs'ün önemi ilk kible olması, Hz. Peygamber'in oradan Mirac'a çıkması gibi hususlardan kaynaklanmaktadır. Müellif Kudüs dışında başka yerleri de gezmiş olmasına rağmen sadece Kudüs'e seyahat etmiş gibi kitabının başlığında Kudüs yolculuğuna dikkat çekmiştir. Hâlbuki Kudüs ziyaret ettiği merkezlerden sadece biriydi, ancak en önemlisiydi. Şair, yoğun dinî duygularla gerçekleştirdiği Kudüs gezisinde belki de yaşadığı manevi coşku sayesinde sık sık şiir söylemiştir. Kudüs'te ziyaret ettiği yerlerin en önemlisi tabii ki Mescid-i Aksa'nın ve Kubbetü's-Sahra'nın bulunduğu harem bölgesi ve bir anısı bulunan tarihi-kutsal yerlerdir. Bu önemli yerler dışında Hz. Peygamber'in Miraç'taki bineği Burak'ın bağlandığı yeri, Hz. Süleyman'ın atlarını bağladığı tavlâyı, Hz. İsa'nın beşiğini, şehrin surlarını, Rahmet Kapısı Mezarlığı'nı, Mâmillâ Mezarlığı'nı, Zeytin Dağı'nı, Bâbu'l-esbât'ı (Kabileler Kapısı), sahabelerden 'Ubâde b. eş-Şâmit (öl. 34/654) ve Şeddâd b. Evs'in (öl. 58/678) kabirlerini, Selman-ı Fârisî'nin (öl. 36/656 [?]) makamını, Hz. Meryem'in kabrinin bulunduğu Cüsmâniyye Kilisesi'ni (Gethsemane, Tüm Milletler Kilisesi), Hz. Musa'nın kabrini, Hz. Davud'un kabrini, 'Uzeyr Peygamber'in makamını, Hz. Eyyûb Kuyusu ve Sülvân Pınarı'nı da ziyaret etmiştir. Sadece kutsal yerleri ziyaret etmekle yetinmeyen şair, orada yaşayan önemli şahıslarla görüşüp onlarla bilgi alış-verişinde bulunmuş, bazılarının da manevi tecrübelerinden, irşat ve yönlendirmelerinden istifade etmiştir. Görüştüğü şahıslardan bazıları, Halvetiyye tarikatının Bekriyye şubesinin kurucusu olan Mustafa el-Bekrî eş-Şiddîkî (öl. 1162/1749), Şâfi'î fakihlerden Muhammed el-Halîlî (öl. 1147/1734), Mescid-i Aksa'nın hatiplerinin reisi olan Nureddin el-Cemâ'î, Ahmed el-Muekkî (öl. 1187/1773), Ali ed-Dağîstânî (öl. 1199/1784), Kudüs'teki Hanefîlerin müftüsü Ebubekir el-'Alemî ve Şâfi'îlerin müftüsü Abdulmu'tî eş-Şâfi'î'dir (öl. 1154/1741). Seyahatnamelerde bulunan manzum ve mensur edebî malzemenin gün yüzüne çıkarılması, Arap edebiyatının bir türü olan rihle/rehalât literatürüne katkı sağlayacak ve bu alanda telif edilmiş yapıtların daha da tanınır olmasını sağlayacaktır. Edebî nesir, şiir, edebiyatçılar arası yazışmalar, risaleler, edebiyat tarihi ile ilgili notlar bu tür eserlerde bulunabilmektedir. Çalışmada şair el-Luqaymî ve hayatı hakkında bilgi verilecek ve yaptığı seyahatin Kudüs kısmında ziyaret ettiği yerler ve şahıslar hakkında söylediği şiirler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Seyahatname, Kudüs, Mustafa Esad el-Luqaymî, Mevânihu'l-uns bi riħletî li vâdi'l-Ķuds.

Giriş

Seyahatnameler bir gezgin tarafından herhangi bir coğrafyada yapılan gezi ile ilgili izlenimlerin anlatıldığı eserlerdir. Bu tür eserler her ne kadar çeşitli amaçlarla yapılan gezilerle ilgili notların yer aldığı eserler olsa da muhteva açısından çok zengin bir içeriğe sahiptir. Sözkonusu eserler, gezilen yerin şekilsel coğrafi özelliklerinden başlayarak, tarih, siyaset, ekonomi, dil, kültür, edebiyat, sosyoloji, etnografya, zooloji, antropoloji, botanik vb. pek çok alanla ilgili çok renkli bir içerikle karşımıza çıkmaktadır. Çeşitli coğrafyaların bilgi sahibi olunmayan gizemli yönleri seyyahlar tarafından anlatılarak farklı zaman ve mekânlara taşınmış olmaktadır.¹ Seyahatnamelerde kullanılan dil ve ele alınan edebî türler ya da üsluplar edebiyatı ilgilendirmekte ve bu tür eserler edebiyatın konusu olmaktadır. Ayrıca eğer seyahati gerçekleştiren kişi bir edebiyatçı ise gezdiği yerde bulunan edebiyatçılar ve bilim insanları ile yaptıkları mülakatlar o bölgenin edebî mahfilleri açısından bilgi vereceği için edebiyat tarihi bağlamında eşsiz

¹ Nasır Abdurrazık el-Mevâfi, *er-Rihle fi'l-Edebi'l-'Arabî* (Kahire: Camiatu Kahire, 1995), 23; Fuad Kandîl, *Edebü'r-Rihle* (Kahire: Mektebetu Dâr'il-'Arabiyye, 2002), 18; İbrahim Ünal, *Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Seyahatname* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 9-10.

bilgiler sunmaktadır. Seyahatnameler kendi döneminde yaşayan insanlara seslendiği kadar sonraki çağlara da seslenebilmekte² ve geçmişle gelecek arasında bir köprü vazifesi görmektedirler.³

Seyahatnameler daha önceleri bir edebî tür olarak görülmezken özellikle Batı edebiyatının etkisiyle, son iki yüzyılda Arap edebiyatında edebî tür olarak yerini almıştır. Şevki Dayf (öl. 2005) klasik dönemde yazılan coğrafya kitaplarının, bir coğrafya kitabı olarak değil de riḥle/reḥalât/seyahatname türünde yazılmış edebî eserler olarak görülmesi gerektiği düşüncesindedir.⁴

Gezi edebiyatı ile ilgili eserlerin konuları gezginin seyahati yapış amacı, bakış açısı ve psikolojik durumuna göre değişiklik arz etmektedir. Bir anlamda merkezde gezgin yer almakta ve kendi önceliklerine göre eserini oluşturmaktadır. Seyahatnamelerin ortaya çıkışında dostların ve yöneticilerin istekleri, kişinin kendi ilim ve kültürünü geliştirmek istemesi, özellikle hac ve umre gibi dini vecibeleri yerine getirmede başkalarına rehberlik yapmak için yolculuğunu anlatmak istemesi gibi sebepler bulunmaktadır.⁵

Kudüs, üç büyük semâvî din tarafından kutsal kabul edilen, kutsallığı Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde zikredilen kadim bir şehirdir. Bu özelliği sebebiyle tarih boyunca önemini korumuş, üç büyük dinin mensupları tarafından ilgi odağı haline gelmiş ve Müslümanlar tarafından Mekke ve Medine'den sonra en kutsal şehir olarak kabul edilmiştir. Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebi'den sonra en önemli mescid olan Mescid-i Aksa'nın orada bulunması ve Hz. Peygamber'in ibadet etmek maksadıyla oraya seyahat edebileceğini belirten hadisi⁶ Kudüs'ün ziyaret edilmesinde teşvik edici rol oynamıştır. Ayrıca Kudüs, Müslümanların ilk kıblesi, Hz. Peygamber'in Mirac'a çıktığı şehir, sınırları dâhilinde pek çok kutsal yer, peygamber kabri ve makamı olması, Kudüs âlimleri ile görüşüp onlardan ilim almak gibi sebeplerle de eskiden beri ziyaret edilegelmiştir. Eskiden beri bazen hac yolculuğu sırasında da ziyaret edilen Kudüs, hâlen pek çok insan tarafından ziyaret edilmektedir. Kudüs'ü ziyaret eden bazı edebiyatçı/şairler bu gezi ve gözlemlerini edebî bir üslupla anlatarak edebiyat sahasına katkıda bulunmuşlardır.⁷ Arap edebiyatında da yapılan yolculukların anlatıldığı pek çok eser bulunmaktadır.

Seyahatname türünde eser veren edebiyatçılardan biri de Mustafa Esad el-Luḳaymî'dir (öl. 1178/1765). Eserinin ismi *Mevâniḥu'l-uns bi riḥletî li vâdi'l-Ḳuds*'tür (*Kudüs Vadi'sine Seyahatimde Ünsiyet Bağışları*). Müstakil bir şiir divanı olan ancak diğer eserlerinde de yüzlerce beyit şiire yer veren müellif, seyahatnamesinde de bu üslubunu korumuştur.

el-Luḳaymî'nin Kudüs gezisi hakkındaki eserleri üzerine çalışma yapan araştırmacılar tarafından mukaddimelerde verilen bilgiler ve bir dergide yayınlanan bir makale⁸ dışında bir çalışma tespit edilememiştir. Bu yazarlardan ilki müellifin çalışmaya konu olan eserini kritik eden Riyâḳ Abdülhamid Murad'dır. Esere yazdığı mukaddimede şairin hayatı hakkında bilgi verilerek eserin değeri üzerinde durulmuştur.⁹ Diğer yazar ise el-Luḳaymî'nin *Leḳâifu Unsi'l-celîl fî ziyareti beyti'l-Ḳudsî ve'l-Ḥalîl* isimli eserini, 2000 yılında Nâblus'ta Câmiatu'n-Necâḥ el-Vaḫaniyye Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik eden ve üzerinde araştırma yapan Halid Abdülkerim el-Hemşerî'dir. Bu konuda ülkemizde müstakil herhangi bir çalışma olmamakla birlikte İbrahim Ünalın'ın *Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Seyahatname* (Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2021) başlıklı yayımlanmamış doktora tezinin 73-83 sayfaları arası el-Luḳaymî ve *Mevâniḥu'l-uns bi riḥletî li vâdi'l-Ḳuds* adlı eserine ayrılmış durumdadır. Bu makalenin şiirlere öncelik vererek şairin seyahatini anlatması, ilgili bölümden farklı olan yönüdür.

1. Mustafa Esad el-Luḳaymî'nin Hayatı

Osmanlı Mısırî âlim ve edebiyatçılarından olan el-Luḳaymî yaptığı seyahatler dışında ömrünü Mısır'da geçiren, yöneticilerle çeşitli temaslar kuran ve ilmi çevrelerle sürekli iletişim halinde olan bir şahıstır.

² Bâki Asiltürk, "Edebiyatın Kaynağı Olarak Seyahatnameler", *Turkish Studies* 4 /1-1 Winter (2009), 912.

³ Ahmet Gemi, "Arap Edebiyatında Seyahatnâme/Rihle Türü Bağlamında Meşhur Arap Seyyahların Gözüyle Mardin", *Doğu Araştırmaları* 16 (Şubat 2016), 39-40.

⁴ Şevkî Dayf, *er-Reḥalât* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1987), 12.

⁵ Kandîl, *Edebü'r-Rihle*, 19-21; Abdurrahman Demircan, *Arap Edebiyatında Seyahatname Türü ve Seyahatnameler* (Van: Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 53.

⁶ "Sadece üç mescid için yolculuğa çıkınız: (Mekke'deki) Mescid-i Haram, (Medine'deki) benim mescidim ve (Kudüs'teki) Mescid-i Akşâ." bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Lü'lüü ve'l-mercân fime'ttefeka 'aleyhi's-Şeyḫân* (Kâhire: İsa el-Bâbî el-Ḥalebî, 1949), 2/97.

⁷ Ünalın, *Seyahatname*, 10 vd.

⁸ bk. 'Ammâr Tevfik Ahmed Bedevî, "'Arḍ ve tahlil riḥletu'l-Luḳaymî ile'l-Ḳuds 'Mevâniḥu'l-uns fî ziyareti li vâdi'l-Ḳuds'", *Mecelletu'l-İsrâ* 55 (ts.).

⁹ bk. Riyâḳ Abdülhamid Murad, (*Mukaddime*) *Tehzîbu Mevâniḥu'l-uns bi-riḥletî li vâdi'l-Ḳuds* (Dımaşk: Vizâratu's-sekâfe, 2012), 5-35.

1.1. İsmi ve Ailesi

Mustafa Esad b. Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Muhammed b. Ali b. Selâhaddin el-Luqaymî eş-Şâfi'î ed-Dimyâfi, 1105/1693-94'te Mısır'ın Dimyât beldesinde doğmuş ve orada yetişmiştir. Babası Ahmed, kardeşleri Ömer, Muhammed Saîd ve Osman da şairdirler.¹⁰ Müellif eserinde ailesinin, Ensar'dan sahâbi Sa'd b. 'Ubâde el-Hazrecî'nin soyundan geldiğini ifade etmektedir.¹¹ Ataları arasında, döneminde büyük Hanefî âlim olan İbn Ğânim el-Mağdisî (öl. 1004/1596) de bulunmaktadır.¹² el-Luqaymî nisbesi Tâif'te bulunan el-Luqaym ismindeki köye dayanmaktadır.¹³

1.2. Hocaları¹⁴

İlim hayatına doğduğu şehir olan Dimyat'ta başlayan el-Luqaymî Arapça, Kur'an, hadis ve o dönemde bir çocuğun ilk aşamada tahsil edeceği diğer ilimleri, kardeşleri ile birlikte babasından almıştır. Gençlik çağında ise önce şehrinin âlimlerinden sonra seyahatlerinde karşılaştığı Filistin, Şam ve Hicaz âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. el-Luqaymî, kendi dönemindeki ilimlerin matematik ve feraiz ilimleri de dahil olmak üzere bir çoğunda pay sahibi olmuştur.¹⁵ Aşağıda listelenen eserlerinden de anlaşılacağı üzere siyer, tasavvuf, edebiyat, matematik gibi branşlarda kitaplar telif etmiştir. Müellif, çağdaşı olan âlimler tarafından takdir edilmiş özellikle el-Murâdî (öl. 1206/1791) ve el-Cebertî (öl. 1240/1825) gibi biyografi âlimleri kendisinden övgüyle söz etmişlerdir. el-Murâdî, onun, edebiyat ve tarih alanlarında yetkin olduğunu ifade etmiştir. Kendilerinden ilim tahsil ettiği bazı hocaları şunlardır:

1. Abdullah b. Sâlim el-Basrî el-Mekkî (öl. 1134/1722). Babası ile birlikte hacca gittiğinde onunla karşılaşmış ve ondan ilim öğrenmiştir.
2. Döneminin meşhur âlim, şeyh ve şairi olan Abdülğani en-Nâblusî (öl. 1143/1731).
3. İsmail el-'Aclûnî (öl. 1162/1749). *Şahîhu'l-Buhârî*'yi el-'Aclûnî'den okuyan el-Luqaymî'ye hocası rivayet ettiği ve telif ettiği bütün kitaplarla ilgili icazet vermiştir.
4. Mustafa b. Kemaleddin eş-Şiddîkî el-Bekrî el-Ħanefî (öl. 1162/1749). Bu zatın irşadiyle Ħalvetiyye tarikatına intisap etmiştir.
5. Muhammed b. Muhammed el-Ħalîlî (öl. 1147/1734). el-Luqaymî söz konusu seyahatnamesinin bazı yerlerinde bu hocasından söz etmiştir.

1.3. Eserleri¹⁶

el-Luqaymî'nin eserlerinin çoğunun Arap edebiyatı alanında olduğu görülmektedir. Tespit edilebilen eserleri şunlardır:

1. *et-Teveşşul fi şerhi's-şadr bi't-tevessül bi ehli Bedr.*
2. *el-Ħulletu'l-mu'lemetu'l-behîce bi'r-rihleti'l-Ħudsiyyeti'l-muhîce*¹⁷
3. *TeĦâifu tahrîri'l-yerâ'a bi letâifi tahrîri'l-berâ'a.* Bu eser, bir şiir divanıdır.
4. *Resâil Keşîra fi'l-Ħisâb ve'l-Ferâiz.*
5. *SeĦhu suĦubi'l-edebi'l-me'ânî bi sâhi ravdî'l-âdâbi'r-rıdvânî.*¹⁸
6. Hocası eş-Şiddîkî'nin virdinin (zikir ve tesbihat) şerhi.
7. *Letâifu Unsi'celîl fi ziyareti beyti'l-Ħudsi ve'l-Ħalîl.*¹⁹ Bu kitap, Ebü'l-Yümn el-Uleymî'nin (öl. 928/1522) *el-Ünsü'celîl bi-târîhi'l-Ħuds ve'l-Ħalîl* isimli kitabının muhtasarıdır.

¹⁰ Muhammed Halîl el-Murâdî, *Silku'd-durer fi a'yâni'l-ħarnî's-sâniye 'aşer* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1988), 4/154-155; Abdurrahman b. Ħasan el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-aĥbâr* (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1998), 1/367.

¹¹ Mustafa Esad el-Luqaymî, *Mevânihu'l-uns bi-rihleti li-vâdi'l-Ħuds* (Kahire: Dâru'r-Risâle, 2013), 5.

¹² Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 37.

¹³ Riyâd Abdülhamid Murad, (*Mukaddime*) *Tehzibu Mevânihu'l-uns bi-rihleti li-vâdi'l-Ħuds* (Dımaşk: Vizâratu's-sekâfe, 2012), 6.

¹⁴ Murâdî, *Silku'd-durer*, 4/155; Ünalın, *Seyahatname*, 75-77.

¹⁵ Murad, *Tehzibu Mevânihu'l-uns*, 9.

¹⁶ Murâdî, *Silku'd-durer*, 4/155; Ünalın, *Seyahatname*, 77-78.

¹⁷ Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'arabi ve'l-musta'ribine ve'l-musteşrikin* (Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 7/230.

¹⁸ Cebertî, *'Acâibi'l-âsâr*, 1/389.

¹⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/230.

8. *el-Mudâmetu'l-urcuvâniyye fi'l-makâmeti'r-Rıdvâniyye*. Bu eser, Osmanlı Mısır'ının güçlü emirlerinden Rıdvân Kethüda 'Azebân el-Celfî'ye (öl. 1168/1755) methiyedir.²⁰

9. *Neşru nefhati's-şafâ bi bişr's-şihhati ve's-şifâ*. Bu eser de Rıdvân Kethüda 'Azebân el-Celfî'ye methiyedir.²¹

10. Edebî risâleler.

11. *Nevâfihu'l-bed' li büsrâ maqdemo'r-rebî*.²²

12. *Mevânihu'l-uns bi riḥleti li vâdi'l-Ḳuds*.²³

1.4. Vefatı

27 Zilhicce 1178/17 Haziran 1765 tarihinde vefat eden el-Luqaymî ölmeden kısa bir süre önce kabrine yazılmak üzere²⁴ kısa bir şiirle kendi mersiyesini söylemiş ve ölümüne şöyle tarih düşürmüştür:²⁵

قَبْرٌ بِهِ مَنْ أَوْتَقْتُهُ دُنُوْبُهُ *** وَعَدَا لِسُوْءِ فِعَالِهِ فَتَحَوُّفًا

قَدْ ضَاعَ مِنْهُ عُمْرُهُ بِيَطَالَةٍ *** وَالْعَيْشُ فِيهِ بِالتَّكْدُرِ مَا صَفَا

مَاذَا نَوَى قَبْرُ اللَّقْمِيِّ أَرْحُوَا *** "مُسْتَمْتَحٌ لِّلْعَمْرِ أَسْعَدُ مُصْطَطَقِي"²⁶

(Bu günahların kendisini zincirlediği kişinin kabridir. (O şimdiden) İşlediği günahlardan dolayı korkmaya başladı.

Boş işlerle ömrü heba oldu, günahlar sebebiyle oradaki yaşamı temiz olmadı.

el-Luqaymî kabrinde ne yaşadı tarih düşünüz: "Esad Mustafa'nın başışlanma talep ettiğini"

2. *Mevânihu'l-uns bi riḥleti li vâdi'l-Ḳuds* Adlı Eser Hakkında Değerlendirme

Mustafa Esad el-Luqaymî (öl. 1178/1765) seyahatnamesinde altı ay süren yolculuğunu anlatmaktadır. Bu yolculuk Zilkade ayında bir Salı günü 1143 (Mayıs/Haziran 1731) tarihinde Dimyat'tan başlamış, sırasıyla Kudüs, Şam ve Lübnan'la devam etmiş, 10 Cemaziyelevvel 1144/10 Kasım 1731 Pazartesi günü Dimyat'ta son bulmuştur. Seyahatnameyi, yolculuktan 20 yıl sonra edebî bir üslupla yazmıştır. Mısır'da uğradığı yerler Buḥayratu Tinnîs, Femu Ummi'l-Ferec, Ḳal'atu't-Ṭîyne, Huşeymoğulları'nın menzili olan er-Rummânî, Bi'ru'l-'abd, el-'Arîş ve Vâdi'l-Ḥarrûbî'dir. Filistin'de ise gezisine Refah'la başlamış sonra Gazze, Yibnâ, er-Remle, Yafa limanı, Kudüs, Tûr Zeytâ (Zeytin Dağı) ve el-Ḥalîl'e uğradıktan sonra Kudüs'e dönüp orada Muharrem ayının sonuna kadar kalmıştır. Daha sonra Nablus, Deyr Ḳaddîs, Sebṭâra veya Bestâra, Yâzûr, tekrar Yafa, Kefr Sâbe, Cebele, Ḥarbe, Kûr, tekrar Nablus ve Ḥânu'l-Minye'yi gezmiştir. Şam beldeleri gezisine ise Sa'sa' ile başlamış, sonra A'vec Nehri, Dimaşk, el-Mizze, Ḍumayr, ed-Dîmâs ve Ḥânu'd-Ḍahru'l-Aḥmer ile devam etmiştir. Lübnan'da en-Nebâṭiye, Sayda ve Beyrut'u ziyaret etmiştir. Beyrut'tan gemiye binip 10 Cemaziyelevvel 1144/10 Kasım 1731 Pazartesi günü, yolculuğuna başladığı Dimyat'a ulaşmıştır.²⁷ Bu çalışmada yolculuğun sadece Kudüs gezisi kısmı ele alınmıştır.

Müellif kendi şiirleri ve başka şairlerin şiirleri ile eserini süsleyerek seci'li²⁸ bir üslupla edebî bir seyahatname ortaya koymuştur. Genelde kısa şiirlerle süslenen eserde yer yer makâme, yazışma ve nükteler de yer almaktadır. Şiirler aruz ölçüsü kullanılarak klasik kaside formatında oluşturulmuştur. Ayrıca âlim ve edebiyatçılarla karşılaşmalarında yapılan ilmî ve edebî sohbetlere de temas edilmiştir. Bu durumlar esere edebî bir değer kazandırmaktadır.

²⁰ Cebertî, 'Acâibu'l-âsâr, 1/325-394.

²¹ Cebertî, 'Acâibu'l-âsâr, 1/384.

²² Ömer Rıza Keḥḥâle, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu muşannifî'l-kutubi'l-'arabiyye* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 857.

²³ Bu çalışmada yararlanılan eserdir. Aşağıda bilgi verilecektir.

²⁴ 'Ammâr Tevfik Ahmed Bedevî, "Arḍ ve tahlil riḥletu'l-Luqaymî ile'l-Ḳuds 'Mevânihu'l-uns fi ziyaretî li vâdi'l-Ḳuds'", *Mecelletu'l-İsrâ* 55 (ts.), 4.

²⁵ Murad, *Tehzîbu Mevânihu'l-uns*, 9.

²⁶ Ebced hesabına göre, مُصْطَطَقِي : 229 = 1178, أَسْعَدُ : 216, لِّلْعَمْرِ : 598, مُسْتَمْتَحٌ :

²⁷ Mustafa Esad el-Luqaymî, *Tehzîbu Mevânihu'l-uns bi-riḥleti li-vâdi'l-Ḳuds* (Dimaşk: Vizâratu's-sekâfe, 2012), 12-13, 38.

²⁸ Nesir içindeki kafiye olarak tanımlanan seci' metne bir ahenk kattığından dolayı okuyuşu güzelleştirir, muhatapların gönüllerine işler ve onları metni dinlemeye daha istekli hale getirir. Seci' hakkında bk. Ebû Hilâl el-Ḥasen b. Abdullah el-'Askerî, *Kitâbu's-şinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952), 283-290.

el-Luqaymî, seyahatnamesine gayet güzel bir mukaddime yazmıştır. Allah'a hamd ve sena ettikten sonra Hz. Peygamber'e salât ve selam getirmiştir. Söz konusu başlangıç şu şekildedir:

أَحْمَدُ لِلَّهِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ، بَاعِثِ لَطَائِفِ النُّفُوسِ، شَوْقًا لِرِيَازَةِ الْقُدْسِ الْمَحْرُوسِ، وَأَنَارَ لَهَا بِالْوَجْدِ أَشْجَانًا
جَدُّوا بِالْعَزْمِ الْمَسِيرِ، وَتَمَكَّرُوا عَن سِنَاكِ الْجِدِّ مِنْ غَيْرِ تَفْصِيرِ، وَأَتَّخَذُوا التَّوَكُّلَ أَحْسَنَ سَمِيرِ، يَطُؤُونَ الْقُدَّافِدَ رِجَالًا وَرُكْبَانًا

el-Melik, el-Kuddûs olan, Kudüs şehrini ziyarete hasret çektiği için ruhların letafetini canlandıran ve (Kudüs) ziyareti için aşk ve çileyi depreştiren Allah'a hamdolsun.

Azimle seyahate çıktılar. İhmal etmeden, ciddiyetle işe koyuldular. Tevekkülün en iyi yoldaş edindiler. Yaya veya binikle düzlükleri geçtiler.

Yukarıdaki cümlelerde görüldüğü gibi cümle sonlarında nûn harfi kafiye olarak seçilmiş, ara cümlelerde ise birinci satırda sîn harfi ikinci satırda râ harfi kullanılmıştır. Metin içi kafiye üslubuyla devam eden mukaddimede daha sonra yazar, "...çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya..." ifadesiyle Kudüs'ün kutsallığını ifade eden el-İsrâ Sûresi birinci âyete değinmiştir. Ardından Hz. Peygamber'in "(ibadet için) sadece şu üç mescide yolculuk yapılır: Mescid-i Haram, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksa"²⁹ hadisini zikrederek Kudüs ve Mescid-i Aksa'yı ziyaret etme özlemi içinde olduğunu belirtmiştir. İsrâ ve Mirac mucizelerinin yaşandığı yer olan Mescid-i Aksa'nın da Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebi gibi özel kılındığını, peygamberlerin ve meleklerin orada toplandığını ve onu ziyaret edenlerin bir takım manevi güzellikler yaşayacağını ifade eden müellif Mescid-i Aksa'yı öven şu beyitleri söylemiştir:³⁰ [el-Basî]]

قَدْ حُصِّصَ الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى بِمَانِحَةٍ *** فَكَانَ كَالشَّمْسِ حَلَّتْ ذُرُوءَ الشَّرَفِ
صَلَّى الْمَلَائِكُ وَالرُّسُلُ الْكِرَامُ بِهِ *** وَكَوْنُهُ مَبْدَأُ الْمِعْرَاجِ غَيْرُ خَفِي

Bir ihlanla ayrıcalıklı kılındı Mescid-i Aksa. Sanki o, şerefin zirvesine yerleşen güneş.

Melekler ve şerefli peygamberler orada namaz kıldı. Miracın başladığı yer olması ise zaten malum...

Ayrıca şair mukaddimede Mescid-i Aksa'ya duyduğu özlemi dile getiren şiirlere de yer vermiştir.³¹

H. 12. yüzyıl âlim ve edebiyatçıları bu eserinden dolayı el-Luqaymî'yi takdir ve tebrik etmiş, sekiz tanesi esere nazım ya da nesir olarak takriz yazmıştır. Bunlardan Halîl el-Kâmilî (öl. 1207/1792) eseri "değerli inci" olarak betimlerken Abdullah el-İdkâvî (öl. 1184/1770) "harika bilgiler ihtiva eden bir hazine" ifadesiyle tanıtmaktadır. Abdurrahman el-Bennânî (öl. 1198/1784) ise "eseri inceledim ve onun ulu bir ağaç olduğunu anladım. Gayet fasih ve belîğ bir kitap. Çiçeklerinin arasından kutsi kokular burcu burcu tütmekte ve her tarafından kutsal tecelliler zuhur etmektedir" cümlelerini söylemektedir.³²

Rus şarkiyatçı İgnatij Julianoviç Kraçkovskij (öl. 1951) *Mevânihu'l-uns*'u şöyle tanıtmaktadır: "Müellif, bu eserinde, hatırladığı kadarıyla hatıralarını, yolculuğunda gördüğü ilginç şeyleri, karşılaştığı âlimleri ve mutasavvıfları anlatmaya çalışmakta ve bu meyanda pek çok şiir zikretmektedir."³³

Müellif, yolculuğunun Kudüs'e kadarki kısmında yaşadıklarını anlattıktan sonra bir ikindi öncesi Kudüs'e ulaşmıştır. Şehrin, kendisini müjde, tebrik, sevinç ve zaferle karşıladığını ifade eden müellif, şehir kapısında durup bir Fatihâ³⁴ okuduğunu söylemektedir. Daha sonra yetkililerden ve şehrin eşrafından izin isteyerek şehre giren müellif, bunun güzel bir edep olduğuna dikkat çekmiştir.³⁵

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Fadlu's-salâti fi Mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1.

³⁰ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 35-36.

³¹ Bazı örnekler için bk. Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 37-38.

³² Bedevî, "Rihletu'l-Luqaymî", 4.

³³ İgnatij Julianoviç Kraçkovskij, *Târîhu'l-edebi'l-cuğrâfi'l-'Arabî*, çev. Şalâhuddin 'Usmân Haşim (Kahire: Lecnetu't-te'lif ve't-terceme ve'n-neşr, 1963), 755.

³⁴ Şehre ilk girişte, Kur'ân'ın açılış sûresi olduğu için Fâtihâ tercih edilmiş olabilir.

³⁵ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 102.

3. Kudüs Seyahati

Duygulu bir şair olan el-Luḳaymî'nin Kudüs'e duyduğu hasret ve özlem, ona bu yolculuğu yaptırmıştır.³⁶ el-Luḳaymî eserinin mukaddimesinde gönlünün, Kudüs'teki önemli yerleri görme ve sūfi kişilerle karşılaşma arzusuyla yanıp tutuştuğunu ifade etmektedir.³⁷ Dolayısıyla onu yolculuğa çıkaran hususun, bu duygu ve düşünceler olduğu anlaşılmaktadır.³⁸

Şairin, Kudüs'e yaklaşırken şehri bir vadi içinde uzaktan görünce dudaklarından dökülöveren 19 beyitlik şiirinin son iki beyti şöyledir:³⁹ [el-Basîṭ]

وَاهَنْ عَلَى الدَّرَّةِ الْبَيْضَاءِ فِي مَرْحٍ *** فَفَعْدُ مُبِيحَتٍ مِنَ الرَّحْمَنِ إِصْلَاحًا

وَإِخْلَعُ لِنَعْلَيْكَ⁴⁰ وَأَدْخُلْ لِلسُّتُورِ فَفَعْدُ *** وَأَفَاكَ نُورٌ يُنَادِي الْقُدْسُ قَدْ لَاحَا

Neşe içinde beyaz inciye sevin! Çünkü Rahman'dan sana bir iyilik verildi.

Ayakkabılarını çıkar ve hayâ içinde gir! Sana geldi, "Kudüs göründü!" diye nida eden bir nur.

Bu beyitlerde Kudüs beyaz bir inciye benzetilmektedir. Kudüs'e girmekle kutsal bir şehre girildiği hatırlanmalı, tıpkı Hz. Musa'ya emredildiği gibi oraya hürmeten mecazen de olsa ayakkabıların çıkarılması gerektiği unutulmamalıdır. el-Halil kapısından Kudüs'e giren yazar, samimiyet ve saadetin kendisine yol göstermesiyle Mustafa el-Bekrî eş-Şiddîkî'nin⁴¹ (öl. 1162/1749) evine misafir olmuş ve Hz. Peygamber'in soyundan gelen ve Halvetiyye tarikatının Bekriyye şubesinin kurucusu olan el-Bekrî hakkında övgülerde bulunmuştur. Bu ifadelerin bir kısmı şöyledir:⁴²

فُطِبَ دَائِرَةُ الْأَفْلاكِ الْحَيْسِيَّةِ، وَأَسْطَاطَةُ عَقْدِ الْعِصَانِيَّةِ الْهَاشِمِيَّةِ، خُلَاصَةَ السَّادَةِ الْأَشْرَافِ، وَصَفْوَةَ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، مِنْ فَاقَ مَجْسِنِ سَيْرَتِهِ النُّجُومِ الرَّوَاهِرِ، وَبِجَمِيلِ طَلْعِهِ الْبُدُورِ
النَّوَاضِرِ، الرَّاسِخِ فِي الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ، الْكَاشِفِ عَنْ أَسْرَارِ الْحَقَائِقِ كَمَا هِيَ؛ أَسْتَاذِ كُلِّ أَسْتَاذٍ، وَمَلَاذِ كُلِّ مَلَاذٍ؛ مَوْلَانَا السَّيِّدِ مُصْطَفَى الْبَكْرِيِّ الصِّدِّيقِيِّ قَدَسَ اللَّهُ سِرَّهُ الشَّرِيفَ وَأَسْكِرْنَا
مِنْ كَأْسِ خَمْرِهِ الرَّجِيئِيِّ؛ فَبِرَوَيْتِهِ وَرَدَّتْ عَلَيَّ وَارِدَاتُ السُّرُورِ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، وَأَيْقَنْتُ بِبُلُوغِ الْمَآرِبِ وَالْمَطَالِبِ؛ وَعِنْدَ ذَلِكَ جَادَ الْجَفْنُ بِالذُّمُوعِ وَسَمَّحَ، لِمَا اعْتَرَاهُ مِنَ الْمَسْرَةِ
وَالْفَرَحِ.

"Manevi âlemler dairesinin kutbu, Haşimî sülalesinin gerdanlığının en değerli taşı, seyyid ve şeriflerin hülâsası, Abdimenâf oğullarının özü, güzel ahlakıyla parlayan yıldızlardan, güzel yüzüyle de ışık saçan dolunaylardan daha üstün, ilm-i ilâhîde derinleşen, hakikatin sırlarını olduğu gibi açığa çıkaran, hocalar hocası, sığınaklar sığınağı, Mevlânâ es-Seyyid Mustafa el-Bekrî eş-Şiddîkî, Allah onun sırlarını kutsasın ve halis şarap kâsesinden bizi sarhoş eylesin. Onun bereketiyle bana her taraftan mutluluklar geldi. Böylece hedeflere ve arzulara nasıl ulaşılacağına dair kesin bilgi sahibi oldum. O esnada göz, yaşadığı sevinç ve mutluluktan dolayı bolca yaş döktü."

el-Luḳaymî, kendisini güler yüz, tatlı dil hoş sohbetle karşılayan el-Bekrî'yi şu beyitlerle övmüştür:⁴³ [el-Kâmil]

مَوْلَى تَحَلَّى بِالْفَضَائِلِ وَالتَّقَى *** وَأَشَادَ مِنْ طَرِيقِ الْحَقِيقَةِ مَعَهْدًا

وَدُعِيَ إِلَى التَّهَجِّ الْقَوْمِ مَسْلُكًا *** إِطْرِيقَةٍ مِنْهَا شَهْدَانَا الْمَشْهَدًا

Fazilet ve takva ile süslenmiş bir efendi, hakikat yollarından bir meclis vücuda getirdi.

Takip edilme açısından sağlam bir yola çağırıldı. Biz de o yollardan bir yolun, şahit olduk sahnelerine.

Sonra el-Bekrî'den izin isteyen müellif el-Harem'i (Mescid-i Aksa) ziyaret ederek ona bir şiirle seslenmiştir ki bazı dizeleri şöyledir:⁴⁴ [el-Basîṭ]

يَا حَبْدًا الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى لَهُ الشَّرْفُ *** مِنْ جَاءَهُ زَائِرًا تُحْدَى لَهُ التُّخْفُ

³⁶ Ünalın, *Seyahatname*, 79.

³⁷ Luḳaymî, *Mevânihu'l-uns*, 37.

³⁸ Bedevî, "Rihletu'l-Luḳaymî", 5.

³⁹ Luḳaymî, *Mevânihu'l-uns*, 101-102.

⁴⁰ Taha 20/12'de geçen ve Hz. Musa kutsal Tuvâ vadisinde iken kendisine hitaben söylenen فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ (Ayakkabılarını çıkar) ifadesinden iktibastır.

⁴¹ el-Luḳaymî'nin dedesinden icazet alan el-Bekrî'nin hayatı hakkında bk. Murâdî, *Silku'd-durer*, 4/190-200; Cebertî, *'Acâibu'l-âsâr*, 1/281-282; Zirikî, *el-A'lâm*, 7/239; Ali İhsan Yurt, "Bekrî, Kutbüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/369.

⁴² Luḳaymî, *Mevânihu'l-uns*, 103.

⁴³ Luḳaymî, *Mevânihu'l-uns*, 103.

⁴⁴ Luḳaymî, *Mevânihu'l-uns*, 104.

ناهيك من ثالث الحرمين منزلة *** طوبى لمن زاره أو فيه يعتكف
فيه تضاعف أعمال التقى درجاً *** فالتاسكون لهم في ذلك مُزدلف
كأنه فلک والعاكفون به *** بدور تم علاها السعد والشرف

Ne güzel şu Mescid-i Aksa, Ona aittir şeref! Kim ona ziyaretçi olarak gelirse hediyeler verilir kendisine.

İki haram beldenin (Mescid-i Haram, Mescid-i Nebi) üçüncüsü olanın (Mescid-i Aksa) mertebesi zaten malum, asıl ne mutlu onu ziyaret edene ve orada itikâfa girene!

Orada takvalı amellerin derecesi kat kat artar ve orasıdır âbidlerin toplanma yeri.

Sanki o bir semâ, orada ibadete kapananlar ise üstlerinde saadet ve şerefin bulunduğu birer dolunaydırlar.

Müellif bir süre Mescid-i Aksa'da ibadet ettikten sonra tekrar el-Bekrî'nin evine dönmüştür. Sabah olduktan sonra Şâfiî fakihlerden Muhammed el-Ĥalîlî⁴⁵ (öl. 1147/1734) ile görüşmek üzere ayrılmıştır. İki beyitle yaşadığı samimiyet ve dostluk duygularını ifade eden müellifi, el-Ĥalîlî sevinçle karşılamıştır. el-Luqaymî onun elini öperek hayır dualarını istemiştir. el-Ĥalîlî'nin şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerini cem ettiğini ifade eden el-Luqaymî ondan istifade etmiş ve sohbet esnasında orada bulunan ilim adamlarını el-Ĥalîlî'ye sordukları soruya verilen cevabı dinlemiş ve Ebu'l-Ĥasen eş-Şuşterî'ye (öl. 668/1269) ait bir şiirle müzakereye katkıda bulunmuştur.⁴⁶

el-Bekrî, el-Luqaymî'ye Kudüs'te Sultaniye (el-Eşrefiyye) Medresesi'nin karşısında Kubbetu's-Sahra civarında halvete girmesini emretmiştir. Halvete girdiği yerde bir coşkunluk yaşadığını ve kalbinden sıkıntıların gittiğini belirten şair samimi duygularının şu şekilde döküldüğünü ifade etmiştir:⁴⁷ [el-Kâmil]

بالمسجد الأقصى خطيب بخلو *** من أفقها تنس السور تلوح
من حلها يلقي بها كثر الصمما *** ولدته من شرح الصبور شروح
بمشارق الأنوار ساطعة السننا *** وبشرها أريج العبير يئوح

Mescid-i Aksa'da halvete girmek nasip oldu. Onun ufkunda mutluluk güneşi doğar.

Kim orada ikamet ederse selamet hazinesiyle karşılaşır ve onda iç huzuru vardır.

Nurların parlamasıyla ışık yayılmış, ortaya çıkmasıyla da burcu burcu kokular dağılmıştır.

Bir pazartesi günü Burak'ın bağlandığı yeri, Hz. Süleyman'ın atlarını bağladığı tavlayı ve Hz. İsa'nın beşiğini ziyaret eden el-Luqaymî, yol tarafındaki Cehennem Vadisi'ne bakan şehrin surlarına çıkmıştır. Orada bir Yahudi Mezarlığı gören şair şu şiiri söylemiştir:⁴⁸ [el-Basîṭ]

أنظر إلى حكمة الأسماء إن *** لها سراً بديعاً وهذا القول مُشْتَهَرُ
شهدت في القدس حقاً باب رحمته *** للمؤمنين قُبوراً إذ بما ظفروا
بُشرى لهم فيها فأروا برحمته *** أما اليهود يوادى النار قد قُبروا

İsimlerin hikmetine bak! “Onların harikulade sırları vardır” ve bu söz meşhurdur.

Kudüs'te, hakikaten müminler için mezarlık olmuş Rahmet Kapısı'nı gördüm ki orayı elde etmişlerdir.

Müjdeler olsun onlara ki orada onun rahmetini elde ettiler. Yahudiler ise Cehennem Vadisi'ne defnedildiler.

Bu şiirde şair, mezarlıkların bulunduğu yerlerin isimlerinden yola çıkarak müminlere Rahmet Kapısı'ndaki, Yahudilere ise Cehennem Vadisi'ndeki mezarlıkların denk geldiğini ifade ederek bu isimlendirmelerde bir sırın olduğuna dikkat çekmiştir. Oradan Tövbe ve Rahmet Kapısı'na yönelen şair, Mescid-i Aksa'ya varmıştır. Orada içtiği sudan manevi bir haz aldığına dikkat çeken şair şu beyitleri söylemiştir:⁴⁹ [el-Basîṭ]

كأس به حمرة الإيناس خالية *** تملو لمُرتشف منه إذا ارتشفا

⁴⁵ Murâdî, *Silku'd-durer*, 4/94-97.

⁴⁶ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 105-106.

⁴⁷ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 107.

⁴⁸ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 107.

⁴⁹ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 109.

قَدِ ارْتَوَى قُلَيْبِي الصَّادِي بِمُؤَرِّدِهِ *** لَمَّا رَوَى ابْنُ مَعِينٍ مِنْ حَدِيثِ شَقَا

فَعَجَّ عَلَى خَانَةِ الْقُدَيْبِيِّ إِنَّ بِهِ *** مِنَ الْأَمَانِيِّ لَعْنٌ وَأَفَاهُ مُزْدَلِقَا

Bir kadeh ki içindeki ünsiyet şarabı tatlıdır. İçene tatlı gelir, ondan yudumladığında.

Susamış kalbimi kaynağıyla suladı. İbn Ma'in⁵⁰ şifa veren bir hadis rivayet ettiğinde.

Mukaddes meyhaneye yerleş, çünkü ondadır arzular, yakınlaşarak ona gelenlere.

Bu beyitlerde şair, Mescid-i Aksa'yı ziyaret edenin manevi bir coşkunluk yaşayacağını şarap ve meyhane kelimelerini kullanarak sembolik bir anlatımla ifade etmiştir.

Mescid-i Aksa ziyaretini bitiren şair, hacıların ihramdan çıkarken yaptıkları işlemleri yapıp şu mısraları terennüm etmiştir:⁵¹ [el-Kâmil]

وَأَفَيْتُ أَقْصَى مَسْجِدًا تَنْسَلِكُ *** وَبَدَّلْتُ مِسْكَ عَبِيرِهِ أَمْسَلْتُ

وَسَلَكْتُ فِيهِ لِلزِّيَادَةِ مَسْلَكًا *** لِقَبُولِهِ أَرْجُو فِعْمَ الْمَسْلَكِ

فَهُنَاكَ حَقًّا يَحْمَدُ الْقَوْمُ السُّرَى ***⁵² لِمَا نَرَى إِجْبَائُهَا لَا يُبْرَكُ

İbadet ettiği en uzak mescide vardım ve güzel kokularından misk izlerine tutundum.

Orada bir yola girdim (ecri) artırmak için. Kabulünü umarım, ne güzel yol idi!

Orada gerçekten "kavim gece yolculuğuna hamd eder", ihyasından vazgeçilmeyecek güzel âdetler için.

Bir ikinci vakti arkadaşları ile Kudüs Kalesi'ne çıkan şair, kalenin burçlarını âdeta yıldızların doldurduğunu ve oraya çıkanların yükselmeleriyle gökyüzüne kulak verdiklerini ifade ederek kaleyi şu dizelerle methetmiştir:⁵³

وَلِقَلْعَةِ الْقُدْسِ الشَّرِيفِ تَفَاخُرُ *** إِذْ زَايَحَتْ شُرُفَاتُهَا الْأَفْلَاكَ

وَيَكَادُ مَنْ يَرْقَى سَمَاءَ سَمَائِهَا *** بِسُمُومِهَا أَنْ يَسْمَعَ الْأَفْلَاكَ

Kuds-i Şerif Kalesi övünmektedir, burçlarını yıldızlar doldurduğunda.

Onun semasına çıkan yücelmesiyle neredeyse gökleri dinleyecek.

Zilkade ayının sonunda bir Salı günü arkadaşları ile birlikte Tûr-i Zeytâ'ya (Zeytin Dağı) Bâbu'l-esbât (Kabileler Kapısı) tarafından çıkıp orayı ve Bâbu'r-rahme (Rahmet Kapısı) mezarlığını ziyaret eden el-Luḳaymî bu ziyaretlerle bir sevinç ve huzur yaşadığını ifade etmiştir. Bu mezarlıkta yatan önemli kişilerden iki sahâbi, Kudüs'ün ilk kadısı 'Ubâde b. eş-Şâmit (öl. 34/654) ve Şeddâd b. Evs (öl. 58/678) hakkında söylediği şiirden bir kısmı şöyledir:⁵⁴ [el-Kâmil]

يَمَّ مَقَامَ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ *** وَالسَّنْهَمِ شَدَادِ لِيَابِ الرَّحْمَةِ

فَهُمَا الْإِمَامَانِ اللَّذَانِ تَفَيَّمَا *** مِنْ صُحْبَةِ الْمُخْتَارِ أُتِنَعَ دَوْخَةُ

شَهْدَا الْمَشَاهِدِ وَالْمَوَاقِفِ كُلِّهَا *** بُشْرَاهُمَا فَارًا بِأَرْفَعِ رُبِّيَّةِ

'Ubâde b. eş-Şâmit ve cesur Şeddâd'ın, Bâbu'r-rahme'deki makamına yönel!

O ikisi, Hz. Muhtâr'ın (s.a.v.) sohbetinden en olgun ulu ağacı devşiren iki imamdır.

Savaşların ve önemli olayların tamamına şahit oldular. En yüksek rütbeyi kazanmakla müjdelendiler.

Sonra kuzeye yönelip dağın eteğindeki Hz. Meryem'in kabrinin bulunduğu Cüsmâniyye Kilisesi'nin (Gethsemane, Tüm Milletler Kilisesi) kapısında durup bir miktar Kur'an okuyan şairin, Hz. Meryem hakkında söylediği şiirin bir kısmı şu şekildedir:⁵⁵ [eṭ-Ṭavîl]

⁵⁰ Vefat tarihi 233/848 olan tabiin dönemi hadis ve rical âlimi Yahya b. Ma'in olması muhtemeldir.

⁵¹ Luḳaymî, *Mevânihu'l-uns*, 112.

⁵² Bu ifade Arap mesellerinden biridir. Meselin bir hikâyesi olmakla beraber çalışıp çabalayan ve yorulan kişi, çalışmasının karşılığını aldığı yorgunluğuna hamd eder anlamında kullanılmaktadır. bk. Abdullah b. Muhammed İbn Ebu'd-Dünya, *et-Teheccüd ve kıyâmu'l-leyl* (Kahire: Mektebetu'l-Kur'an, 1414), 56.

⁵³ Luḳaymî, *Mevânihu'l-uns*, 114.

⁵⁴ Luḳaymî, *Mevânihu'l-uns*, 116-117.

⁵⁵ Luḳaymî, *Mevânihu'l-uns*, 117-118.

إِدَا حَزَبَ وَادِي الْفُدْسِ عَزَّحَ مُبَيِّمًا *** لَدَى طُورِهِ تَشْهَدُ سَقَامًا مُعْظَمًا
فَأَعْظَمُ بِمَا صَدِيقَةً قَدْ تَنَبَّأَتْ *** كَفَاها اصْطَفَاؤُكُ⁵⁶ فَمَخَارٍ تَيَمَّمَا
مَقَامٌ بِهِ نُورُ النَّبِيِّ إِذْ حَوَى *** كَمَا قَدْ رُوِينَا بِنْتِ عِمْرَانَ مَرِيَمَا
رَبِيبَةُ مَخْرَابٍ خَلِيفَةُ مَعْبَدٍ *** بِفُدْسِ أَبُو يَحْيَى تَكْفَلَهَا كَمَا

Kudüs Vadisi'nde (yürümek) zorlaştığında, Tûr Dağı tarafına yönelerek dur, büyük bir vadi göreceksin.

Orada gelecektek haber veren Siddika'yı (Doğru sözlü, Hz. Meryem) tazim et! Ona ait bir gurur olarak "seni seçti" ifadesi ona yeter!

Orada nübüvvet nurunu barındıran bir makam bulunmaktadır. Bir de bize, (orada) 'İmrân'ın kızı Meryem'in olduğu rivayet edildi.

(O), mihrabın evlatlığı, Kudüs'teki mabedin halifesi. Nitekim Yahya'nın babası (Zekeriya) onun bakımını üstlenmişti.

"Mihrabın evlatlığı" ve "mabedin halifesi" ifadelerinden Hz. Meryem'in Allah için mabede adanması olayına telmihte bulunmaktadır.

Hız. Meryem'in makamından ayrılıp Tûr Dağı'nın zirvesine çıkan şair orada Hz. İsa'nın gökyüzüne kaldırdığı yeri ziyaret ederek şükür secdesine kapanmış ve bir şiir inşa etmiştir. Bu şiirin bazı beyitleri şöyledir:⁵⁷ [el-Kâmil]

أَمَلَيْتُ مِنْ لَوْحِ السُّرُورِ سَطُورًا *** حِينَ اتَّقَيْتُ مِنَ الْمُقَدِّسِ طُورًا
وَسَمَّمْتُ مِنْ أَرْجَائِهِ عَزْفَ الشَّدَا *** أَرْجَاءَ بَطْنِي نَسِيمِهِ مَشُورًا
لِلْأَنْبِيَاءِ بِهِ مَشَاهِدُ شُوهَدَتْ *** أَهَدَتْ قُلُوبَ الرَّائِرِينَ سُرُورًا
مِنْهُ الْمَسِيحُ لَقَدْ سَمَا نَحْوَ السَّمَا *** فَسَمَا مَقَامًا فِي الْعَلَا مَشْهُورًا
فَوَيْ لَأَسْعَدَ بِالْقَبُولِ بَشَائِرُ *** إِذْ كَانَ فِيهِ سَعِيهُ مَشْكُورًا⁵⁸

Mutluluk levhasından satırlar yazdım, Kudüs'teki Tûr'a çıktığımda.

Her tarafta esintilerinin arasında yayılmış hoş, güzel kokular kokladım.

Orada görülecek (ve) ziyaretçilerin kalplerine mutluluk hediye edecek peygamberlere ait sahneler var.

Mesih oradan gökyüzüne doğru yükseldi ve yücelikle meşhur bir makama çıktı.

O konudaki çabası takdir edilmiş olduğundan Es'ad için (bu ziyaret) kabul edilerek müjdeler verildi.

Birinci beyitte şiirinin mutluluktan ortaya çıktığını belirten şair, son beyitte adını zikrederek şairlerin şiirin sonunda ad veya mahlas zikretme âdetini uygulamış olmaktadır. İkinci beyitteki *أرجاء* ve *أرج* kelimeleri arasında nakıs cinas; dördüncü beyitteki *سما* kelimeleri arasında ise tam cinas⁵⁹ gibi söz sanatları da dikkat çekmektedir.

Bazı önemli şahıslara ait kabirlerle birlikte sahabe Selman-ı Fârisî'nin (öl. 36/656 [?]) makamını ziyaret eden şair, onun hakkında şu şiiri söylemiştir:⁶⁰ [el-Basîl]

بِمَ هُدَيْتَ إِلَى أَمْنٍ وَإِيمَانٍ *** وَأَفْصَدَ مَقَامَ الصَّخَايِبِ الشَّهْمِ سُلْمَانَ
الْفَارِسِيِّ بِأَلِ النَّبِيِّ مُلْتَحِقُ *** بَنَصِّ سَلْمَانَ وَمِنَّا آلِ عَدْنَانَ
النَّاسِكِ الْعَابِدِ الصُّوفِيِّ مَنْ شَهِدَتْ *** لَهُ الْمَشَاهِدُ فِي التَّقْوَى بَعْرِفَانَ

Dön, güven ve imana iletildin, cesur sahabe Selman'ın makamına yönel!

"Selman bizdendir" nassı ile Ehlibeyt'e, Adnanoğulları'na katılmış el-Fârisî (İranlı).

İrfanı sebebiyle takvasına hadiselerin şahitlik ettiği zahit (azla yetinerek kendini ibadete vermiş), abit (ibadet eden), sâfi.

⁵⁶ Âl-i 'İmrân 3/42'de geçen اصْطَفَاؤُكَ kelimesine işaret edilerek iktibas (alıntı yapma) sanatı kullanılmıştır. Ancak âyette kelime biraz farklıdır.

⁵⁷ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 118.

⁵⁸ el-İsrâ 17/19 ve el-İnsan 76/22'den iktibas edilmiştir.

⁵⁹ Cinaz, anlamları farklı, yazılış veya söylenişleri (sesleri) aynı yahut benzer olan kelimelerin bir arada kullanılmasıdır. bk. İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini'ş-şi'ri ve âdâbihi ve naqdih* (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1981), 545-565; Hulusi Kılıç - Kazım Yetiş, "Cinas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

⁶⁰ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 123.

Kudüs'ün doğu tarafında, Zeytin Dağı'na yaklaşık 5 km mesafede bulunan 'Âzeriyye köyüne giden şair orada 'Uzeyr Peygamber'in makamının bulunduğu camiyi ziyaret etmiş, bu esnada dilinin bir şiir söylemeye başladığını ifade etmiştir. Bu şiirin bazı beyitleri şu şekildedir: ⁶¹ [el-Vâfir]

فَجَدُّ يَا سَيِّدِي بِالْفَيْضِ فَضْلاً *** فَمَنْ كَفَيْكَ تَمْتُدُّ الْبِحَارُ
وَنَادَى أَسْعَدُ أَهْلاً وَسَهْلاً *** لَقَدْ طَابَ الْقِرَى لَكَ وَالْجَوَارُ
لَكَ الْإِمْدَادُ مِنَّا كُلَّ حِينٍ *** كَمَا تَبْعِي وَإِنْ شَطَّ الْمَرَارُ

Feyzinizle ihsanda bulunarak cömert davranın, ellerin(iz)den denizler akar, efendim!

Es'ad "merhaba" diye seslendi de sizin ağırlamanız ve komşuluğunuz ne hoş oldu!

Biz her zaman imdat dileriz sizden. İsterseniz (çağrıya cevap verirsiniz), mezar uzak olsa bile.

el-Luḳaymî, arkadaşları ile birlikte 'Uzeyr'in makamını ziyaret ettikten sonra Zeytin Dağı'na tekrar dönmüş ve geçmişte yaşamış bazı sülûflerin davranışları hakkında yapılan sohbet katılmıştır. Bu sohbetten ayrılırken şair şu beyitleri söylemiştir: ⁶² [el-Kâmil]

لِلَّهِ يَوْمَ قَدْ نَعَمْتُ بِأَنْبِيئِهِ *** فِي طُورِ زَيْتَاءِ الْأَمِينِ بِقُدْسِهِ
أُرْوَى لِنَهْجِ الْعَابِدِينَ مَاتِراً *** نُنْبِي الْمُلُونَ عَنْ حَقِيقَةِ نَفْسِهِ

Allah için bir gün ki onun ünsiyetiyle, emin (belde) Tûr-i Zeytâ'nın Kudüs'ünde mutlu oldum.

İhtiyar kişiye nefsinin hakikatini haber veren, zahitlere ait özellikler rivayet ederim.

Bir Çarşamba günü Mescid-i Aksa'nın hatiplerinin reisi olan Nureddin el-Cemâ'î, şairi güzel bir bahçeye sohbet için davet etmiş ve oraya, yukarıda zikri geçen el-Bekrî de gelmiş ve şair onu görünce sevinçle şu dizeleri söylemiştir: ⁶³

رَوْضٌ بِهِ وَاقِيَ الْإِمَامَ مُحَدَّثاً *** فِيهِ تَنْزَهُ كَالْتَوَاطِرِ مَسْمَعِي
أَجْبِي زُهُورَ الْعِلْمِ مِنْ أَدْوَاجِهِ *** ذَائِبِ الْقَطَافِ بَعْرِفِهِ الْمُتَضَوِّعِ
وَالسَّعْدُ قَالَ أَقَمَ هُنَالِكَ مُسْعِداً *** بِالطَّلَاعِ الْمَسْعُودِ عَيْرِ مُرْوَعِ

Bir bahçe ki İmam (eş-Şiddîkî) oraya sohbet etmek üzere geldi. Orada kulağım tıpkı gözler gibi ferahladı.

Onun ulu ağaçlarından hasadı yaklaştı, burcu burcu kokan güzel kokusuyla ilmin çiçeklerini toplarım.

Mutluluk dedi: "Orada güldüren talihle, korkmadan, sevinerek otur!"

Din büyüklerinin hikmetli sözleri ve kerametleri hakkında sohbet edildikten sonra şair, memnuniyetini şu beyitlerle ortaya koymuştur: ⁶⁴

شَنَّفَ بِدِكْرِ دَوِي الْمَحَبَّةِ مَسْمَعِي *** فَبَدِّكْرِهِمْ تَنْزَلُ الرَّحْمَاتِ
فَبِحَبْرِهِمْ وَلَصَحْرِهِمْ فِي قُرْبِهِمْ *** وَاقِيَ السُّرُورِ وَطَابَتِ الْأَوْقَاتِ

Muhabbet ehlinin hatırası kulaklarıma küpe oldu ve onların zikredilmesiyle rahmet nazil oldu.

Muhabbetleriyle yanlarındaki dostlarını memnun ettiler ve zaman çok güzel geçti.

el-Luḳaymî, 2 Zilhicce 1143/8 Haziran 1731 Perşembe gününden itibaren Kudüs'ün güneyindeki el-Halil, Beytullahim ve buralara bağlı yerleşim yerlerinde bulunan peygamber ve din büyüklerinin kabirlerini ziyaret ettikten sonra bir ikinci vakti tekrar Kudüs'e dönmüştür. Bu esnada şair şu beyitleri söylemiştir: ⁶⁵ [eṭ-Ṭavîl]

وَلَمَّا وَصَلْنَا وَالرِّقَاقُ عَيْنِيَّةٌ *** إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى أَصْبْنَا مَغَانِمَا
فَبُيُوضُ غُيُوبٌ أَمَكْرَتْ سَحْبٌ رَحْمَةً *** فَأَخِيَتْ فُوَاداً بِالسُّنُوقِ طَالَمَا

⁶¹ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 127.

⁶² Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 130.

⁶³ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 130.

⁶⁴ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 133.

⁶⁵ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 172.

Biz ve dostlar akşamleyin Mescid-i Aksa'ya ulaştığımızda ganimetler elde ettik:

(Onlar) rahmet bulutlarının suladığı feyizler ve gaybi hallerdir ki sürekli hasretle (yanan) gönül(leri) diriltirler.

İkinci beyitte geçen “rahmet bulutlarının sulaması” ifadesiyle istiare üslubuna yer verilerek soyutlama yapılmıştır.

Bir Pazar günü Hz. Davud'un kabrini ziyaret eden şair, orada hissettiği huzur ve maneviyattan bahsederek Hz. Davud'u methetmiş ve kolayca bir şiir söylediğini ifade etmiştir. Şiirin bir kısmı şöyledir:⁶⁶ [eṭ-Ṭavîl]

خَلِيقَةُ اللَّهِ فِي أَحْكَامِهِ وَهُوَ *** فِيهَا كَمَا نَطَقَ الْقُرْآنُ تَسْنِيدُ
كَذَا الرَّبُّورُ عَلَيْهِ اللَّهُ أَنْزَلَهُ *** وَمَلَكُهُ بِإِنْتِصَارِ الْحَقِّ مَشْدُودُ
فَدَأْوَى الْحِكْمَةَ الْعَرَاءُ مُعْجَزَةٌ *** فَكَانَ مِنْهَا لِذِينَ اللَّهِ تَأْيِيدُ
فَقُصِّلَ الْخِطَابُ وَتَسْبِيحُ الْجِبَالِ كَمَا *** لِأَنَّ الْحُدَيْدُ وَمَا فِي ذَلِكَ تَرْيِيدُ

Hükümleriyle Allah'ın halifesi, Kur'an'ın da dediği gibi ahkâmı uyguladı.

Kezâ Zebûr indirilmiştir ona. Krallığı Hakk'ın yardımıyla güçlendi.

Ona mucize olarak yüce bir hikmet verildi. Onunla Allah'ın dini desteklendi.

Anlaşmazlıkları çözme, dağların tespihi bir de demirin yumuşaması ki bunlar (başka biri için) tekrarlanmayacak.

Bu beyitlerde zikredilen Hz. Davud'un halife olması, bir kral olarak Allah'ın yasalarını uygulaması, kendisine hikmet verilmesi, anlaşmazlıkları çözme kabiliyeti, dağların onunla birlikte Allah'ı tespih etmesi gibi özellikler Kur'an'da, Sa'd Süresi'nde anlatılan özelliklerdir.

Hz. Davud ve oğlu Hz. Süleyman hakkında tarihi bilgiler veren şair Hz. Süleyman'ın kabrinin yeri ile ilgili farklı görüşler ileri sürüldüğünü belirterek şu şiiri söylemiştir:⁶⁷

صَرِيحٌ سَلِيمَانَ النَّبِيِّ تَعَارَضَتْ *** بِتَغْيِينِهِ الْأَقْوَالِ وَالْوَقْفُ أَجْمَلُ
فَقِيلَ بِصَهْبِيُونِ صَجِيحاً لَوْلَا *** أَوْ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى إِذَا أَنْتَ تُدْخِلُ
وَتَأْتِيهَا فِي قُبَّةِ الصَّخْرَةِ أَلَى *** بِضَوْءِ سَنَا أَنْوَارِهَا تَتَهَلَّلُ
فَلَمْ يَلْفَ بِالْتَّحْقِيقِ قَبْرَ لِمُرْسَلٍ *** سِوَى قَبْرِ طَهٍ وَالْحَلِيلِ الْمُفْضَلِ
فَأَهْدِي صَلَاةً مَعَ سَلَامٍ وَرَحْمَةٍ *** إِلَى يُوجِهِمْ طَوْلَ الْمَدَى تَتَوَصَّلُ

Hz. Süleyman'ın kabrini tespit etme konusunda görüşler çelişti. En güzeli durmaktır (görüş belirtmemektir).

Denildi ki: Babasıyla birlikte Şihyûn (Mabedi'nde) ya da girersen Mescid-i Aksâ'da.

Üçüncüsü, nurları parlayarak ışık saçan Kubbetu's-Şaḥra'da.

Kesin olarak hiçbir peygamberin kabri bilinmemekte, faziletli dost Tâhâ'nın (Hz. Muhammed) kabri hariç.

Selam ve rahmetle birlikte uzun süre erişecek bir dua hediye ediyorum ruhlarına.

Bir bayram öncesi şeyhinin telkini ile Ḥalvetiyye tarikatına intisap eden şair, Mescid-i Aksâ'da halvete girmiş, günlerini ibadet ve zikirle geçirerek bayrama erişmiştir. Bu uygulamadan ziyadesiyle memnun kalarak Mescid-i Aksâ'da bayram namazını kılmış ve bayram hutbesini dinlemiştir. Amacına ulaştığını ifade eden el-Luqaymî yarış yapılacaksa bunun için yapılmasını gerektiğini belirterek şu dizeleri söylemiştir:⁶⁸ [el-Kâmil]

وَرَدَتْ عَلَيَّ مَوَارِدُ الْإِسْعَادِ *** وَصِفَتْ لَدَيَّ مَوَاسِمُ الْأَعْيَادِ
بِالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الْمُبَارَكِ حَوْلَهُ *** الْمُحْتَظِي بِتَوَارِدِ الْوَرَادِ
مَنْ فَاتَهُ تِلْكَ الْمَشَاهِدُ مِنْ مَنِيَّ *** فَلَهُ الْمَنَامُ الْبَادِي بِحَدَا النَّادِي

Mutluluk kaynakları geldi bana, bayram mevsimleri nezdimde vafedildi.

Çevresi mübarek olan ve ziyaretçilerin gelmesiyle önemli bir konumu olan Mescid-i Aksâ'da.

⁶⁶ Luqaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 173.

⁶⁷ Luqaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 176.

⁶⁸ Luqaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 177.

Umut (dolu) bu sahneleri kim kaçırdıysa, o bu toplantıda apaçık bir uykuda.

Bayramın ikinci günü olan Cumartesi gününde arkadaşları ile birlikte Hz. Eyyûb Kuyusu ve Sülvân Pınarı'nı ziyaret eden el-Luḳaymî, pınar ve Kudüs hakkında şair arkadaşlarının söylediği şiirlere şu beyitlerle karşılık vermiştir:⁶⁹ [el-Basîṭ]

ظَنَّ الْعَدُولُ بِأَنَّ اللَّوْمَ الْوَالِيَّ *** وَأَنَّ بِالْقَلْبِ مِنِّي عَيْنٌ سُلْوَانِ
شَرِبْتُ بِالْمَهْدِ كَأَسِّ الْحَبِّ مُرْعَةً *** فَتَوَتِّي فِيهِ لَيْسَتْ ذَاتَ إِمْكَانِ
فَطُورٌ قَلْبِي بِهِ نَارُ الْحَلِيلِ رَكَّتْ *** فَلَيْتَهُ مِثْلَ مُوسَى الْفَرْطِ أَذْنَابِي

Kınayıcılar, kalbinde Sülvân Pınarı olduğu halde kınamanın beni helak edeceğini zannettiler.

Dolu aşk kâsesini beşikte içtim ve ona tövbe etmem imkân dâhilinde değildi.

Kalbimin Tûr (Dağı'nda) el-Ḥalîl'in (Hz. İbrahim) ateşi büyüdü. Keşke o Hz. Musa gibi olsaydı, yakınlık yaklaştırdı beni.

Bu dizelerde şair Sülvân Pınarı, Tûr Dağı, Hz. İbrahim'in ateşi gibi unsurları kendi iç dünyasını açıklamada sembolik olarak kullanmıştır.

Bu ziyaretlerden sonra tekrar halvete giren el-Luḳaymî duygularını şöyle ifade etmiştir:⁷⁰ [eṭ-Ṭavîl]

وَيَوْمَ بَوَادِي الْقُدْسِ شَاهَدْتُ حُسْنَهُ *** عَلَى عَيْنِ سُلْوَانٍ وَبَرٍّ لِأَيُّوبِ
وَقَدْ نَفَحَتْ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَسَمَةٌ *** فَأَهْدَتْ إِلَى الْبُشْرَى بَيْبَسِيرٍ مَطْلُوبِي

Kudüs Vadisi'nde onun güzelliğine, Sülvân Pınarı'nda ve Eyyûb Kuyusu'nda şahit olduğum gün,

Tûr tarafından, arzumu kolaylaştırarak müjde getiren bir meltem esiverdi.

el-Luḳaymî, 29 Zilhicce 1143/5 Temmuz 1731 Perşembe günü dostları ile birlikte Kudüs'teki Mâmillâ Mezarlığı'nı ziyaret etmiş ve orada medfun olan bazı önemli kişilerin isimlerini zikretmiştir. Bu ziyaretle huzur bulduğunu ifade eden şair şu beyitleri zikretmiştir:⁷¹ [eṭ-Ṭavîl]

رَعَى اللَّهُ وَاذِينَ الْمَقْدِسِ إِنَّهُ *** حَوَى رَوْضَةَ الْفِرْدَوْسِ أَجْدَاثَ مَائِلًا
مَاتَرِ رِضْوَانٍ وَمَهْبِطُ رَحْمَةٍ *** أَحْيَتْ مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ مَاءَ مُلَّا

Allah kutsal vadinizi korusun ki o Firdevs bahçesini, Mâmillâ'nın kabirlerini barındırmaktadır.

Gayb âleminde Mullâ⁷² suyunu canlandıran rıza anuları ve rahmetin iniş yeridir (o).

Bu ifadelerle şair mezarlığa bir kutsallık atfetmekte ve onun değerini yüceltmektedir.

11 Muharrem 1144/16 Temmuz 1731 Pazartesi günü, el-Luḳaymî, öğle namazından sonra dostlarıyla birlikte Hz. Musa'nın kabrini ziyaret etmek için yola koyulmuştur. Çok sıcak bir günde, dağlardan, tepelerden ve yokuşlardan geçilerek yapılan bu ziyaretten etkilendiğini ifade eden şair, Hz. Musa'ya muhabbetini ortaya koyduğu yirmi sekiz beyitlik bir methiye söylemiştir. Bu şiirin başından iki beyit şu şekildedir:⁷³ [el-Vâfir]

إِذَا الْقَلْبُ الْمَشُوقُ غَدَا كَلِيمًا *** فَيَمِّمُ وَاذِيًا يَحْوِي الْكَلِيمًا⁷⁴
وَعُجَّ نَحْوَ الْكَنْبِ لَعْلًا تُشْفِي *** فَطَيْبُ نَسِيمِهِ يُبْرِئِي السَّقِيمَا

Hasret çeken kalp yaralandı. Öyleyse el-Kelîm'i (kendisi ile Allah'ın konuştuğu Hz. Musa) barındıran vadiye yönel!

Tepe tarafında konakla, belki şifa bulursun! Esintisinin hoş kokusu hastayı iyileştirir.

⁶⁹ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 178-179.

⁷⁰ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 179.

⁷¹ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 184.

⁷² Mâmillâ isminin kökeni ile ilgili bk. 'Arif el-'Arif, *el-Mufaşşal fî târiḥi'l-Ḳuds* (Beyrût: el-Müessesetu'l-'Arabiyyeti li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2005), 727.

⁷³ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 185.

⁷⁴ Birinci beyitte iki defa geçen کليم kelimesi, birinci mısradaki "yaralı", ikinci mısradaki Hz. Musa'nın "kendisiyle konuşulan" anlamındaki sıfatıdır. Dolayısıyla bu iki kelime arasında "tam cinâs" sanatı vardır.

Zaman zaman didaktik şiirlere yer veren şair, Kur'ân'da da ifade edilen⁷⁵ Hz. Musa'ya verilen dokuz mucize ile ilgili şu beyitleri söylemiştir:⁷⁶ [el-Basîf]

آيَاتُ مُوسَى الْكَلِيمِ التَّسْعُ قَدْ رَوَتْ *** عَلَى الْخِتْلَافِ بِمَا جَاءَتْ رَوَايَاتُ
فَاخْتَرْتُ مِنْهَا الَّذِي يَرْوِيهِ عِرْمَةٌ⁷⁷ *** تَصَمَّنَتْهَا بِهَذَا النَّظْمِ أَيْبَاتُ
عَصَايَةِ وَالْيَدِ الْبَيْضَاءِ يُخْرِجُهَا *** مِنْ عَرِّ سُوٍّ⁷⁸ لَهَا بِالضُّوِّ لَمَعَاتُ
طُوفَانُهُمْ وَهُوَ طَاعُونٌ أَحَاطَ بِحَيْمٍ *** وَتُحْكَمُ الدِّكْرُ كَمِ فِيهِ كِنَانَايَاتُ
صَفَادُخٌ وَسُنُونُ قُفْلٍ وَدَمٌ *** تَقْصُ التَّمَارِ جَزَاءُ هُنَّ آيَاتُ

Hz. Musa el-Kelîm'in dokuz mucizesi vardır ki, birbirlerinden farklı olarak onları anlatan rivayetler gelmiştir.

Ben onlardan İkrime'nin rivayet ettiğini seçtim. Bu şiirdeki beyitler (dokuz mucizeyi) içermektedir.

Asâ, hatasız bir şekilde ışıklarla parlayarak çıkardığı beyaz el,

Onların tufanı kendilerini kuşatan tâûn (hastalığı) olmuştur. Kur'ân'ın muhkem âyetlerinde bununla ilgili nice kinayeler vardır.

Kurbağalar, katlık seneleri, haşereler, kan, meyve azlığı, çekirgeler; işte bunlar mucizelerdir.⁷⁹

Hz. Musa hakkında çeşitli bilgiler aktaran el-Luqaymî, ilginç bir bilgi de vermektedir. Buna göre el-A'râf 7/143'te geçtiği üzere Allah dağa tecelli etmişti. Bu esnada Hz. Musa ellerini kaldırarak Allah'a yalvarmış ve onun bu görüntüsü bir böğürtlen ağacının karşısında bir kaya üzerinde oluşmuştur. Bu görüntüye kendisine herhangi bir bilgi aktarılmadan şahit olduğunu söyleyen şair, abartı yapmadığını ifade ederek şu şiiri söylemiştir:⁸⁰ [el-Basîf]

عَرَبِيَّةٌ مِنْ عَجِيبِ النُّفْلِ مَا نَقَلْتُ *** لَنَا التِّقَاتُ وَبِي تَفْصِيلُهُ جُمْلُ
مُوسَى بُنْ عِمْرَانَ حَيْثُ اللَّهُ كَلَّمَهُ *** وَخَرَّ صَعِقًا⁸¹ وَمِنْهُ دَكْدَكَ الْجَبَلِ
تَصَوَّرْتُ بَاطِنَ الْأَشْجَارِ صُورَتُهُ *** مُوَاجِهًا شَجَرَ الْعُلَيْقِ يَبْتَهَلُ
وَقَدْ شَهِدْتُ لِقْصٍ فِيهِ مُنْطَبِعٌ *** هَذَا الْمَيْتَالُ حَقِيقًا مَا بِهِ خَلَلُ

Güvenilir kişilerin bize naklettiklerinde ilginç bir bilgi var ki ayrıntılarında bilgiler var.

Allah'ın Musa b. İmrân ile konuştuğu, onun da düşüp bayıldığı ve dağın dümdüz olduğu yerde.

Onun sureti tasavvur etti, taşların içinde. Dua eden böğürtlen ağacının karşısında.

Kesin olan bu hakikate şahit oldum. Bu misalde gerçekten herhangi bir kusur yok.

Bu ve başka şiirlerinde olduğu gibi şair, zaman zaman tahkiye üslubunu kullanarak şahit olduğu bir olayı şiir söyleyerek anlatmıştır.

'Azir⁸² Peygamber'in kabrini ziyaret ettikten sonra Kudüs'e dönen şair, bu ziyaretle gönlünün muradına erdiğini ifade ederek geçirdiği bu vakitlerin, ömrünün değerli vakitleri olduğunu belirtmiş ve şu şiiri dile getirmiştir:⁸³

لِحَيْسَى الْكَلِيمِ أَتَيْتُ لِلْإِسْعَافِ *** فَمَنْحَتْ مِنْ عُنْيَاؤِ بِالْإِنْخَافِ
وَرَجَعْتُ مِنْهُ لِلْقَبُولِ مُتَوَجِّعًا *** وَمُشْرِفًا فَالتَّاجِ لِلْأَشْرَفِ

⁷⁵ bk. en-Neml 27/12.

⁷⁶ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 187.

⁷⁷ (öl. 105/723). Sahabi Abdullah b. Abbas'ın azatlısı, müfessir tâbiî.

⁷⁸ ifadesi de Kur'ân'da birkaç yerde geçmektedir. Bir örnek için bk. en-Neml 27/12. Dolayısıyla bu beyitte iktibas (alıntılama) sanatına yer verilmiş olmaktadır.

⁷⁹ el-A'râf 7/133'te bu mucizelerin bir kısmına değinilmektedir.

⁸⁰ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 192.

⁸¹ ifadesi el-A'râf 7/133'te geçmektedir. Dolayısıyla burada iktibas sanatı vardır.

⁸² 'Azir Peygamber'in İzâr b. Harun (a.s.) olması muhtemeldir. Kabri, Kudüs'ün doğu tarafında Zeytin Dağı'na yakın, Hz. Musa'nın makamına giden yol üzerinde bulunan el-'Aziriyye köyündedir. bk. Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 194.

⁸³ el-Luqaymî, *Tehzîbu Mevânihu'l-uns*, 194-195.

وَحَظِيْتُ مِنْ ذَلِكَ الْجَنَابِ بِرُؤُورَةٍ *** فِيهَا شَهِدْتُ عَوَاطِفَ الْأَطَافِ

فَاصْرِفْ زَمَانَكَ فِي الرَّيَاةِ عَانِمًا *** مُتَخَلِّيًا بِمَحَاسِنِ الْأَوْصَافِ

هَذَا هُوَ الْعُمْرُ النَّفِيسُ وَغَيْرُهُ *** بِمَضِيِّ هَبَاءٍ فِي هَوَى وَتَلَافِ

el-Kelîm'in (Hz. Musa) civarına geldim, himmet için. Armağanlar verdi yüceliğinden.

Tac takmış ve şereflemiş olarak döndüm oradan, kabul edilerek. Şerefliyeye aittir, tac.

O Hazret'i ziyaret fırsatı yakaladım ve orada şahit oldum latif duygulara.

Zamanımı değerlendirerek bu ziyarette harca, güzel meziyetlerle donanarak.

İşte bu en güzel ömür. Gerisi boş yere heva ve harcama ile geçip gider.

Kudüs'te Buḳ'a mevkiinde, Muhammed el-Ḥalîlî'nin (öl. 1147/1735) bahçesine misafir olan el-Luḳaymî, orada geçirdiği güzel vakitlerden bahsederek, Hz. Peygamber'in miraçta bazı mucizeler gördüğü bu mübarek vadi hakkında şu dizeleri söylemiştir:⁸⁴ [eṭ-Ṭavîl]

فَقَا⁸⁵ عَلَى الْوَادِي الْمَقْدَسِ بُرْهَةً *** لِأَنْدُبِ أَطْلَالٍ وَهَتْ وَفُضُورًا

وَلَا تَعْدِلَانِي إِنْ بَكَيْتُ تَأْسُفًا *** فَقَدْ أَوْزَعْتَنِي قَبْلَ ذَلِكَ سُورًا

سَمِعَ اللَّهُ مِنْهَا مَعْهَدًا قَدْ نَزَّلْتُهُ *** قَرَأْتُ بِهِ لِلْعَارِفِينَ سَطُورًا

Biraz durun mukaddes vadide, yas tutmak için yıkık dökük kalıntılara ve köşklere.

Üzüntüden ağlırsam eğer kınamayın beni! Ondan önce mutluluk vermişti bana.

Allah ondan, konakladığım mekâna yağıdırın! Orada okudum satırlar, ariflere.

Hz. Dâvud'un kabrinin bulunduğu yerde geceyi geçirip kabrinin karşısında Kur'ân okuyarak sabahlayan şair, ortamdan duyduğu huzuru şöyle dile getirmektedir:⁸⁶ [el-Kâmil]

بِمَقَامِ دَاوُدَ النَّبِيِّ تَوَارَدْتُ *** نَحْوِي الْعَوَاطِفُ مِنْ فَسِيحِ رُحَابِهِ

وَتَعَطَّرْتُ رُوحِي بِغَائِحِ دَوْحِهِ *** لَمَّا وَقَفْتُ تَأْدِيًا فِي بَابِهِ

Hz. Dâvud'un makamında duygular bana doğru sökün etti, geniş meydanından.

Ruhum, ulu ağacından yayılan güzel kokularla bezendi, kapısında edeplince durduğumdan.

Hz. Davud'un makamında kaldığı gece, Ebu'l-Kâsım es-Süheylî'ye (öl. 581/1185) ait *el-î'lân fi tefsiri menbeheme mine'l-Kur'ân* isimli kitabı incelediğini ifade eden el-Luḳaymî, bu kitaptan, Kehf Sûresi'nin sonunda geçen Hz. Musa ve Hızır'ın aylık vaktinde birbirlerine yaptıkları nasihatleri aktarmış ve bunları şiire dönüştürmüştür:⁸⁷ [el-Kâmil]

الْحَضِيرُ مَعَ مُوسَى الْكَلِيمِ تَوَاصِيًا *** حِكْمًا تَرَقُّ لَهَا الْقُلُوبُ وَتَحْتَشِعُ

فَاصْرِفْ أُمُورَكَ فِي الْمَعَادِ وَلَا تَحْضُ *** فِي غَيْرِ مَا يَعْنِيكَ فَهُوَ الْمَفْنِعُ

وَالْعُجْبُ دَعَا لَا تُكُونُ مُفْرِطًا *** فِيمَا بَقِيَ فَالْعُمْرُ فِيهِ مُضَيِّعُ

وَاحْرِصْ عَلَى الْإِحْسَانِ مُقْتَدِرًا بِهِ *** فَهُوَ الَّذِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَنْفَعُ

وَإِبْعَضْ وَحُبِّ لَوْجِهِ مَوْلَاكَ الَّذِي أَلَّ *** حُسْنَى لَهُ وَبِهِ الْمَضَرَّةُ تُدْفَعُ

وَاجْرُ وَخَفْ مِنْ غَيْرِ أَمْنٍ عَدَابِهِ *** وَالْيَأْسُ دَعَا فِي خَوْفِهِ إِذْ تَفَرَّعُ

فَالْقِيَّ إِلَيْهَا السَّمْعُ لَا مُتَغَافِلًا *** وَاعْمَلْ بِهَا إِنْ كُنْتَ بِمَنْ يَسْمَعُ

Hızır ve Musa el-Kelîm birbirlerine hikmetler tavsiye ettiler ki onlarla kalpler hassaslaşır ve yumuşar:

İşlerini ahirete göre yap! Seni ilgilendirmeyen şeye dalma ki odur, ikna edici olan.

⁸⁴ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 196.

⁸⁵ Şairin bu şiire *فقا* kelimesi ile başlanması, İmruü'l-kays'ın (öl. 540 dolayları) meşhur muallakasının matlamını (*فقا تَبَكَّ*) hatırlatmaktadır.

⁸⁶ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 197.

⁸⁷ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 198.

*Bırak kendini beğenmeyi! Geri kalan ömründe hesapsız olma! Ömür heba olabilir.
Gücün yetiyorken iyilik yapmak için arzulu ol! Budur kıyamet gününde fayda verecek olan.
En güzelin kendisine ait olduğu Mevla'nın rızası için öfkelen ve sev! Zarar onunla def edilir.
Onun azabından emin olmaksızın ümit besle ve kork! Ondan korkarken ümitsizliği bırak, ürperdiğinde.
Gafil olmaksızın onu (nasihati) iyi dinle! Eğer kulak verenlerden isen onunla amel et!*

el-Luqaymî, Muharrem ayının sonuna kadar Kudüs'ün manevi bahçelerinde gezindiğini, geceleri zikirle meşgul olduğunu, seçkin insanlarla bir araya geldiğini, çoğu zaman Mescid-i Aksa'da itikâfa girdiğini, akşam ve yatsı vakitleri arasında Kubbetu's-Sahra'nın yanında Hz. Davud'un mahkemesi diye bilinen Silsile Kubbesi'nde oturduğunu, bazı gecelerde de Kubbetu's-Sahra'nın altında göz yaşları içinde huşu ile Allah'a dua ederek kaldığını anlatmaktadır. Bu esnada yaşadığı manevi bir tecrübeyi anlatan şair, oraya gelenlerin yüceliğinden dolayı Kubbetu's-Sahra'da bir insanın yalnız başına kalamayacağı bilgisini vermektedir. Bunu bizzat yaşamak isteyen şair, Kubbe'nin görevlisinden izin istemiş, görevlinin “buna gücün yetmez” uyarısına rağmen orada yalnız başına kalmıştır. Yatsı namazından sonra geniş alana geçmiş, Kubbe'nin kapıları da kilitlenmiştir. Kibleye karşı oturarak Kur'ân okumaya başlayan el-Luqaymî, Âl-i İmrân Sûresi'ne gelince olanlar olmuş ve kalbi değişmeye başlamıştır. Şiddetli sıkıntı ve korkudan dolayı neredeyse düşecek gibi olan şair bir müddet oturduktan sonra biraz rahatlamış, durumu fark eden hizmetli kendisine doğru koşarak gelince bu halin sebebini ona sormuştur. Hizmetli, bu halin, orada bulunmuş olan yüce şahsiyetlerin azametinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Gecenin kalanını orada geçiren şair, o gecenin, ölü kalpleri diriltlen ve sıkıntı bulutlarını şimşekleriyle dağıtan bir gece olduğunu ifade ederek aştığıdaki dizeleri söylemiştir:⁸⁸ [el-Basît]

لِلَّهِ لَيْلَةٌ أَنَسِ طَابَ وَارْدُهَا *** بِكَعْبَةِ الْقُرْبِ لِأَلْزَكَانِ نَسْتَلِمُ
أَصْنَاءَ نَحْوِي بُرُوقٌ مِنْ لَوَامِعِهَا *** فَكَيْدْتُ أَصْعُقُ حَيْثُ الْعَقْلُ يَنْتَلِمُ
وَأَغْدَقْتُ مِنْ سَحَابِ الْفَيْضِ غَادِقَةً *** غِنْمَتُهَا فُقَيْوُضُ الْغَيْبِ تُغْتَمُّ

*Ziyaretçisi hoş olan ünsiyet gecesi Allah içindir. Kurbiyyet kabesinde selamlarız köşeleri.
Etrafımı aydınlattı, parlaklığından şimşekler ki düşüp bayılıyordum aklın çaresiz kaldığı yerde.
Feyiz bulutundan ganimet olarak aldığım bol yağmur(lar) yağdı ki gaybın feyizleri ganimet bilinin.*

Kubbetu's-Sahra'nın fazileti hakkında çeşitli rivayetlere yer veren ve orada duaların kabul edildiğini söyleyen şair, bu bilgileri bir şiirde özetlemiştir. Şiirin bir kısmı şöyledir:⁸⁹ [el-Kâmil]

وَلِصَخْرَةِ الْأَقْصَى الرَّفِيعِ فَصَائِلُ *** فَمَيْدَحُهَا وَرَدَ الْحَدِيثُ الْمُسْنَدُ
وَلَهَا أَفْتِيَاخٌ حَيْثُ كَانَتْ قَيْلَةً *** وَهِيَ لِأَرْبَابِ الْمَعَارِفِ مَعْبُدُ
وَبَلَيْلَةَ الْإِسْرَا الشَّرِيفَةِ حُصِّصَتْ *** بِمَزِينَةٍ حَيْثُ ارْتَقَاهَا أَحْمَدُ

*Ulu Aksâ'nın taşının faziletleri vardır ki onu metheden senetli hadisler varit olmuştur.
O kible olduğu için onun bir iftiharı vardır ve o marifet erbabının mabedidir.*

İsrâ'nın mübarek gecesinde bir meziyet ile ayrıcalıklı hale geldi ki orada Hz. Ahmed (Muhammed) Mirac'a çıkmıştır.

Mescid-i Aksa ve Kubbetu's-Sahra civarındaki peygamber makamlarına işaret eden el-Luqaymî, bu sahnelerden manevi olarak ziyadesiyle etkilendiğini ve onları görenlerin de aynı duyguları yaşayacağını söyleyerek bu makamları 12 beyitlik bir şiirde anlatmıştır. Bu şiirin ilk beyti şöyledir:⁹⁰ [el-Kâmil]

لِلْأَنْبِيَاءِ مَشَاهِدُ مَشْهُودَةٌ *** بِالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الرَّفِيعِ الْمَعْبُدِ

Peygamberlerin şahit olunan makamları var, bir toplantı yeri olan ulu Mescid-i Aksa'da.

el-Luqaymî, Kudüs'te yaşayan din büyükleri, âlimler ve ediplerle de zaman zaman görüşmüş ve onlarla sohbet etmiştir. Yukarıda geçtiği üzere Kudüs'e geldiğinde evine misafir olduğu Halvetî şeyhi Mustafa el-Bekrî eş-Şiddîkî (öl. 1162/1749) ile tekrar

⁸⁸ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 199-200.

⁸⁹ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 202.

⁹⁰ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 203.

görüştüğü ve yaşadığı manevi hazdan bahsederek ondan öğrendiği çeşitli zikirleri anlatmıştır. el-Bekrî'nin nesebini ve yolunu metheden şair, onunla sohbetini hoş kokular aldığı bir fazilet bahçesinde oturmaya benzeterek şu şiiri söylemiştir:⁹¹ [el-Basîṭ]

رَوْضٌ مِنَ الْفَضْلِ قَدْ سَحَّتْ عَوَادُهُ *** وَفَاحٌ مِنْ عَرْفِهِ كَالسَّنْدِ عَاطِرُهُ
حَاوَلْتُ أَحْصِي الَّذِي أَبْدَاهُ مِنْ حِكْمٍ *** فَمَا اسْتَطَعْتُ وَهَلْ شَهَّمُ نِيَّاطِرُهُ
وَكَيْفَ أَحْصِي الَّذِي أَمْلَأَهُ سَيِّدَنَا *** وَالرَّوْضُ إِنْ جَلَّ لَا تُحْصَى أَزَاهِرُهُ

Bol bol yağmurları yağmış bir fazilet bahçesi ve hoş kokusu burcu burcu yayılmış, bir belge gibi...

Gösterdiği hikmetleri saymaya çalıştım ama başaramadım. Ona denk bir efendi var mı acaba?

Efendimizin yazdırdıklarını nasıl sayabilirim? Bahçe, eğer büyükse çiçekleri sayılamaz!

Şair'in Kudüs'te görüştüğü diğer bir âlim yukarıda geçtiği üzere Muhammed el-Ḥalîlî'dir (öl. 1147/1734). Kudüs'te iken her gün onun sohbetine katılan el-Luḳaymî, ondan çok istifade ettiğini belirtmektedir. Ayrıca şair, el-Ḥalîlî'nin, Cuma geceleri Kubbetu's-Sahra avlusunda oluşturulan zikir halkasına katılmıştır. el-Ḥalîlî bütün rivayetleri hakkında kendi el yazısı ile el-Luḳaymî'ye icazet de vermiştir. el-Ḥalîlî'nin, herkes tarafından tanınan, duası makbul bir zat olduğunu, arkasında namaz kılıp kıraatini duyanların huşu ile dolduğunu ve onu Hz. Davud zannedeceğini söyleyerek ona methiyelerde bulunmuştur. el-Ḥalîlî'nin kerametlerinden birinin Hz. Musa'nın kabrinde Hz. Musa ile konuşması olduğunu belirtmiştir. Bunun avam ve havas arasında yaygın bir bilgi olduğunu ifade ettikten sonra söylediği şiirde el-Ḥalîlî'yi överek bu duruma temas etmiştir:⁹² [el-Kâmil]

مَوْلَى تَوَلَّيْتُهُ الْعَيْنَايَةَ قَبْلَ أَنْ *** يَبْدُوَ إِلَى هَذَا الْوُجُودِ مُمَجَّدًا
فَبَدَا عَلَيَّ سُنَنِ الْهِدَايَةِ سَالِكًا *** وَمُسَلِّكًا أَهْلَ الطَّرِيقَةِ بِالْهَدَى
سَمِعْتُ الْكَلَامَ مِنَ الْكَلِيمِ كِرَامَةً *** بِمَقَامِهِ أَعْظَمَ بِذَلِكَ مَشْهَدًا

Saygın bir varlık olarak ortaya çıkmadan önce zaten kendisini, inayetini yönettiği bir efendi.

Hidayet sünnetleri üzere yola girmiş ve tarikat ehlini doğru yola sevk ederek zuhur etti.

Hz. Musa'nın makamında el-Kelîm'den bir söz işitmesi bir keramettir. O önemli bir sahne olarak ne kadar da yüce!

el-Luḳaymî'nin Kudüs'te karşılaşmış fikir alış-verişinde bulunduğu diğer âlimler ise Ahmed el-Muekkit (öl. 1187/1773), Ali ed-Dağıştânî (öl. 1199/1784), Kudüs'teki Hanefîlerin müftüsü Ebubekir el-'Alemî, Şâfiîlerin müftüsü Abdulmu'tî eş-Şâfiî'dir (öl. 1154/1741). el-Luḳaymî, ed-Dağıştânî ile Mescid-i Aksa'da Sultaniyye Medresesi'nde *Ḳuşeyriyye Risalesi*'ni⁹³ müzakere etmişlerdir. Onunla yaptığı sohbeti aktaran el-Luḳaymî sabır hakkında şu beyitleri söylemiştir:⁹⁴ [el-Muteḳârib]

سَبِيلُ النَّجَاةِ وَأَقْصَى الْمَرَامِ *** يَكُونُ بِصَبْرِ عَلَى الْمُتَعَبِ
فَأَيْنَ النَّجَاةُ وَأَيْنَ الْمَرَامُ *** وَكُلُّ مَيْلٍ إِلَى الطَّبِيبِ

Kurtuluş yolu ve nihai hedef, yorgunluğa sabretmeyle olur.

Nerede kurtuluş, nerede hedef? Her biri de güzel olana meyleder.

el-Luḳaymî, el-'Alemî ile aralarında, büyük dedelerinden el-'İz b. Abdusselam (öl. 660/1262) sebebi ile akrabalık bağı olduğunu ifade ederek onun anlattığı bir bilgiyi vermektedir. Buna göre İbrahim eş-Şeberhîṭî'nin (öl. 1106/1694), İmam en-Nevevî'nin (öl. 676/1277) *el-Erba'ûn* isimli hadis kitabına yaptığı *el-Fütûḥâtü'l-Vehbiyye fi Şerhi'l-Erbe'ine Ḥadîşen* isimli şerhte geçtiğine göre Tâbi'î'nin dokuz âlimin ismi yazılıp kefenin içine konulursa cenaze kabir fitnesinden emin olur. Bu âlimlerin isimlerini el-Luḳaymî şu şiirde toplamıştır:⁹⁵ [eṭ-Ṭavîl]

أُوَيْسٌ وَمَعْرُوفٌ رَبِيعٌ وَهَارِمٌ *** كَذَا الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ يَنْلُوهُ عَابِرُ
أَبُو مُسْلِمٍ الْخَوْلَانِ مَسْرُوقٌ أَسْوَدٌ *** فَتَسَعْتُهُمْ بِالْفَيْضِ سُحْبٌ مَوَاطِرُ
إِذَا وَضَعْتَ فِي دُرُجِ مَيْتٍ بِطَافَةٍ *** فَذَاكَ أَمَانُ الْمَيْتِ بِمَا يُجَادِرُ

⁹¹ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 205.

⁹² Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 206.

⁹³ Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) tasavvufa dair klasik eseri.

⁹⁴ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 211.

⁹⁵ Luḳaymî, *Mevâniḥu'l-uns*, 212.

Üveys (el-Karanî), Maruf (el-Kerhî), Rebî', Hâzim, Hasan-ı Basrî, peşinden 'Âmir,

Ebu Müslim el-Havlânî, Mesrûk ve Esved. Bunların dokuzu da feyzi bol yağmurlu bulutlardır.

Ölünün tabutuna (bu isimlerin yazılı olduğu) bir kâğıt konulursa, işte bu, çekindiklerine karşı ölünün emniyetidir.

Bu şiirde olduğu gibi el-Luqaymî'nin bilgileri şiir formatında sunarak şiiri bir öğretim aracı olarak da kullandığı görülmektedir.

Abdulmu'tî eş-Şâfi'î, Mescid-i Aksa'da en-Nahviyye Medresesi'nde ikamet eden, ilimle meşgul olan, âbit, zahit ve tanınan bir şahıstı. Uzletli ve susmayı âdet edinmişti. Zaruri bir ihtiyaç olmadıkça medreseden çıkmazdı. eş-Şâfi'î'den bazı nasihatler alan el-Luqaymî uzlet ve susma hakkında şu şiiri söylemiştir:⁹⁶ [el-Basîf]

لَمَّا عَدَوْتُ عَنِ الْأَعْيَارِ مُنْفَرِدًا *** أَصَبْتُ فِي عَزَلِي عِزًّا كَمَا شَهِدَا
وَصُنْتُ طَرْفَ لِسَانِي أَنْ يُلَمَّ بِهِ *** هُوَ الْحَدِيثُ لَكِنِّي أَخْطَى بِنَهْجِ هُدَى
وَحِكْمَةَ الْمَرْءِ عَشْرًا فَمَسَمْتُ وَبَدَا *** جَاءَ الْحَدِيثُ بِهِ نَبْوِي لَهُ سَنَدَا
فِي الصَّمْتِ نَسْعَةً أَجْزَاءٍ وَعَاشِرُهَا *** فِي عِزَّةِ الْمَرْءِ مَهْمَا نَحَارَ وَانْفَرَدَا
عَلَيْكَ بِالصَّمْتِ وَالزُّمِّ عِزَّةٌ أَبَدًا *** تَسْتَكْمِلُ الْحِكْمَةَ الْعَرَّاكَمَا وَرَدَا

Sabahleyin tek başıma ayyardan ayrıldığımda, görüldüğü gibi, uzlette bir şeref elde ettim.

Dilimi korudum; eğlencelik, asılsız ve faydasız sözlere dalmasından. Hidayet yolunu elde edeyim diye...

Bir kimsenin hikmeti on parçadır. Bunun hakkında, senedini rivayet ettiğimiz bir hadis gelmiştir.

Susmakta dokuz parça vardır. Onuncusu kişinin uzletindedir, ne kadar yönelip tek başına kalırsa...

Sus ve daima uzlete sarıl ki rivayet edildiği üzere, yüce hikmeti tamamlayabilesin!

el-Luqaymî, Kudüs'te yapılacak ibadetleri ve ziyaretleri bitirdikten sonra oradan ayrılıp yolculuğuna devam etmeye karar vermiştir. Kudüs'ten ayrılırken Mescid-i Aksa'da iki rekât namaz kılmış, yüreği yanık bir vaziyette ve gözyaşları içinde şehirden çıkmıştır. Çıkarken duygularını şöyle ifade etmiştir:⁹⁷ [el-Kâmil]

سَفْحُ الْجُمُوعِ لِيذِي الصَّبَابَةِ فَاضِحٌ *** وَالْعُدْرُ فِي سَحِّ الْمَدَامِعِ وَاضِحٌ
عَلَبَ التَّشْوُفُ وَالتَّشْوُفُ وَالْحُجْوَى *** فَإِذَا الْعَبُودُ مِنَ الْعَرَامِ سَوَافِحُ
إِنِّي أَلَامٌ وَقَدْ تَجَادَبَتِي الْهُوَى *** وَالسَّوْفُ لِلْبَيْتِ الْمُقَدَّسِ طَافِحُ
فَارْقُتْ وَادِيَهُ الْمُبَارَكِ حَوْلَهُ *** وَعَيْبُونَ أَشْجَانِي إِلَيْهِ طَوَامِحُ
أَعْظَمُ بِمَسْجِدِهِ الْأَيْسِ فَإِنَّهُ *** حَرَّمَ بِهِ لِلْوَالِدِينَ مَوَانِحُ
لَا أَنْتَبِي مُتَشَوِّقًا لِعُهودِهِ *** فَلَطَّالَمَا نَفَعَ الْمَشُوقَ مَطَامِحُ
أَرْجُو الْإِيَابَ لِسُوجِهِ السَّامِي فِي الذَّرَى *** لِيَلُوحَ لِي بِالْبَيْشْرِ مِنْهُ لَوَائِحُ

Sevdalının gözlerin (den yaş) akması utandırıcıdır ama gözyaşlarının akmasındaki mazeret de açıktır.

Özlem, hasret ve aşk galip gelince birden gözler sevdadan gözyaşı döküverir.

Aşk beni karmaşık düşüncelere itmişken ben knanyorum. Hâlbuki Beyt-i Makdis'e hasret dolu...

Çevresindeki mübarek vadeden ayrıldım. Kederlerimin gözleri ona sabitlenmişken...

Onun candan mescidi ne kadar da yüce! Çünkü o haremdir ve gelenler için onda başlıklar vardır.

Onun ortamlarını özleyerek sapmayacağım, âşığa umutlar fayda verdiği sürece...

Zirvelerdeki yüce mekânna tekrar dönmek istiyorum, benim için müjdeyle ondan zuhûrâtlar ortaya çıkması için.

⁹⁶ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 213.

⁹⁷ Luqaymî, *Mevânihu'l-uns*, 216.

Kudüs'te çok uzun süre kalsa bile düzeninin bozulmayacağını; aksine bir rahatlama ve ünsiyet hissedeceğini ifade eden el-Luḳaymî, bu kutsal beldeye hayran olmakta haklı olduğunu, muhabbetini şiirlerle ifade ettiğini ve oradaki sahneleri, sevgilinin güzelliğini tasvir edip över gibi methettiğini ifade ederek şu dizeleri söylemiştir:⁹⁸ [eṭ-Ṭavîl]

وَمَا زِلْتُ بِالْوَادِي الْمَقْدَسِ مُوَلَعًا *** بِشَوْقِ فُؤَادِي مِنْهُ مُعْنٍ وَمَعَهْدُ
وَوَجْدِي بِهِ يَنْمُو لِقَرِّطِ صَبَابَةٍ *** وَبُرَّةِ الْأَسَى مِنْ دِكْرِ يَتَجَدَّدُ
وَكُنْتُ أَطْلُ الْقُرْبِ يُطْفِي تَوَلُّعِي *** فَرَادَ هَيْامِي فَوْقَ مَا كُنْتُ أَعْهَدُ
فَحَتَّى مَتَى أَحْطَى بِمَهْلٍ وَرِدِهِ *** لِكَيْمَا حَلَا تِلْكَ الْمَشَاهِدَ أَشْهَدُ
وَيُسْعِدُنِي دَهْرِي بِمَشْهَدِ نُورِهِ *** فَذَاكَ بِهِ مِنْهُ السَّعَادَةُ تُشْهَدُ

Meftûnum hâlâ kutsal vadiye. Gönlüm onu arzuluyor, (o) bereket verendir ve bir toplanma yeridir.

Ona olan vecdim, çok muhabbetten dolayı büyümekte. Onu anmakla derdin deva bulması yenilenmektedir.

Ona yakın olunca hasretimin söneceğini zannedirdim ama sevdam beklediğimden de fazla çoğaldı.

Ve hatta su pınarına gelecek olsam tatlı olsun diye, işte o sahnelere şahit oluyorum.

Onun nuruna şahit olmanla hayat mutlu eder beni. İşte onunla bundan dolayı mutluluk yaşanır.

Bu duygu ve düşüncelerle Kudüs gezisine son veren şair, yol üzerindeki ziyaret yerlerine uğrayarak Nâblus'a doğru yolculuğunu sürdürmeye ve aynı edebî üslup içinde seyahatini anlatmaya devam etmektedir.

Sonuç

Şair Mustafa Esad el-Luḳaymî, 18. yy.da o zamanki seyyahların âdetine uygun olarak önce yaşadığı ülke Mısır'ın yolu üzerindeki bazı yerleşim yerlerini gezdikten sonra Kudüs'e ulaşmıştır. Gittiği yerlerdeki türbeleri, peygamber makamlarını, camileri ve kutsal yerleri ziyaret etmiş, bu beldelerde yaşayan âlimler, şairler, kadılar gibi bazı önemli şahsiyetlerle görüşerek fikir alışverişinde bulunmuştur. Yolculuğu sırasında hastalandığı için seyahatini kısa kesen şair, eserinde ilgili yerlerde peygamberlerin, zahit ve salih insanların hayatlarından anekdotlar aktarmıştır. Yaşadığı olaylara da değinen şair, eserinin neredeyse her sayfasında az veya çok şiirlere yer vererek kitabını edebî bir eser haline getirmiştir. Bu durum o dönemde yazılan seyahatnamelerde dikkat çeken bir husustur. Örneğin hocası Abdülğani en-Nâblusî'nin (öl. 1143/1731) *er-Rihletu'l-Kübrâ* isimli Kudüs seyahatnamesinde üç binden fazla şiir bulunmaktadır. Dolayısıyla bu tür eserlerin bir coğrafya kitabından daha ziyade bir edebiyat kitabı olduğunu düşünen Krachkovsky haklı görünmektedir.

Kudüs'e İslam dini tarafından verilen kutsallık sebebiyle bu önemli şehir, Müslümanlar tarafından her fırsatta ziyaret edilmiştir. Bu seyahatleri yapan bazı âlim ve edebiyatçılar, ziyaretlerini çeşitli açılardan edebî bir üslupla yazarak Arap edebiyatı sahasında ürünler ortaya koymuşlardır. Bu tür eserlerden olan *Mevânihu'l-uns bi rihletî li vâdi'l-Ḳuds*'te yer alan nesirler kendi içerisinde kafiyeli bir şekilde (sec'i) oluşturulmuştur. Şiirler ise eserin neredeyse her tarafına yayılmış vaziyettedir. Şairin Kudüs'e ve civarındaki köylere seyahati esnasındaki şiirlerinin muhtevası; sahabileri, ilim adamlarını, tarikat büyüklerini methiye, Mescid-i Aksa ve Kubbetu's-Sahra gibi kutsal yerleri methiye ve vâsıf, kutsal mekânlarda ibadet ederken yaşadığı manevi duyguları ifade etme, diğer dinlerce de kutsal kabul edilen yerlerdeki din büyüklerini methiye, Kudüs kalesi gibi şehrin önemli sembollerini betimleme, âlim ve ediplerle yapılan sohbetlerden sonra mutlulukları ifade etme, bazı bilgileri şiir formatında verme şeklindedir.

Şairin şiirlerinde genelde dini duyguların hâkim olduğu lirik bir üslup hâkimdir. Şiirler şekil açısından klasik kaside formatında ve aruz ölçüsü ile yazılmıştır. Uzunluk olarak bir-iki beyitlik kısa şiirler olduğu gibi orta uzunlukta mukattaalar ve uzun kasideler de bulunmaktadır.

el-Luḳaymî'nin eserinde çokça hikmetli söz ve ibretli hikayeler de bulunmaktadır. O dönemin edebiyatını ve edebî ortamlarını anlatma konusunda eser oldukça başarılıdır. Dolayısıyla şairin eserleri ve şiiri incelenmeyi hak etmektedir.

Bu tür eserler, edebiyata olan katkısının yanısıra (her ne kadar geçmişte kalmış olsa da) seyahat edilen mekânların âdeta bir fotoğrafı olması dolayısıyla güçlü bir tarihi belge niteliği de taşımaktadır.

⁹⁸ Luḳaymî, *Mevânihu'l-uns*, 216.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. el-Lü'lüü ve'l-mercân fime'ttefeķa 'aleyhi's-Şeyhân. 3 Cilt. Kâhire: İsa el-Bâbî el-Ĥalebî, 1949.
- 'Arif, 'Arif. el-Mufaşşal fi târîhi'l-Ķuds. Beyrût: el-Müessesetu'l-'Arabiyyeti li'd-dirâsât ve'n-neşr, 3. Basım, 2005.
- Asiltürk, Bâki. "Edebiyatın Kaynağı Olarak Seyahatnameler". Turkish Studies 4 /1-I Winter (2009), 911-995.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Ĥasen b. Abdullah. Kitâbu's-şınâ'ateyn el-kitâbe ve's-şi'r. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1952.
- Bedevî, 'Ammâr Tevfik Ahmed. "Arđ ve tahlil riĥletu'l-Luqaymî ile'l-Ķuds 'Mevâniĥu'l-uns fi ziyaretî li vâdi'l-Ķuds". Mecelletu'l-İsrâ 55 (ts.).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-şâĥiĥ. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cebertî, Abdurrahman b. Ĥasan. Târîĥu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-aĥbâr. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1998.
- Ėayf, Şevķî. er-Reĥâlât. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1987.
- Demircan, Abdurrahman. Arap Edebiyatında Seyahatname Türü ve Seyahatnameler. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Gemi, Ahmet. "Arap Edebiyatında Seyahatnâme/Rihle Türü Bağlamında Meşhur Arap Seyyahların Gözüyle Mardin". Doğu Araştırmaları 16 (Şubat 2016), 39-55.
- İbn Ebu'd-Dünya, Abdullah b. Muhammed. et-Teheccüd ve kıyâmu'l-leyl. Kahire: Mektebetu'l-Kur'ân, 1414.
- Kandîl, Fuad. Edebü'r-Riĥle. Kahire: Mektebetu Dâr'il-'Arabiyye, 2002.
- Ķayrevânî, İbn Reşîķ. el-'Umde fi meĥâsini's-şi'ri ve âdâbihî ve naķdih. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- Keĥĥâle, Ömer Rıza. Mu'cemu'l-müellifin terâcimu muşannifi'l-kutubi'l-'arabiyye. 4 Cilt. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1993.
- Kılıç, Hulusi - Yetiş, Kazım. "Cinas". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/12-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kraçkovskij, İgnatij Julianovič. Târîĥu'l-edebi'l-cuĖrâfi'l-'Arabî. çev. Şalâhuddin 'Usmân Haşim. 2 Cilt. Kahire: Lecnetu't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1963.
- Luqaymî, Mustafa Esad. Mevâniĥu'l-uns bi-riĥletî li-vâdi'l-Ķuds. Kahire: Dâru'r-Risâle, 2013.
- Mevâfi, Nasır Abdurrazık. er-Riĥle fi'l-Edebi'l-'Arabî. Kahire: Camiatu Kahire, 1995.
- Murad, Riyâğ Abdülhamid. (Mukaddime) Tehzîbu Mevâniĥu'l-uns bi-riĥletî li-vâdi'l-Ķuds. Dımaşķ: Vizâratu's-sekâfe, 2012.
- Murâdî, Muhammed Halîl. Silku'd-durer fi a'yâni'l-ķarni's-sâniye 'aşer. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1988.
- Ünalın, İbrahim. Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatında Seyahatname. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yurt, Ali İhsan. "Bekrî, Kutbüddin". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/369. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zirikî, Hayreddin. el-A'lâm li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'arabi ve'l-musta'ribîne ve'l-musteşriķîn. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

26/2 (December/Aralık 2022), 803–822

Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi

A Hermeneutical Approach to the Holy Qur'ân in the Case of Surât al-Mâ'ûn

Şevket Kotan

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology,

Department of Qur'anic Exegesis

İstanbul/Türkiye

sevket.kotan@istanbul.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6491-7235

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 15 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 07 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 803-822

Cite as/Atıf: Kotan, Şevket. "Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 803-822 <https://doi.org/10.18505/cuid.1162608>

Kotan, Şevket. "A Hermeneutical Approach to the Holy Qur'ân in the Case of Surât al-Mâ'ûn". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 803-822. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162608>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Hermeneutical Approach to the Holy Qur'ân in the Case of Sûrah al-Mâ'ûn

Abstract: Sûrah al-Mâ'ûn is one of the most debated sûras of the Holy Qur'ân. The dispute primarily is about whether the sûrah belongs to the Meccan or Medinan periods. Besides those who believe that the sûrah, which consists of seven verses, was revealed at Medina entirely, some mufasssirs think that three verses of the sûra were revealed at Mecca and the remaining verses at Medina. Behind the disagreements are diverse riwâyats transmitted from the Şahâba. Furthermore, various arguments have been made about the meaning of such words as *sahûn* and *mâ'ûn* in the sûrah; and there are strong disagreements about the identity of the people mentioned in the sûrah. This study tries to understand the dispute by focusing on its historical background rather than reconciling these contradicting riwâyât. To this aim, the data that constitutes the basis of the disagreements will be analyzed to make it more comprehensible. This methodology is utilized to demonstrate an example of the Qur'ânic hermeneutics. Here, our objective is to emphasize the significance of the comprehensive approach to the Qur'ânic tafsîr in general. As a matter of fact, such an endeavor will reveal that we need a new point of view not only for the Sûrah al-Mâ'ûn but for any problem faced in the field of Qur'ânic tafsîr. The present study argues that this is the original point of view of the first generation, a point of view historical distance made obliterated. The most crucial disagreement in the sûrah is over the meaning of verses 4-6 "So woe to those who pray (*muşallîn*), but are heedless of their şalât, those who perform only to show off (*yurâûn*)". Therefore, the present study focuses on the disagreements on these verses. According to different accounts of the circumstances of revelation of these verses, this sûrah was revealed about some polytheists in the Meccan period. Among them, al-'Âş bin Vâil's name stands out. However, the narrations about the expressions *muşallîn* and *yurâûn* in the sûrah have led to the emergence of the opinion that the later part of the sûrah was revealed in Medina. For, according to these narrations, *muşallîn* here describes those who perform şalât, and *yurâûn* describes *munâfiqûn*. In this case, the people in question in the verses are the *munâfiqûn* of Medina who are heedless and perform their şalât for hypocrisy. Among the companions from whom these narrations transmitted, the names of Ibn 'Abbâs and Qatâda stand out. Therefore, some mufasssirs thought that the second part of the sûrah was revealed in Medina. However, the narrations stating that the sûrah was revealed in Mecca were also transmitted from these two companions. It is even narrated from Ibn 'Abbâs that the entire sûrah had been revealed in Mecca. Thus, some early mufasssirs endorsed this opinion. Those who say that the people who are described in the aforementioned verses are some of the Meccan polytheists have also associated the expression *muşallîn* with the concepts of *mukâ'* and *taşdiyya* mentioned in al-Anfâl 8/35. According to the narrations regarding the verse "Their şalâh at the Kaaba was nothing but whistling and clapping" the polytheists were worshiping in the Kaaba by whistling and clapping. This is the şalâh condemned in Sûrah al-Mâ'ûn. However, when we look at the background of the related narrations, it is clear that this conflict stems from the hadiths of the Prophet. Because, when the Prophet was asked about the identity of those described in these verses in the Medina period, on one occasion he said that they were *munâfiqûn* and those who postpone their şalâts. Şahâba and Tâbi'ûn scholars, notably Ibn 'Abbâs, said these were *munâfiqûn*. The fact that Şahâba and Tâbi'ûn scholars interpreted the verses in terms of the hadiths of the Prophet on the incident in Medina, led to the emergence of the opinion that these verses were revealed in Medina. It resulted in the emergence of disagreements about the place of revelation of the verses, which constitute the second part of the sûrah, and the identity of the people condemned. However, one can argue that the hadiths of the Prophet Muhammad merely point out that some of the facts mentioned in the sûrah are in the semantic field, not that these verses were revealed in Medina. Therefore, instead of viewing the differences in the narrations as inconsistencies, it is more appropriate to consider that the new problems have been included by Prophet Muhammad in the scope of the semantics of the verses that were revealed earlier. Thus, Prophet Muhammad set an example for the interpretation of the Qur'ân by including the *munâfiqûn* of Medina and the people who wasted their şalâts by delaying them, into the scope of the verses that were revealed about some polytheists who were heedless and who performed their şalâts with hypocrisy in the Meccan period. Thus, he confirmed that the verses cannot be assigned to the people who caused them to be revealed and should not be limited to the times and places where they were revealed.

Keywords: Tafsîr, Hermeneutics, Asbâb al-Nuzûl (Circumstances of Revelation), Historicity, Sûrah al-Mâ'ûn.

Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi

Öz: Maûn sûresi etrafında pek çok ihtilafın bulunduğu sûrelerden biridir. Öncelikle sûrenin Mekki-Medenîliği konusunda bir ihtilaf bulunmaktadır. Yedi âyetten müteşekkil olan sûrenin tamamının Mekke'de indiği görüşünde olanların yanında, ilk üç âyetinin Mekke'de, geri kalanının Medine'de indiği görüşünde olan müfesssirlere de vardır. İhtilafın arkasında sahabeden gelen farklı rivâyetlerin olduğu görülmektedir. Ayrıca sûrede geçen *sâhûn* ve *maûn* gibi sözcüklerin anlamı konusunda farklı görüşler olduğu gibi sûrede kendilerinden bahsedilenlerin kimler oldukları konusunda da ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu çalışmada söz konusu ihtilafı çözmeye çalışmak yerine tarihsel arka planına odaklanılarak onların anlaşılması denenecektir. Bununla ihtilafı

zemin teşkil eden veriler analiz edilerek anlaşılır hale getirilmeye çalışılacaktır. Bu çalışmanın sûredeki ihtilafları çözmek yerine onları anlamaya odaklanmasının nedeni, Kur'ân hermenötüğüne dair bir örnek ortaya koymaktır. Bu örnekle, genel manada Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsirinde anlamacı yaklaşımın önemi vurgulanmış olacaktır. Nitekim bu deneme sonucunda sadece Maûn sûresinde değil, genel manada Kur'ân tefsirinde karşılaşılan sorunlar için farklı bir bakış açısına ihtiyaç duyulduğu görülecektir. Bunun, tarihin bize unutturduğu ilk neslin özgün bakış açısı olduğu söylenebilir. Sûrede daha çok, “*Vay o namaz kılanların haline ki, onlar namazlarından gaflet içerisinde diler ve onlar riyakârlık yapıyorlar.*” meâlindeki 4-6. âyetler üzerinde ihtilaf edilmiştir. Bu nedenle çalışmada daha ziyade bu âyetlerdeki ihtilaf üzerinde durulmuştur. Kaynaklarımızda sebep-i nüzûlüne ilişkin aktarılan farklı rivâyetlere göre bu sûre, Mekke döneminde bazı müşrikler hakkında indirilmiştir. Bunlardan özellikle As b. Vâil'in ismi öne çıkmaktadır. Fakat bu âyetlerde geçen *musallin ve yuraûn* ifadelerine ilişkin rivâyetler, sûrenin bu âyetlerden sonraki kısmının Medine'de indirildiği şeklindeki görüşlerin doğmasına neden olmuştur. Çünkü bu rivâyetlere göre, buradaki *musallîn*, namaz kılanları ve *yuraûn* ise münafıkları nitelendirir. Bu durumda âyetlerdeki söz konusu kimseler, namazlarını riya için kılan gaflet içerisindeki Medine münafıklarıdır. Bu rivâyetlerin kendilerinden aktarıldığı kimselere bakıldığında, özellikle İbn Abbâs ile Katâde'nin isimleri öne çıkmaktadır. Bu nedenle bazı müfessirler sûrenin ikinci kısmının Medine'de indirildiğini düşünmüşlerdir. Halbuki sûrenin Mekke'de indirildiğine ilişkin rivâyetler de bu iki şahsiyetten aktarılmıştır. Hatta İbn Abbas'dan sûrenin tamamının Mekke'de indirildiği de rivâyet edilmiştir. Nitekim bazı erken dönem müfessirleri de aynı görüştedirler. Söz konusu âyetlerde nitelenenlerin Mekke müşriklerinden bazı kimseler olduğunu söyleyenler de *musallîn* ifadesi ile el-Enfal 8/35 de geçen *muka ve tasdiye* kavramlarını ilişkilendirmişlerdir. “*Onların Beyt'in yanındaki salâtları ıslık çalmak ve el çırpıktan ibarettir.*” meâlindeki bu âyete ilişkin rivâyetlere göre, müşrikler namaz diye Ka'be'de ıslık çalıp el çırparak ibadet yapıyorlardı. Maûn sûresinde kınanan namaz da budur. Oysa ilgili rivâyetlerin arka planına bakıldığında bu ihtilafın Hz. Peygamber'den gelen hadislerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Medine döneminde bu âyetlerde nitelenenlerin kimliği Hz. Peygamber'e sorulduğunda, o bir seferinde bunların münafıklar, diğerinde ise namazını geciktirerek kılanlar olduğunu söylemiştir. Başta İbn Abbas olmak üzere sahabe ve tabiûn alimleri de bunların münafıklar olduğunu söylemişlerdir. İşte sahabe ve tabiûn alimlerinin Hz. Peygamber'in hadislerine dayanarak âyetleri Medine'deki bir olgu ile tefsir etmeleri, bu âyetlerin Medine'de indiğine dair görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu da sûrenin ikinci kısmını teşkil eden bu âyetlerin nüzûl yeri ve kendilerinden söz edilen kimselerin kimliği konusunda ihtilafların doğmasıyla sonuçlanmıştır. Halbuki Hz. Peygamber'in hadisleri, bu âyetlerin Medine'de indiğini bildirmek yerine buradaki bazı olguların da onların anlam alanına girdiğini açıklıyor. Bu nedenle ilgili rivâyetlerdeki farklılığı ihtilaf olarak görmek yerine Hz. Peygamber'in yeni sorunları daha önce nazil olan âyetlerin anlam alanına dahil etmesi şeklinde anlamak daha isabetli görünmektedir. Bununla Hz. Peygamber, Mekke döneminde namazını riya ile kılan gaflet içerisindeki bazı müşrikler hakkında inen âyetlerin şümulüne Medine münafıklarının ve namazını geciktirerek zayıf eden kimseleri de alarak Kur'ân'ın teviline dair bir örneklik ortaya koymuştur. Böylece âyetlerin, nüzûle sebep olan şahıslara tahsis edilemeyeceğini ve indiği zaman ve mekanla sınırlanmaması gerektiğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hermenötik, Esbâb-ı Nüzûl, Tarihsellik, Maûn Sûresi.

Giriş

Maûn sûresinin nüzûl sebebi ve yeri ile sûrede namazlarını gaflet ve riya ile kıldıkları için kınananların kimlikleri konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır. Bu görüş farklılıkları, sûrenin Mekke'de nâzil olmasına rağmen namazda riyakârlık dolayımında nifak konusuna değinmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira sûrenin Mekke'de nâzil olduğu kabul edildiğinde, müşrikleri kastettiğini de kabul etmek gerekiyor. Oysa İslam öncesi müşrik Arapların namaz kılmadıkları kanaati hakimdir. Diğer taraftan riyakârlıkla nitelenen kimselerin Mekke'de Müslümanlardan veya müşriklerden kimseler oldukları tasavvur edilmemektedir. Çünkü müşrikler namaz kılmıyorlardı, dolayısıyla riyakârlık yapmalarını gerektiren bir durum yoktu. Mekke'de Müslüman olmaya cesaret eden sahabeden bazı kimselerin namazlarında gösterişe kaçmaları ise düşünülemez. Dolayısıyla görünürde bir taraftan sûrenin Mekkî olduğuna ilişkin sağlam rivâyetler ve genel bir kabul vardır; diğer taraftan Mekke'de bu tabirlerle nitelenebilecek kimselerin bulunması imkânsız görülmektedir. Zira münafıklık Medine dönemine ait tarihsel bir olgudur. Böylece sûrenin Mekke'de, Medine'de ve hem Mekke hem de Medine'de nâzil olması muhtemel görülmüştür.

Bu çalışmanın amacı mezkûr sorunu çözmekten ziyade buradaki karmaşık durumu anlaşılır hale getirmektir. Bunun için aynı konuda yapılan çalışmalardan¹ farklı olarak ihtilafın arka planına odaklanılarak hermenötik bir yaklaşımla sorunun anlaşılması

¹ bk. Sıddık Baysal, “Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'ân Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 23-58; Ali Kaya, “İç Bütünlük Açısından Mâûn Sûresi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020),

denenecektir. Burada hermenötik yaklaşım ifadesiyle, bir yöntem değil bir bilince ve farkındalığa işaret edildiğini belirtmek gerekir. Hermenötiğin bir bilinç olarak görülmesi, bir yöntemden beklenen epistemolojik nesnelciliğe karşılık vermeyeceği anlamına gelir. Nitekim hermenötiğin tefsirden ayrıldığı nokta da burasıdır. İşte bu çalışmada hermenötik bilinç diri tutularak müfessirleri tereddüde düşürüp aralarında görüş farklılıklarının doğmasına neden olan hususları anlaşılır hale getiren bir hikâye yazılacak ve sûrenin tefsirine katkı sağlanmaya çalışılacaktır. Bunun için bazı öncüllerden hareket edilecektir. Bu öncüllerden biri, Kur'ân'ın nüzûl ortamı ve vahyin muhatap aldığı Arap toplumunun temel karakteristiklerinin anlaşılması, diğeri, anlamı risâlet tarihi içerisinde ortaya çıkan Kur'ân'ın hitap özelliklerinin gözetilmesi, bir başkası da kurgusal ile tarihsel olan arasındaki dengenin kurulması olacaktır. Zira hermenötiğin temellerinden olan tarih bilinci, aynı zamanda tarih yazımının kaçınılmaz olarak geçmiş üzerinden gerçekleştirilen bir inşa olduğunun bilincidir. Bu bakımdan tarihsel bilinç, tarihsel hadiselerin anlamayı yönlendirmedeki fonksiyonu yanında sorunu anlamaya çalışan öznenin öznel koşulları ve önyargılarının da göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, Kur'ân'ın özgün anlamının belirmesi için onun nüzûl ortamı ve tarihine ilişkin verileri irdeleme, soruşturma ve anlama çalışması olacaktır.

1. Sûrenin Nüzûl Bilgisi

Müfessirlerin ekseriyeti, bu sûrenin Mekke'de olduğu görüşündedirler. Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), Mekke'de, Âs b. Vâil ve Hübeyle b. Ebî Vehb hakkında indiğini aktarırken,² Vâhidî, (öl. 468/1075), Âs b. Vâil ve Ebû Süfyân hakkında indiğine ilişkin iki rivâyet aktarmaktadır.³ Mâverdî de (öl. 450/1058) sûrenin Atâ b. Dinâr ve Câbir b. Yezîd'e göre Mekke, İbn Abbâs ve Katâde'ye göre Medine olduğunu bildirmekle birlikte, Mukâtil, Kelbî, Suddî, Dahhâk ve İbn Cüreyc'e dayanarak, Mekke'de Âs b. Vâil, Velîd b. Muğîre, Ebû Cehil, Amr b. Âid ve Ebû Süfyân şeklinde beş şahıs hakkında indiğine ilişkin rivâyetleri aktarmaktadır.⁴ Erken dönem müfessirlerinden Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî (öl. 280/893) de sûrenin tamamının Mekke'de nâzil olduğu görüşündedir.⁵ İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1299) ise Cumhur'a göre Mekke, İbn Abbâs ve Katâde'ye göre ise Medine olduğuna dair iki kavil aktarmakta, ayrıca yarısının Mekke'de diğer yarısının Medine'de indirildiğine ilişkin Hibetullâh ed-Darîr'den bir görüş nakletmektedir.⁶ Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ise yukarıda geçen İbn Cüreyc, Mukâtil, Mâverdî ve Süddî'den gelen Mekke rivâyetleriyle birlikte İbn Abbâs'ın, sûrenin cimri ve riyâkâr bir münafık hakkında indiğine ilişkin rivâyetini de zikretmektedir.⁷ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), sûrenin nüzûlü konusunda ihtilaf bulunduğunu, İbn Abbâs'a göre Medine'de, Mukâtil, Mücâhid ve bir cemaate göre ise de Mekke'de indiğini söylemekte, ilk âyetlerinin Mekke'de, diğerlerinin Medine'de inmiş olabileceğini de ifade etmektedir. Ona göre sûrenin hakkında indiği olay Mekke'de geçmiş olup kıyamet gününü yalanlayan Âs b. Vâil ve diğer bazı kimseler hakkındadır. Münafıklardan söz edildiğinden kalanı Medine'de inmiş olabilir.⁸ Zemahşerî (öl. 538/1144) de, sûrenin ilk üç âyetinin Mekke, sonrakilerin Medine olduğuna görüşündedir.⁹ İbn Kesîr'e (öl. 774/1373) göre de sûre Mekke'dir.¹⁰

Görüldüğü gibi sûrenin Medine olduğuna ilişkin rivâyet İbn Abbâs ve Katâde'ye dayandırılmaktadır. Fakat Mekke olduğuna ilişkin rivâyetler de onlardan aktarılmıştır. Mesela Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) İbn Abbâs'tan rivâyetle derlediği tefsirde sûrenin tamamının Mekke'de indirildiği rivâyet edilmektedir.¹¹ Bu görüşte olanlardan birinin de Huvvârî olduğu biraz önce geçmişti. Suyûtî

191-234; Kutbettin İkinci, *Mâûn Sûresi Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da "Salât" Kavramı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2004), 21-27; Mehmet Yaşar, "Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salât", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (Bahar 2017), 173-206.

² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şihâte (Beyrût: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 4/471.

³ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 493.

⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *en-Nuket ve'l-'uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî*, thk. es-Seyyîd b. Abdumaksûd b. Abdurrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 6/350.

⁵ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, thk. Bâlhâc b. Sa'îd Şerîfî (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 4/537.

⁶ Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî Muhammed el-Cevzî el-Kureşî el-Bağdâdî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî - Dâru İbn Hazm, 2002), 1594.

⁷ Muhammed er-Râzî Fahrüddîn b. el-Allâme Dîyâuddîn Umar, *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 32/111-112.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 17/337.

⁹ Ebu'l-Kasim Cârullâh Mahmûd b. Umar *ez-Zemahşerî el-Havârizmî, Tefsîru'l-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekavil fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ (Şîhâ) (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 1223.

¹⁰ İmâduddîn Ebî'l-Fidâ İsmâ'il b. Kesîr ed-Dîmaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyîd Muhammed vd. (Kahire: Muessesetu Kurtuba, 2000), 14/468.

¹¹ Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîr İbn Abbâs* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 660.

(öl. 911/1505) de İbn Merdûye'ye dayanarak İbn Abbâs ve Abdullâh b. Zübeyr'den sûrenin Mekke'de indirildiğini aktarmaktadır.¹² Tefsirlerde İbn Abbâs'tan, birinci âyetin tefsirine dair aktarılan görüş de bunu desteklemektedir. Ondan, *dinî yalanlayanlar* ifadesi, 1- Allah'ın hükmünü yalanlayanlar ve 2- kıyameti, yeniden dirilmeyi, hesabı ve ahireti inkâr edenler şeklinde iki farklı görüş aktarılmıştır.¹³ Buna göre birinci görüş sûrenin Medenî olduğunu ihsas ettiriyorsa da ikincisi onun Mekki olduğunu göstermektedir. Bu verilere göre, İbn Abbâs'tan biri sûrenin Mekki, diğeri de Medenî olduğuna ilişkin iki farklı rivâyet gelmiştir. Bunu Kurtubî (öl. 671/1273) ve Âlûsî (öl. 1280/1854) de açıkça ifade etmektedirler.¹⁴ Aynı durum Katâde için de geçerlidir. Zîra sûrenin Mekki olduğu görüşündeki Ebû'l-Leys Semerkandî (öl. 373/983), sûrenin kıyameti inkâr eden kâfirler hakkında indirildiğini söylerken Vehb b. Ayl rivâyetini Katâde'ye dayandırmıştır. Buradan, Katâde'den de sûrenin Mekke kâfirleri hakkında indiğine ilişkin bir rivâyetin geldiği anlaşılmaktadır.¹⁵ Fakat sûre Mekki kabul edilse de tümünün Mekki olduğu ihtilafıdır.

Yukarıda sözü edilen müfessirlerle bakıldığında, İbn Abbâs'a dayandırılan görüşlerden biri hariç ilk üç âyetin Mekke'deki bazı şahıslar hakkında indiği konusunda ittifak olduğu görülmektedir. Hesap gününe inanmayan, yetim ve düşkünlerin haklarını gözetmeyip haklarına tecavüz eden bu şahısların kimlikleri yukarıda geçmişti. Yukarıda isimleri geçen müfessirlerin tamamına yakını eserlerinin yukarıda dipnot olarak belirttiğimiz yerlerinde bu görüşlerini ifade etmektedirler. Fakat görüldüğü gibi bazı müfessirler sûrenin Mekki olmakla birlikte ikinci kısmının Medenî olduğu kanaatinde iken, bazıları tümüyle Mekke'de indiği kanaatinde. Aslında sûrenin muhteva ve üslubu, bütünüyle Mekke'de indirildiğini göstermektedir. Nitekim üslup bakımından Mekki özellikler taşıyan bu sûrenin işlediği konu da diğer birçok Mekki sûrede geçen konuyla aynıdır: Din gününü yalanlamak, yetimin yoksulun hakkına riâyet etmemek, onları gözetmeyip itip kakmak, başta namaz olmak üzere Allah için yapılması gereken ibâdetleri amacından saptırmak, gaflet içerisinde olmak ve hayra engel olmak. Nitekim Mekke'de ilk sıralarda indirilen Kalem sûresinde de bu hususlar benzer şekilde işlenmektedir.

Kalem sûresinin farklı âyetlerinde¹⁶ yalanlayanlardan, hayra mâni olanlardan, fakir fukarayı gözetmeyip onlardan esirgeyen gaflet içerisindeki varlıklılardan ve namaza çağrıldıklarında buna yanaşmayanlardan bahsedilmektedir. Oysa bunlar, Allah indinde daha sahîh ve makbul bir dinî inanışa sahip olduklarını ve Allah'ın kendilerinden razı olduğunu, cennete gideceklerini, buna karşılık Hz. Peygamber ve arkadaşlarının saptıklarını ileri sürüyorlardı. Sûrede Yüce Allah, müşriklerin Hz. Peygamberle yaptıkları dinî tartışmalarda ileri sürdükleri benzer iddialarını söz konusu ederek, ellerinde kendilerine verilmiş bir kitap var da orada cennete gidecekleri mi yazıyor, bu konuda kendilerine bir güvence mi verilmiş veya kıyamete kadar neye hükmederlerse onun gerçekleşeceğini garanti eden bir söz mü almışlar da cennete gideceklerini ileri sürüyorlar, şeklinde sorular sorarak bu iddialarını reddetmektedir.¹⁷ İbn Atiyye, Şabî, İbrâhîm et-Temîmî ve İbn Cübeyr gibi müfessirlerin burada geçen secde sözcüğüne namaz manası verdiklerini nakletmektedir.¹⁸

Müddessir sûresinin bir pasajı ise neredeyse Maûn sûresiyle aynıdır. Bu sefer konu ahiretteki bir sahnede geçmektedir. Bu sahnede cehennemliklerin oraya düşmelerinin sebebi, namazını riyâ ile kılmaları yerine kılmamaları, miskine yedirmemeleri, gaflete dalmaları ve ceza gününü yalanlamalarıdır.¹⁹ İbn Atiyye burada geçen salât sözcüğünü ihtilaf zikretmeden farz kılınan namaz manasında anlamıştır.²⁰ Daha önce nâzil olan Kalem ve Müddessir sûrelerinde namaz kılmaya yanaşmayan kimselerden bahsedilirken sonra nâzil olan Maûn sûresinde namazını gösteriş için kılanlardan bahsedilmesi dikkat çekmektedir. Belki de gözlenen bu aşamalar, daha önce namaz kılmayan veya kılsa bile gösterişe kaçmayan bazı kimselerin Hz. Peygamberle aralarındaki dinî tartışmalardan sonra²¹ onu görünür kılmaya ihtiyaç duymalarıyla açıklanabilir. Mâtürîdî'nin deyimiyle, onlar sanemlerine yönelerek gösterişli bir şekilde namaz kılıyor ve huşu ile namaz kıldıklarını insanların görmelerini istiyorlardı. Bunu insanları Hz.

¹² Abdurrahmân b. Kemâl Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi tefsiri bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011), 8/641.

¹³ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 660.

¹⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Farah el-Ensârî el-Hazrecî el-Endelusî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân: Tefsîru'l-Kurtubî*, thk. Abdurrahmân b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 22/509.

¹⁵ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: el-Bahru'l-'ulûm*, thk. Şeyh Alî Muhammed Muavvad vd. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3/518.

¹⁶ el-Kalem 68/8-43.

¹⁷ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 610-611.

¹⁸ İbn Atiyye, Ebû'l-Muhammed Abdulhak b. Ğâlib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselâm Abdussâfi Muhammed. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 8/380.

¹⁹ el-Müddessir 74/43-46.

²⁰ İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 8/465.

²¹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 611.

Peygamber'in davetine kapılmaktan engellemek için yapıyorlardı.²² Bazı tâbiûn imâmı ve müfessirlerin dikkat çektikleri bir husus da sûrenin tümüyle Mekke'de nâzil olduğunu göstermektedir. Bu müfessirlere göre üçüncü âyetten sonraki âyete *fe* harfiyle başlanmış olması Mekke'de nâzil olduğunun bir kanıtıdır. Zîra Arap diline göre bir cümlenin *fe* harfi ile başlanmış olması, müteakip cümlenin öncesindeki devamı olduğunu ve sonra gelen eylemin öncekinin hemen arkasından geldiğini göstermektedir.²³ Maûn sûresinin tümüyle Mekke'de indiğini gösteren diğer bir kanıt da müfessirlerin sahabe ve tâbiûndan aktardıkları ve sûrenin ya tümüyle Mekke'de indiğini ya da ikinci kısmını da içerecek şekilde sebep-i nüzûl hadiselerinin Mekke ile ilişkili olduğunu gösteren verilerdir. Daha önce el-Huvvârî'nin sûrenin tümüyle Mekke'de olduğuna ilişkin kaydını ve İbn Abbâs'ın sûrenin Mekke'de olduğuna ilişkin görüşünü aktarmıştık. Aynı şekilde İbn Merdûyye (öl. 410/1020) de istisna yapmadan İbn Abbâs'a göre Maûn sûresinin Mekke'de nâzil olduğunu açık bir ifadeyle nakletmektedir. Suyûtî, buna ilaveten İbn Merdûyye'nin İbn Zübeyr'e ilişkin tahrîcini de aktararak onun da aynı görüşte olduğunu belirtmektedir.²⁴

Diğer taraftan İbn Abbâs'dan sûrenin Medine'de indiğine ilişkin aktarılan bu açıklıkta bir rivâyet de yoktur. Bazı tefsirlerde, senet zinciri olmaksızın *İbn Abbâs'dan bir kavle göre, İbn Abbâs'ın dediğine göre Medenîdir*, şeklinde ifadeler vardır.²⁵ Nitekim Mâtürîdî, namazı eleştirilenlerin münafıklar gibi müşrikler de olabileceğini söyleyerek iki görüşe de ihtimal vermekte ve müşriklerin namaz kıldığını açıkça ifade etmektedir.²⁶ Muhtemelen bu görüş, İbn Abbâs'ın, namazlarını gösterişle kılanları, gösteriş yaparak namaz kılan münafıklar olarak tefsir etmesi, daha sonra da bu tefsirinin Medine münafıklarına hamledilmesiyle ortaya çıkmıştır. Nitekim ona ait rivâyetlerde bunların Medine münafıkları olduğuna ilişkin bir açıklama yoktur. O, meşhur tefsirlerin hemen hepsine yansıdığı gibi âyeti umumileştirerek, bu kimseleri, Allah'ın hükmünü yalanlayan, yetimin hakkını vermeyen insanlarla olduğunda riyâ katarak namaz kılan,²⁷ olmadıklarında terk eden ve fukaradan âriyet cinsinden şeyleri dahi meneden münafıklar şeklinde tarif etmiştir.²⁸ Ona göre *maun* kelimesinin manası da budur.²⁹ Fakat özellikle Dahhâk'dan (öl. 11/632) gelen bir rivâyette İbn Abbâs'ın, bu sûrenin "münafıklardan bir adam hakkında indi." demiş olması da dikkat çekicidir.³⁰ İbn Atiyye'ye (öl. 541/1147) göre de sûre ihtilafsız Mekke'dir. O, Sa'lebî'nin Medenî olduğuna ilişkin görüşüne işaret etmekle birlikte bu kanaattedir. Nitekim namazla ilgili kısmının tefsirini yaparken Mekke ile ilişkili iki farklı sebep-i nüzûl zikretmektedir. Birine göre bunlar Müslüman görünmekle birlikte İslâm'ı kendi içlerine sindiremeyen, miskinlere kaba davranan Mekke'deki bazı kimselerdir. Muhtemelen bazen Müslümanlarla birlikte namaz da kıyorlardı. İkincisi sebep ise Ebû Süfyân hakkında indiğine ilişkin İbn Cüreyc'in görüşüdür. Buna göre sûre, onun hayır işlerken fakir fukaraya hor davranması ve riyâkârlık yapması üzerine nâzil olmuştur.³¹ Görüldüğü kadarıyla sadece Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ile İbn Cüzey (öl. 741/1340), Medine münafıklarını ve onların lideri Abdullâh b. Übey'nin ismini zikretmektedirler.³² Diğer müfessirler ise genel bir nifak halinden bahsetmektedirler.

1.1. Sûredeki İhtilafın Temel Nedenleri

Sûre hakkındaki farklı rivâyet, kavil ve görüşler göz önüne alınınca, ilk bakışta ihtilafın birbiriyle uyuşmayan farklı rivâyetlerden kaynaklandığı zannedilmektedir. Ancak incelendiğinde, bu ihtilafın, aslında ilgili rivâyetlerin de kaynağı olan daha temel nedenlere dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim müfessirlerin İbn Abbâs ve Katâde'ye dayandırılan görüşlerini esas almakla birlikte sûrenin Mekke'de olduğuna ilişkin görüşlerini alıp diğer rivâyetlerini neden zayıf görmedikleri de önemlidir. Halbuki İbn Abbâs ve Katâde'nin sûrenin Mekke'de olduğuna ilişkin görüşleri, ekseriyete ait diğer rivâyetlerle uyumludur. Kaldı ki müfessirler, bu

²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/68.

²³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 32/114; Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/538; Taberî, *Mecme'u'l-beyân*, 4/351.

²⁴ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 15/685.

²⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/517; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/65.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/69.

²⁷ Alî b. Ebî Talha, *Tefsîru İbn Abbâs*, thk. Râşid Abdulmunim er-Recâl (Beyrût: Müessesetu Kutubi's-sekafiyye, 1991), 541.

²⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 24/657.

²⁹ İbn Ebî Hâtim Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm mesneden an Resûlillâh (s) ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Esad Muhammed et-Tayyîb (er-Riyâd: Mektebe Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 3468; Huvvârî, *Tefsîr*, 4/537.

³⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, 22/510.

³¹ İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 8/695.

³² Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrul-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 10/552; Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 2/615-616.

rivâyetleri sadece aktarmamış, bunlardan fikhî ve kelâmî sonuçlar çıkarmışlardır.³³ İlgili rivâyetlerden anlayabildiğimiz kadarıyla bu ihtilaf konularının arkasında iki temel neden bulunmaktadır: Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'den gelen hadislerdir ki yeri geldikçe bu hadislerin rolü üzerinde durulacaktır. Diğeri de müfessirlerde Mekke müşriklerinin namaz ibadetini bilmediklerine ilişkin önyargı ile *münafık* kelimesinin Medine'de kavramsallaşmasıyla oluşan şuur altıdır.

1.2. İlgili Hadisler ve Sahâbî Kavilleri

Yukarıda bu sûreye ilişkin Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerden söz edilmişti. Bunlardan ilki, Ebû Berze'nin, "Bu âyet nâzil olunca Hz. Peygamber, "Allahu Ekber! Bu âyetin indirilmesi, sizden her birinize bütün dünyanın tamamı kadar verilmesinden daha hayırlıdır. Bu kimse odur ki namaz kılar fakat namazından hayır ummaz, terk ettiğinde de rabbinden korkmaz, dedi." şeklindeki rivâyettir.³⁴ İkincisi, Sad b. Ebî Vakkâs'tan (öl. 55/675) gelen rivâyettir. Sad, "Nebi'ye (as)', "Onlar ki namazlarından gaflet içerisindedirler." âyetini sordum. Nebi (as), "Onlar namazlarını vaktinde kılmayıp geciktirenlerdir." buyurdu, demektir.³⁵ Üçüncüsü ise İbn Kesîr'in *Sahîhayn*'a dayandırdığı hadistir. Hz. Peygamber, üç kere tekrar ederek, âyette kastedilen namazın münâfiğin namazı olduğunu söylemiş ve "Bu kişi oturur şeytanın iki boynuzuna gelene kadar güneşi bekler, sonra kalkar namazını dört kez gagalar gibi kılar ve çok az zikreder." buyurmuştur."³⁶ Bu üç hadiste de Hz. Peygamber, sûrenin 4-6. âyetlerinde geçen *sâhûn* ve *zurûn* kelimelerinin tefsirini yapmakta, burada kendilerinden söz edilen kimselerin kimliklerine ilişkin beyanda bulunmaktadır. Fakat dikkat edilirse her bir hadise göre âyette kastedilen kimseler farklıdır. Anlaşıldığı kadarıyla ilk rivâyette müşriklere, ikincisinde Medine'de namazında üşengeçlik yapan Müminlere, üçüncüsünde ise münafıklara göndermede bulunmaktadır. İbn Zeyd'den gelen, "Onlar namaz kıyorlar, fakat namaz onların şanından değildir." rivâyeti de üçüncü hadisin münafıklara ilişkin olduğunu düşündürmektedir.³⁷

Dikkat çeken diğeri bir husus ise bu hadislerde, âyetin belli bir şahıs ya da şahıslar yerine herhangi bir zamanda rastlanabilecek olan ve namazını riyâ ve gafletle kılan farklı tiplerle tefsir edilmesidir. Belli ki Hz. Peygamber, bu tebyîni ile Mekke'de hususen nâzil olan bu âyetin mesajını umumîleştirerek hem mesajı âlemşümûl kılmış hem de Medine vasatındaki bazı somut durumlara göndermede bulunarak Müslümanlara namaz konusunu ciddi tutmaları gerektiğini anlatmıştır. İbn Abbâs ve Katâde de sûrenin ikinci kısmındaki lafzın münafıklara ilişkin olduğunu söylerlerken aslında Hz. Peygamber'in Medine şartlarında yapmış olduğu te'vili aktarmaktadırlar. Zira bu hadislerinde Hz. Peygamber, bu sûredeki tiplerle münafıklar ve namaz konusunda gevşek davranan Müminler arasında bir irtibat kurmaktadır. Fakat sûrenin Medine'de indiğine ilişkin görüşler konusunda durum farklıdır. İbn Abbâs ile Katâde'ye dayandırılan bu görüşleri, müfessirlerin *musallîn* kelimesini münafıklarla tefsir etmeleriyle açıklamak mümkündür. Nifak olgusuyla Medine arasındaki bilinen ilişki, bazı râvîleri inzâlin de Medine'de vaki olduğu yorumuna götürmüş olmalıdır. Muhtemelen İbn Abbâs ve Katâde, kendilerine Medine vasatında sûre hakkında soru sorulduğunda, Medine'deki münafıkların uygulamalarıyla örtüşen âyetlerini Nebî'nin (as) beyanındaki sünnetine uyarak o somut olaylarda yeniden tezahür ettirmişlerdir. Bu da âyetlerin münafıklar hakkında indiği ve daha sonra da sûrenin Medine'de nâzil olduğu gibi yanılığara neden olmuştur. Zira sahabe ve tâbiûnun, yeni ortaya çıkan bir olayla daha önce inmiş olan bir âyetin arasında anlamsal bir bağ kurduklarında, bu olayı âyetin sebebi nüzûlü olarak değerlendirmişlerdir.³⁸

1.3. Müfessirlerin İhtilaf Sebepleri

Taberî, tefsirinde nüzûle ilgili ihtilaflar üzerinde durmamış, sûrenin Mekkî oluşunu göz ardı etmemekle birlikte Hz. Peygamber'in hadisleriyle İbn Abbâs ve Katâde'den gelen rivâyetleri dikkate alan toparlayıcı bir yoruma gitmiştir. 4. âyete gelene kadar Mekkî-Medenî tartışmasına girmeden yorumda orta bir yolu tercih etmiş, bu âyete gelince de Hz. Peygamber'in hadislerinden mülhem manayı ve İbn Abbâs'tan rivâyet edilen görüşü esas almıştır. Bundan olmalı ki Taberî'ye göre *feveylun li'l-musallîn* ile kastedilenler, namazda Allah'ı gözetmeyen münafık kimselerdir. Ancak onun burada Medine münafıklarını kastettiğine dair bir işaret yoktur. Ona göre *sâhûn* ise, vaktini boş işlerle harcayıp namazdan gafil olanlar, namazı ciddiye almayı oyalanarak başka şeylerle meşgul olmayı tercih edenler ve bazen kılmayan bazen de vaktini kaçırarak namazı zayi edenlerdir. Sonra da "Resûlullah'tan

³³ Baysal, "Mekkî-Medenî", 23-58

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/664; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3468.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/663.

³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 14/468-469.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/663.

³⁸ bk. Ahmed Nedim Serinsu, "Kur'an'ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım", 1. *Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 193.

rivâyet edilen şu iki haber de bizim bu konudaki düşüncemizin doğruluğunu teyit etmektedir.” diyerek yukarıda kendisinden aktarılan iki hadisi zikretmiştir.³⁹ Yukarıda geçtiği gibi diğer müfessirler de Taberî'yi izleyerek, telif imkânı olmasa da Hz. Peygamber'den gelen hadislerle sahabe ve tâbiûn kavilerini âyetin tefsirinde esas almışlardır. Fakat sûrenin Mekki olduğunu söyleyen Mukâtil'in de burada kastedilenlerin münafıklar olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.⁴⁰ O bununla Mekki müşrikleri kastetmiş olabilir. Fakat eğer Medine münafıklarını kastetmişse bu, onun da ilgili hadislerle İbn Abbâs ve Katâde rivâyetlerini esas aldığı gösterir.

2. İhtilafları Anlamada Usûl

Buraya kadar aktarılanlar, karmaşık bir durumla karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Bu karmaşıklığın müfessirleri de etkilediği ve ihtilafı çözmeye odaklanmadıkları görülmektedir. Anlaşılan o ki, onların sorunsalları ile günümüzde akademik araştırma yapanlarınkı farklıdır. Onların yaptığı kendi tarihsel koşullarının sorunsalları çerçevesinde tefsir yazmak iken akademisyenin amacı, incelediği konuyu derinlemesine çalışarak meseleye vakıf olmak ve söz konusu karmaşık durumdan anlaşılır bir hikâye çıkarmaktır.

Geçmiş araştırması itibarıyla tefsircinin de bir tarihçi olduğunu kabul edersek, tarihinin görevi, sadece tarihsel verileri topladıktan sonra onu mantıklı bir anlatıma kavuşturmak değildir. Bununla birlikte onun görevi, karmaşık tarihsel verilerden hakikat iddiasını taşıyan bir hikâyeye yazmaktır. Fakat böyle bir hikâyeyi yazmanın ilk koşulu, öncelikle araştırmakta olduğu konunun tarih içerisindeki hikâyesini anlayabilmektir. Bu da konuyu çok boyutlu ele almasını ve araştırmayı farklı açılardan bir soruşturmaya çevirmesini gerektirmektedir. Nitekim bu konu özelinde sorulması gereken ciddi sorular vardır. Sözelimi müşrikler ve münafıklarla aramızdaki tarihsel mesafe bu hikâyeyi anlayabilmemize dair nasıl bir sorun çıkarmıştır. Özellikle de dil bizi ne düzeyde manipüle etmektedir? Ortak kullandığımız kelimelerin, onların anlam dünyasıyla bizim anlam dünyamızdaki yerleri ne kadar örtüşmektedir? Şayet örtüşmüyorsa, bu bizim geçmişi kendi dünyamızla kuracağımız anlamına gelmez mi?

Teorik düzeyde bu sorular çoğaltılabilir. Ancak özellikle ilk dönem müfessirlerinin ekseriyetinin sûrenin Mekke'de indirildiğini kabul etmeleri, ilk muhatapları anlamaya yönelik bir soruşturmaya gerektirmektedir. Zira yukarıda değinildiği gibi, ihtilafın kaynağında gözüken en temel hususlardan biri, Mekke toplumunun dinî durumu ve onların namazla irtibatlarının kurulamamasıdır. O halde özelden şu soruların cevabını aramak gerekiyor: Mekkelilerin dinî uygulamalarının içerisinde namaz var mıydı, varsa şekli nasıldı? Diğer taraftan Hz. Peygamber ile İbn Abbâs neden bu sûrede namazlarından söz edilen kimseleri münafıklar olarak açıkladılar? İşte bu soruların cevabını bulmak için öncelikle İslam öncesi Mekkelilerin dinî durumuna bakmak gerekecektir.

2.1. Sûredeki “Musallîn” Kavramı Bağlamında İslam Öncesi Mekke'de Din ve Namaz

Öncelikle söylemek gerekir ki bu araştırmadaki asıl amaç İslam öncesi Arapların dinî durumunu araştırmak değildir. Bu nedenle burada konuyu ilgilendirdiği kadarıyla bilgi aktarmakla yetinilecektir. İlgili kaynaklar, İslam öncesi Mekki Arapların şirk inancına sahip olmakla birlikte dinsiz bir toplum olmadıkları, aksine din temelli örgütlenen bir toplum oldukları bilgisini vermektedirler. Onlar Allah'ın evi Kâbe'nin etrafında yerleşmiş, Allah'ın komşuları olduklarına inanan ve bunun için seçtikleriyle övünen bir toplumdur. Hac, tavaf, kurban, tapınma, dua, îtikâf, tahannüs, mescid, helâl-harâm gibi İslam'da da varlığını koruyan birçok dinî uygulama ve değer, küçük nüanslarla onların dinî uygulamalarında da bulunmaktaydı. İlâveten onların anlayışlarında hukukî kurallar da dinî kurallar olarak yer almakta ve din temelli bir ahlak anlayışları bulunmaktaydı. Düşünce ve hayatlarının merkezinde Allah ve onun evi Kâbe bulunmaktaydı. Geleneksel olarak günlük hayatları, tavaf etmek için Kâbe'nin etrafında dönmeleri gibi adeta Allah ve Kâbe'nin etrafında dönmekteydi. Bu dinî sistemin içerisinde putlar ise, onları Allah'a yakınlaştıracak, dualarının kabulünü sağlayacak ve sıkıntılarını giderecek şefaâtçiler olarak yerlerini almaktaydılar. Aslında bu şefaâtçilerin Allah'ın birer kulu olmaktan başka bir özellikleri yoktu.⁴¹ Fakat vefatlarından sonra yücelterek putlaştırdıkları bu şahsiyetlerden her birinin onların nezdinde aziz bir hikâyesi vardı. Putlar, onların rûhâniyetlerinin heykellerde yaşayan hatıralarıydı.

Karşıt grup olan Haniflere gelince kendi aralarındaki farklılıklarına rağmen tevhidi bir çizgi üzerinde bulunmaktaydılar. Tarihsel verilere bakılacak olursa dinî kurallara bağlanma konusunda titizdiler. Allah'a ibâdete önem vererek buna zaman

³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/663-664.

⁴⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/471.

⁴¹ el-A'râf 7/194.

ayırmakta, doğru dinî bilgiye sahip olmak için ciddi araştırmalar yapmaktaydılar.⁴² Müşrik çoğunluğun iktidarı elinde bulundurmasına rağmen bu muvahhit kesimin de belli bir etkinliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetlere bakılırsa İslam öncesi toplumsal yapıyı teşkil eden bu iki kesimin dinî çekişme içerisinde oldukları söylenebilir. Hanifler müşrikleri hak dinden sapmakla suçlarken, müşrikler ise geliştirmiş oldukları üstünlükçü Ahmesîlik ideolojisi ile kendilerine bir meşrûiyet söylemi inşa ederek bu itirazları bertaraf etmekteydiler. Ahmesîlik ideolojisinin temelinde kökü Hz. İbrahim'e dayanan atalar kültü ile Allah'ın milleti oldukları söylemi bulunmaktaydı. Bu söylem onların dinî önderlerine bağlı ve hak dinî temsil eden samimi dindar bir cemaat olduklarını sembolize ederek meşrûiyet sağlamaktaydı.⁴³ Dolayısıyla dindarlığın temeli olan namaz ibâdeti üzerinden riyâkârca tezahürlerin ortaya çıkmış olması tabiidir.

Aslında Câhiliye Araplarının namazına işaret eden pek çok âyet⁴⁴ ve tarihsel veri bulunmaktadır. Daha önce yapmış olduğumuz bir çalışmada bu verilerden bazılarını zikrederek konu üzerinde durmuştuk.⁴⁵ Bunları tekrarlamaya gerek yoksa da önemi açısından Mukâtil'in naklettiği bir bilgiyi aktarmak yerinde olacaktır. Zira Maûn sûresini anlamak açısından İslam öncesi dönemde namaz konusu kritik önemdedir. Mukâtil, Alak sûresinin son âyetini tefsir ederken İslam öncesinde Câhiliye Araplarının namaz kıldıklarını, bu sûrede geçen secde emriyle namazın emredildiğini, zira Câhiliye döneminde secde sözcüğünün namaz manasında kullanıldığını söylemektedir. Âyetteki hitabın neden *namaz kıl* emri yerine *secde et* şeklinde geldiğinin sebebini açıklayan Mukâtil, şöyle demektedir:

"Çünkü onlar namaza secde ile başlamaktaydılar. Secdeden sonra rükûa eğiliyorlar, rükûdan sonra da kıyama duruyorlardı. Onlar kıyama duruyor ve kıyamda isteklerini ilahlarına arz ederek onlardan istiyorlardı. Bunun üzerine Allah Teâlâ, secdeye kapanıp yakınlaşmalarını emretti. Resûlullah (as) da namaz kılarken önce secdeye gidiyor, sonra rükua eğiliyor, ardından da kıyama duruyor, Allah'a dua ve hamd ederek namazını kıliyordu. Fakat Allah Teâlâ bundan sonra müşriklere muhalefet olsun diye Nebi (as) ye kıyamla başlayıp sonra rüku ve secdeye giderek namaz kılmasını emretti."⁴⁶

İlk başlarda çeşitli tenkitlere konu olsa da tarihsel süreç içerisinde tefsirde merkezi konuma yerleşen⁴⁷ Mukâtil'in verdiği bu bilgi, Hz. İbrâhîm ile başlayan Kâbe ve namaz bütünlüğünün devam ettiğini gösterdiği gibi, risâlet öncesinde Hz. Peygamber'in şekil itibariyle nasıl bir namaz kıldığını da açıklamaktadır. Zaten Kâbe, en az tavâf kadar, kıyâm, kırâat, rükû' ve secdeyi içeren namazı da temsil etmektedir. Zira Kâbe, namaz kılınması ve kiblegâh olması için bina edilen bir mabettir. Dolayısıyla hac, kurban, dua, oruç, îtikâf gibi ibâdetler muhafaza edilmişken sadece namazın unutulmuş olduğu düşünülemez. Nitekim Huvvârî'nin aktardığına göre Hasan el-Basrî de En'am sûresi 92. âyetteki *salâtın* Mekkelilerin kıldığı namaz olduğunu, onların sabah akşam ikişer rekât namaz kıldıklarını bildirmektedir.⁴⁸

Bu kısa değini ile arz etmeye çalıştığımız gibi İslam öncesinde namaz bilinmekte, dindarlar tarafından kılınmaktaydı. Nitekim nübüvvet öncesinde Hz. Peygamber dışında diğer Mekkeliler ve Haniflerin tahannüs yapmaları ve teheccüd namazı kılmaları da bu düşüncüyü desteklemektedir.⁴⁹ Özellikle teheccüd kılmaları oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Cevâd Alî'nin temel kaynaklardan derleyerek tafsilatla anlattıklarından anlaşıldığına göre Mekke ve çevresinde ibadetlerine şirk karıştıran putperest Araplar yanında tevhit bilincine sahip hatırı sayılır bir kesim de vardı. Bunlar, sadece namaz kılmakla kalmayıp İslam'ın haram kıldığı birçok dinî uygulamaya da karşı çıkarak bunlardan uzak durmaktaydılar. Söz gelimi Allah'a dua ederken dualarına putların ismini karıştırmak, namaz kılarken Kâbe ile aralarına putları koymak, telbiyelerine şirk karıştırmak, putlar adına kurban kesmek, onlara pay ayırmak, hac ve umrede Arafat'a gitmemek gibi Câhiliye uygulamalarından kaçınmaktaydılar.⁵⁰ Bu nedenle sûrede Mekkelilerin namazından bahsedilmesinde garipsenecek bir durum yoktur.

⁴² k. İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an'ı Kerim ve Hanifler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1963), 81-92.

⁴³ bk. Şevket Kotan, "Câhiliye Arap Dinî: Ahmesîlik", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: İstanbul Kültür Sanat Basımevi, 1-3 Temmuz 2011), 177-197.

⁴⁴ el-Müddessir 74/40-46, el-En'âm 6/92, el-Fâtır 35/18.

⁴⁵ Şevket Kotan, "Kur'an'ı Anlamada Usûl Üzerine", *İslami Kimliğin Oluşumunda İlim ve Usûl*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Hikav, 2018), 171-203.

⁴⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/764.

⁴⁷ bk. M. Suat Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Dîvan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2001/1), 183-222.

⁴⁸ Huvvârî, *Tefsîr*, 4/543.

⁴⁹ Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm (Bağdat: Câmîatu'l-Bağdad, 1993)*, 6/510.

⁵⁰ Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, 6/469,475.

2.2. Maûn Sûresindeki *Musallîn* Kavramı ve Sıfat Olarak Geçen *Riyâ* ve *Nifak* Kavramları

Kur'ân'da kelimeler, birden fazla manada kullanılabilir. Bu, onun yerine göre bu kelimelere değer yüklemekle birlikte genel hatlarıyla Arap dilini kendi doğallığıyla kullandığı anlamına gelmektedir. Nitekim ihtilafın temelindeki *salât* sözcüğü de farklı manalarda kullanılmıştır. Sûredeki *yurâûn*, *musallîn*in sıfatı olduğundan, *salât*ın hangi manada kullanıldığı belirleyicidir. Sözcük burada namaz manasında mıdır, yoksa diğer manalarından birinde mi kullanılmıştır? Bu sorunun cevabı için Hz. Peygamber, sahabe ve erken dönem müfessirlerinin kelimeye nasıl bir mana verdikleri önemlidir.

Sûreye konu ve bütünlük açısından bakıldığında kelimenin görünür ameli bir uygulamaya ilişkin olduğu açıktır. Zaten sûrenin hiçbir âyetinde soyut teorik bir unsur yoktur. Aksine sûrede bazı kimselerin kınanmayı hak eden amellerinden söz edilmektedir. Dolayısıyla burada *salât*, tartışmasız şekilde ameli bir durumu ifade etmektedir. Bu ameli işleyen kişi belli ki bunu ibâdet maksadıyla yapmaktadır. Fakat bunu sırf Allah'ın rızasını gözeterek yapması gerekirken etrafındaki insanları da gözeterek tabir yerindeyse ibâdetinde onlara da bir pay ayırmaktadır. Bu nedenle sûrede namazına gösteriş katarak kılan kimseler kınanmış ve bu riyâ olarak değerlendirilmiştir.

Aslında *salât* sözcüğünün buradaki ameli mahiyeti bunun bilinen namaz olduğunu göstermektedir. Fakat yine de Hz. Peygamber'in bu sûrede geçen *salât* sözcüğünü nasıl tebyîn ettiği belirleyicidir. Yukarıda geçen üç hadiste Hz. Peygamber, *musallîn* sözcüğü ile namaz kılanların kastedildiğini açıklamıştı. Sahabeden başlayarak tefsirlerde de sözcüğün ekseriyetle namaz manasında anlaşıldığını ve söz konusu ihtilafın namaz etrafında döndüğünü görmüştük. Nitekim Taberî, daha önce değinildiği gibi, *sâhûn* kelimesinin geldiği manaları sayarken bunların tamamının namaza ilişkin olduğunu açıklamaktadır. *Sâhûn*un manası, namaz konusunda gevşek davranarak ondan gafil olmak ve başka şeylerle meşgul olarak aldirış etmemek, bazen namazın vaktini tehir ederek vakit çıktıktan sonra kılmak, bazen de terk ederek kılmamaktır.⁵¹

Hz. Peygamberle birlikte Hz. Âlî, İbn Abbâs, Sad b. Ebî Vakkâs, Mesrûk ve Mücâhid⁵² gibi sahabe ve tâbiûnun buradaki *musallîn* kelimesini namazla açıklamaları ve bunlardan bazılarının âyetin sebep-i nüzûlüne müşriklerden bazı şahısları göstermeleri de buradaki *salât* sözcüğünün bilinen namaz manasında kullanıldığını göstermektedir. Nitekim erken dönem müfessirlerinden Abdurrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27) *sâhûn* sözcüğünün namaz kılıp kılmadığını hatırlamayacak kadar gaflet içerisinde olan kimseleri nitelediğini söylemektedir.⁵³

Görüldüğü gibi, ilgili âyetlerin delâletleri ve tarihsel verilerin analizi, İslam öncesinde namaz ibâdetinin bilinen bir ibâdet olduğunu ve bazı kimselerce kılındığını göstermektedir. Nitekim meşhur müfessirlerimizden Mukatîl, Mâtürîdî ve Hasan Basrî'nin bu görüşte olduklarına ilişkin görüşlerini aktarmıştık. Ayrıca İbn Atiyye de müşriklerin namaz kıldıkları görüşündedir.⁵⁴ Bu dört müfessirimiz, müşrik Arapların namaz kıldıklarını açık şekilde ifade etmektedirler. Bu bilgilerden o dönemdeki namazın eda şekli de anlaşılmaktadır.

Sûrede geçen *murâetin* nifakla açıklanması ve münafıklık olgusunun her yerde rastlanabilecek insanî bir tezahür olması yerine sadece Medine'ye hasredilmesi ise gerçekten dikkat çekicidir. Her şeyden önce böyle bir yaklaşım insanî gerçeklere aykırıdır. Nitekim Râzî, nifak ile riyâkârlığın farklı kategoriler olduğuna dikkat çekerek, "Münafık, mü'min görünüp küfrünü gizleyen, murâî ise kalbinde olmadığı halde onun mütedeyyin olduğuna inansınlar diye namazını huşu ile kıldığını insanlara gösterendir. Münafık, kimsenin onu görmediği yerde namaz kılmayan, murâî ise namazını insanların yanında daha güzel kılan kimsedir." demektedir.⁵⁵ Bu nedenle aslında sûredeki murâîler Medine özelindeki münafık tanımına uymazlar. Ancak nifakla riyânın yakın alakasından dolayı Hz. Peygamberin Medine şartlarında âyetin kapsamını genişleterek münafıklara da teşmil etmesi, bazı kimselerde yanılıya neden olmuştur. Yoksa âyetteki riyânın asıl anlamı nifak değildir. Nitekim münafıklığın Mekke'de de tezahür eden bir olgu olduğunu yine aynı müfessirlerimizin başka bir âyetin tefsiri bağlamında aktardıkları rivâyetlerden öğrenmekteyiz. Bu rivâyete geçmeden önce âyetin Mekke'deki iki münafık için inmiş olabileceğinin tefsirlerde kayda değer rivâyet olarak dikkat çektiğini belirtelim.⁵⁶

Söz konusu âyet, Bedir harbi ile ilgili inen, "*Hani münafıklar ve kalplerinde hastalık bulunan kimseler, "Bunları dinleri aldatmış" diyorlardı.*"⁵⁷ âyetidir. Âyetin sebep-i nüzûlüne ilişkin rivâyetler, üç farklı görüş etrafında toplanmaktadır. Bunlardan ilki, İbn Abbâs,

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/663.

⁵² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 3468.

⁵³ Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Müslim Muhammed (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 2/399.

⁵⁴ İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 2/185.

⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 32/115.

⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahr*, 8/517.

⁵⁷ *el-Enfâl* 8/49.

Amir Şabî, İbn Cüreyc, İbn İshâk ve Mücâhid gibi müfessirlerden gelen rivâyetlerle beliren görüştür. Şabî'den gelen ve benzeri Mamer'den de aktarılan rivâyette, burada münafık diye nitelenenler, Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen İslam'ın kalplerine yerleşmediği bazı Mekkelilerdir. Nitekim müşriklerle birlikte Bedir'e geldiklerinde Müslümanların az olduklarını görünce, bunları dinleri aldatmış, demişlerdir. İbn Cüreyc'e göre Mekke'deki bu münafıklar o gün üç yüz küsur kadardı.⁵⁸ İkincisi, Mücâhid, İbn İshâk ve Mukâtil'den gelen rivâyetlerden ortaya çıkan görüştür. Mücâhid'den gelen rivâyette, bunlar Müslüman oldukları halde içlerindeki şüphelerinden kurtulamayan Kureyş'ten beş kişilik bir gruptur.⁵⁹ İbn İshâk ise, isimlerini de vererek bunların babaları tarafından Mekke'de alıkonan şüphe içerisindeki beş genç olduğunu söylemektedir.⁶⁰ Mukâtil de âyette⁶¹ geçen kalp hastalığının küfür manasında olduğunu ve bu âyetin, isimlerini sıraladığı Mekkeliler hakkında olduğunu söylemektedir. Bunlar, Mekke'de müşriklerle ikamet edip hicret etmeyen Müslümanlardı. Mekkelilerle birlikte Bedir harbine katılmışlardı. Müslümanların azlığını görünce dinlerinde şüphe ve tereddüde düşmüş ve Hz. Peygamber'in ashâbını kastederek, "Bunları dinleri aldatmış." demişlerdi.⁶² Benzeri İbn Abbâs'tan da gelen⁶³ İbn Cüreyc'in diğer bir rivâyetine göre, Bedir harbinde Müslümanlarla müşrikler birbirlerine yaklaşınca, her iki taraf bir diğerinin gözüne az görünmüştü. Bunun üzerine müşrikler Müslümanlar hakkında, "Bunları dinleri aldatmış." demişlerdi. Dolayısıyla burada nitelenen kimseler, Mekkelilerdir.⁶⁴ Katâde'ye göre de âyette münafık diye nitelenen kimseler Ebû Cehil ve diğer müşriklerdir.⁶⁵ Bunlardan üçüncüsü ise Hasan'dan aktarılan İbn Abbâs'ın diğer bir rivâyetine dayanan görüştür. Buna göre buradaki münafıklar o gün Müslümanların içerisinde bulunan bazı kimselerdi.⁶⁶ Hasan'a göre bunlar, Bedir harbinde Hz. Peygamberle sefere çıkmadıkları için münafık diye isimlendirilenlerdir.⁶⁷

Mâtürîdî'nin aktardığına göre bazı müfessirler, âyette kalplerinde hastalık bulunmakla nitelenen kimselerin müşrikler olduğu görüşündedir. "Bunları dinleri aldatmıştır" diyenler de münafıklarla birlikte onlardır.⁶⁸ Bu son görüşe göre âyette kendilerinden söz edilenler Medine münafıklarıdır. Fakat bu görüşe kaynak olan rivâyetlerin ilki, İbn Abbâs'ın yine kendisine ait olan yukarıdaki diğer rivâyetiyle çelişmektedir. Bu ise İbn Abbâs'ın sahip olduğu tefsir anlayışı doğrultusunda bu âyeti de Medine'deki münafıklarla irtibatlandırıldığını göstermektedir. Mâtürîdî'nin aktarımında münafıklarla kimleri kastettiği ise açık değildir. Fakat Hasan'dan gelen rivâyet, bu kimselerin savaşa çıkmadıkları için münafık diye nitelenen Müslümanlar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Hasan'ın da İbn Abbâs gibi Hz. Peygamberden gelen sünnet doğrultusunda âyeti Medine münafıklarıyla irtibatlandırıldığı söylenebilir. Nitekim o, *ma'ûn* kelimesini de böyle yorumlayarak kelimeye âriyet eşyası yerine zekât manası vermiştir.⁶⁹ Âyette münafıklarla kastedilenlerin Mekke müşrikleri olabileceğinin ilk nesillerden aktarılmış olması, riyâkârlığın sırf Medine münafıklarına hasredilemeyeceğini göstermektedir.

Anlaşılan o ki sûre, Mekkeliler bazı müşriklerin riyâkârlığı üzerine inmiştir. Fakat âyet, Müslümanlar olduklarını açıklamalarına rağmen hem hicret etmeyip Mekke'de kaldıkları için münafık diye nitelenen bazı kimselere, hem de savaşa katılmayarak samimi olmadıkları açığa çıkan Medine'deki bazı Müslümanlara da teşmil edilmiştir. Kanaatimizce âyete dair *tenevvu'* ihtilafı diye isimlendirilen farklı rivâyetlerin bulunmasının arkasındaki neden budur. Görüldüğü gibi bu rivâyet ve görüşler, Mekke'de Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen münafık diye nitelenebilecek kimselerin de bulunduğu bilgisini vermektedir. Eğer âyetle nifak kastedilmişse bile pek ala müşriklerden olan ve Müslüman görünen münafıklardan bahsedilebilir. Ancak her ne kadar buradaki riyâ münafıklara da teşmil edilmişse de ilk manası riyâdır. Demek ki Mekkeliler müşriklerden de böyle insanlar bulunmaktaydı. Nitekim İmam Mâtürîdî, müşriklerin gösterişlerinin iki şekilde yorumlanabileceğini söyler. Birincisi onların din konusunda gösteriş yapmalarıdır. Çünkü kendilerinin hak, Mü'minlerin ise batıl üzere olduklarını düşünüyorlardı. İkincisi, gösterişlerinin dünyevî konularda olmasıdır. Zîra servet, mal ve güç sahibiydiler. Kendilerini şerefli insanlar olarak görmekteydiler.⁷⁰ Bu bakımdan yukarıda

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/2; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/103.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/227.

⁶⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1717.

⁶¹ el-Enfâl 8/49.

⁶² Mukâtil, *Tefsîr*, 2/120-121.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1717.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/228.

⁶⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/228; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1717.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1716.

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/227.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/242.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/670.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/66.

üçüncü şıkta beliren İbn Abbâs ile Hasan Basrî'ye ait olan ve âyette bahsi geçenlerin, Müslümanlar içerisinde bulunan bazı münafıklar oldukları şeklindeki görüşlerini, âyetin gerçekten münafıklar hakkında inmesi yerine, onların âyetin manasını söz konusu bu münafıklara da teşmil ettikleriyle izah etmek mümkündür.

2.3. Müşriklerin Namazı ve Bununla İlişkilendirilen Mukâ ve Tasdiye

Bazı müfessirler ve çağdaş araştırmacılar, bu sûrede geçen *musallîn* ifadesini, el-Enfâl 8/35. âyetiyle de ilişkilendirmişlerdir. Bunlardan Mâtürîdî “Onların, Kâbe'nin yanında salâtı ıslık çalıp el çırpılmaktan ibarettir.” şeklindeki bu âyeti zikrederek Maûn sûresinde geçen *musallîn* kelimesinin bu âyette geçenle aynı manada olabileceğini söylemektedir. Ama ona göre bu ihtimalde *salât* ifadesi, rükû' ve secde ile kılınan namaz manasında değildir. Nitekim Ali Kaya ve Mesut Okumuş'a göre de buradaki *musallîn* ifadesindeki *salât*, dua ve tapınma manasındadır.⁷¹ Fakat Mâtürîdî'ye göre diğer bir ihtimal de sözcüğün hakikaten şer'î *salât* (namaz) manasında kullanılmış olmasıdır. Zira müşrikler putlarına yönelerek namaz kılarlardı.⁷² Dolayısıyla sûrede geçen *musallîn* kavramı ile kastedilen kimselerin kimliklerinin açığa çıkması için bu ayet ve ayette geçen *mukâ* ve *tasdiye* kavramlarını incelemek kaçınılmaz görünmektedir.

Kanaatimizce buradaki *salât*, namaz manasında değildir. Aksine âyette telmih vardır ve namaz meselesi haricinde daha esaslı mesajlar vermektedir. Fakat telmihe konu olan olay Mekke'de geçmişken âyetin inzâli, Medine'de, Müslümanların Mekke'de çektiği onca sıkıntıdan sonra müşriklere tattırdıkları ilk acı olan Bedir harbinden sonra gerçekleşmiştir. Fakat buna rağmen âyet, sonraları bu tarihsel arka planından bağımsız şekilde çeşitli fikhî, kelâmî ve benzeri analizlerde namaz konusu etrafında tartışılmıştır.⁷³ Oysa bu âyet, o günkü acıları yaşayan veya süregiden hadiselerle şahit olan müslim, gayri müslim herkes için tarihin akışını değiştiren muhteşem bir hikâyenin önemli bir fragmanıdır.

Mukâtil'de en yalın hali anlatılan, Taberî ve İbn Ebî Hâtîm gibi tefsirlerde biraz karmaşık hale gelen, Mâtürîdî ve Kurtubî'de ise fikhî ve kelâmî tartışmalarla bambaşka bir bağlama yerleşen bu gerçek hikâye, Mekke'de başlayıp Medine'de devam etmekte olan bir hikâyedir. Rivâyetlere göre, müşrikler için Hz. Peygamber ve ashâbının yeni kimlikleriyle görünür olmaları ve Kâbe'de namaz kılmaları oldukça rahatsız edicidir. Nitekim bu rahatsızlık daha sonra tahammülsüzlük boyutuna varacaktır. Ancak çözülmesi gereken bu büyük sorunun önünde kendi adamlarının harcanmasına asla razı olmayan Haşimoğulları engeli vardı. Zira Câhiliye'de kabile fertlerinden birine başka kabileden fiilî müdahale, yerine göre savaş sebebi sayıldığı için onların Hz. Peygamber'e yönelik ancak sınırlı bazı yıpratıcı eylemlerde bulunabilme imkânları vardı. Alak sûresine yansıdığı gibi Hz. Peygamber'i Kâbe'de namaz kılmaktan engellemeye dair Ebû Cehil'in bilinen teşebbüsü, bu tahammülsüzlük ile Haşimoğulları denklemine gerçekleşen bir hadisedir. İşte Enfâl sûresindeki *mukâ* ve *tasdiyenin* geçtiği âyetin telmihte bulunduğu hadise de benzer bir yıpratma teşebbüsüdür.

Tarihî verilere göre Kureys'in atası Kusay b. Kilâb, ölmeden önce Mekke şehir devletinin hem Mâbed ve Nedve hem de Harb Sancağı muhafızlığını oğlu Abdudâr'a vermişti.⁷⁴ Kâbe onlardan sorulmakta, savaşta harp sancağını da onlar taşıymaktaydılar. Uhud savaşından önce Ebû Süfyan, Bedir harbinde önemli bir zayıat veren Abdudâroğullarına, şayet sancağı taşıyamayacaklarsa onun yere düşmesinden kendilerine bırakılmasını istemişti. Onlarsa bunu reddetmişlerdi. Uhud savaşında da bunlardan on bir sancaktar öldürülmüş sonrasında sancağı savaşın sonuna kadar bir hanım taşımıştı.⁷⁵

Mukâtil'in anlattığına göre, Hz. Peygamber bir gün Kâbe'de namaz kılarken Alak sûresini okumuş ardından secdeye gitmiş, müminler de secdeye gitmişlerdi. Bunu gören Kureys, başlarına dikilerek alkışlayıp ıslık çaldılar. Bunu yaparlarken Hz. Peygamber'in iyice yanına sokulmuşlardı. İşte “Onların, Kâbe'nin yanında salâtı ıslık çalıp el çırpılmaktan ibarettir.” âyetinde söz konusu edilen olay buydu. Hz. Peygamber secde ettiğinde onlar secde etmemiş, onunla alay edip eğlenmiş, ıslık çalıp alkışlayarak ona eziyet etmişlerdi. Bunun üzerine yüce Allah, “Onlara ne oluyor da iman etmiyor, kendilerine Kur'ân okunduğunda secdeye gitmiyorlar.”⁷⁶ âyetlerini indirmiş, devamındaki iki âyette ise onların dikkatlerini bu hikâyenin burada bitmeyeceğine çekmişti. Çünkü onlar hakkı yalanlayan, ona karşı duran, peygamberine eziyet eden kimselerdi. Onların hangi sâiklerle böyle bir günahı işleme konusunda bir araya geldiklerini ve kendilerini bekleyen akibeti en iyi bilen Allah olduğu kendilerine hatırlatılmıştı. Hz. Peygamber'e de onları bu işledikleri suçtan ötürü büyük bir acının beklediğini müjdelemesini söylemişti.⁷⁷ Son âyette de onların dikkatlerine, bu acıyla karşılaşmaktan

⁷¹ Okumuş, “Semantik ve Analitik Açıdan Kur'ân'da “Salât” Kavramı”, 26-27; Kaya, “İç Bütünlük Açısından Mâûn Sûresi”, 217.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/68.

⁷³ bk. Baysal, “Mekki-Medenî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği”, 23-58.

⁷⁴ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 2/891-893, 901.

⁷⁵ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1066-1067.

⁷⁶ el-İnşikâk 84/20-21.

⁷⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/640.

kurtulmalarının yolunun, iman ederek salih ameller işlemeleri olduğunu açıklamış, bunu yaptıkları takdirde sınırsız sevap kazanarak kurtulacaklarını söyleyerek yol göstermişti.⁷⁸

Mekkelilerden bazıları bu ihtarı düşünüp doğru yola girseler de diğerleri inkâr ve günahkârlıkta ısrar etmekteydiler. Bu suçlu işleyenlerse daha ziyade Kâbe'nin muhafızları, Kureyş'in harp sancaktarları olan Abduddâroğulları'ndan bazılarıydı. Taberî'nin Mücâhid ve diğerlerinden gelen rivâyetlerden derlediğine göre, Abduddâroğulları'ndan bazı kimseler, Hz. Peygamber ve arkadaşlarını Kâbe'de görünmekten ve orada namaz kılmaktan engellemek için zorluk çıkarıyor, namaz kıldığında namazını karıştırmak, namaz kılamaz hale getirmek için ıslık çalıyor alkış yapıyorlardı. Saîd b. Cübeyr, onların bu ıslık çalma işini Ebû Kubeys tepesi tarafında durarak yaptıkları ayrıntısını aktarmakta ve bunu Kur'ân'ın okunmasına muhalefet etmek ve ona engel olmak için yaptıklarını söylemektedir. Yine ondan ve İbn Zeyd'den gelen rivâyetlere göre onlar bu eylemi insanları namazdan, Allah'ın yolundan, dinînden ve Beyt-i Harâm'dan engellemek için yapıyorlardı. Görüldüğü gibi, onların bu eylemlerini Hz. Peygamber ve arkadaşlarını Kâbe'ye gelerek orada ibâdet etmekten engellemek, gürültü çıkararak namaz kılamaz hale getirmek, onlara eziyet ederek yıldırım için yaptıkları konusunda ittifak vardır.⁷⁹

Müşriklerin bu eylemi Hz. Peygamber ve arkadaşlarını Kâbe'ye gelmekten engelleme maksadıyla yaptıkları anlaşıldığına göre o halde şunu sormak gerekiyor: *Mukâ* ve *tasdiye* diye ifade edilen bu eylemlerinin mahiyeti neydi? Bu eylem aynı zamanda namaz mıydı, namaz dışı bir ibâdet şekli miydi, folklorik törensel bir şey miydi, yoksa sırf orada gürültü çıkararak rahatsızlık vermek için yaptıkları bir kabalık mıydı? Kaynaklarımızdaki bilgilere bakılırsa bunun cevabını vermek zor görünmektedir. Mesela İbn İshâk'tan gelen bir rivâyet yukarıdaki rivâyetlerin aksine onların bunu namaz diye icra ettikleri yönündedir. Ona göre, onların salâtları ıslık çalma ve el çırpıydı. Bunu yapmakla kendilerinden kusurlarının giderileceğini ve günahlarının affedileceğini zannediyorlardı. Oysa bu, Allah'ın razı olmadığı, sevmediği, farz kılmadığı ve onlara emretmediği bir eylemdi. Diğer taraftan İbn Zeyd'e göre ise *mukâ*, Câhiliye ehlinin onunla bilindiği âdetlerinden olup ellerini ağızlarına götürerek çaldıkları bir ıslık ve oyundur. Katâde ise *mukânın* ile ele çalınan ıslık, *tasdiyenin* ise Kur'ân'ın sesini bastırmak için çıkardıkları gürültü olduğu kanaatindedir.⁸⁰ İbn 'Ömer'e atfedilen rivâyete göre ise onlar yanaklarını yere koyarak ıslık çalıp alkış yapmaktaydılar. İbn Şihâb'a göre de *mukâ*, onların namaz esnasında müminlerle alay etmek için ıslık çalmalarıydı.⁸¹ Bunun istihza niyetiyle yapılan bir eylem olduğunu Saîd b. Cübeyr'den gelen rivâyet de desteklemektedir. Bu rivâyete göre tavâf esnasında da Kureyş Nebi (as)'a zorluk çıkarıyor, alay ediyor, ıslık çalıyor ve el çırparak gürültü çıkarıyordu.⁸²

Bu âyetin, “*İnkâr etmeniz sebebiyle o halde şimdi tadın azabı!*”, şeklindeki devamının Bedir'de öldürülen kimseleri kastettiği konusunda neredeyse ittifak vardır. Bu konuda Taberî, “*İnkâr etmeniz sebebiyle tadın azabı!*” âyetiyle sözü edilen azap, Allah'ın Bedir'de kendilerine kılıçla geleceğini vadettiği aptır; nitekim bu azabı, kılıçla öldürülerek veya esir düşerek tatmış oldular, demektedir.⁸³ Ayrıca İbn Abbâs'a dayandırılan bir rivâyette de Enfâl sûresinin Medenî olduğu konusunda icmâ bulunduğu aktarılmaktadır. Bu da sûrenin Bedir harbinden sonra nâzil olduğuna ilişkin görüşleri desteklemektedir.⁸⁴ Fakat bu âyeti doğru anlayabilmek için deminden beri arz edilen tarihsel arka plan ve bağlam dışında bir de Kur'ân'ın bu olaya telmihte bulunurken neleri hatırlattığı da önemlidir. Bu ayetten önceki âyetlerde Kur'ân, âdeti zamanı geriye sararak Bedir harbiyle tattıkları azabın arka planını anlatmaktadır.

Şüphe yok ki Bedir harbi, psiko-sosyal etkiler bakımında dramatik bir harpti. Düşünmek bile acı vericiydi. Zira kardeş kardeşle, baba oğulla karşı karşıya gelip birbirlerini öldüreceklerdi. Nitekim bu savaşta aynı kabileden, aynı aileden kimseler savaşmış iki taraf için de tahammülü zor acı manzaralar ortaya çıkmıştı. Müslümanlar bu savaşı kazanmıştı; fakat manzara hüznü vericiydi. Gerçi Hz. Peygamber kendisine tevdi edilen vazifeyi îfâ ediyordu, arkadaşları da onu destekleyerek bu davanın başarıya ulaşmasına çalışıyorlardı. Davaları kazanınca onlar da Allah'ın rızasını, cennetini kazanacaklardı. Ama dışarıdan bakan insanların bunu anlamaları kolay değildi. Kaldı ki müşrikler de hak yolda olduklarına inanıyor ve kendileri açısından Allah için nevezuhûr sapkınlarla savaştıklarını düşünüyorlardı. İşte böyle bir durum, belki de zafer kazanmış olan Müslümanlarda dahi pişmanlık ve suçluluk duygusuna sebep olacaktı. Savaş sonrasındaki manzaranın hiç iyi duygular vermediği aşikârdı. Bunun içindir ki Yüce Allah,

⁷⁸ el-İnşikak 84/25.

⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1696; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/164-166; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/115-116.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/165-168

⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1696.

⁸² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/164.

⁸³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/168.

⁸⁴ Mecduddîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Basâir zevî't-temyîz fi letâifi'l-kutubi'l-azîz*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (el-Kahire: İhyâu't-turâsi'l-İslâmî, 1996), 1/22.

Duhâ ve İnşirâh sûrelerinde yaptığı gibi bu âyetlerle de geriye dönük hatırlatmada bulunarak bu psikolojik duruma müdahale etmiştir. Zira bu sûreler de Yüce Allah'ın geçmişte Hz. Peygambere bahsettiği nimetlerini hatırlatarak onu teselli etmek ve zorlu vazifesi için onu yüreklendirmek için inmişti.

Allah Enfâl sûresi 30. ayetten itibaren onlara şunları hatırlatıyordu: Ey Muhammed, kâfirlerin seni tutuklamak, öldürmek veya Mekke'den çıkarmak için tuzak kurduklarını hatırla. Onların tuzaklarına karşın Allah'ın da hak lehine onlara tuzak kurduğunu ve en iyi tuzak kuranın Allah olduğunu unutma! Onlara âyetlerimizi okuduğunda, “*Duyduk, istesek biz de bunun benzerini elbette söyleriz. Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir.*” (8/31) dediklerini hatırla! Hani hatırla ki onlar, “*Ey Allah'ım, eğer şu (Kur'ân) senin katından inmiş hak (kitap) ise hemen üzerimize gökten taş yağdır veya bize acıklı bir azap getir!*” (8/32) demişlerdi ya! Onlar seni ve Müminleri Mescidi Harâm'dan alıkoyarlarken ve oranın bakımına da ehil değillerken, Allah onlara ne diye acı tattırmasın? Fakat onların çoğu oranın bakımına ehil olanların, ancak Allah'a karşı gelmekten sakınanlar olduğunu bilmiyorlar. Çünkü kendilerini Allah'ın milleti ve hak ehli, senin de sapkın olduğunu ileri sürüyorlar. Kâbe'de salât diye icra ettikleri de ıslık çalıp el çırpılmaktan başka bir şey değildir. O halde onların sapkın ve suçlu olduklarından şüphelenmesin. Ardından inkârcı müşriklere dönerek, hani size azabın geleceğine inanmıyor, elçimi yalanlayarak, aşağılayarak azap istiyordunuz ya! Bu inkârcılığınızdan dolayı işte size azap! Şimdi tadın bakalım,⁸⁵ diyerek Mekke'de başlayan hikâyenin Medine aşamasının bir değerlendirmesini yapmıştır. Böylece inkârcıların inanmadıkları şey başlarına gelmiş, bazıları öldürülmüş, diğer bazıları da esaret zilletinin içine düşmüşlerdi.⁸⁶

Mücâhid ve İbn Cüreyc'den gelen rivâyette burada ölenler, Hz. Peygamber'in namazında okuduklarını karıştırmaları için parmaklarını ağızlarına koyarak ıslık çalan ve ellerini çırparak gürültü çıkaran Abduddâroğullarından bir gruptur.⁸⁷ Nitekim Tabersî (öl. 548/1154) de Hz. Peygamber Mescidi Harâm'da namaz kıldığında onlardan iki kişinin kalkıp sağ tarafında ıslık çalarak ve yine iki kişinin de kalkarak sol tarafında ellerini çırparak namazını karıştırdıklarını söylemektedir. Allah'ın da onları Bedir'de öldürdüğünü, “*O halde azabı tadın.*” ifadesinin onlar ve diğer Abduddâroğulları için olduğunu söyleyerek, Medine'de inen bu âyetin, Mekke'de başlayan hikâyenin devamı olarak indiğine işaret etmektedir.⁸⁸ İbn Atiyye de İbn Cüreyc, Hasan Basrî ve Dahhâk'a dayanarak bu âyetin Bedir harbine işaret ettiğini ve buradaki azabın da orada kılıçla tattıkları acı olduğunu söylemektedir. Ona göre bu nedenle âyetin Bedir harbinden sonra inmiş olması kesindir.⁸⁹ İbn Ebî Hâtim'in Dahhâk'tan aktardığı görüşe göre de bu âyet Bedir'de öldürülenler hakkındadır.⁹⁰ Aynı şekilde Mâtürîdî de te'vil ehli bazı kimselerin bu görüşte olduğunu aktarmaktadır.⁹¹

Bu tavzîhâtta sonra tekrar *mukâ* ve *tasdiye* suretiyle icra edilen eylemin mahiyetine dönebiliriz. Yukarıda İbn İshâk'ın, bu eylemin bir tür ibadet olduğuna ilişkin rivâyetini aktarmıştık. Bu açıklıkta böyle bir görüş görebildiğimiz kadarıyla ondan ve İbn Abbâs'tan gelmektedir.⁹² Buna karşılık diğer tüm rivâyetler, bu eylemin bir karşı çıkış ve protesto eylemi olduğunu çağrıştırmaktadır. Özellikle İbn Cüreyc, Mücâhid ve Tabersî'nin açıklamaları bu eylemin bir ibadet olmayıp ya Hz. Peygamber'e eziyet olsun diye icra edilen folklorik törensel bir performans veya bir protesto eylemi olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyet de bunu desteklemektedir. Buna göre Kureyş çıplak halde Beyt'i tavâf ediyor ve ıslık çalıp el çırpıyordu. İlk bakışta bu rivâyetten Kureyş'in *mukâ* ve *tasdiye* ile tavaf ibadetini yerine getirdiği anlaşılabilir. Ancak Kureyş'in çıplak tavâf ettiğini yanlışlayan birçok rivâyet vardır. Bu rivâyetler, Hums Arapları olarak bilinen Kureyş'in, tavâfı bilinen şekilde elbise ile yaptığını, çıplak tavâf yapmadığını aktarmaktadır. Çıplak tavâf, Hums ehlinen elbise edinmeyen Hille ehlinin yapmak zorunda kaldıkları ve bundan hoşnut olmaksızın kerhen yaptıkları bir tavaftı. Çünkü Hille'nin Beyt'i tavaf etmesi için Hums'dan elbise alması şarttı. Ya satın alacaklar ya kiralayacaklar veya bir dostlarından emanet alacaklardı. Eğer bu mümkün değilse o zaman çıplak tavâf yapmak mecburiyetinde kalıyorlardı. Çünkü kendi elbiseleriyle tavâf yapmaları caiz değildi.⁹³

Diğer taraftan çıplak tavafın Hille Arapları için onur kırıcı bir tarafı olduğunu söylemek gerekir. Zira onlar için tavaf adeta bir işkence gibiydi. Avret yerlerini örtmek için katlandıkları zorluklar akıl dışıydı. Nitekim Arapların bu durumu hicveden bir kadına nispet ettikleri beyt meşhurdur.⁹⁴ Bu nedenle *mukâ* ve *tasdiye* eylemini bir tapınmadan ziyade bir protesto eylemi gibi görmek daha

⁸⁵ el-Enfâl 8/30-35.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/168.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/165.

⁸⁸ Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fi't-tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ulûm, 2005), 4/342.

⁸⁹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 2/185.

⁹⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1697.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/211.

⁹² Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 192.

⁹³ Detaylı bilgi için bk. Kotan, Cahiliye Arap Dini: Ahmesîlik, 177-197.

⁹⁴ Cevâd Alî, *el-Mufassal*, 6/357-8.

doğru olur. Başta Abduddâroğulları olmak üzere bazı kimselerin, Hz. Peygamber'in davetinden hoşnut olmadıkları için onu protesto etmeleri gibi Hille Arapları da Kureyşli Ahmesileri kendilerini çıplak tavâf yapmaya mecbur bıraktıkları için protesto etmiş olabilirler. Belki de onlar bu protestoyu yaparken Hz. Peygamberle alay etmek maksadıyla biz de salât yapıyoruz demişlerdir. Bu mümkündür; zira bu bir tapınma olsa bile Hz. Peygamber'in namazına nazire olarak icra edilmiş, Kur'ân da bu eylemlerinden salât diye söz etmiştir.

Fussilet sûresinde anlatıldığı gibi, “İnkarcılar, “Bu Kur'ân'ı dinlemeyin, gürültü yapın. Belki böylece siz galip olursunuz,”⁹⁵ diyerek, Hz. Peygamber'in Kur'ân okumasını gürültü çıkararak sabote etmeyi birbirlerine tavsiye etmişlerdi. Nitekim bazı müfessirler bu âyetle *mukâ* ve *tasdiye* arasında ilişki kurarak müşriklerin bu tavsiyeyi mezkûr şekilde uyguladıklarını bildirmektedirler.⁹⁶ *Mukâ* ve *tasdiyenin* tavâf esnasında icra edilen bir tapınma şekli olduğunu İbn İshâk ve İbn Abbâs rivâyetlerinden başka rivâyetler de desteklemektedir. Mesela Sahâbî Nubeyt'ten nakledilen, “Onlar Beyt-i Haramı ıslık çalarak tavaf ederlerdi.”⁹⁷ rivâyeti bunlardan biridir. Diğer biri de Vâhidî'nin İbn 'Ömer'e dayandırdığı sebeb-i nüzûl rivâyetidir. İbn 'Ömer, onların tavâf esnasında nasıl *mukâ* ve *tasdiye* yaptıklarını ve yanaklarını yere koyduklarını göstererek haber vermektedir.⁹⁸ Aynı şekilde İkrime'nin bir tahrîcinde de onların kuzeye, yani sola doğru tavaf yaptıkları ve *tasdiye* ile kastedilenin bu tavaf olduğu bilgisi bulunmaktadır.⁹⁹ Süddî'den gelen bir rivâyette de buradaki söz konusu ıslığın Hicaz'da bilindiğini, diğer rivâyetlerde ise bunun borunun üflenmesiyle elde edilen¹⁰⁰ beyaz ve güzel sesli bir kuş olan¹⁰¹ *kunbürenin* sesine benzediğini öğrenmekteyiz.¹⁰² İbn Cüreyc'den gelen bir rivâyet de onların Hz. Peygamber ve diğer Müslümanları tavaftan engellemek için bunu yaptıklarını göstermektedir. Rivâyete göre müşrikler tavafta Hz. Peygamber'e karşı çıkıyor, onunla alay ediyor ve ıslık çalıp el çırpıp onun Kâbe'deki tavaf ibadetini sabote ediyorlardı.¹⁰³

İbn Atiyye'nin aktardığına göre müfessirlerin çoğunluğu, *mukâ* ve *tasdiyenin* Hz. Peygamber'in risâleti ile birlikte inkârcılar tarafından ihdâs edildiği görüşündedirler. Bunun nedeni, Hz. Peygamber ve Müslümanların Kur'ân okumalarını ve namaz kılmalarını sabote etmek ve karıştırmaktır. Nitekim namaz kılan Müslümanlardan biri kıyama kalkıp kırâate başlayınca inkârcılar onu sağından solundan çembere alarak kırâatini bozana kadar el çırpıp ıslık çalarlardı. Allah onların Beytin üzerindeki velâyetlerini iptal edince¹⁰⁴ mümkün ki birisi kalkıp biz Haremın sakinleriyken ve orada namaz kılan kimselerken nasıl olur da onun velileri olmayız, diye itiraz edebilirdi. Bunun üzerine Allah, “Onların salâtları ıslık çalıp el çırpıktan başka bir şey değildir.” diyerek bu itirazlarını sonlandırmıştır.¹⁰⁵

İbn Atiyye bu değerlendirmeden sonra önemli bir noktanın da altını çizerek âyetin imalarına ilişkin ipucu vermektedir. Ona göre, kendilerini Allah'ın yakın dostları sayan müşriklerin bu iddialarını¹⁰⁶ Yüce Allah onların iyiliklerinin üstünü örterek değersizleştiren bid'atlarından örnek vererek cevaplamıştır. Onların bu iddiaları, iyi bir amel işlediğinde “Ben hayırlı amel işliyorum.” diyen birine, onun bu iyi amelîni değersiz hale getiren şer amellerini örnek vererek, “Sen ancak içki içiyor adam öldürüyorsun.” şeklinde cevap vermek gibidir. İşte onlar da İslam öncesi kadim bir Arap oyunu olan ıslık çalmayı artırarak Hz. Peygamber ve Müslümanları Kâbe'de Kur'ân okumak ve namaz kılmaktan engellemeye çalıştıkları için Allah da onlara böyle karşılık vermiştir.¹⁰⁷ Mâtürîdî de *mukâ* ve *tasdiyenin*, Câhiliye halkının oynadığı bir oyun olduğunu aktarmaktadır.¹⁰⁸

Yukarıda tafsilatlı şekilde aktarılan farklı rivâyetlerin analizlerinden sonra meseleyi İbn Abbâs'tan gelen şu rivâyet ekseninde anlamak isabetli olacaktır. Rivâyete göre Nâfi b. el-Ezrak, ona *mukâ* ve *tasdiyeyi* sorar. İbn Abbâs, şeddeli telaffuz ederek *mukkânın* *kunbure kuşu*, *tasdiyenin* ise *el çırpma* şeklindeki serçe sesi olduğunu söyler, sonra şöyle devam eder: “Resûlullah (as) Mekke'de namaza durduğunda, Hicr ile Rûkn-ü Yemânî arasında ayakta namaz kılıyorken Sehmoğullarından iki kişi hemen gelir biri

⁹⁵ Fussilet 41/26.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/127.

⁹⁷ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 7/115.

⁹⁸ Vâhidî, *Esbâbu nuzûl*, 239.

⁹⁹ Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 7/118.

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1695; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 7/118.

¹⁰¹ Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 7/118.

¹⁰² Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 7/116.

¹⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/164.

¹⁰⁴ el-Enfâl 8/34.

¹⁰⁵ İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 2/185.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/159.

¹⁰⁷ İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 2/184-185.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/210.

sağında, diğeri de solunda ayağa kalkarak, Hz. Peygamber'in namazını bozmak için biri *mukâ* gibi, diğeri de el çırparak serçe kuşunun ötmesi gibi ses çıkarıyordu. Bunun üzerine Nâfi', "Bu Kureys'in bildiği bir şey miydi?" diye sorunca, İbn Abbâs, "Evet, sen Hassân b. Sâbit'in, "Biz namaza çağrıldığımızda, namaz için kıyama kalkınca, sizin önemle yaptığınız, tasaddi ve mukâ'dır." dediğini bilmiyor musun?" demiştir.¹⁰⁹

Dikkat edilirse daha önce aktarılan rivâyetlere göre bunu yapanlar Abduddâroğullarıydı. Bu rivatte ise protestoyu yapanlar Sehmoğullarıdır. Demek ki bu eziyeti başkaları da yapmıştır. İşte aktarılan bu rivâyetlerden sonra denilebilir ki *mukâ* ve *tasdiye*, bir tapınma ritüeli olabileceği gibi, tavafa bitleştirilmiş folklorik bir unsur da olabilir. Ama bazı görüşlerin aksine¹¹⁰ bunun namaz ibadetiyle alakası yoktur. Fakat bunun mahiyeti ne olursa olsun, onların bu eylemi Hz. Peygamber ve diğer Müslümanlara karşı yıpratıcı bir protesto olsun diye icra ettikleri açıktır. Kendileri bu ritüele salât demiş olabilecekleri gibi alay etmek maksadıyla sırf Hz. Peygamber'in namazına nazîre olsun diye de demiş olabilirler. Görüldüğü gibi âyette buna salât denilmesi telmih ve kinâye maksatlıdır. Yine görüldüğü gibi "salâtuhum" ifadesinin icrası olan *mukâ* ve *tasdiye* eylemlerinin namaz manasındaki salâtle ilgisi yoktur. Dolayısıyla buradan yola çıkarak müşriklerin salâtlarının *mukâ* ve *tasdiye*den ibaret olduğunu ve bu nedenle de *musallîn* kavramıyla onların kastedilmiş olamayacağını düşünmek isabetli olmaz.

2.4. Çağdaş Müfessirlerin Maûn Sûresi'ndeki İhtilaflara Dair Görüşleri

Konunun tamamlanması açısından bazı çağdaş müfessirlerin görüşlerini de zikretmek gerekmektedir. Bunlardan Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942), Muhammed İzzet Derveze (1888-1984), Muhammed Abid el-Câbirî (1936-2010) ve Süleyman Ateş gibi son dönem ve çağdaş müfessirler, sûrenin tümüyle Mekkî olup musallîn ifadesinin Mekkelileri muhatap aldığını söylemektedirler.

Derveze, sûrenin Mekkî olduğu görüşünü tercih etmekle birlikte, her iki ihtimale de yer vermektedir. O, sûredeki *musallîn* ifadesinin şer'i namaz manasında olduğu kanaatindedir. Fakat Kur'ân dışı kaynaklara mesafeli olduğundan olmalı ki *musallîn* ile kimlerin kastedildiğinin üzerinde durmayarak genel ifadelerle yetinmektedir. Ancak onun, son dört âyetin vezin yönünden önceki âyetlerle insicam içerisinde olduğunu ve 4. âyetin başındaki *fe* harfinin, sonraki âyetlerin, araya fasıla girmeksizin öncekilerin hemen peşinden nâzil olduğunu belirtmesine rağmen yine de ikinci bölümün Medenî özellikler taşıdığını söylemesi gariptir. Bu nedenle de *yurâûn* ifadesinin genel manada bir riyâkârlık mı yoksa Medine'de bilinen şekliyle münafıklık mı olduğuna karar verememiştir.¹¹¹

Elmalılı, sûrenin kısmen Medenî olduğuna ilişkin rivâyetleri zikretmekle birlikte cumhurun kavlini esas alarak Mekkî olduğunu ikrar etmiştir. Ayrıca o, sebep-i nüzûl rivâyetlerinin dışındaki karineleri de hesaba katarak "Mekke'de henüz İslam'ın intişar etmemiş bulunduğu azlık içinde de riyâ ve nifak yapanların bulunabilmesi dahi müstebat olmayacağı (uzak görülemeyeceği, Ş.K.) cihetle cumhurun dediği gibi meşhuru üzere sûrenin tamamen Mekkî olması elbette daha doğrudur."¹¹² diyerek, sûrenin tümüyle Mekkî olduğu kanaatindedir.

Câbirî'ye göre Maûn sûresinin üslubu ve nüzûl tablosundaki yeri, tamamının Mekke'de nâzil olduğunu, ikiye bölünemeyeceğini göstermektedir. Sûre, konu ve üslup açısından da önceki Mekkî sûrelerle bütünlük arz etmekte ve onlar gibi yetim ve miskinlerle ilgili güncel toplumsal sorunları konu edinmektedir. Ayrıca o, sûredeki salât kelimesini, şer'î manasıyla rükünleri belli olan beş vakit namaza hamletmek için bir neden bulunmadığını, zira bu sûrenin nâzil olduğu ilk merhalede namaz ve zekâtın henüz bilinmediğini vurgulayarak bu icranın namazdan farklı bir ritüel olduğunu söylemektedir. Mekke'de namazın henüz bilinmediğini, kelimenin ya dua ve ibâdet veya Mekke'de günde iki kez kılınan namaz olabileceğini düşünmektedir.¹¹³ Bununla birlikte onun sûrenin Mekkî veya Medenî olduğuna ilişkin nüzûl sebeplerinin müfessirler tarafından sonradan ihdâs edildiğini söylemiş olması da onun ilk muhatapları iyi analiz etmediğini göstermektedir.

Ateş'e göre ise, sûre tamamen Mekkî olup ilk üç âyeti hangi nesnel duruma hitap etmiş ve nasıl bir karakteri tasvir etmişse son dört âyeti de aynı münasebetle ve aynı nesnel duruma hitap etmiştir. O, Câbirî'den farklı olarak Enfâl sûresinin 35. âyetine referansla, sûredeki salât kavramının, müşriklerin el çırparak ve ıslık çalarak namaz kıldıklarına, yani namazı eğlence haline getirdiklerine işaret ettiğini söylemektedir. Ateş'in, "Hasılı Araçlar dinsiz insanlar değillerdi. Allah'a inanıyor, Allah için haccediyor, namaz kılıyor, bazıları zekât da veriyorlardı. Namazları rükûlu ve secdeli İslâm'ın namazına benzer idi,"¹¹⁴ şeklinde isabetli bir kanaate sahip

¹⁰⁹ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/116-117.

¹¹⁰ Yaşar, "Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salât", 173-206.

¹¹¹ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Şaban Karataş (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 1/193-194.

¹¹² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 9/6162.

¹¹³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'an: et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nuzûl* (Beyrût: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001), 1/70-71.

¹¹⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 11/120.

olmasına rağmen onların namazı eğlence haline getirdiğini söylemiş olması gariptir. İşte görüldüğü gibi söz konusu son dönem müfessirleri ittifakla sûrenin tamamen Mekkî olduğu kanaatindedirler. Bu da sûredeki *musallîn* ifadesiyle, namazlarına riya katan ve ondan gâfil olan Mekkelilerin kastedildiğini göstermektedir. Zira Hasan Basrî, Mukatil, Mâtürîdî, İbn Atiyye ve Ateş gibi müfessirlerin ifade ettikleri gibi bazı Mekkeliler namaz kılmaktaydılar.

Sonuç

Bu araştırmada elde edilen temel sonuç, Maûn sûresinin bir bütün olarak Mekke'de nâzil olduğu kanaatinde olan müfessirlerin teyit edilmesi olmuştur. Çünkü yukarıda aktarılarak tartışılan tarihsel veriler bu sonucu vermektedirler. Bunun haricinde sûrenin âyetleri arasındaki insicam, işlenen konu, bu konuların bazı Mekkelî muhatapların özelliklerine uygunluğu da bunu desteklemektedir. Nitekim yukarıda 4. âyetin *fe* harfiyle başlamasının ikinci bölümün önceki âyetlerin devamı olduğuna şahitlik ettiğine değinmiştik. Sûrenin bütünüyle Mekke'de inmiş olması, âyetlerde kendilerinden söz edilen kimselerin de Mekkelî olmalarını gerektirmektedir. Aslında görünen o ki Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadisler ve İbn Abbâs ile Katâde'den nakledilen görüşlere rağmen birçok müfessir, nitelenen kimselerin Mekkelî inkârcılar olduğunun farkındadır. Bu nedenle de İbn Abbâs ve Enes'e atıfla "*ellezîne hum 'an şalâtihim sâhûn*" âyetindeki inceliğe dikkat çekmişlerdir.

Bu araştırmanın en önemli sonucu ise, sûreye ilişkin ihtilafın iki temel ögeye dayandığının tespit edilmesidir. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in tebyîn usûlü ve bunun sahabe ile tâbiûn müfessirlerinin üzerindeki etkisidir. Medine'de vârid olduğu anlaşılan iki hadisinde Hz. Peygamber, *namazlarında gaflet içinde olanlar* nitelemesi ile Medine'de namazında riyâkârlık yapan münafıklara ve tembellik sezilen Müslümanlara göndermede bulunarak, Mekke'de nâzil olan âyeti sanki yeni nâzil olmuş gibi güncel gerçeklikle irtibatlandırmaktadır. Hz. Peygamber'in bu tebyîn tarzı, sahabe ve öğrencileri tarafından da sürdürülmüş ve Medine'deki bazı hadiseler, âyetlerdeki nitelemelerle tefsir edilmiştir. İşte bu durum, müfessirleri tereddüde düşüren bir karışıklığa neden olmuş ve sûrenin nüzül sebebi ve yeri hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Öyle ki bazıları sûrenin ikinci kısmının Medine'de münafıklar hakkında indiğine kail olmuşlardır. Oysa konuya bu açıdan bakılırsa aslında rivayetler arasında bir ihtilaf yoktur. Buradaki ihtilaf görünümü, Hz. Peygamber ve sahabenin, Medine'deki farklı olguları da sûrenin kapsamına almalarından kaynaklanmıştır. Bu nedenle ilgili farklı rivayetleri te'lif etmeye gerek olmadığı gibi onlardan birini tercih etmeye de gerek yoktur.

İhtilafın diğer sebebi ise Medine atmosferinde yaşayan müfessirlerin müşrikleri namaz kılma ve riyâkârlık nitelemelerine uygun görmemiş olmalarıdır. Hz. Peygamber'in tebyîni ve özellikle İbn Abbâs ile Katâde'nin sûreyi Medine'deki hadiselerle tefsir etmeleri, bazı müfessirlerde muğlaklığa sebep olmuştur. Diğer bazıları ise müşriklerle namaz arasında bir alaka kuramadıklarından sûredeki nitelemeleri Medine'deki bazı olgularla tefsir etmişlerdir. Bunda Câhiliye dönemi insanların çeşitliliğinin, standart dinsiz hatta din düşmanı bir müşrik anlayışının altında buharlaşmasının da önemli bir etkisi olabilir. İlaveten bu konuda zamanla oluşan ön yargılar ve konuya ilişkin verilerin azlığı gibi nedenler de zikredilebilir.

Ayrıca sûredeki *musallîn* ifadesiyle nitelenenlerin ibadetleriyle Enfâl sûresinin 35. âyetinde geçen *mukâ* ve *tasdiye* şeklindeki salâtın farklı şeyler olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sûredeki *musallîn* namaz kılanlar anlamında kullanılmışken Enfâl sûresindeki *salât* sözcüğü, farklı bir tapınma veya tapınmadan kinaye bir protesto eylemi manasındadır. Zira Medine'de Bedir harbinden sonra inen bu âyet, Kâbe'de namaz ve tavaf esnasında Hz. Peygamber'i protesto etmek, yaptığı ibadetini bozarak eziyet vermek için ıslık çalan ve el çırparak gürültü çıkaran bazı müşriklerin Bedir harbinde öldürülmeleri üzerine indirilmiştir. Sûrede bu kınanan davranışları sergileyenler, içerisinde buldukları şirke rağmen Hz. Peygamber ve arkadaşlarını hak dinî terk eden sapıklar olarak niteleyecek kadar dinî iddiası olan kimselerdir. Bunlardan bazıları dindarlık iddialarıyla birlikte fakir fukaranın hakkını gasp eden, düşkünlere yardım etmeyip onları itip kakan, hesap günü konusunda duyarsız olan ve Hz. Peygamber'in onları ahiretle uyarmasına istihza ile karşılık veren kimselerdir. İşte bunlar, namaz kılmakla birlikte namazlarında gaflet içerisinde olan, kıldıklarında ise riyâyâ kaçan kimselerdir. Bu nedenle sûrenin Mekki bir sûre olmasına engel bir durum yoktur. Muhataplar da kişilik bozukluklarının, dinsel bağnazlıklarının ya da çıkarlarının dinî düşünce ve tutumlarına yansıdığı müşriklerden bazı kimselerdir. Sûrenin ikinci kısmındaki âyetlerin Hz. Peygamber ve onun sünnetine uyararak sahabe ile tâbiûndan bazı müfessirler tarafından Medine'deki olay ve şahsiyetlerle irtibatlandırılmasının nedeni ise, vahiydeki ilahî mesajın evrensel boyutunun Hz. Peygamber tarafından yeni hadiseler bağlamında gösterilmiş olmasıdır. İşte vahyin yeni olaylar bağlamında Hz. Peygamber tarafından yeniden nâzil olmuş gibi irtibatlandırılmasında bir usûl olduğunu fark edemeyen bazı müfessirler, bundan dolayı tereddüde düşerek sûrenin ikinci kısmının Medine'de indiğini düşünmüşlerdir.

Kanaatimizce sûrenin bütün âyetlerinde söz konusu edilen kimseler, ilk âyette kıyamet gününde hesaba çekilmeyi inkâr edenlerle aynı kişilerdir. Özellikle As b. Vâil'in ismi geçse de genelde Hz. Peygamberin davetine karşı duran Mekkelilerdir. Bunlar, hak yolda olduklarını düşündüklerinden kıyamet gününde hesaba çekilmeyi inkâr etmekte, bununla birlikte yetime yoksula karşı sosyal

sorumluluklarını yerine getirmemekte, onları itip kakmakta ve hayra engel olmaktadır. Bazıları namazlarını kılmakla birlikte gaflet içerisinde dirler. Namazla dindarlık gösterişinde bulunarak iddialarının arkasını doldurmaya çalışmakta ve tebaaları üzerinde saygın bir otorite tesis etmek istemektedirler. Bu nedenle sûrede inkârcıların gerçek yüzleri açığa çıkarılmış, aynı zamanda bu misal üzerinden genel ilahî mesajlar beyan edilmiştir.

Son olarak, eğer Hz. Peygamber'in bu sûreyi tebyîn tarzı bu sûreye mahsus değil de genel bir usûl ise, o takdirde Mekkî-Medenî, Umum-Husus, Esbâb-ı Nüzûl, Mükerrer Nüzûl ve Tenevvu' İhtilafı gibi Kur'an ilimlerine ilişkin bazı konuların yeniden ele alınması gerekecektir. Özellikle tefsir rivâyetlerinin değerlendirilmesinde tek kriter olarak görülen sıhhat kriterinin de bu bakımdan yeniden düşünülmesi iktiza edecektir. İşte bu düşünceyle, Hz. Peygamber'in gerçekten genel bir tebyîn usulünün bulunup bulunmadığını araştırarak, eğer varsa bunu temellendirerek ortaya çıkaracak bir makale hazırlamaktayız. Ayrıca Allah'tan muvaffakiyet dileyerek islâmî ilimlere katkı sağlaması ümidiyle bu konuların teorik alt yapısını temellendiren bir kitap yazma gayreti içerisindeyiz. Şimdiden bu ilahî tebyîn metodunun, insanlığın kıyamete kadar bu dünya mihnesinde ilahî tevcihât ile istikamet bulmasının muhteşem bir ekosistemi olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Alî b. Ebî Talha. *Tefsîru İbn Abbâs*. thk. Râşid Abdulmun'im er-Recâl. 1 Cilt. Beyrût: Müessesetu Kutubi's-sekafiyye. 1991.
- Alî, Cevâd. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 11 Cilt. Bağdat: Câmî'atu'l-Bağdad, 1993.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Baysal, Sıddık. "Mekkî-Mederî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 23-58.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'ân: et-Tefsîru'l-vâğih hasebe tertibi'n-nuzûl*. 1 Cilt. Beyrût: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'an'ı Kerim ve Hanifler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1963), 81-92.
- el-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Kureşî el-Bağdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 1 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî-Dâru İbn Hazm, 2002.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. çev. Şaban Karataş. 7. Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Ekinci, Kutbettin. *Mâûn Sûresi Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîr İbn Abbâs*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *Basâir zevî't-temyîz fi letâifi'l-kutubi'l-'azîz*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: İhyâu't-turâsi'l-İslâmî, 1996.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev: Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1980.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*. thk. Bâlhâc b. Sa'îd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Atiyye, Ebû'l-Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdussâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- İbni Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm mesneden 'an Resûlillâh (s) ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*. thk. *Es'ad Muhammed et-Tayyîb*. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- İbni Kesîr, İmâduddîn Ebî'l-Fidâ İsmâ'il ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyîd Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2000.
- Kaya, Ali. "İç Bütünlük Açısından Mâûn Sûresi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 191-234. <https://doi.org/10.33718/tid.688236>.
- Kelbî, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Kotan, Şevket. "Câhiliye Arap Dinî: Ahmesîlik". *Kur'an'ın Anlaşılması Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*. ed. Mevlüt Güngör. 177-187. İstanbul: İstanbul Kültür Sanat Basımevi, 2011.
- Kotan, Şevket. "Kur'an'ı Anlamada Usûl Üzerine". *İslami Kimliğin Oluşumunda İlim ve Usûl*. ed. Şinasi Gündüz. 171-203. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Farah el-Ensârî el-Hazrecî el-Endelûsî. *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân: Tefsîru'l-Kurtubî*. thk. Abdurrahmân b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Halil İbrahim Kaçar. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-'uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyîd b. Abdumaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şihâte. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 3. Basım, 2002.
- Mertoğlu, M. Suat. "Mukâtil b. Süleymân ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü". *Dîvan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2001/1), 183-222.
- Okumuş, Mesut. "Semantik ve Analitik Açısından Kur'an'da "Salât" Kavramı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 1-30.
- Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-ğayb*. 16. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân: Tefsîru's-Sa'lebî*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10. Cilt. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mustafâ Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1989.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî: el-Bahru'l-'ulûm*. thk. Alî Muhammed Mu'avvad vd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Kemâl Celâluddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi tefsiri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasan. *Mecme'u'l-beyân fi't-tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'Ulûm, 2005.
- Zemahşeri, Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. 'Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. 10. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ı-Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed. *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Yaşar, Mehmet. "Enfâl 35. Âyeti Çerçevesinde Câhiliye'de Mukâ, Tasdiye ve Salât". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (Bahar 2017), 173-206.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dinî Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1971.

Schleiermacher'in Psikolojik Yöntemi (Hermenötiki) ve Kur'an'a Uygulanmasının İmkânı

Schleiermacher's Psychological Method (Hermeneutics) and Its Possibility of Application to the Qur'an

Fatih Özaktan

Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi

Tefsir Ana Bilim Dalı

Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Tafsir

Afyonkarahisar, Türkiye

fatihozaktan@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9019-765X

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 02 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 04 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 823-840

Cite as/Atıf: Özaktan, Fatih. "Schleiermacher'in Psikolojik Yöntemi (Hermenötiki) ve Kur'an'a Uygulanmasının İmkânı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 823-840. <https://doi.org/10.18505/cuid.1153021>

Özaktan, Fatih. "Schleiermacher's Psychological Method (Hermeneutics) and Its Possibility of Application to the Qur'an". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 823-840. <https://doi.org/10.18505/cuid.1153021>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Schleiermacher's Psychological Method (Hermeneutics) and Its Possibility of Application to the Qur'an

Abstract: In terms of understanding and interpreting a text, both the Christian world and the Islamic world have developed a discipline appropriate to the nature of the belief in their own books. Schleiermacher, one of the names that had a profound effect on modern hermeneutics, proposes two methods for understanding and interpreting the New Testament (Gospels): grammatical and psychological methods. In this study, it was investigated whether the psychological method (hermeneutics) of Schleiermacher, who is a Christian theologian, can be utilized in the Qur'anic exegesis (*tafsir*) and interpretation (*Ta'wil*), and the similarities and intersections of this method with the sciences in the Qur'anic exegesis method have been attempted to be explained. In line with this goal, first of all, information about the understanding of the holy book in Christianity and Islam was given. Afterwards, the definitions of the intuitive and comparative method, psychological and technical task proposed by Schleiermacher in his psychological method were made and its contents were explained. In the last part, it has been evaluated whether the aforementioned methods would contribute to the interpretation of the Qur'an, and if a similar method has been formed as a science in the Islamic scientific tradition or in the method of *tafsir*, this was also stated. In addition, it has also been investigated whether the methods that cannot be used directly in the interpretation of the Qur'an can be applied to the authors of *tafsir* (*mufasssirin*) and the *tafsirs* they have written, in other words, to the *tafsir* corpus. In Schleiermacher's psychological method (hermeneutics), the main target is the text writer, not the text. The final achievement in this method, in which the author is centered, is that it is not possible to make a correct text analysis with a reading independent of the author. In this method, Schleiermacher proposes to know not only the text, but also the author and the sociocultural environment in which he lives. According to him, the geography and conditions of the author have a great influence on the formation of the text. Schleiermacher acknowledges that the authors of the Gospels; Matthew, Mark, Luke and John, were influenced by the sociocultural environment and added new meanings to the text and made additions. Therefore, he presented a method by considering how to understand a book that is partly inspired by God and partly a human product. Here, Schleiermacher built his psychological method (hermeneutics) on this understanding of revelation. According to him, the Bible texts should be read and interpreted in the context of the life and psychology of their authors. Knowing the non-linguistic context ensures a correct understanding of the Gospels. On the other hand, Muslims' faith in the holy book is completely different from Christians. The Qur'an was protected from *jinn* and devils in *bayt al-'izza* and *al-lawh al-Mahfooz* and no creatures were allowed to interfere during the revelation process. The Prophet (pbuh) first memorized it himself, then had it memorized by the Companions, had the revelation scribes dictate it, and it has been preserved as it was revealed until today with collected and replicated. The Qur'an is a completely divine and heavenly book, different in nature from human speech, it is the word of God in wording and meaning, and the sole owner of the Qur'an is God. The biggest difference between the Qur'an and the Bible; The Qur'an is the word of God and the Bible is a religious text containing the interpretations of the clergy. Applying Schleiermacher's psychological method in hermeneutics to the Qur'an means considering the Bible and the Qur'an, which are different from each other in terms of formation and source, as equal. Because of this difference between the two texts, using the methods and principles related to the *text writer* in Schleiermacher's psychological method in the interpretation of the Qur'an causes a great inconsistency. Is it possible to apply some of the methods related to the text in Schleiermacher's method in question to the text of the Qur'an? When the studies related to the Islamic scientific tradition and especially the discipline of *tafsir* are examined, it will be seen that a much more systematic version of Schleiermacher's methods related to the text was applied to the text of the Qur'an centuries ago. Therefore, there is no need to resort to them. On the other hand, it seems possible to apply this method to *mufasssirin* and *tafsirs*. Because the *mufasssir* is a human being, and his interpretation is a human-made work. According to Schleiermacher's psychological method, it is not correct to read any *tafsir* as pure text. *Tafsir* should be evaluated together with the psycho-social situation of the *mufasssir*. With this method, it is possible to reveal the social, political and theological thoughts that the *mufasssirin* have been influenced in their interpretations. This helps to identify right and wrong views, subjective and sociocultural effects in *tafsir*.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Schleiermacher, Hermeneutics, Psychological Method.

Schleiermacher'in Psikolojik Yöntemi (Hermenötiki) ve Kur'an'a Uygulanmasının İmkânı

Öz: Bir metni anlama ve yorumlama konusunda hem Hıristiyan dünyası hem de İslâm âlemi kendi kitaplarına olan inancın mahiyetine uygun bir disiplin geliştirmiştir. Modern dönem hermenötikte derin etki bırakan isimlerden biri olan Schleiermacher, Yeni Ahit'i (İnciller) anlama ve yorumlamada gramatik ve psikolojik yöntem olmak üzere iki yöntem önermektedir. Bu çalışmada Hıristiyan bir teolog olan Schleiermacher'in psikolojik yönteminden (hermenötik) Kur'an tefsir ve te'vilinde istifade edilip edilemeyeceği araştırılmış ve bu yöntemin tefsir usûlündeki ilimlerle benzerliği ve kesiştiği noktalar açıklanmaya çalışılmıştır. Bu hedef doğrultusunda öncelikle Hıristiyanlık ve Müslümanlıktaki kutsal kitap anlayışı hakkında bilgi verilmiştir. Akabinde

Schleiermacher'in psikolojik yönteminde önerdiği sezgisel ve karşılaştırmalı metodun, psikolojik ve teknik görevin tanımları yapılmış, muhtevası açıklanmıştır. Sonra da söz konusu metotların Kur'ân tefsirine katkısının olup olmayacağı değerlendirilmiş ve bu metotların bir benzeri İslâm ilim geleneğinde veya tefsir usûlünde bir ilim olarak teşekkül etmişse bu da belirtilmiştir. Ayrıca Kur'ân yorumunda doğrudan istifâde edilmesi mümkün olmayan metotların müfessirlere ve yazmış oldukları tefsirlere, diğer bir ifadeyle tefsir külliyyatına uygulanıp uygulanamayacağı da araştırılmıştır. Schleiermacher'in psikolojik yönteminde (hermenötik) ana hedef metin değil, metin yazarıdır. Yazarın merkeze alındığı bu yöntemde nihâi kazanım; metin yazarından bağımsız bir okumayla doğru metin analizi yapmanın mümkün olmadığıdır. Schleiermacher bu yöntemde yalnızca metnin değil, metinle birlikte yazarı ve onun yaşadığı sosyokültürel çevreyi tanımayı önerir. Ona göre metnin oluşmasında yazarın yaşadığı coğrafyanın ve şartların etkisi büyüktür. Schleiermacher, İnciller'in yazarları olan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'nın sosyokültürel çevreden etkilenerek metne yeni anlamlar yüklediklerini ve ilaveler yaptıklarını kabul eder. Dolayısıyla o, kısmen Tanrı ilhâmı, kısmen beşer ürünü olan bir kitabın nasıl anlaşılması gerektiğini düşünerek bir yöntem sunmuştur. İşte Schleiermacher, psikolojik yöntemini (hermenötik) bu vahiy anlayışı üzerine kurmuştur. Ona göre İncil metinleri, yazarlarının hayatı ve psikolojisi eşliğinde okunup yorumlanmalıdır. Metin dışı bağlamı bilmek İnciller'i doğru bir şekilde anlamayı sağlar. Diğer taraftan Müslümanların kutsal kitap inancı Hıristiyanlardan tamamen farklıdır. Kur'ân, Beytulizze'de ve Levh-i Mahfûz'da cinlerden ve şeytanlardan korunmuş, nüzûl sürecinde de hiçbir mahlûkun müdahalesine müsaade edilmemiş, Hz. Peygamber (s.a.s) de önce kendisi ezberlemiş, sonra sahabeye ezberletmiş, vahiy kâtiplerine yazdırmıştır. Böylece Kur'ân, cem ve istinsâh edilerek günümüze kadar da vahy edildiği şekliyle korunmuştur. Kur'ân, mahiyet itibarıyla beşer kelâmından farklı, tamamen ilâhî ve semâvî bir kitaptır, lafız ve manasıyla Allah'ın kelâmıdır, Kur'ân'ın yegâne sahibi Allah'tır. Kur'ân ile İncil arasındaki en büyük fark; Kur'ân'ın Allah kelâmı, İncil'in ise din adamlarının yorumlarını ihtiva eden dinî bir metin olmasıdır. Schleiermacher'in hermenötikteki psikolojik yöntemini Kur'ân'a uygulamak, teşekkül ve kaynak bakımından birbirinden farklı olan İncil ve Kur'ân metnini bir tutmak anlamına gelir. İki metin arasındaki bu farktan dolayı Schleiermacher'in psikolojik yöntemindeki *metin yazarıyla* ilgili metot ve ilkeleri, Kur'ân yorumunda kullanmak büyük bir tutarsızlığa neden olur. Bu durumda, Schleiermacher'in söz konusu yöntemindeki *salt metinle* ilgili olan bazı metotları Kur'ân metnine uygulama imkânı var mıdır? İslâm ilim geleneği ve özellikle tefsir disiplini ile ilgili çalışmalar incelendiğinde görülmektedir ki, Schleiermacher'in metinle ilgili olan metotlarının çok daha sistematik hali, asırlar önce Kur'ân metnine uygulanmıştır. Bundan dolayı da bunlara tevessül etmeye gerek yoktur. Diğer taraftan bu yöntemin, müfessir ve tefsirlere uygulanması mümkün gözükmemektedir. Zira müfessir, bir insandır ve tefsiri de insan mahsûlü bir eserdir. Schleiermacher'in psikolojik yöntemine göre, herhangi bir tefsirin salt metin olarak okunması doğru değildir. Tefsir, müfessirin psiko-sosyal durumuyla birlikte değerlendirilmelidir. Bu yöntemle de müfessirlerin tefsirlerinde etkilenmiş oldukları sosyal, siyasal ve itikâdî düşünceler ortaya çıkarılabilir. Bu da tefsirde doğru ve yanlış görüşleri, sübjektif ve sosyokültürel etkileri tespit etmeye yardımcı olur.

Anahtar kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Schleiermacher, Hermenötik, Psikolojik Yöntem.

Giriş

Hermenötik, düşünceleri doğru bir şekilde sunma, iletme ve bir sözü doğru anlama (yorumlama) sanatıdır.¹ Hermenötikte genel geçer bir usûl mevcut olmayıp spesifik hermenötik biçimleri vardır.² Schleiermacher'in ortaya koyduğu psikolojik yöntem, hermenötik düşünce yapısı içerisinde geliştirilmiş bir anlama biçimidir. Tefsîr sahasında son dönemlerde Kur'ân'ın nasıl anlaşılıp yorumlanması gerektiğine dair yöntem arayışı artmıştır. İster Doğu'da ister Batı'da olsun yeni yöntemlerin Kur'ân'ı anlamaya katkısı araştırılmıştır. Hermenötik sistem içerisinde Schleiermacher'in ortaya koyduğu psikolojik yöntem de Kur'ân araştırmacılarının ilgisini çekmiştir. Ülkemizde tefsîr araştırmacıları, hermenötiğin Kur'ân yorumunda imkânı üzerinde durmuş, Endonezya'da hermenötik bir yorumlama yöntemi olan psikolojik yöntemin Kur'ân'a uygulanıp uygulanmayacağına dair çalışmalar yapılmıştır.³ Diğer taraftan Cezayirli Muhammed Arkoun (1928-2010) Schleiermacher'in "Bir metni anlamak için yazarın psikolojik durumu

¹ Hermenötik, yorumlama işlemi olmakla birlikte uygulanacağı alana göre farklı şekillerde isimlendirilir. Bu yorumlama, bir yasa metninin yorumu olduğunda "hukuksal hermenötik", kutsal bir yazının yorumu olduğunda "teolojik hermenötik", bir varlık yorumu olduğunda "ontolojik/felsefi hermenötik" olarak isimlendirilir. Hans-Georg Gadamer vd., *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 238.

² Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, ed. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 5.

³ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Metin Dışı (Psikolojik) Bağlam ve Schleiermacher Hermenötiği", *Tefsir Dergisi* 2/1 (Mayıs 2022), 2.

anlaşılmalıdır” şeklindeki yaklaşımını Kur'an hermenötikiğinde bu şekliyle uygulanabileceğini iddia etmiştir.⁴ Ancak Hıristiyan inanç esasları üzerinde teşekkül eden psikolojik hermenötikiğin, hiçbir revizyona gitmeden olduğu gibi Kur'an yorumuna uygulanması büyük bir tutarsızlık ortaya çıkarır. Nitekim hermenötikte Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya (tefsir disiplinine) katkı sağlayacak yöntemler olduğu gibi Kur'an'a tatbik edilmesi mümkün olmayan yöntemler de vardır. İlmî olarak yapılması gereken tefsîr disiplinine mutâbik olan yöntem ve metotlardan istifade edilmesi, Kur'an'a uygulanması mümkün olmayan noktaların tespit edilmesidir. Bu makalede de hermenötik içerisinde ortaya çıkmış olan psikolojik yöntemin Kur'an metnine uygulanması mümkün olmayan noktaları tespit edilmiş, diğer taraftan tefsîr alanında nasıl istifade edilebileceği araştırılmıştır. Zira anlam ve yoruma dair mevcut yöntemlerden haberdar olmak yorumcunun bilgi birikimini zenginleştirir, ufkunu açar ve metni anlama sürecine katkı sağlar.

Psikolojik yöntem hakkında Abdurrahman Kasapoğlu tarafından *Kur'an'ı Anlamada Metin Dışı (Psikolojik) Bağlam ve Schleiermacher Hermenötiki* isimli bir çalışma yapılmıştır.⁵ Bu makale ile konuları işleyiş ve ele alış tarzımız farklılık arz etmektedir.⁶ Yine Schleiermacher'in *gramatik yöntemi* ile İslâm ilim geleneğinde Kur'an'ı tefsîr ve te'vîl yöntemlerinin karşılaştırıldığı bir çalışma yapılmıştır.⁷ Bu çalışmamızda ise Schleiermacher'in *psikolojik yöntemi* ve bu yöntemi Kur'an'a uygulama imkânı araştırılmıştır.

1. Vahyin Kaynağı Açısından Hıristiyan ve Müslümanlarda Kutsal Kitap İnancı

1.1. Hıristiyanlar'da Kutsal Kitap İnancı

Hz. İsa'nın çarımı gerilmesinden sonra Havârilere, insanları irşad ederken Hz. İsa'nın sözlerini ve yaptıklarını muhatap kitleye şifâhî olarak naklediyorlardı. Ancak ilk nesil hıristiyanların ölmesi, Hıristiyanlığın geniş bir alana yayılması, yeni görüşlerin ve meşrep ayrılıklarının ortaya çıkması Hz. İsa'nın sözlerini yazıya aktarma zaruretini doğurmuştur.⁸ Bunun neticesinde İnciller, (Yeni Ahit) Hz. İsa'dan yıllar sonra kendisinin Ârâmîce konuşmasına ve öğretisini Ârâmîce sunmasına rağmen,⁹ kulaktan kulağa nakledilen sözlü geleneğe bağlı ikinci veya üçüncü betimleyici olan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna tarafından¹⁰ İbrânic ve Yunanca olarak kaleme alınmıştır.¹¹ Özellikle liberal hıristiyanlara göre zikredilen yazarlara, kutsal ruhtan ilham gelmiş,¹² yazarlar da bu ilham çerçevesinde kendi kültürlerini esas alarak İncilleri yazmışlardır. Buradaki ilham, kelime, cümle veya metin ilhamı değil konu ve içerik ilhamıdır, metinlerdeki ifadeler yazarlara aittir.¹³ Dolayısıyla onlar, Hz. İsa'nın söz ve fiillerine orijinal

⁴ Kasapoğlu, “Kur'an'ı Anlamada Metin Dışı (Psikolojik) Bağlam ve Schleiermacher Hermenötiki”, 9.

⁵ Bu makale *Tafsir Dergisi* 2/1 (Mayıs, 2022) tarihinde yayımlanmıştır.

⁶ Bu makalede yazar konuyu şu başlıklar altında ele almıştır: Kur'an'ı anlamada nüzül ortamı ve nüzül sebepleri bilgisi, Kur'an tefsirinde Schleiermacher hermenötiki, Kur'an'ı anlamada hermenötik yorum, hermenötik yoruma yöneltilen eleştiriler. Bu makalemizde ise söz konusu makaleden farklı olarak öncelikle Müslüman ile Hıristiyanlar'ın kutsal kitap inancındaki farklar ortaya konmuş, Schleiermacher'in psikolojik yöntemi detaylı bir şekilde ele alınmış, bu yöntemin Kur'an'a uygulanmasının neden mümkün olmadığı izah edilmiş ve bu yöntemin müfessir ve tefsirlere uygulanabileceği teklif edilmiştir.

⁷ *Schleiermacher'in Gramatik Yöntemi ile İslâm İlim Geleneğinde Kur'an'ı Anlama-Yorumlama Geleneğinin Mükâyesesi*. Bu makalede Schleiermacher'in gramatik yöntemi ile İslâm ilim geleneğinde ortaya çıkmış olan Kur'an'ı anlama ve yorumlama yönteminin mukâyesesi yapılmıştır. Bu bağlamda tefsir ve te'vîl kavramları, münâsebâtül Kur'an, esbâb-ı nüzül, dil bilimsel tefsir, mevzûî tefsir, belâgat ilmi, siyer-İslâm tarihi ve filolojik çalışmalar gramatik yöntemle karşılık gelen ve onu aşan çalışmalar olarak incelenmiştir. Bu makale, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan, 2021) tarihinde yayınlanmıştır.

⁸ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Kardelen Kitabevi, 1999), 263; Ayrıca bk. Mehmet Aydın, “Hıristiyanlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/340.

⁹ Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 400; Osman Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995), 82; Recep Kılıç, “Vahiy ve Mûcize” *Din Felsefesi El Kitabı*, edit. Rahim Acar vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 226.

¹⁰ Mahmut Aydın, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Mehmet Görmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 79; Günay Tümer, vd. *Dinler Tarihi*, (Ankara: Berikan Yayınları), 336; Bart D. Ehrman, *İncil Nasıl Değiştirildi?*, çev. Özlem Toprak (İstanbul: Truva Yayınları, 2007), 22.

¹¹ Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, 400; Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri*, 82; Kılıç, “Vahiy ve Mûcize”, 226.

¹² Tümer, *Dinler Tarihi*, 336.

¹³ Ehrman, *İncil Nasıl Değiştirildi?*, 24; Tümer, *Dinler Tarihi*, 336; Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 266; Kılıç, “Vahiy ve Mûcize” 225.

bağlamlarından soyutlamak suretiyle kendi dönemlerine göre yeni anlamlar yüklemişlerdir.¹⁴ Aslında sonradan yazılmış bu İnciller, iman edenlerin gelişmesindeki aşamaları yansıtır. Daha açıkçası bu metinler, toplumun ihtiyaç ve alakalarından ortaya çıkmıştır. Yoksa ilk defa İncillerdeki hakikatler ortaya çıkıp sonra bir toplum onun öğretilerine cevap olarak şekillenmemiştir. Toplumun ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen ve son olarak ortaya çıkan bu metinler, kilise teşkilatının sahih saydığı Kutsal kitapları oluşturmuştur. Diğer bir ifadeyle Kitab-ı Mukaddes'i oluşturan ve sahih olduğu benimsenen bu kitaplar Hıristiyan toplumunun o dönemde mevcut olan ve şifâhi olarak nakledilen bir dizi dokümandan yapmış olduğu tercihleri ihtiva eder. İnciller, o dönemdeki inanan toplumların bir ürünü olduğu gibi yine bu toplumda yaşayan öncü kimseler tarafından otorite kılınmıştır.¹⁵ Zikredilen bu gerçeklerden dolayı özellikle 18. Yüzyıl sonrasında ilim erbabı ve objektif hıristiyanlar, Hz. İsa'nın kutsal bir kitap (İncil) getirdiğini iddia etmezler ve Hz. İsa'dan sonra yazılan İncilleri de tamamen Tanrı'nın Hz. İsa'ya vahiy olarak görmezler.¹⁶ Onlara göre; Hz. İsa yazmamış ve yazdırmamıştır.¹⁷ Vahiy ve kelâm, Hz. İsa'nın ete-kemiğe bürünmüş varlığıdır, Hz. İsa'nın bizzat kendisi vahiy ve kelâmdır. Hz. İsa'nın vaazlarından daha mühim olan şey, onun doğumu, hayatı, çarmıha gerilmesi, göğe yükselmesi, dünyaya tekrar dönmek üzere Tanrı'nın yanındaki şeref tahtına oturmasıdır.¹⁸

Özetle, hıristiyanlara göre; Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan Yeni Ahit, Hz. İsa'nın vefatından yıllar sonra sözlü olarak nakledilen bilgilerin Matta, Markos, Luka ve Yuhanna tarafından yazıya dökülmesi ile oluşmuş bir kitaptır. Bu kitap, kutsal ruh rehberliğinde oluşturulmuş olmakla birlikte bu rehberlik kelime ve cümle ilhamı değil, konu ve içerik ilhamı olması hasebiyle tamamen vahiy mahsûlü ve Tanrı kelâmı değildir. İncil yazarları, kendi yaşadıkları dönemin ve olayların etkisi altında bu kitabı oluşturmuşlardır. Beşeri yönleri ilahi yönlerinden daha belirgin olduğundan Schleiermacher'in (1768-1834) psikolojik yönteminin İncil'e uygulanması mümkündür.

1.2. Bir Hıristiyan Olarak Schleiermacher'in Kutsal Kitap İnancı

Alman kökenli bir Protestan olan Friedrich Schleiermacher, bir süre papazlık görevinde bulunmuş sonra üniversiteye girerek teoloji profesörlüğüne yükselmiştir. Ayrıca felsefeyle ilgilenmiş ve bir filozof olarak tanınmıştır.¹⁹ Schleiermacher'a göre Hıristiyanlık, teolojik tipte özel bir dindarlık biçimidir. Nâsıralı Hz. İsa'nın kendisini, tüm insanlık adına Allah'a adaması (fidye oluşu) bakımından diğer inanç sistemlerinden ayrılmaktadır.²⁰ Schleiermacher, Hıristiyan dindarlığının tüm boyutlarında Tanrı ve Mesih'i bir olarak görür ve hiçbir zaman ikisini birbirinden ayırmaz.²¹ Ona göre Hıristiyanlık, özellikle akîde açısından diğer dinlerden ayrı bir yapıda olup her aşamasında İsa merkezli bir dindir.

Schleiermacher'e göre; İncil yazarları, Mesih'in yaşamıyla ilgili aynı hikâyeleri anlatıyor gibi görülse de üsluplarında farklılık söz konusudur.²² İncil yazarlarından olan Markos ve John (Yuhanna), Hz. İsa'nın çocukluğunu kutsal kitaba dahil etmemiştir. Birincisi olayları basitçe sıralarken ikincisi onları genel bir bütünün bir parçası yapmıştır. John için bu tercih, Hz. İsa'yı Kilise'nin kurucusu olarak tanıtmaya amacına uymadığı için çocukluğunu atlamak anlamına gelir.²³ İnciller arasında üslup ve konu farklılığı olmasında Hz. İsa döneminde yazılı iletişimin ikinci sırada yer alıyor olması önemli bir etken olmuştur. O dönemde metinler sözlü

¹⁴ Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, 400.

¹⁵ Kılıç, "Vahiy ve Mûcize", 232.

¹⁶ Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri*, 81; Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 263; Fuat Aydın, *Dinleri Tarihleriyle Okumak* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 83; Ehrman, *İncil Nasıl Değiştirildi?*, 15.

¹⁷ Aydın, "Hıristiyanlık", 342.

¹⁸ Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 283.

¹⁹ Jens Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, ed. Niall Keane, Chris Lawn (İngiltere: John Wiley, 2016), 360.

²⁰ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, çev. D.M. Baillie (İskoçya: Edinburgh, 1922). 8.

²¹ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 14, 39.

²² Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 117, Ayrıca bk. 145, 212.

²³ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 118.

olarak iletilmekteydi. Bundan dolayı İncil de öncelikli olarak yazıya aktarılmaksızın sözlü olarak nakledilmiştir.²⁴ Schleiermacher, Yeni Ahit'te aynı yazara ait farklı zamanlarda yazılmış metinler olduğunu, diğer taraftan aynı konu hakkında farklı yazarlar tarafından yazılmış metinlerin durumunun sorunlu olduğunu ifade etmektedir.²⁵ Tarihi bu gerçekten dolayı o, Yeni Ahit'i doğrudan Allah kelâmı olarak değil, kutsal ruhtan ilham alınarak ve onun rehberliğinde Yeni Ahit yazarları tarafından oluşturulmuş bir kitap olarak görür.²⁶ Ona göre; farklı türdeki kopyaların bir araya gelmesinden oluşan Yeni Ahit'in bir bütün olarak orijinal metinleri yoktur. Orijinal metinlere dönmek için ortaya konmuş bir yöntem de mevcut değildir. Nitekim mevcut en eski metinlerde bile genel kabule aykırı ifadeler mevcuttur.²⁷ Ayrıca içerisinde hem tarihsel bilgiler hem de mektuplar bulunan Yeni Ahit'teki ifadeleri psikolojik yöntem açısından açıklamaya ilişkin zorluklar vardır.²⁸ Bu düşüncelerden mülhem, Schleiermacher, Yeni Ahit yazarlarını anlamak için beşer düzeyinde psikolojik anlama metodunu öne sürer. Bu konuda en önemli eseri, ölümünden sonra yayınlanan, klasik metinler ve Yeni Ahit'in metinsel yorumu için ilkeler formüle ettiği *Hermeneutics and Criticism* isimli eseridir.²⁹ Schleiermacher bu eserinde ortaya koyduğu yöntemi, sosyal bilimlerin yanı sıra Yeni Ahit'e uygulamak istemiş³⁰ ve sosyal içerikli metinlerle dini metinler arasında yorum ilkeleri bakımından bir fark olmadığını savunmuştur.³¹ Schleiermacher, bilinçli olarak teolojik hermenötiki bütünüyle genel hermenötikçe yerleştirmeye çalışmıştır.³² Schleiermacher, Yeni Ahit yorumunda kelimeleri arka planda tutarken konuları ve ana mesajı ön plana çıkarmış, bunları birleştirme metodunu geliştirmiş ve genel bir hermenötik anlayışı oluşturmaya çalışmıştır. Yazılı olan metinle konuşma arasında bir ayrıma gitmemiştir. Nitekim İncil'i de bir konuşma olarak değerlendirmiş ve hermenötik metodu İncil'e de uygulamıştır.³³ İncil'deki ifadelerin, genellikle bağlam dışında kullanıldığını, bundan dolayı metnin tarihsel bağlamına gidilmesi gerektiğini savunan Schleiermacher, bir pasajdaki ve eserdeki cümlelerin birbirinden bağımsız değil bir bütün olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur.³⁴ Schleiermacher, bunu yaparken üç yaklaşımdan kaçınmaya çalışmıştır. Biri; dîni ve tarihsel gerçekleri evrensel akla indirgeyen rasyonalist yorumculardan diğeri; metin ötesine bakmayan tarihsel-eleştirel filologlardan, üçüncüsü; aşırı uç, dogmatik İncil tefsiri yapan yaklaşımdan.³⁵

Özetle Schleiermacher, genel olarak hıristiyanların kabul ettiği gibi Hz. İsa'yı Tanrı ile bir (bedenleşmiş oğlu) olarak görmektedir. Schleiermacher, Yeni Ahit'i yazarlarının kutsal ruhtan ilham alarak kaleme aldığı bir kitap olarak kabul etmekle birlikte Yeni Ahit'te üslup ve içerik bakımından farklılıkların ve ilavelerin olduğunu ve bu kitabın tamamen Tanrı kelâmı olmadığını da ifade etmektedir. Bu gerçekten dolayı Yeni Ahit'in maksadına uygun anlaşılıp yorumlanması için metinde yer alan pasajlar ve cümleler birbiriyle bağlantılı bir şekilde bütün olarak okunmalı ve yazıldığı tarihsel ortama gidilerek İncil yazarlarının psikolojik analizi yapılmalıdır.

²⁴ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 155.

²⁵ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 74.

²⁶ Schleiermacher, *The Christian Faith*, 51.

²⁷ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 186.

²⁸ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 117, Ayrıca bk. 145, 212.

²⁹ Örnekler için bk. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 37, 61, 84, 85, 117, 122, 128; Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 363.

³⁰ Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 360; Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, çev. Bahaeddin Yediyıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 30.

³¹ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 8.

³² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 88.

³³ Aliy, Abdurrahmân, "Schleiermacher: Bir Hermenötik Klasik?", *Bilim ve Sanat Vakfı* 77/41 (Eylül-Aralık, 2011), 40; Fatih Özaktan, "Schleiermacher'in Gramatik Yöntemi ile İslâm İlim Geleneğinde Kur'an'ı Anlama-Yorumlama Geleneğinin Mükâyesesi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2021), 184.

³⁴ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 59, 74, 145.

³⁵ Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 360.

1.3. Müslümanlar'da Kutsal Kitap İnancı

Müslümanların kutsal kitap anlayışının temeli, Kur'an'ın Allah kelâmı olmasına ve de ilâhî ve beşerî olarak vahyedildiği haliyle günümüze kadar korunmasına dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in korunmuşluğunu üç safhada ele almak mümkündür. Kur'an, nâzil olmadan önce, nüzül esnasında ve Hz. Peygamber(s.a.s.)'e nâzil olduktan sonra dış ve iç müdahaleden korunmuştur.

Bu yüce Kitap, nâzil olmadan önce Levh-i Mahfûz'da³⁶ ve Beytü'l-İzze'de³⁷ Allah tarafından şeytan ve cin gibi mahlûkların müdahalesinden korunmuştur.³⁸ Nitekim Allah Teâlâ, bu durumu Kur'an'da لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ / "Doğrusu sana vahyedilen bu Kitap, Levhi Mahfuz'da bulunan şanlı bir Kuran'dır."³⁹ ve إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ve "O, elbette değerli bir Kur'an'dır, korunmuş bir kitaptadır."⁴⁰ buyurarak ifade etmiştir.

Nüzül esnasında Kur'an'ın hiçbir müdahaleye maruz kalmadan Hz. Muhammed'e (s.a.s.) ulaşmasını sağlamak için vahyin cin ve şeytanlardan korunduğu,⁴¹ gökyüzünün yakıcı ve delici yıldızlarla (şihâb)⁴² ve güçlü bekçilerle doldurulduğu,⁴³ göklerden kulak hırsızlığı yaparak haber çalmaya ve vahye müdahale etmeye kalkışan şeytanlara bu yıldızların atıldığı⁴⁴ belirtilmiştir. Ayrıca Kur'an'ın indiriliş şeklini ifade eden âyetler, zaman zaman hak⁴⁵ ifadesi ile kayıtlanmış ve Kur'an, gerçekten hak'tan gelen, hiçbir müdahaleye maruz kalmayan gerçek bir kitap⁴⁶ olarak tanımlanmıştır.⁴⁷

Kur'an'ın korunmuşluğunda en önemli safhayı nâzil olduktan sonraki dönem oluşturmaktadır. Kur'an, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) vahyedildiğinde o, âyetleri acele ile tekrar ederek nâzil olduğu şekliyle muhafaza etmeye çalışırdı.⁴⁸ Hâlbuki herhangi bir sözü veya konuyu dinleyip anlamaya çalışırken gerek nübüvvetini ilandan önce gerek sonra böyle bir alışkanlığı yoktu.⁴⁹ Ancak söz konusu Kur'an olunca kendisine gelen vahyi harfiyen koruyup tebliğ etme düşüncesi ile hemen tekrara başlıyordu. Nihayet Allah Teâlâ, لَمْ نُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَلَ بِهِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ / "Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir."⁵⁰ buyurunca Hz. Peygamber (s.a.s.), âyetleri unutma endişe ve korkusunu üzerinden attı ve kalbi sekînete kavuştu. Cebrâil (a.s.), âyetleri Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirince Rasûlullah, önce onu ezberlemiş, ardından tebliğ edip açıklaması ve

³⁶ Bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilimlerin kayıtlı bulunduğu kitap demektir. Celeddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (Kâhire: el-Heyetü'l-Misriyye, 1974), 1/158; Muhammed Abdülazim Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* (Mısır: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhü, ts.), 1/46; Yusuf Şevki Yavuz, "Levh-i Mahfûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 44/151.

³⁷ Kur'an-ı Kerim'in bütün halinde indirildiği ve dünya semasında olduğu rivayet edilen yerin adıdır. Suyûtî, *İtkân* 1/158; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân* 1/46; Abdullah Aydemir, "Beytü'lizze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/92.

³⁸ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 4/733.

³⁹ el-Burûc 85/21-22.

⁴⁰ el-Vâkıa 56/77-78.

⁴¹ eş-Şuarâ 26/212; es-Sâffât 37/7; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhim el-İtfiyîş (Kâhire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 15/64.

⁴² es-Sâffât 37/10. Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 19/508.

⁴³ el-Cin 72/8; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/327; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/11.

⁴⁴ es-Sâffât 37/10. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/508; Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/67.

⁴⁵ ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ / "Bu (azab) da, Allah'ın, Kitab'ı hak olarak indirmiş olması (ve onların bunu inkâr etmesi) sebebiyledir." el-Bakara 2/176. Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu: Mutlak Gerçeğin Sesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 78.

⁴⁶ وَيَا لِحَقِّ اٰتَيْنَاهُ وَيَا لِحَقِّ نَزَّل / "Biz onu (Kur'an'ı) hak olarak indirdik ve o da hak ile indi." el-İsrâ 17/105.

⁴⁷ Sülün, *Kur'an Kılavuzu*, 78.

⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/105.

⁴⁹ Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/400. Ayrıca bk. Abdülaziz Hatip, *Kur'an Ve Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1997), 86.

⁵⁰ el-Kiyâme 75/16-17.

tatbik etmiştir.⁵¹ Hz. Peygamber (s.a.s), her yıl Ramazan ayında Cebrâil'e, o ana kadar nâzil olmuş olan Kur'an-ı Kerim'i arz ederdi, vefat ettiği son yıl iki defa arzetmiştir.⁵²

Cüveynî, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e (s.a.s.) vahiy getirme hâdisesinin şu şekilde gerçekleştiğini ifade eder: Allah Teâlâ, Cebrâil'e: "Bu kitabı Peygamber'e oku" diye emreder. Cebrâil de bu ifadeleri hiçbir değişiklik yapmadan Peygamber'e indirir. Bu da tıpkı hükümdarın elçisine yazılı bir mektup vererek bunu "Falana oku" diye emretmesi, elçinin de fermanın herhangi bir kelimesini veya harfini değiştirmeden o kişiye okuması gibidir.⁵³ Buradan da anlaşıldığı gibi Kur'an'daki lafızlar Allah'ın kelâmıdır. Cebrâil, Kur'an'ı lafız ve mana olarak vahyetmiş, sadece mana ile vahyetmesine izin verilmemiştir.⁵⁴ Onların inşasında ve tertibinde Cebrâil'in ve Hz. Peygamber'in bir dahli yoktur.⁵⁵ Nitekim Araplar, Kur'an-ı Kerim'i Hz. Peygamber'e (s.a.s) isnat etmek için şâir,⁵⁶ kâhin,⁵⁷ mecnun⁵⁸ lakaplarını takmışlar Kur'an, Allah kelâmı olduğu için bu lakapların tümünü reddetmiştir.⁵⁹

Kur'an-ı Kerim'in korunması için Hz. Peygamber (s.a.s), bazı tedbirler aldığı gibi bu konuda sahabeyi de yönlendirmiştir. Şöyle ki bir âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisi ezberlediği gibi sahabeden ezberlemelerini isterdi.⁶⁰ Ayrıca okuma-yazma bilen vâhiy kâtibi sahâbilerden birini çağırır, bu âyeti nereye yerleştirileceğini gösterir sonra yazıyla tespit ettirirdi. Resûlullah, bu imlâ işini tamamlamasına müteakip vahiy kâtibinden, yazdığı şeyi bir kere kendisine okumasını ister, şâyet herhangi bir hata varsa bunu düzeltirdi.⁶¹

Kur'an-ı Kerim'in korunmasına yönelik ilâhî ve nebevî bu tedbirler daha sonra sahâbe aracılığıyla devam etmiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an-ı Kerim'in Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında cem edilmesi,⁶² Hz. Osman döneminde istinsah edilerek⁶³ (çoğaltılarak) önemli yerlere gönderilmesi,⁶⁴ Kur'an'ın nâzil olduğu şekilde günümüze kadar gelmesini sağlayan en önemli çalışmalar olmuştur.

Allah Teâlâ, *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* / "Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz."⁶⁵ buyurarak Kur'an'ı Kıyâmete kadar tebdil ve tahriften koruyacağını taahhüt etmiştir. Râzî de sahâbe döneminde Kur'an'ın cem' edilmesini âyette belirtilen koruma vâdininin bir safhası ve bir sevki ilâhî olarak görmüştür. Hiçbir kitab, Kur'an gibi muhafaza edilip korunmamıştır. Çünkü mutlaka her kitap, değişim ve tahrife uğramıştır. Yahudilerin ve hristiyanların Kur'an'ı bozmak ve tahrif etmek için onca gayretlerine rağmen günümüze kadar Kur'an'ın her türlü tahriften korunmuş olması "Şüphesiz Kur'an'ı biz

⁵¹ Muhammed Abdullah Dirâz, *en-Nebe'ü'l-azîm* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, ts), 20.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Fezâilü'l-Kur'an", 66 (No. 4998).

⁵³ Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Mu'terakü'l-akrân fi icâzi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988; Suyûtî, *İtkân*, 1/159.

⁵⁴ Suyûtî, *İtkân*, 1/159.

⁵⁵ Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/48.

⁵⁶ el-Hâkka 69/41; et-Tûr 52/30.

⁵⁷ el-Hâkka 69/42; et-Tûr 52/29.

⁵⁸ el-Hıcr 15/6.

⁵⁹ et-Tûr 52/29.

⁶⁰ Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009), 165.

⁶¹ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Kitâbu'l-cihâd ve's-siyer", 56 (No. 2831); "Kitâbu Fezâilü'l-Kur'an", 66 (No. 4989, 4990); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrût: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009), "Kitâbu'l-cihâd" 19, (No. 2507). Ayrıca bk. Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2000), 42.

⁶² *Sahîh-i Buhârî*, "Tefsîru'l-Kur'an", 65 (No. 4679).

⁶³ *Sahîh-i Buhârî*, "Tefsîru'l-Kur'an", 65 (No. 4987).

⁶⁴ Hz. Osman'ın istinsâh ettiği Mushaf'ın dört, beş ve yedi adet olduğuna dair görüşler vardır. Mushaf'ın gönderildiği merkezler arasında; Mekke, Şam, Yemen, Bahreyn, Basra ve Kûfe zikredilmektedir. Geniş bilgi için bk. Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn Ebû Davûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed Abduh (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 133; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'an* (Kâhire : Mektebetü İbn Teymiyye, 1995), 133. Suyûtî, *İtkân*, 1/211.

⁶⁵ el-Hıcr 15/9.

koruyacağız” âyetinde verilen müjdenin gerçekleştiğini gösterir ki bu da, Kur’ân’ın gaybdan haber verdiği en büyük mucizelerinden biri olarak görülmektedir.⁶⁶

Özetle Müslümanlar, Kur’ân-ı Kerim’in nâzil olmadan önce; Levh-i Mahfûz ve Beytü’l-İzze’de cin ve şeytanların müdahalesinden korunduğuna, nüzûl sürecinde bu varlıkların semada müdahale etmesinin kuvvetli bekçiler ve yakıcı yıldızlarla önlendiğine, nâzil olduğunda; Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kendisi âyetleri ezberlediğine, vâhiy kâtiplerine yazdırıldığına, sahabeye ezberlettiğine ve her yıl Ramazan’da Kur’ân’ı Cebrâil’e arz ettiğine ve dolayısıyla sadırlara ve satırlara kaydettirerek beşer kelamının Kur’ân’a karışmadığına inanırlar. Yine onlar; Hz. Ebû Bekir döneminde Kur’ân, cem edildiğine, Hz. Osmân döneminde istinsâh edilip önemli merkezle gönderilmek sûretiyle her türlü tahrif ve tebdile uğramaktan, eksiltmeye ve eklemeye maruz kalmaktan korunduğuna inanırlar. Kur’ân, kelâmullahıdır, Hz. Peygamber’in (s.a.s) bir sözü değildir ve Allah’ın Peygambere vahyettiği şekliyle günümüze kadar korunmuş bir kitaptır.

2. Schleiermacher’in Psikolojik Yöntemi

Schleiermacher’e göre bir metni yorumlama sürecinde uygulanması gereken gramatik ve psikolojik yorum olmak üzere iki yöntem vardır. Gramatik yorumlama, nesnel ve genel yasalar koyarak ilerlerken; psikolojik yorumlama, neyin öznel ve bireysel olduğuna odaklanır.⁶⁷ Dil alanı, gramatik yoruma bağlı iken düşünce alanı, psikolojik yoruma bağlıdır. Psikolojik yorum, yazarın dil dışı, gramatik yorum, dil içindeki davranışını inceler. Doğal olarak gramatik yorumlama dil merkezli, psikolojik yorumlama insan merkezlidir. Psikolojik yorum, yazarın “bütünlüğü” gramatik yöntem ise “dilin bütünlüğü” demektir.⁶⁸ Psikolojik yöntem, metni yazan kişinin zihin dünyasına girmeyi gerektirirken gramatik yöntem, genel dil kurallarından hareketle yazarın dilini anlamayı gerektirir. Anlamak, her iki yöntemin kombine edilmesinden ve etkileşiminden ortaya çıkan şeydir.⁶⁹ Psikolojik yöntemde yazarın özneliği, gramatik yöntemde de dilin nesneliği anlaşılmalı çalışılır.

Metni yorumlayacak kişinin dil hâkimiyeti olması gerektiği gibi psikolojik analiz yapma yeteneği de olması gerekir. Bir metnin gramatik yorumunu doğru bir şekilde yapabilmek için yazarın psikolojik analizini, aynı şekilde metnin gramatik analizini yapmak gerekir.⁷⁰ Bir metin sadece gramatik olarak yorumlandığında yüzeysel bir anlama gerçekleşir. Tam manasıyla anlama, kelimelerin objektif anlamlarının yanı sıra metnin tarihi arka planına diğer bir ifadeyle yazara özgü birçok unsurun gün yüzüne çıkarılmasıyla anlaşılabilir. Zira metnin gramatik yorumlamaya bakan dilsel yönü olduğu gibi psikolojik yorumlamaya bakan ruhsal (düşünce) yönü bulunmaktadır.⁷¹ Bundan dolayı Schleiermacher, metni yorumlama sürecinde birbirini tamamlayan ve birini diğerinden ayırmanın mümkün olmadığı gramatik ve psikolojik yorumlama metodunu kullanır. Yorumcu metni okurken bu iki yöntem arasında gidip gelerek diyalektik bir etkileşim içerisinde olur.

Gramatik ve psikolojik yöntemde bulunan ortak özellik; eserin bütünlüğünü ve kompozisyonun temel özelliklerini kavramaya çalışan genel bir gözden geçirmenin varlığıdır. İki yöntem arasındaki farklılık ise; gramatik yöntemde, yazara özgü bir nitelik aranmazken psikolojik yöntemde, yazarı, yazmaya iten etkenler, eserin teması ve de eserdeki kompozisyonun temel özellikleri araştırılır.⁷²

Özetle psikolojik yöntem, yazarın kişiliğini, kendine özgü yönlerini, eseri yazmaya iten etkenleri, yaşamından hareketle eserin temel düşüncesini, eserin biçimini ve üslûbunu araştırıp inceler.

Psikolojik yöntem; sezgisel ve karşılaştırmalı metot, psikolojik ve teknik görev başlıkları altında ele alınmaktadır.

⁶⁶ Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihü’l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyai’t-Türâsî’l-Arabî, 1999), 19/121.

⁶⁷ Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston : Northwestern University Press, 1980), 88.

⁶⁸ Karl Simms, “Textuality”, *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, ed. Niall Keane, Chris Lawn (İngiltere: John Wiley, 2016), 320.

⁶⁹ Fr. D. E. Schleiermacher, *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*, çev. Jan Wojcik and Roland Haas (PDF: The Johns Hopkins University Press, 1978), 3; Friedrich Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, ed. by Kurt Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1988), 32.

⁷⁰ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 9-11.

⁷¹ Palmer, *Hermeneutics*, 88.

⁷² Schleiermacher, *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*, 12; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 90; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 94.

2.1. Sezgisel ve Karşılaştırmalı Metot

Psikolojik yöntemin ilk adımında yazarı anlamaya yönelik sezgisel⁷³ ve karşılaştırmalı olmak üzere iki temel metot kullanılmaktadır.

Sezgisel metot; kişinin kendisini, yazarın yerine koyarak⁷⁴ ve zihin dünyasıyla bütünleşerek onun bireysel yönlerini anlamaya çalışmasıdır.⁷⁵ Bunun için yazarın kişiliği, öznel ve ferî yönleri,⁷⁶ daha genel ifade ile biyografisi, kullandığı dilin özellikleri, eseri oluştururken iç dünyasında neler yaşadığı,⁷⁷ kültürel ve tarihsel çevresi bilinmelidir. Sezgisel metot, tüm yazarların yalnızca kendi başına benzersiz bir birey olmadığı, aynı zamanda diğer yazarlara benzerliğe açık olduğu⁷⁸ ayrıca evrensel beşerî özellikleri paylaştığı varsayımına dayanır.⁷⁹ Zira Schleiermacher'e göre sezgi duygusu doğuştan itibaren tüm insanlarda bulunmakta olup bu duygunun yorumbilim için genişletilmesi gerekir. Haddi zatında yazarın niyetini anlamak; bir yazarın eseri ve yaşadığı dönem hakkında yapılan araştırmalar esas alınarak, yorumcunun kendisinde var olan duygunun eğitilmiş ve doğru anlama kabiliyetine dönüşmüş sezgi sanatından ibarettir.⁸⁰ Buna göre yazar, minimum düzeyde de olsa diğer yazarlara benzeyen bazı özellikler taşıdığı gibi⁸¹ sezgi (empati) yoluyla yazarların zihin dünyasına dalma kabiliyetine de sahiptir.⁸²

Schleiermacher, zihin ile varlık arasında sıkı bir bağ olduğunu savunur. O, dilsiz düşünmenin mümkün olmadığını, yazarken ve konuşurken düşünmenin gerçekleşmesiyle belirli bir bilinç derecesine ulaşılacağına inanır. Onun için sözcükler olmadan düşünme gerçekleşemez ve dolayısıyla dil, metinlerde tin'in (zihnin) kendini ifade etmesi için tek iletişim aracıdır.⁸³ Bununla birlikte bireylerin düşünce dünyası; dilin kullanımını, dil de bireyin düşünce dünyasını etkiler. Dil ve birey arasında karşılıklı etkileşim olduğu inkâr edilemez bir gerçek olmakla birlikte her insanın kullandığı dil ve üslup bireysel olarak kendisini temsil eder. Bundan dolayı yazarın öznel yönünü tespit sürecinde eserindeki dilsel veriler büyük önem taşır. Yazara ait dilsel özelliklerin, yazarın yaşamı ile paralel olarak incelenmesi, yazara özgü niteliklerin anlaşılmasını sağlar. Yazarın iç dünyasını ve ruh hâlini anlayabilmek için dille birlikte daha geniş çerçevede tarihsel ortamı ve toplumsal etkileşimi tespit edilmelidir. Zira yazarın yaşamış olduğu dönemin şartları, yazarın duygularını harekete geçirir ve zihin dünyasını şekillendirir. Bu da yazarın eserine yansır.

Schleiermacher, sezgisel metot kapsamında burada ifade edilenlerle yorumcunun zihninde bir eserin oluşma sürecini tekrar hissetmesini ve kavramasını amaçlar.⁸⁴ Böylelikle kişi kendi benliğinden ayrılır ve kendisini yazara dönüştürür.⁸⁵ Yorumcu, yazarın

⁷³ Schleiermacher'in "divinatorische" olarak isimlendirdiği metot Türkçe yazılmış kitap ve makalelerde "kehânet", "sezgisel", "tahmin", "keşif", kelimeleri ile ifade edilmiştir. Zikredilen tüm isimler aynı metodun farklı isimlendirmeleridir. Schleiermacher'in kullanımı için bk. Gunter Scholtz, *Ethik und Hermeneutik: Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), 103. Türkçe kullanımlar için bk. Metin Toprak, *Hermeneutik Ve Edebiyat* (İstanbul : Dergah Yayınları, 2016), 169; Gadamer, *Hakikat ve yöntem*, 2/43.

⁷⁴ Gadamer vb. düşünürler, Schleiermacher'in bu metodunda "empatik" yorumlama yaptığını ifade ederek eleştirmiştir. bk. Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 363.

⁷⁵ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 92; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 96; Palmer, *Hermeneutics*, 90; Thomas Pfau, "Friedrich Schleiermacher's Theory of Style and Interpretation", *University of Pennsylvania Press* 51/1 (Mart 1990), 67; Jessica Rutt, "On Hermeneutics", *E-Logos* 13/1 (Ocak 2006), 3. Ayrıca bk. James Risser, "Plato's Paradigm for Hermeneutics", *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, (2012), 86; Jean Grondin, *Introduction To Philosophical Hermeneutics* (London: Yale University Press, 1994), 71.

⁷⁶ Palmer, *Hermeneutics*, 88, 89; Theodore Vial, *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury, 2013), 51.

⁷⁷ Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 95; Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları* (Ankara: Kitabiyat, 2002), 65.

⁷⁸ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 93; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 96.

⁷⁹ Schleiermacher, *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*, 15; Rutt, "On Hermeneutics", 3.

⁸⁰ Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 364.

⁸¹ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 93; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 96; Vial, *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed*, 52.

⁸² Schleiermacher, *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*, 15.

⁸³ Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 362.

⁸⁴ Palmer, *Hermeneutics*, 86, 90; Rutt, "On Hermeneutics", 3. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 101-102.

⁸⁵ Simms, "Textuality", 321.

duygu ve düşüncelerini içinde yeniden inşa eder. Bir eserin bütününi dolayısıyla yazarın genel olarak düşünce tarzını anlamak için eserin yorumcu tarafından yeniden inşası gereklidir.⁸⁶

Schleiermacher, yazarın kişisel özelliklerini ve zihin dünyasını keşfetmek için kullandığı sezgisel metotla birlikte onu tamamlayan ve dengeleyici unsurlar taşıyan, yazarı diğer yazarlardan ayıran nitelikleri tespit eden *karşılaştırmalı* metodu önerir.

Karşılaştırmalı metot; genel bir sınıf altına yerleştirilmiş yazarı, içinde bulunduğu kategorideki diğer yazarlarla karşılaştırarak kendisine has özellikleri ortaya çıkarır.⁸⁷ Her şeyden önce yazarı evrensel bir birey olarak kabul eder ve sonra aynı evrenselin altında yer alan diğer bireylerle karşılaştırarak yazarın bireysel yönünü bulur.⁸⁸ Sadece yazarı diğer yazarlarla karşılaştırmakla kalmaz, yazarın tüm eserlerindeki kavramları kendi alanındaki diğer eserlerle ve daha geniş kültürle de karşılaştırır.⁸⁹ Karşılaştırmalı metotla yorumcu eserle ilgili yeni bir anlam tespit etmez. Ancak bu metot sayesinde yazarın diğer yazarlar arasındaki yeri ve kategorisi tespit edilerek kelimelere yüklemiş olduğu anlam daha iyi anlaşılır. Yorumcu, yazarın eserindeki tespitleri, yaklaşımları ve düşünceleri, o eserden önce ve sonra yazılan eserlerle kıyaslayarak o eserin yeri belirlenir. Tabi ki bu faaliyet, cümle ve kelimelerin anlamı esas alınarak gerçekleşir. Bundan dolayı bu safhada gramatik yorumlama ile psikolojik yorumlama arasında bir diyalektik ilişki söz konusudur. Yorumcu bu iki yöntem arasında sürekli gider gelir. Anlaşılmayan, üstü kapalı cümle ve ifadeler, metni anlaşılabilir diğer metinlerden hareketle anlaşılabilir ve yorumlanmaya çalışılır.⁹⁰

Pratik anlamda yorumlama, hem karşılaştırmalı hem de sezgiseldir. Bir kelimenin bir cümle içinde, bir cümlenin bir paragraf içinde ve bir paragrafın bir metin içerisinde anlam ifade etmesi gibi, metni yorumlamak, yazarın dilini, üslûbunu ve tüm yaşam bağlamını anlamayı gerektirir. Yorumcu, bu dairesel döngüyü ne kadar çok gerçekleştirir ve bu iki yöntem birlikteliğini ne kadar iyi sağlarsa anlayışı o kadar doğru olur.⁹¹ Zira sezgisel ve karşılaştırmalı metot, bütününi iki parçası gibi birbirini tamamlar. Sezgisel metot olmadan kendi başına karşılaştırmalı metot, bütününi birliğini sağlamaz.⁹² Her metot diğerine atıfta bulunduğu için bu iki metot asla birbirinden ayrılmamalıdır.⁹³ Zira sezgisel metotla elde edilen bilgiler ancak karşılaştırma metotla doğrulandığında kesinleşir.⁹⁴ Bu onay olmadan bilgilerin yorumlanması yanlış anlaşılabilirliğe sebebiyet verir. Schleiermacher, metnin nesnel ve özgün oluşuna göre gramatik ve psikolojik yorumlama yönteminden birine ağırlık verdiği gibi burada da metinde, yeni kavram ve ifadelerin, biçim ve üslûbun varlığına göre sezgisel ve karşılaştırmalı metottan birine öncelik verir. Şayet eser, önce yazılan eserlere benzemiyor yeni bir tarz ve kullanım barındıran orijinal bir tür ise burada sezgisel metot daha çok kullanılır.

Schleiermacher, yazarı anlamaya yönelik *sezgisel ve karşılaştırmalı* metot dışında *psikolojik ve teknik görev* olarak iki metot daha kullanır.⁹⁵

2.2. Psikolojik ve Teknik Görev

Psikolojik görevde iki amaç vardır: Birincisi; eserin ana düşüncesini, yazarın öznel durumları ile hayatını dikkate alarak tesbit edip anlamak. İkincisi; eserdeki yan düşünceleri ve her bir parçayı yazarın hayatıyla bağlantı kurarak anlamak.⁹⁶ Ana düşünce, konu ve biçimin bir arada incelendiği temel unsurdur. Yan düşüncelerse metnin içerisinde ana düşünceyi destekleyen ancak ana düşünce

⁸⁶ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 101-102.

⁸⁷ Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 96; Pfau, "Friedrich Schleiermacher's Theory of Style and Interpretation", 67.

⁸⁸ Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 2; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 93; Vial, *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed*, 52.

⁸⁹ Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 363. Ayrıca bk. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 2.

⁹⁰ Toprak, *Hermeneutik Ve Edebiyat*, 170-171.

⁹¹ Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 364.

⁹² Risser, "Plato's Paradigm for Hermeneutics", 92.

⁹³ Schleiermacher, *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*, 14; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 93; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 96; Vial, *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed*, 52.

⁹⁴ Schleiermacher, *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*, 15; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 96.

⁹⁵ Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 8; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 107.

⁹⁶ Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 34; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 107.

ile karıştırılmaması gereken parçalardır.⁹⁷ Bir yazarın eserindeki ana düşünce, o konuyla ilgili tüm görüşler bir araya getirilip bir bütün olarak değerlendirildiğinde anlaşılır. Diğer bir ifadeyle tek tek cümlelerden başlanarak bütüne doğru gidildiğinde ana düşünceye ulaşılır.⁹⁸ Bu süreçte, metindeki ana düşüncenin yazarın tüm hayatı içerisinde nasıl oluştuğu⁹⁹ ve eserdeki düşüncelerin bir olgu olarak yazarın hayatındaki yeri araştırılır.¹⁰⁰ Özellikle ana düşüncenin ortaya çıkışında etkili olan olgu ve değerler bulunmaya çalışılır.¹⁰¹ Ancak yazarın genel düşüncesi ile hayatı arasındaki ilişkiyi bulmak her zaman kolay olmaz. Bazı eserlerde yazar, düşünce ve tercihlerini açıkça ifade etmekten kaçınır. Gizlenmek istenen bu görüşler, tek tek cümlelerden hareketle pasajın, daha sonra bölümlerin, nihayetinde eserin tamamı yazarın yaşamı bağlamında ele alındığında gün yüzüne çıkarılır.¹⁰² Bunun için de yazarın hayatı ve yaşadığı zaman dilimi koşullarıyla birlikte ayrıntılı bir şekilde bilinmelidir. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki; her yazar ve eser üzerinde o dönemdeki dış etkenlerin önemi aynı düzeyde olmaz.¹⁰³ Bazı eserlerin oluşumunda yazarın duyguları; iç faktörler daha etkin iken bazı eserlerde dış faktörler daha etkili olmuştur. Haliyle eserin oluşumunda ağır basan etkene göre yazarın hayatını bilmenin önemi, değişiklik arz edebilir.

Kısaca psikolojik görevle yazarın yaşamıyla bağlantı kurularak ve bireyselliği esas alınarak; eserin ana düşünce ve yan düşünceler anlaşılmasına çalışılır.

Teknik görevse, yazarı, yazdığı konu hakkında yazmaya iten etkenleri¹⁰⁴ (meditasyonu) ve kompozisyonun oluşumunu (biçimini) araştırır.¹⁰⁵ Yazarı, yazmaya iten etkenler, metnin içeriğini ve ana düşünceyi oluşturur. Başlangıçta zihinde dağınık bir şekilde bulunan bu düşüncelerin bir araya getirilmesi ve bu düşüncelere bir biçim verilmesi ile metnin kompozisyonu oluşturulur. Buradan da anlaşıldığı gibi meditasyon ile kompozisyon, diğer bir ifadeyle içerik ve biçim arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Meditasyon, eserin yazılması için sebep, kompozisyon ise sonuçtur. Teknik görevin gerçekleştirilmesi için de bu ilişkinin ortaya çıkarılması gerekir.¹⁰⁶ Zira yazarı, yazmaya sürükleyen etkenler, önce içeriğe dönüşür bu içerik daha sonra kompozisyon halini alır. Bu bağlamda metne niçin baştaki cümle ile başladığı, ana düşüncenin ve yan düşüncelerin birbirine nasıl bağlandığı ve esere nasıl bir biçim verildiği tespit edilir.¹⁰⁷ Nasıl ki, gramatik yorumlama, metni dilbilgisi açısından en küçük öğeden başlayarak en büyük öğeye kadar inceler, teknik görev de metindeki ana düşüncenin ilk teşekkülünden kompozisyona dönüşüne kadar olan süreci inceler.¹⁰⁸ Daha sarıh bir ifadeyle gramatik yorumlama, tamamen dile odaklanmışken teknik görev düşüncenin teşekkülünü odaklanmıştır. Düşüncenin ürünü olan her şeyi incelemek, teknik görev kapsamına girer.¹⁰⁹

Hulâseten teknik görev, eseri, içerik ve biçim (üslup) olarak inceler, düşüncenin zihinde tebellür etmesinden kompozisyon aşamasına kadar olan sürecin nasıl gerçekleştiğini araştırır, metnin tinsel oluşum sürecini ortaya çıkarır. Eserin ifade ve üslûbunu, yazarın bireysel dil özelliklerini yansıttığı bir alan olarak görür ve eserin gramatik boyutuyla ilgilenmez.

⁹⁷ Şilan Ceren Ceylan, *Paul Ricoeur'ün Hermeneutik Kuramında Metaforun İşlevi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 39.

⁹⁸ Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 28.

⁹⁹ Toprak, *Hermeneutik Ve Edebiyat*, 50.

¹⁰⁰ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 107.

¹⁰¹ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 107.

¹⁰² Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 28; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 109; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 94.

¹⁰³ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 108.

¹⁰⁴ Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 94; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 132.

¹⁰⁵ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 132; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 96.

¹⁰⁶ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 135.

¹⁰⁷ Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 94.

¹⁰⁸ Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 16.

¹⁰⁹ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 132.

3. Psikolojik Yöntemi Kur'ân'a Uygulama İmkânı

Schleiermacher, psikolojik yöntemdeki sezgisel metotla Yeni Ahit'i anlayabilmek için kendisini yazarın yerine koyar ve yazarın zihin dünyasıyla bütünleşerek onun bireysel yönlerini anlamaya çalışır.¹¹⁰ Bunun için de metni oluştururken yazarın iç dünyasında neler yaşadığı, tarihsel ve kültürel çevresi bilinmelidir. Böylelikle yorumcu kendi benliğinden sıyrılarak kendisini adeta yazara dönüştürür. Diğer bir ifadeyle yazarın duygu ve düşüncelerini kendi dünyasında yeniden inşa eder.¹¹¹ Schleiermacher, yorumcuya, kendisini Yeni Ahit'in yazarları olan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'nın yerine koymayı, onların zihin dünyasıyla bütünleşmeyi ve yazarın duygu ve düşüncelerini yeniden kurgulamaya önerir. İncil yazarları bir insandır ve yorumcunun da bir insan olması hasebiyle kendisini onların yerine koyması ve onların zihin dünyasıyla bütünleşmesi, iç dünyasında yazarın duygularını yeniden inşa etmesi imkân dâhilindedir. Ancak Kur'ân'ı yorumlayan kişi ile Allah arasında ontolojik olarak farklılık vardır. Kur'ân yorumcusunun böyle bir şey yapması mümkün değildir. Zira Allah Teâlâ'nın selbî sıfatlardan olan Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatı vardır ki, bu da Allah Teâlâ'nın sonradan yaratılmış olan hiçbir varlığa benzemediğini ifade eder.¹¹²

Yine Schleiermacher, Yeni Ahit yazarlarının tarihsel ve kültürel çevreden etkilenerek metni oluşturduğunu dolayısıyla duygusal tercihlerin Yeni Ahit'in metinleşme sürecinde etkisinin olduğunu ve metnin bunlardan arındırılması gerektiğini savunur. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Allah Teâlâ, zamandan ve mekândan münezzehtir. Herhangi bir şeyin O'nu etkilemesi söz konusu değildir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de Allah Teâlâ'nın kendisine vahyettiği âyetleri olduğu gibi tebliğ etmiştir. Yaşadığı coğrafyanın ve kültürün etkisiyle âyetlerde herhangi bir değişiklik yapması söz konusu değildir. Kur'ân-ı Kerîm için nass-olgu ilişkisinden bahsedilebilir, ancak buradaki ilişkide Allah Teâlâ, Arapların örf ve âdetleri doğrultusunda değil kendi iradesi doğrultusunda ve evrensel bir hakikat olarak kalacak olan emir ve nehiyler indirmiştir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın iradesi hiçbir zaman için olgu karşısında edilgen değil, etken bir rol oynamıştır. Kur'ân metninin yorumunda Yeni Ahit'teki şekliyle çevre ve kültürün etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Bu durumda Schleiermacher'ın metni anlamak ve yorumlamak için önerdiği sezgisel metotun Kur'ân'a uygulanması mümkün değildir. Ancak sezgisel metot, müfessir ve tefsirlere uygulanabilir. Zira müfessirler, tefsîr faaliyetinde kelime, terkip ve cümlelerin anlamını sadece Arap dilinin kurallarına ve sözlüklere başvurarak belirlemez. Lafzın ötesinde müfessirin önyargıları ve temel kabulleri etkili olur. Lafzın umûmîliği sebebin husûsîliği, mücmel ve müteşâbih âyetlerin yorumlanması, hakikat-mecâz ayrımı konusundaki tercihlerde, delâletül-iktizâ için yapılan takdirlerde müfessirin bilgi birikimi ve mukaddem tefsirlerdeki açıklamalar etkili olduğu gibi müfessirin kendine has düşünce yapısı, hâleti rûhiyesi, içinde yaşadığı toplumun örf ve âdetleri etkili olur. Müfessir, yorum aşamasının tümünde olmasa da kimi aşamalarını, zihnindeki sübjektif bir sistem kontrolünde gerçekleştirmektedir. Sezgisel metotla müfessirin sübjektif yaklaşımları, ön yargıları, bağlı olduğu fikhî ve itikâdî mezhebin etkileri, benimsediği fikrî akımların yansımaları, şahsî kanaatleri âyetleri anlama ve yorumlamada ne kadar etkili olduğu tespit edilebilir. Bu yöntem, tefsîrde yer alan anlam ve yorumların doğru veya yanlış olduğunu belirlemede okuyucuya yardımcı olur.

Schleiermacher, metni yorumlarken sezgisel metotla birlikte karşılaştırmalı metodu uygular. Karşılaştırmalı metot; yazarı içinde bulunduğu kategorideki diğer yazarlarla karşılaştırarak kendine has niteliklerini ortaya çıkarır¹¹³ ve yazarın eserlerinde kullandığı kelime ve kavramlara yüklediği anlamları diğer eserlerle karşılaştırır.¹¹⁴ İncil yazarları birbirleriyle karşılaştırılabilir ve her bir yazarın kendine has özellikleri böylelikle ortaya çıkarılır. Ayrıca her bir yazarın kendi İncil'inde kullanmış olduğu sözcük ve kavramlar diğer İncillerle kıyaslanabilir. Ancak Kur'ân kelâmullahıdır, onun ezeli ve ebedi sahibi yalnızca Allah'tır. Allah'ın selbî sıfatlarından vahdâniyyet sıfatı vardır ki; bu da O'nun bir olduğunu, zâtında ve fiillerinde ortağı olmadığını eşi ve benzerinin bulunmadığını ifade eder.¹¹⁵ Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in kıyaslanabileceği sahil başka ilâhî bir kitap da yoktur. Görüldüğü gibi Schleiermacher'ın metin yorumlanmasında önerdiği karşılaştırmalı metodu Kur'ân'a uygulamak mümkün değildir. Ancak bu metot, müfessirlere ve yazmış oldukları tefsirlere uygulanarak müfessirlerin semantik yaklaşımları ve âyetleri te'vil usûlleri karşılaştırılabilir.

¹¹⁰ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 92; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 96.

¹¹¹ Simms, "Textuality", 321; Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 101-102.

¹¹² Metin Yurdagür, "Muhâlefetün li'l-havâdis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/402.

¹¹³ Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 96; Pfau, "Friedrich Schleiermacher's Theory of Style and Interpretation", 67.

¹¹⁴ Zimmermann, "F. D. E. Schleiermacher", 363.

¹¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/428.

Schleiermacher psikolojik yönteminde teknik ve psikolojik görev adı altında iki metodu metne uygular. Psikolojik görevin iki temel hedefi vardır: Birincisi; eserin temel düşüncesini yazarın hayatını dikkate alarak anlamak. İkincisi ise; eserdeki yardımcı düşünceleri ve her bir cüzü yazarın hayatıyla bağlantı kurarak anlamak.¹¹⁶ Schleiermacher, psikolojik görevi, İncil ve yazarlarına uygulamıştır. İnciller, yazarlarının hayatıyla paralel bir şekilde okunup yorumlanabilir ve bunun İncilleri anlamaya katkısı olur. Bu metodun temel ilkesinde *eserin ana düşüncesini yazarın hayatı ile birlikte anlama gayesi* yer almaktadır. Bu ilkede yer alan *eserin ana düşüncesi* prensibi Kur'an'ı anlama ve yorumlama ekseninde düşünüldüğünde Kur'an'ın ana konuları ile ilgili çalışmaları akla getirmektedir. Nitekim konulu tefsîr yöntemiyle tefsîr alanında bu tür çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu ilkedeki (ana düşünceyi) *yazarın hayatı ile birlikte anlama gayesi* kelâmullah sahibi Allah için uygulanamaz. Zira Allah'ın *hay* (yaşayan) ve *kayyûm*¹¹⁷ (her şeyi idare eden) sıfatı olmakla birlikte Allah Teâlâ'nın kendisi hakkında verdiği bilgi haricinde insanların Allah hakkında bilgi sahibi olma imkânı yoktur. Dolayısıyla bu metodun birebir Kur'an yorumuna uygulanması mümkün değilken müfessirlere ve tefsirlere uygulanması mümkündür. Herhangi bir tefsir, müfessirin hayatı ile birlikte okunursa âyet yorumlarında sosyokültürel hayatın etkileri tespit edilebilir. Bu da tefsirlerdeki sübjektifliği belirlemeye yardımcı olur.

Schleiermacher'in psikolojik yönteminde teknik görevden bahsedilmiştir. Teknik görev; yazarı, yazdığı mevzu hakkında yazmaya neden olan etkenleri¹¹⁸ ve kompozisyonun oluşum biçimini araştırır.¹¹⁹ Schleiermacher'in teknik görevinde yer alan *yazarı, yazmaya iten etkenleri araştırma* ilkesi, Kur'an yorumunda esbâb-ı nüzülü çağrıştırmaktadır. Esbâb-ı nüzül, âyetlerin inmesine vesile olan olayları ifade etmektedir.¹²⁰ Bu konu, ulûmu'l-Kur'an'ın önemli konularından biridir. Müfessirler, esbâb-ı nüzûlün araştırılmasına önem vermişler ve bununla ilgili II. asırdan itibaren müstakil eser kaleme almışlardır.¹²¹ Bu durumda Schleiermacher'in teknik görevindeki *yazarı yazmaya iten etkenlerin araştırılması* ilkesinden çok daha ileri ve İslâm medeniyetine uygun bir yöntemden asırlar önce Kur'an'ı yorumlama sürecinde istifade edildiği söylenebilir. Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki; beşer ürünü olan bir eserin müellifi için *yazar* demekle birlikte Kur'an'ın sahibi olan Allah için böyle bir ifade kullanılamaz, zira bu, beşere ait bir sıfattır. Kur'an, Allah'ın kelâmıdır ve onun sahibi Allah'tır. Schleiermacher'in teknik görevde metne uygulanmasını önerdiği prensiplerden biri de kompozisyonun oluşum biçimini araştırmaktır. Yazar, metne niçin başlangıçta yer alan cümle ile başladığı, ana düşünce ile yan düşüncelerin birbirine nasıl bağlandığı ve metne nasıl bir biçim verildiği sorgulanır.¹²² Schleiermacher'in bu ilkesinin geliştirilmiş hali İslâm ilim geleneğinde belâgat ilminde bir sanat olarak Kur'an'a uygulanmıştır. Nitekim Arap dili ve belâgatinde berâat-i istihlâl (fevâtihu's-suver); sûre başlangıçlarındaki incelik ve güzelliği araştırır.¹²³ Allah Teâlâ'nın niçin başlangıçtaki âyetlerle sûrelere başlamayı tercih ettiğinin hikmeti tespit edilmeye çalışılır. Hüsn-i intihâ (havâtimü's-süver) ise; sûrelerdeki son âyetlerin, öncesindeki veya baştaki yahut sonrasında gelen sûrenin ilk âyetleriyle nasıl bir uyum içerisinde olduğunu ve muktezâ-yı hâle uygun bir şekilde nasıl bitirildiğini araştırır.¹²⁴ Schleiermacher, bir metinde ana düşünce ile yan düşüncelerin birbirine nasıl bağlandığının araştırılmasını önermiştir, tefsîr usûlünde bu husus, siyâk-sibâk ilmi (âyetler arasındaki uyum) başlığı altında ele alınmıştır. Şeyh Veliyyüddîn el-Mellevî konuyla şöyle der: “Her bir âyetin önceki âyeti tamamlayıp tamamlamadığı, müstakil olup olmadığı, şayet müstakilse önceki âyetle olan münasebetinin ne olduğu araştırılmalıdır.”¹²⁵

¹¹⁶ Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 34; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 107.

¹¹⁷ Bekir Topaloğlu, “Hay”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/549.

¹¹⁸ Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 94; Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 132.

¹¹⁹ Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 132; Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 96.

¹²⁰ Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* (Kâhire, y.y., 2000), 1/36.

¹²¹ İbn Şihâb ez-Zührî, *Tenzilü'l-Kur'an; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl; İbn Teymiyye, et-Tibyân fi nüzûli'l-Kur'an; Süyûtî, Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl; Atıyyetullah b. Atıyye el-Üchürî, İrşâdü'r-rahmân li-esbâbi'n-nüzûl ve'n-nesh ve'l-müteşâbih ve tecvidü'l-Kur'an*. Geniş bilgi için bk. Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 21/360-362.

¹²² Schleiermacher, *The Hermeneutics Reader*, 94.

¹²³ Ebû Hamid Bahaeddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhisi'l-miftâh* (Beyrût: el-Mektebü'l-Asriyye, 2003), 2/340, 341; Suyûtî, *İtkân*, 3/361; Abdülmüteâl Saîdî, *Bugyetü'l-izâh li-Telhisi'l-miftâh fi ulûmi'l-belâga* (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 4/705, 708; Nusreddin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001), 404; Ali Bulut, *Belâgat-i Müyessera* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2016), 249.

¹²⁴ Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhisi'l-miftâh*, 2/343; Suyûtî, *İtkân*, 3/366; Saîdî, *Bugyetü'l-izâh*, 4/713, 714 Bolelli, *Belâgat*, 45; Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 255.

¹²⁵ Suyûtî, *İtkân*, 3/369.

Görüldüğü üzere Schleiermacher'in metin okumalarında tavsiye ettiği söz konusu ilkenin çok daha geliştirilmiş bir yöntemi Arap dili ve belâgatinde berâat-i istihlâl ve hüsn-i intihâ sanatları, tefsîr usulünde siyâk -sibâk ilmi ile asırlar önce Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabaları esnasında ortaya konmuş, hatta bu konularla ilgili müstakil eserler dahi yazılmıştır.¹²⁶ O halde Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecinde hermenötik bir yöntem olarak İncil'e uygulanmış olan söz konusu *teknik göreve* değil İslâm ilim geleneğindeki ilmî birikime başvurmak gerekir.

Sonuç

Müslümanlar ile hıristiyanların kutsal kitap inancı birbirinden farklıdır. Müslümanlar Kur'ân-ı Kerîm'i tamamen Allah kelâmı olarak görürken hıristiyanlar ve hususen Schleiermacher, Yeni Ahit (İnciller)'i tamamen Tanrı kelâmı olarak görmez.

Müslüman inancına göre; Kur'ân-ı Kerîm, nüzûlünden önce cinlerin ve şeytanların müdahalesinden korunduğu gibi nâzil olurken de beşer kelâmının Kur'ân'a karışması önlenmiştir. Kur'ân, lafız ve mana olarak Allah'a aittir. Sahâbe döneminde de cem ve istinsâh faaliyetleriyle her türlü tahrif ve tebdilden korunmuş ve günümüze kadar bu şekliyle gelmiştir.

Hıristiyan inancına göre Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan Yeni Ahit (İnciller), yazarları Matta, Markos, Luka ve Yuhanna tarafından Hz. İsa'nın ölümünden yıllar sonra şifahî olarak nakledilen bilgilerin bir araya toplanması ile oluşmuştur. Yeni Ahit, kutsal ruh önderliğinde yazılmış olmakla birlikte bu önderlik, lafız ilhamı değil, konu ilhamı olması hasebiyle tamamen Tanrı kelâmı değildir. Söz konusu yazarlar; yaşadıkları toplumun etkisi altında kalarak ve kendi yorumlarını katarak İncilleri yazmışlardır. Schleiermacher de Yeni Ahit'i yazarlarının kutsal ruhtan ilham alarak yazdığı bir kitap olarak görmüş ve Yeni Ahit'te üslûp ve içerik bakımından farklılıkların ve eklemelerin olduğunu, bu kutsal kitabın tamamen vahiy mahsûlü olmadığını ifade etmiştir.

Schleiermacher, psikolojik yönteminde sadece metne değil yazarın öznelliğine ve metin dışı davranışlarını araştırmayı tavsiye etmiştir. İncil metinleri yorumlanırken yazarların metin dışındaki halleri ve kendilerine has özellikleri araştırılmalıdır. Ancak Kur'ân yorumlanırken Kur'ân dışına çıkılarak Allah Teâlâ'nın hal ve tavrını araştırmak mümkün değildir. Yine Schleiermacher'in tavsiye ettiği metindeki öznelliği araştırma ilkesi, yazarın yoruma dayalı ifadeleridir ki, Kur'ân'da yoruma açık âyetler olmakla birlikte yoruma dayalı bir bilgi bulunmayıp tüm âyetler kat'i bilgi ifade eder. Schleiermacher'in psikolojik yöntemindeki yazarın öznelliğini ve metin dışı davranışını araştırma önerisini Kur'ân yorumunda uygulamak mümkün değildir.

Schleiermacher, sezgisel metodunda Yeni Ahit (İnciller)'i yorumlayabilmek için kendisini Yeni Ahit'in yazarlarının yerine koyarak, diğer bir ifadeyle empati yaparak onların zihin dünyasıyla bütünleşmeyi ve yazarların öznel yönlerini anlamayı önermektedir. İncil ve yazarları için bu mümkün olmakla birlikte Kur'ân ve onun yorumcusu için bu mümkün değildir. Zira Allah ile Kur'ân yorumcusu arasında ontolojik farklılığından dolayı Kur'ân okuyucusunun bu şekilde bir empati yapması mümkün değildir. Ayrıca bu durumun Allah Teâlâ'nın selbî sıfatlardan Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatına da aykırı olduğu apaçık ortadadır. Yine Schleiermacher, Yeni Ahit yazarlarının metni oluştururken sosyal ve kültürel çevreden etkilendiğini ve dolayısıyla bu etkilerin metinden arındırılması gerektiğini savunur. Bu ilke, Yeni Ahit yazarlarına uygulanmıştır ancak Allah Teâlâ, zaman ve mekândan münezzehtir. Hiçbir dış etken O'nu etkileyemez. Nas olgu ilişkisi olmakla birlikte Hz. Peygamber (s.a.s.), âyetler nâzil olduktan sonra âyetlerde hiçbir değişiklik yapmadan, yaşadığı coğrafyanın ve kültürün etkisinde kalmadan vahyi tebliğ etmiştir. Kur'ân metninde Yeni Ahit'deki şekliyle çevre ve kültürün etkisi söz konusu değildir. Bu durumda Schleiermacher'in Yeni Ahit'i anlamak ve yorumlamak için önerdiği sezgisel metodun Kur'ân'a uygulanması mümkün değildir. Ancak bu metod, müfessir ve tefsirlere uygulanabilir. Zira müfessir Kur'ân'ı, sadece tefsîr usûlünde ve tefsîr disiplininde yer alan kurullarla anlayıp yorumlamaz. Bunların dışında müfessirin âyetleri yorumlamasında birçok etken vardır. Bu etkenlerin müfessirlerin görüşlerini değerlendirirken ve doğru yorumlar tespit edilirken göz önünde bulundurulması gerekir. Bir tefsîrin teşekkül ve oluşumunda müfessirin bilgi birikimi, başvurduğu kaynaklar ve ulûmu'l-Kur'ân önem arz etmekle birlikte içinde yaşadığı sosyal hayatın da etkisi büyüktür. Zira yazılan bir tefsîrin öznel tarafıyla birlikte sosyal bir tarafı da bulunmaktadır. Müfessiri, önyargıları, ideolojik düşünceleri, itikâdi ve fikhî olarak mensubu olduğu mezhebin görüşleri, örf ve adetleri etkiler. Tefsîrde yer alan yorumların değerlendirilmesinde müfessirin rûhî yapısının da göz önünde bulundurulması gerekir. Müfessiri, müfessir yapan ruhî yaşam aşamaları, onu ve tefsîrini anlamada önemli ipuçları verir. Müfessir, her zaman kendisini etkileyen iç ve dış etkenlerden kendisini ve tefsire dair açıklamalarını koruyamaz. Müfessirin tefsîrinde belirttiği görüş ve tercihleri, içinde yaşadığı toplum ve sosyal şartlarla birlikte değerlendirildiğinde müfessirin

¹²⁶ Husn-i ibtidâ (fevâtihu's-süver) hakkında İbn Ebi'l-İsbâ "*el-Havâtiru's-sevânihi fi esrâri'l-fevâtihi*" isimli eseri yazmıştır. Münâsebâtü'l-Kur'ân hakkında Burhâneddîn el-Bikâi "*Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver*" isimli eseri yazmıştır. Suyûtî, *İtkân*, 3/361, 369.

öznel tercihleri ortaya çıkarılabilir. Bunun tespit edilmesi, âyetin maksûdu ilâhîye mutâbık anlaşılıp anlaşılmadığını belirlemeye yardımcı olur.

Schleiermacher, sezgisel metodun, karşılaştırmalı metotla birlikte uygulanmasını önerir. O, karşılaştırmalı metotla yazarı aynı kategorideki benzer yazarlarla karşılaştırmayı ve yazarın kendine has niteliklerini ortaya çıkarmayı önermiştir. Schleiermacher, İncil yazarlarını birbirleriyle karşılaştırılmasını ve her bir yazarın kendine ait özelliklerin belirlenmesini tavsiye etmiştir. Ancak Kur'an kelâmullahıdır, Allah'ın selbî sıfatlarından Vahdâniyyet sıfatı, O'nun bir olduğunu, zâtında ve fiillerinde eşi ve benzerinin bulunmadığını ifade eder. Kur'an'ın karşılaştırılabileceği başka ilâhî bir kitap mevcut olmadığı için karşılaştırmalı metot, Kur'an yorumunda uygulanamaz. Bu metot, müfessirlere ve tefsirlere uygulanarak müfessirlerin semantik tahlilleri ve özneliği tespit edilebilir.

Schleiermacher, psikolojik yöntemde "teknik ve psikolojik görev" adı altında iki metodu metne uygulamıştır. O, psikolojik görevle eserin ana düşüncesini ve eserdeki yardımcı düşünceleri ve her bir cüzü yazarın hayatıyla birlikte anlamayı hedeflemiştir. Psikolojik görev, Yeni Ahit ve yazarları için uygundur. İnciller, yazarlarının hayatıyla birlikte okunup yorumlanabilir. Bu metodun temel ilkesindeki *eserin ana düşüncesini* tespit prensibi, Kur'an için düşünüldüğünde; Kur'an'ın ana konuları ile ilgili çalışmaları ve konulu tefsir yöntemiyle yapılan çalışmaları akla getirmektedir. Bu tür çalışmalar da son yıllarda çok fazla sayıda yapılmıştır. Ancak bu ilkedeki (ana düşüncesi) *yazarın hayatı ile birlikte anlama gayesi* Allah için uygulanamaz. Zira Allah'ın *hay ve kayyûm* sıfatları olmakla birlikte Allah'ın kendisi hakkında verdiği bilgi dışında insanların Allah hakkında bilgi sahibi olma imkânı yoktur. Görüldüğü üzere bu metodun tam olarak Kur'an yorumuna uygulanması mümkün değildir. Ancak müfessirlere ve tefsirlere uygulanması mümkündür. Böylelikle müfessirlerin âyetleri tefsir ve te'vîl ederek tercih ettiği itikâdî ve ameli görüşlerin yaşadığı sosyal hayatla olan bağlantısı tespit edilebilir.

Schleiermacher, psikolojik yöntemde teknik görevi uygulamıştır. O, bu uygulamasında yazarı, yazmış olduğu konu hakkında yazmaya iten etkenleri ve kompozisyonun oluşum biçimini araştırmıştır. Schleiermacher'in bu ilkesi, tefsir usûlünde esbâb-ı nüzulü çağrıştırmaktadır. Müfessirler, bu konuyla ilgili II. asırdan itibaren müstakil eserler yazmışlardır. Schleiermacher, yazarın metne neden başlangıçtaki cümle ile başladığını, ana düşünce ile yan düşüncelerin birbirine nasıl bağlandığının tespit edilmesini tavsiye eder. Bu metodunun daha köklü hali, İslâm ilim geleneğinde belâgat ilminde bir sanat olarak ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, Schleiermacher, yazarın metne niçin başlangıçta yer alan cümle ile başladığını sorgularken, Arap dili ve belâgatinde berâat-i istihlâl (fevâtihu's-süver) sanatı, sûre başlangıçlarındaki hikmeti ve inceliği araştırmıştır. Hüsn-i intihâ (havâtimü's-süver) sanatı ise sûrelerdeki son âyetlerin, öncesindeki âyetlerle nasıl bir uyum içerisinde olduğunu ve muktezâ-yı hâle uygun olarak nasıl bitirildiğini araştırmıştır. Şu halde Schleiermacher'in metne uyguladığı teknik görevden çok daha ileri ve profesyonel bir yöntemden asırlar önce Kur'an'ı yorumunda istifade edildiği görülmektedir. Bu durumda öncelikli olarak tefsir usûlünde ortaya konmuş olan esbâb-ı nüzûl ilminden, Arap dili ve belâgatindeki berâat-i istihlâl ve hüsn-i intihâ sanatlarından istifade etmek gerekir.

Schleiermacher, bir metindeki ana düşünce ile yan düşüncelerin birbirine nasıl bağlandığının araştırılmasını önerirken tefsir usûlünde bu konu münâsebâtü'l-Kur'an başlığı altında ele alınmıştır. Schleiermacher'in metin yorumlanmasında önerdiği söz konusu ilkenin çok daha geliştirilmiş bir yöntemi "münâsebâtü'l-Kur'an" ilmi asırlar önce Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarında ortaya konmuştur.

Hıristiyanlık ve İslâmiyet'teki kutsal kitap inancındaki büyük farklar nedeni ile Schleiermacher'in psikolojik hermenötüğünde Yeni Ahit (İncil) metinlerine uyguladığı yazarla ilgili metotları Kur'an metnine uygulamak mümkün değildir. Diğer taraftan söz konusu yöntemin metinle ilgili olan metotlarından çok daha sistematik hali asırlar önce Kur'an tefsirinde uygulandığı için bunlara da tevessül etmeye de gerek yoktur. Ancak Schleiermacher'in İncil metinlerine ve yazarlarına uyguladığı psikolojik yöntemin, müfessirlere ve tefsirlere uygulanması önerilebilir. Bu uygulama neticesinde müfessirlerin âyet yorumlarındaki öznel yönleri ve tefsirlerindeki sosyokültürel tesirler tespit edilebilir.

Kaynakça

- Aydemir, Abdullah. "Beytulizze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/90. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Aydın, Fuat. *Dinleri Tarihleriyle Okumak*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aydın, Mahmut. *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Aydın, Mahmut. *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Mehmet Görmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet. "Hıristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/340-345. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Bolelli, Nusreddin. *Belagat*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 3. Basım, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî*. ed. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2016.
- Ceren Ceylan, Şilan. *Paul Ricoeur'ün Hermeneutik Kuramında Metaforun İşlevi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Davûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn Ebû. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed Abduh. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/360-362. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Diraz, Muhammed Abdullah. *en-Nebe'ü'l-azîm*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, ts.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 3. Basım, 2009.
- Freund, Julien. *Beşeri Bilim Teorileri*. çev. Bahaeddin Yediyıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve yöntem*. çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan. 2 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. London: Yale University Press, 1994.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "Ahd-i Atîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/494-501. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Hatip, Abdülaziz. *Kur'an Ve Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1997.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'ı Anlamada Metin Dışı (Psikolojik) Bağlam ve Schleiermacher Hermenötiği". *Tafsir Dergisi* 2/1 (Mayıs 2022), 1-14.
- Keşîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn. *Fezâilü'l-Kur'an*. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1995.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi'li-ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm el-İtfiyîş. 20 Cilt. Kâhire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 3. Basım, 1964.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâle el-âlemiyye, 2009.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 5. Basım, 1980.
- Pfau, Thomas. "Friedrich Schleiermacher's Theory of Style and Interpretation". *University of Pennsylvania Press* 51/1 (Mart 1990), 51-73.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn-. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Risser, James. "Plato's Paradigm for Hermeneutics". *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 1 (2012), 81-93.
- Römer, Inga. "Method". *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. ed. Niall Keane, Chris Lawn. 86-96. İngiltere: John Wiley, 2016.
- Rutt, Jessica. "On Hermeneutics". *E-Logos* 13/1 (Ocak 2006).
- Saîdî, Abdülmüteâ. *Bugyetü'l-îzâh li-Telhîsi'l-miftâh fi ulûmi'l-belâga*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2005.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Kardelen Kitabevi, 2. Basım, 1999.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures*. çev. Jan Wojcik and Roland Haas. PDF: The Johns Hopkins University Press, 1978.

- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism*. ed. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. çev. James Duke and Jack Forstman. ed. Heinz Kimmerle. Atlanta: Scholars Press, 1986.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. çev. D.M. Baillie. İskoçya: Edinburgh, 1922.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Hermeneutics Reader*. ed. Kurt Mueller - Vollmer. New York: Continuum, 1988.
- Scholtz, Gunter. *Ethik und Hermeneutik: Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- Simms, Karl. "Textuality". *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. ed. Niall Keane, Chris Lawn. İngiltere: John Wiley, 2016.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. 16 Cilt. Kâhire, y.y., 2000.
- Sübkî, Ebû Hamid Bahaeddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi. *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-miftâh*. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-Asriyye, 2003.
- Sülün, Murat. *Kur'an Kılavuzu: Mutlak Gerçeğin Sesi*. İstanbul : Ensar Neşriyat, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tanyu, Hikmet. "Ahd-i Cedîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/501-507. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. "Hay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/549-550. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Toprak, Metin. *Hermeneutik Ve Edebiyat*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Tümer, Günay. vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Özaktan, Fatih. "Schleiermacher'in Gramatik Yöntemi ile İslâm İlim Geleneğinde Kur'an'ı Anlama-Yorumlama Geleneğinin Mükâyesesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan, 2021). 179-217. <https://doi.org/10.31121/tader.835786>
- Vial, Theodore. *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i Mahfûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22/108-109. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yurdağür, Metin. "Muhâlefetün li'l-havâdis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30/402. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1987.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekâuhu, 3. Basım, ts.
- Zimmermann, Jens. "F. D. E. Schleiermacher". *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. ed. Niall Keane and Chris Lawn. 360-365. İngiltere: John Wiley, 2016.

Tümevarım Metodu Açısından *en-Naḥvu'l-wāḍiḥ* ve *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* Adlı Arapça Dilbilgisi Kitaplarının İncelenmesi: Nitel Bir Araştırma

An Examination of the Arabic Grammar Works Named al-Naḥw al-wāḍiḥ and al-Qavā'id al-'arabiyya al-muyassara in Terms of the Inductive Method: A Qualitative Research

Mesut Köksoy

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assist. Professor, Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Arabic Language and Literature
Konya, Türkiye

mkoksoy@selcuk.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9801-4854

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 11 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 841-861

Cite as/Atıf: Köksoy, Mesut. "Tümevarım Metodu Açısından *en-Naḥvu'l-wāḍiḥ* ve *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* Adlı Arapça Dilbilgisi Kitaplarının İncelenmesi: Nitel Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 841-861. <https://doi.org/10.18505/cuid.1160851>

Köksoy, Mesut. "An Examination of the Arabic Grammar Works Named al-Naḥw al-wāḍiḥ and al-Qavā'id al-'arabiyya al-muyassara in Terms of the Inductive Method: A Qualitative Research". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 841-861. <https://doi.org/10.18505/cuid.1160851>

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

Published by/Yayınca: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Examination of the Arabic Grammar Works Named *al-Naḥw al-wāḍiḥ* and *al-Qawā'id al-'arabiyya al-muyassara* in Terms of the Inductive Method: A Qualitative Research

Abstract: In the modern era, a great variety of methods have been developed in grammar teaching. Among these, the induction (*istiqrā'*), which is applied as an alternative to the traditional approach called deduction (*qiyās*), is one of the main methods adopted in the modern period. At the beginning of the study, information about inductive and deductive methods and the differences between these two was given. When Arabic grammar teaching in Turkey is evaluated in terms of methodological approach, it can be seen that there have been discussions and uncertainties about traditional and modern techniques. Then, the grammar teaching methods of the books were examined- namely, *al-Naḥw al-wāḍiḥ* and *al-Qawā'id al-'arabiyya al-muyassara*, which were prepared by following the inductive method and have been used in Turkey for many years. Both works provide explanatory information about the inductive method they followed in the preface. Both works firstly give examples in accordance with the inductive method, then analyze the examples, induce the rule and finally summarise the rule. Both works contain various and a large number of exercises. In the continuation of the study qualitative research was conducted using the semi-structured interview technique with 16 randomly selected students who took the course with the work called *al-Qawā'id al-'arabiyya al-muyassara* at Selçuk University in addition to a grammar book prepared by following the deductive method to learn the approaches of the students to the grammar teaching methods. When the students were asked to choose one of the deductive and inductive methods, it was seen that 5 out of 8 students in both groups chose the deductive method, while 3 chose the inductive method. The students who preferred the deductive method in both groups stated that explaining the rule and then giving examples is more useful. On the other hand, those who do not prefer the deductive method, especially among the students who have just started their education in Arabic, stated that explaining the rule in detail at first causes confusion and creates anxiety. The students who preferred the inductive method in both groups stated that analyzing the rule through examples helped them to understand the rule more easily and to realize the points that they should pay attention to. On the other hand, students who do not prefer the inductive method stated that analyzing the examples without knowing the rule makes it difficult for them to understand the rule. The approach of the students to the detailed or summarised explanation of the rule is directly proportional to their method preferences. While the students who prefer the deductive method find the detailed explanation of the rule more useful, the students who prefer the inductive method find the summarised explanation of the rule more beneficial. On the other hand, it is seen that students' approaches to the redundancy of terms in grammar teaching may differ with their method preferences. As expected, students who choose the inductive method find it more practical to use less terms. However, contrary to expectations, students who have been studying Arabic for a long time and prefer the deductive method find it more useful to use less terms. All of the students in both groups stated that giving a lot of exercises for practicing is very helpful in comprehending the rules and putting them into practice. Regarding the work named *al-Qawā'id al-'arabiyya al-muyassara*, the presenting of grammar through texts, the clarity of texts and topics, the abundance of exercises and examples and the summary of the rules are the points that the students found favourable. Presenting the texts without learning the rule, having too much Arabic content, not having explanations in Turkish and not having a variety of text content are the points that the students found unfavourable. It was concluded that it would be more effective to follow a mixed method in which the positive aspects are considered instead of comparing both methods in terms of usefulness as in the following order: Briefly explaining the rules in as few terms as possible, in plain language and in general terms. Giving non-literary examples related to modern life by grouping them according to the rule. Analyzing the rule through one of the examples in each group. Giving detailed information and exceptional uses related to the rule in footnotes. Giving place to various and a large number of exercises, following a sequence from easy to difficult. Finally giving the summarised rules again with different examples.

Keywords: Arabic Grammar, Inductive, Method, *al-Naḥw al-Wāḍiḥ*, *al-Qawā'id al-'Arabiyya al-Muyassara*.

Tümevarım Metodu Açısından *en-Naḥvu'l-wāḍiḥ* ve *el-Ḳawā'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* Adlı Arapça Dilbilgisi Kitaplarının İncelenmesi: Nitel Bir Araştırma

Öz: Modern dönemde dilbilgisi öğretiminde çok çeşitli metotlar geliştirilmiştir. Bu metotlar içerisinde tümdengelim (*kıyās*) denilen geleneksel yaklaşıma alternatif olarak uygulanan tümevarım (*istiqrā'*) modern dönemde benimsenen başlıca metotlardan biridir. Bu çalışmada öncelikle tümevarım ve tümdengelim metotları hakkında bilgiler ile bu metotlar arasındaki farklar verilmiştir. Türkiye'de Arapça dilbilgisi öğretimi metot açısından değerlendirildiğinde eğitimcilerin görüşlerinden ve yapılan nitel çalışmaların sonuçlarından Arapça öğretiminde geleneksel ve modern metotların uygulanması konusunda tartışmaların ve belirsizliklerin olduğu görülmektedir. Daha sonra tümevarım metodu takip edilerek hazırlanmış ve Türkiye'de uzun yıllardır kullanılmakta olan *en-Naḥvu'l-wāḍiḥ* ve *el-Ḳawā'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı Arapça dilbilgisi kitapları dilbilgisi öğretim metotları önsöz, konuların ele

alınışı ve alıştırmalar başlıkları altında incelenmiştir. Her iki çalışma da önsözde takip ettikleri tümevarım metoduna dair açıklayıcı bilgiler vermektedir. Her iki eserin de tümevarım metodu uyarınca önce örnek cümleleri verdiği, daha sonra örnek cümleleri analiz ederek dilbilgisi kuralının çıkarımını yaptığı ve arkasından dilbilgisi kuralını özet olarak verdiği görülmektedir. Her iki eser de çok sayıda ve çeşitli alıştırmalar içermektedir. Çalışmanın devamında öğrencilerin tümdengelim ve tümevarım metotlarına yaklaşımını görmek için 2020-2021 eğitim döneminde Selçuk Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümü birinci sınıfında tümdengelim metodu ile hazırlanmış bir dilbilgisi kitabı yanında *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı kitabı kaynak kitap olarak kullanan öğrencilerden uzun süredir Arapça eğitimi alan 8 öğrenci ve Arapça eğitimine üniversitede başlamış 8 öğrenci olmak üzere rastgele seçilmiş 16 öğrenci ile yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile nitel bir araştırma yapılmıştır. Öğrencilerden tümdengelim ve tümevarım yöntemlerinden birini tercih etmeleri istenildiğinde her iki gruptaki 8 öğrenciden 5'inin tümdengelim yöntemini seçerken 3'ünün tümevarım yöntemini seçtiği görülmüştür. Her iki grupta tümdengelim yöntemini tercih eden öğrenciler önce dilbilgisi kuralının anlatılmasını ve ardından örnek cümlelerin verilmesini daha faydalı bulduklarını ifade etmişlerdir. Diğer taraftan özellikle Arapça eğitimine yeni başlayan öğrencilerden tümdengelim yöntemini tercih etmeyenler önce dilbilgisi kuralının detaylı anlatılmasının karşılığa neden olduğunu ve kaygı yarattığını ifade etmişlerdir. Her iki grupta tümevarım yöntemini tercih eden öğrenciler konunun örnek cümleler üzerinden işlenmesinin konuyu daha kolay anlamalarını ve dikkat etmeleri gereken hususları fark etmelerini sağladığını ifade etmişlerdir. Diğer taraftan tümevarım yöntemini tercih etmeyen öğrenciler konuyu bilmeden örnek cümle üzerinde analiz yapmanın konuyu anlamalarını zorlaştırdığını ifade etmektedir. Öğrencilerin dilbilgisi konusunun detaylı veya özet anlatılmasına yaklaşımları metot tercihleri ile doğru orantılıdır. Tümdengelim yöntemini tercih eden öğrenciler konunun detaylı anlatımını daha faydalı bulurken tümevarım yöntemini tercih eden öğrenciler konunun özet anlatımını daha faydalı bulmaktadır. Diğer taraftan dilbilgisi öğretiminde terimlerin az veya çok kullanılması hususunda öğrencilerin yaklaşımlarının metot tercihleri ile farklılaşabildiği görülmektedir. Beklenildiği üzere tümevarım yöntemini seçen öğrenciler terimlerin az kullanılmasını daha faydalı bulmaktadır. Ancak beklenenin aksine uzun süredir Arapça eğitimi alan ve tümdengelim yöntemini tercih eden öğrenciler terimlerin az kullanılmasını faydalı bulmaktadır. Her iki gruptaki öğrencilerin tamamı alıştırmalara çok yer verilmesinin konuları pekiştirme ve uygulamaya geçirmede oldukça faydalı olduğunu ifade etmiştir. *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı eser ile ilgili olarak metinler üzerinden dilbilgisinin işlenmesi, metinlerin ve konuların anlaşılır olması, alıştırmaya ve örnek cümlelerin çok olması ve konunun özet olarak verilmesi görüşmeye katılan öğrencilerin olumlu bulduğu hususlar olurken dilbilgisi kuralını öğrenmeden metinlerin işlenmesi, çok fazla Arapça içeriğe sahip olması, Türkçe açıklamaların olmaması ve metin konularının çeşitli olmaması olumsuz bulunan hususlar olmuştur. Çalışmada her iki yöntemi fayda açısından karşılaştırmak yerine her iki yöntemde olumlu bulunan tarafları bir araya getirerek şu sıralama ile karma bir yöntemin uygulanmasının daha doğru olacağı sonucuna ulaşılmıştır: Dilbilgisi kurallarının mümkün olduğunca az terimle, sade bir dille ve genel hatlarıyla kısaca ifade edilmesi. Konu ile ilgili edebî olmayan ve güncel hayata dair örnek cümlelerin dilbilgisi konusuna göre gruplanarak verilmesi. Her gruptaki örnek cümlelerden birisi üzerinden dilbilgisi kuralının analiz edilmesi. Konu ile ilgili detaylı bilgiler ile istisnâ kullanımların dipnotta verilmesi. Kolaydan zora giden bir sıra takip edilerek çok sayıda ve çeşitte alıştırmalara yer verilmesi. Son olarak dilbilgisi kurallarının özet halinin farklı birer örnek cümle ile tekrar verilmesi.

Anahtar Kelimeler: Arapça Dilbilgisi, Tümevarım, Metot, *en-Nahvu'l-Vâḍiḥ*, *el-Ḳavâ'idu'l-'Arabiyyetu'l-Muyessere*.

Giriş

Dil, bir topluluğun üyeleri arasında gerçekleşen zımnî bir sözleşme ile ortaya çıkan bir olgudur. Birey bir dili ne tek başına oluşturabilir ne de değiştirebilir. Dil, bireyin bir işlevi olmayıp onu edilgen bir biçimde zihnine aktardığı bir üründür. Bu nedenle bireyin bir dilin işleyişini bilmesi için onu öğrenmesi gerekir.¹

Dili öğrenmek için kullanılan araçlardan birisi dilbilgisidir. Türkçe karşılığı dilbilgisi olan gramer kelimesi, Yunancada yazma sanatı anlamına gelmektedir.² Belirli bir dilin konuşulduğu bir toplulukta çoğu kelime, ses ve anlam açısından ya benzerdir ya da aralarında tikel benzerlik vardır. Dil âlimleri dile ait çeşitli benzerlikleri, kullanımları ve şekilleri kurallar altında toplayarak ve

¹ Ferdinand De Saussure, "Dil ve Söz", çev. Berke Vardar, *Kuramcılardan Seçmeler* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), 16-17.

² John Lyons, *Kuramsal Dilbilimine Giriş*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), 126.

onlardan kategoriler oluşturarak dilbilgisini oluşturur. Diğer taraftan dil, yaşayan ve zamanla değişen bir varlıktır. Bu açıdan dilbilgisi, bir dilde belirli bir zaman içinde var olan kurallar olarak tarif edilmektedir.³

Tarihte ilk dilbilgisi çalışmaları MÖ 5. yy. da Yunanlılar tarafından Arapça dilbilgisi çalışmalarının başlamasına benzer bir sebeple klasik eserlerde kullanılan dilin bilgisiz ve cahillerin bozuk kullanımlarından korunması amacıyla başlamıştır. Kelimenin isim, fiil ve harf olarak üç çeşide ayrılması Yunanlı filozof Protagoras tarafından gerçekleştirilmiştir.⁴

Diğer taraftan dilbilgisi, yabancı bir dil öğrenilirken o dilin temel yapısını öğrenmede yardımcı olabilir ancak bir çocuğun ana dilini dilbilgisi kuralları olmadan öğrendiği gibi bir dili tamamen öğrenmek o dili özümsemekle gerçekleşebilir.⁵ Ayrıca bir dili öğrenmek için dilbilgisi dışında da çeşitli yöntemler bulunmaktadır. Çeviri, doğrudan (düzvarım), kulak-dil alışkanlığı, davranışsal, yapısal, bilişsel, doğal, iletişimci, seçmeci, kavrama, telkin, grupla öğrenme, sessizlik ve tüm fiziksel tepki yöntemleri ile de dil öğrenimi yapılmaktadır.⁶

Klasik dönemde dil öğrenimi, ilimleri tahsil etmede ve metinlere vakıf olmada kullanılan alet ilimlerinden biri olarak görülmüştür. Bu dönemde dilbilgisi kuralı ve örnek cümlenin verildiği tümdengelim metodu ile dilbilgisinin ele alındığı mensur eserler yanında el-Ķarîrî'nin *Mulĥatu'l-i'râb*, İbn Mu'ġî'nin *ed-Durretu'l-elfiyye* ve İbn Mâlik'in *el-Elfiyye* adlı eseri gibi dilbilgisi kurallarının ezberlenmesine dayanan manzum eserler de telif edilmiştir.⁷ Ancak modern dönemde insanlar arasındaki etkileşimin de artmasıyla dilin iletişim fonksiyonu ön plana çıkmış ve dilin günlük hayatta uygulanabilmesi için dilbilgisi öğretimine dair yeni yaklaşımlar geliştirilmeye başlanmıştır.

Tarih boyunca sadece Arapçanın değil diğer dillerin de geleneksel dilbilgisi metodu ile öğretildiği ve bu konuda modern dönemde ciddi eleştirilerin getirildiği görülmektedir. Avrupa dillerine yönelik uzmanlar geçmişte dilbilgisinin mantığını öğretmekten ziyade kurallarının ezberletildiği, öğrencilerin dilbilgisinin bütün ayrıntılarını inceledikleri, derslerde güncel metinler yerine edebî metinlerden örneklerin kullanıldığı, çok fazla terimin kullanıldığı, öğrencilerin psikolojilerine uygun yaklaşımlar sergilenmediği ve öğrencilerde dilbilgisine karşı bir korkunun oluştuğu değerlendirmesini yapmışlardır.⁸ Örneğin Noam Chomsky geleneksel veya yapısalcı dilbilgisi yönteminin cümle yapılarının betimlenmesi hususunda bilgi vermekle beraber örneklerin sınıflandırılmasından öteye gidemediği ve üretici dilbilgisinin oluşturulmasını sağlayamayan bir sözdizim düzleminde kaldığı eleştirisinde bulunmuştur.⁹

Modern dönemde pedagoji ilminin gelişmesi ile beraber dilbilgisi öğretiminde çok çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu metotlar içerisinde tümdengelim (kıyâs) denilen geleneksel metoda alternatif olarak uygulanan tümevarım (istikrâ') metodu modern dönemde benimsenen başlıca metotlardan biridir. Diğer dilbilgisi metotları olarak anlatma (ilkâ'), düzeltilmiş (mu'addele), diyalog (hıvâr), tartışma (münâkaşa), tasarlama (taşmîm), sorunları çözüme (ĥallu'l-muşkilât) ve etkinlik (neşât) metotları sayılabilir.¹⁰

³ Leonard Bloomfield, "Dilbilgisel Biçimler", çev. Şeyda Ozil, *Kuramcılardan Seçmeler* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), 71; Necip Üçok, *Genel Dilbilim* (Ankara: Sakarya Yayınları, 1947), 86.

⁴ Lyons, *Kuramsal Dilbilimine Giriş*, 18-19.

⁵ Üçok, *Genel Dilbilim*, 87.

⁶ Muhammed Ali el-Ĥûlî, *Esâlîbu tadrîsi'l-luġati'l-'arabiyye* (Suveylih: Dârü'l-Fellâh, 2000), 20; Özcan Demirel, *İlköğretim Okullarında Yabancı Dil Öğretimi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1999), 35; Ali Ahmed Medkûr - İmân Ahmed Herîdî, *Ta'limu'l-luġati'l-'arabiyyeti li ġayri'n-nâtiġine biĥâ* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabiyyi, 2006), 183-184.

⁷ R. Resul Sevinç, "Arapçada Manzum Gramerler, Özellikleri ve Öğrenime Etkisi", *EKEV Akademi* 66 (2016), 601; Ali Temizel, *Ahmedî'nin Mizânü'l-edeb ve mi'yâru'l-edeb'i ve Tercümesi* (Konya: Tablet Yayınları, 2005), 25, 61.

⁸ Firdevs Güneş, "Dilbilgisi Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar", *Dil ve Edebiyat Eğitimi* 2/7 (2013), 75.

⁹ Noam Chomsky, "Üretici Dilbilgisi ve Düzenleniş", çev. Emel Sözer, *XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler)* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), 241.

¹⁰ Ahmed 'Affî, "Vesâ'ilu ve ħuruġu tadrîsi'l-luġati'l-'arabiyye ve'l-baĥşu 'an minheciyye ĥadîsiyye", *Menâhîcu Tadrîsi'l-Luġati'l-'Arabiyye Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Tâceddin el-Menânî (Menâhîcu Tadrîsi'l-Luġati'l-'Arabiyye Kongresi, Kerala: Kerala Üniversitesi Yayınları, 2018), 64-68; M. Fâris Osman Lebi, "Ĥarâ'ikun muhtekiretun fi tadrîsi'l-luġati'l-'arabiyye", *Menâhîcu Tadrîsi'l-Luġati'l-'Arabiyye Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Tâceddin el-Menânî (Menâhîcu Tadrîsi'l-Luġati'l-'Arabiyye Kongresi, Kerala: Kerala Üniversitesi Yayınları, 2018), 207-208.

Bununla beraber tümdengelim (kıyâs) ve tümevarım (istikrâ') yöntemi ile son yıllarda benimsenen, içeriğinde cümleler yerine metinler yer alan ve dilbilgisini metinler üzerinden anlatan düzeltilmiş (mu'addele) yöntem en çok kabul görmüş yöntemler olarak kabul edilmektedir.¹¹

Bu çalışmada tümdengelim ve tümevarım metotları hakkında bilgi verilmesinin ardından modern dönemde benimsenmeye başlanan tümevarım metodu ile hazırlanan Arapça dilbilgisi kitapları *en-Nahvu'l-vâdih* ve *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı eserler incelenmektedir. Ahmet Gezek, 2022 yılında *en-Nahvu'l-vâdih*'in içeriğine dair yaptığı çalışmada esas olarak eserde yer verilen dilbilgisi konularının bütünsellik problemini incelemiştir¹². M. Edip Çağlar, 2011 yılında *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere*'nin içeriğine dair yaptığı çalışmada esas olarak eserde ele alınan dilbilgisi kurallarındaki yanlış anlaşılmaya neden olabilecek hususları tespit etmiştir.¹³ Her iki eser üzerine dilbilgisi öğretim metodu açısından bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle bu çalışmada her iki eserin tümevarım metodu açısından incelenmesi yapılarak araştırmacıların istifadesine sunulmaktadır.

Ayrıca bu çalışmada öğrencilerin bu iki yönetime yönelik yaklaşımlarını ölçmeye yönelik tümevarım yöntemi ile hazırlanmış *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı eser ve tümdengelim metodu ile hazırlanmış bir dilbilgisi kitabını kaynak kitap olarak kullanmış Selçuk Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü 2020-2021 eğitim dönemi birinci sınıf öğrencileri arasından rastgele seçilen 16 öğrenci ile yapılmış nitel bir çalışmanın bulgularına yer verilmektedir.

1. Tümdengelim ve Tümevarım Yöntemleri

İslam kültüründe kıyâs veya ta'lîl olarak adlandırılan tümdengelim yöntemi tümden parçaya, genelden özele, sebepten sonuca, müessirden esere ve kanundan olaya giderek bir şeyin hakikatine ait illetlere dayanarak ortaya konulan öncüllerden sonuca ulaşan yöntem olarak tarif edilmektedir.¹⁴ Dilbilgisi öğretiminde ise dilbilgisi kuralından uygulamaya (cümleye) giden yöntem olarak tarif edilmektedir. Yöntemler arasında en eski yöntem olan tümdengelim yönteminde öğretmenin kuralı veya tanımı sunması, sonra bu kurala uygun örnekler vermesi ve son olarak bu kuralın uygulamasının yapılması olmak üzere üç temel adım vardır.¹⁵

İslam kültüründe istikrâ' olarak adlandırılan tümevarım yöntemi felsefe ve mantıkta parçadan tüme, özelden genele, sonuçtan sebebe, eserden müessire ve olaydan kanuna giderek tikel bir önermeden tümel bir sonuç çıkarmaya yarayan yöntem olarak tarif edilmektedir.¹⁶ Dilbilgisi öğretiminde ise uygulamadan (cümleden) dilbilgisi kuralına giden yöntem olarak tarif edilmektedir. 20. yy. başında Alman eğitimci Friedrich Herbart tarafından geliştirilen bu yöntem giriş, sunuş, bağlama, çıkarım yapma ve uygulama olmak üzere 5 adımdan oluşmaktadır. Bu yöntemde önce öğretmen tarafından örnek cümleler verilmekte, ardından örnek cümleler tahlil edilerek dilbilgisi kuralının çıkarımı yapılmakta daha sonra kuralın yeni örnekler ile uygulaması yapılmaktadır.¹⁷

Diğer taraftan çıkarsama yapma ve sonuç çıkarma anlamlarına gelen istinbât ve istintâc terimleri bazı ilim alanlarında öncüllerden bir sonuca ulaşan bir tümevarım yöntemi olarak ifade edilmesine rağmen dilbilgisi öğretimine dair bu çalışmada incelenen eserlerde tikel bir önermeden tümel bir sonuca ulaşan tümevarım yöntemini ifade etmek için kullanılmaktadır.

¹¹ Mahmud Ruşdî Hâtır vd., *ṬuruĶu tadrîsi'l-luĶati'l-'arabiyye ve't-terbiyyeti'd-dîniyye fi dav'i'l-itticâhâti't-terbeviyyeti'l-ĥadîse* (Kuveyt: Muessesetu'l-Kutubi'l-Câmi'iyye, 1998), 215; Mahmut Karaca, *İmâm-Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi ve Arapça Ders Kitaplarının Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 39-42; Ahmet Altun, *Türklere Arapça Kelime ve Gramer Öğretim Yöntem ve Teknikleri Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 84-87; Dieter Wunderlich, "Metindilbilim", çev. Emel Sözer, *Dilbilim Seçkisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982), 205-208.

¹² Ahmet Gezek, "Modern Arap Dil Öğretimi Kitaplarında Bütünsellik Problemi: en-Nahvü'l-vâdih Kitabı Örneği", 8. Uluslararası Akademik Araştırmalar Kongresi Tam Metin Kitabı, ed. Merve Ç. Sönmez - Parisa Göker (Elazığ: y.y., 2022), 170.

¹³ M. Edip Çağmar, "el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere Adlı Eserde Anlatılan Gramer Kurallarının Değerlendirilmesi", *Şarkiyat* 6 (2011), 28.

¹⁴ Abdulkuddüs Bingöl, "Ta'lîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/511.

¹⁵ Hâtır vd., *ṬuruĶu tadrîsi'l-luĶati'l-'arabiyye*, 217-220; Şâh Ricâl, "ṬuruĶu tadrîsi'n-naĥvi ve ta'bîkiĥâ fi ta'lîli'l-luĶati'l-'arabiyye", 2018, 455.

¹⁶ Abdulkuddüs Bingöl, "İstikrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/358.

¹⁷ Hâtır vd., *ṬuruĶu tadrîsi'l-luĶati'l-'arabiyye*, 217-220; Ricâl, "ṬuruĶu tadrîsi'n-naĥvi", 456.

Tümdengelim metodu ile tümevarım metodu arasındaki farklar temel olarak şunlardır:¹⁸

1. Tümdengelim metodunun temelini genel bir dilbilgisi kuralından örneğe kıyas yapma oluştururken tümevarım metodunun temelini örnek cümle tahlil edilerek dilbilgisi kuralına ulaşılması oluşturmaktadır.
2. Tümdengelim metodunda tümden parçaya, genelden özele ve soyuttan somuta giden bir bakış açısı varken tümevarım yönteminde parçadan tüme, özelden genele ve somuttan soyuta giden bir bakış açısı vardır.
3. Tümdengelim metodunda dilbilgisi kuralını öğretmen öğrencilere sunarken tümevarım yönteminde dilbilgisi kuralına öğrenci kendisi ulaşmaktadır.
4. Tümdengelim metodunda temel içerik dilbilgisi kuralları ve kelime iken tümevarım metodunda temel içerik örnekler ve cümledir.
5. Tümdengelim metodunda dilbilgisi bir amaç iken tümevarım metodunda bir araçtır.
6. Tümdengelim metodunda dilbilgisi kuralları en baştan itibaren yoğun olarak öğretilirken tümevarım metodunda dilbilgisi kuralları ilerleyen zamanda kademeli olarak öğretilmektedir.
7. Tümdengelim metodunda dilbilgisi kuralları detaylı bir şekilde öğretilirken tümevarım metodunda dilbilgisi kuralı özet olarak verilmektedir.
8. Tümdengelim metodunda dilbilgisi kuralı ezberleme derecesinde öğretilirken tümevarım metodunda dilbilgisi kuralının mantığının kavranılması hedeflenmektedir.
9. Tümdengelim metodunda dilbilgisi kurallarına dair çok sayıda terim kullanılırken tümevarım metodunda mümkün olduğunca az sayıda terim kullanılmaktadır.
10. Tümdengelim metodunda günlük hayatta kullanılmayan dilbilgisi kuralları da öğretilirken tümevarım metodunda günlük hayatta en yaygın kullanılan dilbilgisi kuralları üzerinde durulur.
11. Tümdengelim metodunda güncel olmayan klasik ve edebî metinlerden örnekler verilirken tümevarım metodunda modern ve güncel metinlerden örnekler verilir.
12. Tümdengelim metodunda dilbilgisi kurallarına dair alıştırmalara az yer verilirken tümevarım metodunda dilbilgisi kurallarına dair alıştırmalara daha çok yer verilmektedir.

Araştırmacılar tarafından tümevarım yönteminde olumlu bulunur iken tümdengelim yönteminde olumsuz bulunan taraflar şöyledir¹⁹:

1. Tümevarım yöntemi parçalardan bütüne giderek kuralın öğrenilmesini kolaylaştırırken tümdengelim yönteminde önce kuralın verilmesi kavramı zorlaştırmaktadır.
2. Tümevarım yöntemi öğrenciyi sonuç çıkarmaya ve kuralın mantığını anlamaya sevk ederken tümdengelim yöntemi ezberle dayalı bir öğretim ile öğrenciyi düşünmeye yönelmemektedir.
3. Tümdengelim yöntemi öğrenciyi kuralı ezberleme ile meşgul ettiğinden uygulama yapmaya yeterince fırsat vermezken tümevarım yöntemi somut içerik üzerinden ilerlediği için uygulamaya daha fazla fırsat vermektedir.

Araştırmacılar tarafından tümdengelim yönteminde olumlu bulunur iken tümevarım yönteminde olumsuz bulunan taraflar şöyledir²⁰:

1. Tümdengelim yönteminde kuralı öğrenen öğrenci yeni cümleler için bu kural ile kıyas yapabilirken tümevarım yönteminde örnek cümleler öğrenciyi tek bir fikre ve kurala yönlendirmemektedir.
2. Tümevarım yöntemi ile sonuca ulaşmak yavaş iken tümdengelim yöntemi ile hızlı bir şekilde bilgiye ulaşılmaktadır.

¹⁸ Güneş, "Dilbilgisi Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar", 77-78; Hâtır vd., *ṬuruĶu tederîsi'l-luĶati'l-'arabiyye*, 215-219; 'Affî, "Vesâ'ilu ve ṭuruĶu tederîsi'l-luĶati'l-'arabiyye", 65.

¹⁹ 'Affî, "Vesâ'ilu ve ṭuruĶu tederîsi'l-luĶati'l-'arabiyye", 65; Samira Dzou-Elouiam, "ṬuruĶu ta'lîmiyyeti'n-naĥvi ve eseruĥa fi tenmiyyeti'l-luĶa", *el-LuĶât ve's-Sekâfât ve'l-Muctemi'ât* 6/2 (2020), 167; Karaca, *İmâm-Hatîp Liselerinde Arapça Öğretimi*, 39-41.

²⁰ 'Affî, "Vesâ'ilu ve ṭuruĶu tederîsi'l-luĶati'l-'arabiyye", 65; Dzou-Elouiam, "ṬuruĶu ta'lîmiyyeti'n-naĥvi", 167; Karaca, *İmâm-Hatîp Liselerinde Arapça Öğretimi*, 39-41.

3. Tümevarım yönteminde dilbilgisi kuralının çıkarımı yapılırken çoğunlukla iki veya üç örnek ile yetinilmesi ve daha fazla örneğin aşırılık oluşturması kuralın yeterince kavranılmamasına yol açabilirken tümdengelim yönteminde kural güçlü ve sağlam bir şekilde öğretilmektedir.

Muhammed Syahbana 2019 yılında tümevarım yöntemi ve tümdengelim yönteminin başarı seviyesini karşılaştırmak için Endonezya'nın Banjar bölgesinde yer alan Ravda eş-Şebbân lisesi 10. sınıf öğrencilerinin katıldığı bir çalışma yapmıştır. Çalışmada Arapça cümle yapıları ve irâb konusunda bir sınıf tümevarım yöntemi ile diğer bir sınıf ise tümdengelim yöntemi ile eğitim almış ve eğitim sonucunda yapılan sınavda tümevarım yöntemi ile eğitim alan öğrencilerin ortalama puanı 76,50 iken tümdengelim yöntemi ile eğitim alan öğrencilerin ortalama puanı 69,31 olmuştur. Buna göre araştırmacı bariz bir şekilde olmasa da tümevarım yönteminin tümdengelim yöntemine göre daha faydalı olduğu sonucuna varmıştır.²¹

Diğer taraftan Tuğba Han tarafından 2012 yılında yapılan yüksek lisans çalışmasında Dokuz Eylül Üniversitesi İngilizce hazırlık sınıfında okuyan orta düzey öğrencilerden oluşan bir sınıf 1 ay süreyle tümevarım yöntemi ile diğer sınıf ise tümdengelim yöntemi ile eğitim gördükten sonra yapılan ölçümlerde başarı seviyesi olarak her iki yöntemin eşit seviyede olduğu ve her iki metodun da başarılı olduğu sonucuna varılmıştır.²²

2. Türkiye’de Arapça Dilbilgisi Öğretiminin Metot Açısından Değerlendirilmesi

19. yy. ile başta Mısır olmak üzere Avrupa’ya gönderilen öğrenciler ve Arap ülkelerinde açılan modern öğretim yöntemlerini uygulayan okullar vasıtasıyla Batı ve Arap ülkeleri arasında yaşanan etkileşim Arapça öğretimi konusunda da kendini göstermiştir.²³

Arap ülkelerindeki bu yaklaşıma benzer şekilde Osmanlı devletinin son dönemlerinde başlamak üzere modern eğitim yaklaşımları benimsenmeye başlamıştır. Cumhuriyet döneminden itibaren 1980’li yılların başlarına kadar olan sürede Arapça öğretiminde takip edilen metot üzerine eğitimci ve idareciler şu değerlendirmelerde bulunmuştur.

Osman Öztürk, Türkiye’de medreselerin kapatılması ile modern eğitim kurumlarında Arapça eğitiminin yaygınlaştığı 1950’li yıllara kadar yaşanan kopukluk ve sonrasında çok yönlü bir Arapça öğretim metodu geliştirilmemesi nedeniyle Arapça öğretiminin zayıf kaldığını ifade etmektedir. Bu konudaki tespitlerini ise dilbilgisine ağırlık verilip çeşitli metinlerin okunmasının ihmal edilmesi, pratiğe yönelik hazırlanmış kitaplar ile yetinilerek metne hâkimiyetin ihmal edilmesi, eğitim boyunca tek bir Arapça öğretim kitabı ile yetinilmesi, klasik metot ile eğitim verenlerin taklitçi ve ezberci bir yaklaşımla aşırı bir şekilde dilbilgisi kurallarına yoğunlaşmaları, konuşma ve hitâbet gibi uygulamaların yapılmaması ile güncel metinlerin mütâlaa edilmemesi şeklinde sıralamıştır.²⁴

Nihad M. Çetin, Arapça öğretiminde İslami ilimlere ve Arap kültürüne vakıf olmak için öğrenilmesi gereken klasik Arapça ile klasik Arapçadan farklı dil ve üslup özelliklerine sahip modern Arapça öğretimini ayrı tutmanın gerektiğini ifade etmiştir.²⁵

Ahmet Davudoğlu, gerek klasik usulde okutulan *Emsile-Bina* gibi eserlerle olsun gerekse *en-Nahvu’l-vâḍiḥ* gibi modern usule göre hazırlanmış eserlerle olsun mutlaka temel bir metodun takip edilmesinin gerektiğini söylemiştir.²⁶

Bekir Topaloğlu ve Hayreddin Karaman ise Arapçanın ilmi ve dini ilimleri tahsil etmek ile günlük hayata dair işlerde kullanmak üzere öğrenildiğini, Arapça öğretiminde klasik usul yerine bol metinlerle birlikte basitten zora giden, detaya girmeyen ve Türkçe anlatılan bir metodun takip edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.²⁷

²¹ Muhammad Syahbana, *İstihdâmu’l-ṭarîkati’l-istikrâ’iyye ve’l-kıyâsiyye fî ta’lîmi terkîbi’l-luḡati’l-‘arabiyye* (Banjarmasin: Antasari, Bitirme Tezi, 2019), 3-4, 65.

²² Tuğba Han, *The Effects of Deductive and Inductive Instruction on Grammar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 68-69.

²³ Nihad M. Çetin, “Arapça Öğretimi”, *Mavera* 79 (1983), 33.

²⁴ Osman Öztürk, “Türkiye’de Arapça Öğretimi”, *Mavera* 79 (1983), 25-26.

²⁵ Çetin, “Arapça Öğretimi”, 34.

²⁶ Ahmet Davudoğlu, “Arapça Üzerine Bir Soruşturma”, *Mavera* 79 (1983), 15.

²⁷ Bekir Topaloğlu - Hayreddin Karaman, “Arapça Öğretimi Üzerine”, *Mavera* 79 (1983), 22-23.

Yakup Civelek, 1998 yılında yaptığı bir çalışmada Türkiye'de uygulanan Arapça ğretiminde Arap lkelerinde dahi ğretilmeyen sarf ve nahiv kurallarının öğretildiğini, gramer kurallarının metinler ile beraber ele alınması gerektiğini, gramer kurallarının öğrenilmesinden çok dilin doğru ve kolay kullanılmasına ağırlık verilmesi gerektiğini ve bu açıdan tümevarım yönteminin uygulanmasının faydalı olacağını ifade etmiştir.²⁸

Yakın zamanda yapılan araştırmalarda da Arapça dilbilgisi ğretiminde metot konusunda belirsizliklerin devam ettiği ve bunun, Arapça ğretiminde en önemli sorunlardan biri olduğu görülmektedir.

Mehmet Soysaldı, 2010 yılında yayınladığı araştırmasında Türkiye'deki 22 İlahiyat fakültesinde görev yapan 93 ğretim elemanı ile yaptığı anket çalışmasında ğretim elemanlarının %35'i, sarf ve nahiv metinlerinin ezberletildiği ve metinlerde uygulandığı metodu, %35'i pratik konuşma ile başlayan ve ileri safhalarda dilbilgisi kurallarına giren modern metodu, %22,6'sı dilbilgisi kurallarını ezberleme, metin okuma ve tercüme etme metodunu, %5,4' dinleme-konuşma metodunu ve %1,1'i Osmanlı dönemi klasik medrese usulünü takip ettiğini ifade etmiştir.²⁹ Bu ifadelerden ankete katılanların yaklaşık üçte ikisinin tümdengelim metodu ile eğitim vermekte iken üçte bire yakınının tümevarım metoduna yakın bir metodu takip etmekte olduğu görülmektedir.

Selahattin Bayram, 2011 yılında yayınladığı araştırmada şkdar Anadolu İmam Hatip ve İmam Hatip Lisesi'nde ğretim gören 200 ğrenci ve 15 Arapça ğretmeni ile yaptığı nitel çalışmada öğrencilerin verdiği yanıtla göre ğretim yöntemi, Arapça öğrenmedeki sorunlar arasında %17 ile dördüncü sırada gelmektedir. Öğrencilerin yöntemle ilgili belirttiği görüşler arasında Arapça ğretiminde gramere değil pratiğe önem verilmesi gerektiği, ezbere değil anlamaya dayalı bir yöntemin olması gerektiği ve uygulama yapmaya yarayacak araçların kullanılması gerektiği bulunmaktadır. Aynı şekilde Arapça ğretmenlerin verdiği yanıtla göre ğretim yöntemi Arapça öğrenmedeki sorunlar arasında %37 ile ilk sırada gelmektedir. Öğretmenlerin yöntemle ilgili belirttiği sorunlar arasında dilbilgisinin ağırlıklı işlendiğine, pratiğin yapılmadığına, günlük hayata dair içeriğin bulunmadığına ve uygulama yapmaya yarayacak araçların kullanılmadığına dair görüşler bulunmaktadır. Çalışmaya katılanların tümevarım yönteminde ön plana çıkan dilbilgisinin zet olarak anlatıldığı, günlük hayata dair örnekler içeren ve uygulamanın ağırlıklı olduğu bir metodun daha faydalı olacağı kanaatinde oldukları görülmektedir.³⁰

3. en-Nahvu'l-vâdıh ve el-avâ'idu'l-'arabıyyetu'l-muyessere Adlı Eserlerin Metot Açısından İncelenmesi

3.1. Genel Bilgiler ve nsz

3.1.1. *en-Nahvu'l-vâdıh*

en-Nahvu'l-vâdıh adlı eser Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn tarafından Mısır'daki ilköğretim öğrencileri için hazırlanmıştır. Eserin adı Türkçede, "Açık Dilbilgisi" anlamına gelmektedir. Eserin adı tümevarım yöntemi ile Arapça dilbilgisi kurallarını daha anlaşılır ve açık sunmaya vurgu yapmaktadır. Eser ilk olarak 1951 yılında Mısır'da Dâru'l-Me'ârif yayınevinde basılmıştır. Bu çalışmada eserin 1951 yılında yapılan baskısı esas alınmıştır.

Eserin önsözünde yazarlar tarafından klasik dilbilgisi ğretim metodunun ve eserlerin özellikle çocuklara ve Arapça ğrenmeye yeni başlayanlara zor geldiğinin görüldüğü ifade edilmektedir. Yazarlar modern dönemde benimsenen yeni ğretim metotlarının getirdiği yenilikler ve kolaylıklar ile tercih edilen metotlar haline geldiği için eserlerini bu modern eğitim metotlarından biri olan tümevarım yöntemi ile yazmıştır. Kitapta rnek cümlelerden kurala ve hükme ulaşıldığı, kuralların terimlerden arındırılmış açık bir dille anlatıldığı, örneklerin sayısının artırılarak şiir, atasözü ve veciz sözler dışındaki basit kısa örneklerden seçildiği, çeşitli alıştırmalara öğrencilerin öğrendiği dilbilgisi kuralını uygulamaya geçirerek düzgün ve güzel anlatım yeteneği kazanması hedeflendiği vurgulanmıştır:

"Uzun bir süredir Arapça dilbilgisi kurallarını yeni öğrenmede başlangıç seviyesinde olanların derslerde zorlukla karşılaştıkları ve anlamada sıkıntı çektiklerini gördük. Ve bu alanda onlar için yazılmış kitapların çok azı hariç onları arzu edilen hedefe götürmediğini gördük. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü bu kitapların yazılmaları üzerinden uzun bir zaman geçmiş, zamanla değişiklikler meydana gelmiş ve onlar uzak geçmişte

²⁸ Yakup Civelek, "Türkiye'de Arapça ğretimine Dair Bazı Teklifler-Riyad Arap Dil Enstitüsü rneği", *YYİFD* 2 (1998), 267-268.

²⁹ Mehmet Soysaldı, "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça ğretiminde Karşılaşılan Problemler ve zm Yolları", *EKEV Akademi* 45 (2010), 257.

³⁰ Selahattin Bayram, "ğrenci ve ğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça ğretimi: Anadolu İmâm Hatip Lisesi ğrencileri zerine Nitel Bir alışma", *Değerler Eğitimi* 9/22 (2011), 51-54.

kalan birer çalışma haline gelmiştir. Bu çağda yenilikler ortaya çıkmış, görüşlerin önündeki engelleri kaldırmış ve insanları yeni yollar aramaya sevk etmiştir. Eğitim tekniği önde gelen kişilerin çabalarıyla uzun dönemde önemli bir konuma ulaşılmıştır. Yeni araştırmalar, doğru denemeler ve kullanılan yöntemler eski tekniği ve klasik ekolün izlerini silmiştir. ...Bu kitabı, her bir cildi ilkokullarda ikinci, üçüncü ve dördüncü sınıfların müfredatına uyumlu olacak şekilde üç cilt halinde telif ettik.

Bu kitapta çocukların zihinlerine en yakın olan, onlarda en kalıcı etki bırakan ve mantığa en yakın olan eğitim metodu olan sonuç çıkarıcı/tümevarım (istinbât) metodunu takip ettik. Çünkü bu, düşünmeye ve araştırmaya, benzer ve zıtlar arasındaki benzerlik ve farklılık yönlerine vâkıf olmaya en çok sevk eden yöntemdir. Ve biz modern bir tarzda ve daha önce görülmemiş bir şekilde dilbilgisi kuralları çıkarımının yapılacağı örneklerin sayısını çok artırdık. Onları kolay anlaşılır, çoğunlukla kısa ama istenilen şeyi yeterince veren, çocukluk hayatının tüm yönlerine hitap eden, küçüklerin yetişme ortamına uygun ve onların içgüdülerini harekete geçiren ve beğeni çeken örneklerden seçtik. Daha sonra bu örnekler üzerinden tümevarım yoluyla her bir örneğin incelenmesiyle açık bir sonuca ve genel bir kurala ulaşarak basit ve tutarlı bir şekilde, açık bir ifadeyle, ilmi terimlerden arındırarak ve çocukların anlayacağı şekilde açıkladık. Ve çıkarsaması yapılan kuralları ve tarifleri çocukların ve yetişkin zihinlerin anlamasını engellemeyecek ifadelerle verdik.

Alıştırmalara gelince konunun öğrencilere verdiklerinin düzgün ve güzel ifade ile ortaya çıkarılması için onları çok çeşitli, kolay anlaşılır, çocukların seviyelerine uygun, cümle oluşturmaya sevk eden, düzgün Arapçanın zevkini barındıran, kompozisyon ve doğru anlatım yetisi oluşturan, öğrencilerin aşına olduğu dilbilgisi kuralları ile bağlantılı olması için çok çaba sarf ettik. Arapça dilbilgisi kurallarının kalıcı uygulamaya dönüşmesi için kompozisyon yazımı ile bağdaşması gerektiğine inanıyoruz.

Örnekler ve alıştırmalara yer verirken şiir, hikmetli söz, atasözü vb. eski Arapça sözleri seçmedik. Çünkü bu önemli eserlerin anlamını kavrama küçük yaştaki öğrencilerin kapasitesinin üstünde ve onların küçük hayatlarının kapsamından uzaktır. Bu kitapta öğretmenlerin istediklerini bulmasını ve öğrencilerin arzu ettiklerine ulaşmasını umuyoruz”.³¹

3.1.2. *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere*

el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere adlı eser Suûdi Arabistan Riyad'ta bulunan Melik Suûd Üniversitesi Arap Dil Enstitüsü Arapça öğretim üyeleri Mahmûd İsmail eş-Şinî, İbrâhim Yûsuf ed-Seyyid ve Muhammed er-Rifâ'î tarafından ana dili Arapça olmayan ve Arapça dilbilgisini yeni öğrenen öğrenciler için 3 cilt olarak hazırlanmıştır. Eserin adı Türkçede “*Kolaylaştırılmış Arapça Dilbilgisi Kuralları*” anlamına gelmektedir. Eserin adı, ana dili Arapça olmayan öğrencilerin Arapça dilbilgisini daha kolay öğrenmesi için konuların ve alıştırmaların kolaydan zora doğru verildiği kolaylaştırılmış bir Arapça dilbilgisi öğretimine vurgu yapmaktadır. Eserin telif tarihine dair net bir bilgi elimizde bulunmamakla beraber eserdeki içerikten hareketle eserin 1980'li yıllarda yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada eserin Cantaş yayınları 2010 yılında yapılan baskısı esas alınmıştır.

Melik Suûd Üniversitesi Arap Dil Enstitüsü, ana dili Arapça olmayan öğrencilere Arapça öğretmek amacıyla kurulmuştur. Enstitünün hedefleri arasında ana dili Arapça olmayan öğrencilere Arapça öğretmek ile Arapça öğretimine dair yöntem ve araçlar geliştirmek bulunmaktadır. Bu çalışmada incelenen *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı eser de bu hedef doğrultusunda üretilmiş bir eserdir.³²

Eserin önsözünde ana dili Arapça olmayanların Arapça dilbilgisi öğreniminde ana dili Arapça olanlara göre zorluk yaşaması nedeniyle Arap ve İslam kültürüne dair metinler ve bu metinlerden örnek cümleler ile dilbilgisi kurallarının tümevarım yöntemi ile incelenmesi için mümkün olduğunca az terim kullanarak anlatıldığı, çeşitli ve bol sayıda alıştırmaya yer verilerek ana dili Arapça olmayanların dilbilgisi kurallarını uygulamaya geçirebilmelerine fırsat verilmeye çalışıldığı ifade edilmektedir:

“Ana dili Arapça olanlar ile ana dili Arapça olmayanlar arasında Arapça dilbilgisi eğitimi ve öğretiminde temel farklar olduğu karşılıklı eğitimler, hataların analizi ve tespitlerin ortaya koyduğu bilinen gerçeklerdendir... Bu önemli tespitlerden yola çıkarak *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* dizisinin hazırlanması ve Arapça dilbilgisinin pedagojik ilkeler, dil ve öğrencilerin eğitim şartları ile uyumlu bir şekilde sunulması hedeflenmiştir. Bu özelliklerin en önemlileri şunlardır:

İlk olarak, kullanılan kelimelerin sayısının sınırlandırılması: Yazarlar, ünitelerin hazırlanmasında her kitapta kullanılan kelimelerin belirli bir sayının dışına çıkmamasına dikkat ettiler. Buna göre ilk kitapta Arapçadaki en yaygın bin kelime, ikinci kitapta Arapçadaki en yaygın iki bin kelime ve üçüncü kitapta Arapçadaki en yaygın üç bin kelime kullanılmıştır.

İkinci olarak, dilbilgisi kurallarının metodik seçilmesi ve bölünmesi: *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere*'nin hazırlanmasında temel alınan yaklaşım yazarların ve meslektaşlarının Arap dil enstitüsünde ana dili Arapça olmayanlar için konuların küçük parçalara ayrılması ve bölünmesinin, mümkün olduğunca faydasız terimlerden kaçınılmasının ve dilbilgisi kurallarının bazen bilinen geleneksel üsluplara ters düşen bir üslupla sunulmasının zorunlu ve geçerli olduğu düşüncesinin tercih edilmesiydi.

³¹ Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *en-Nahvu'l-vâḍiḥ* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1951), 1/3-5.

³² Civelek, “Türkiye’de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler”, 233-234.

Üçüncü olarak, alıştırmaların çokluğu ve çeşitliliği: Ana dili Arapça olmayan öğrenciler ders saatleri dışında Arapça kuralları üzerinde alıştırma yapma fırsatı bulamıyorlar. Bu nedenle bunlar üzerinde alıştırma imkânlarının artırılması gerekliydi. ...

Dördüncü olarak, kültürel içeriğin çeşitlendirilmesi: Ünitelerdeki metinler ve alıştırmaların hazırlanmasındaki öncül, Arap ve İslam kültüründen örnekler sunulması, günlük hayata dair evrensel öneme sahip konuların ele alınması ve hoş giden özgün metinlerin sunulması olmak üzere üç etkenin gözetilmesi idi. ...

Nahiv kurallarının öğretilmesinde öğretmenin her derste öğrencilere yüz yüze tartışma yoluyla ve kendi başlarına dilbilgisi kurallarını çıkarsama (istihlâş) yapmaya yardımcı olacak şekilde sonuç çıkarıcı/tümevarım (istintâc) yöntemini takip etmelerini ve tartışmanın sonunda tahta üzerinde göstermelerini ve bütün bunların zamanın çoğunu öğrenilen kurallar üzerine alıştırmaların uygulanmasında kullanmak için 12-15 dakika içinde tamamlanmasını öneriyoruz".³³

3.2. Konuların Ele Alınışı

3.2.1. *en-Nahvu'l-vâdih*

Eser, konuyu ele alırken öncelikle çok sayıda örnek cümle sunmaktadır. Ardından cümleleri ve cümlede bulunan kelimeleri tahlil ederek dilbilgisi kuralı ile ilgili çıkarımlarda bulunmaktadır. Daha sonra ilgili dilbilgisi kurallarını özet olarak vermektedir. Örneğin ilk üniteye yargı bildiren cümle konusu şu şekilde ele alınmaktadır:

"Yargı Bildiren Cümle

Örnekler:

البستان جميل Bahçe, güzeldir.

الشمس طلعة Güneş, doğuyor

شَمَّ عليّ وُزْدَةٌ Ali, bir gülü kokladı.

مُحَمَّدٌ قَطَفَ مُحَمَّدٌ زَهْرَةً Muhammed, bir çiçek kopardı

يَعِيشُ السمكُ في الماءِ Balık, suda yaşar.

يَكْثُرُ النخيلُ في مصرَ Hurma, Mısır'da çok olur.

İnceleme:

İlk yapıya dikkatle bakarsak, ilki "البستان" ve ikincisi "جميل" olmak üzere onun iki kelimedenden oluştuğunu görürüz. İlk kelime olan "البستان" kelimesini tek başına aldığımızda söz söylemeye yeterli olmayan tekil bir anlam anlaşılmaktadır. İkinci kelime olan "جميل" kelimesini aldığımızda da durum bu şekildedir. Fakat yapıda olduğu gibi kelimelerden birini diğerine birleştirdiğimizde ve "البستان جميل" dediğimizde anlamı tamamen anlarız ve tam bir yargı elde ederiz. Ve bu, bahçenin güzellikle nitelenmesidir. Bu nedenle bu yapı, yargı bildiren cümle olarak isimlendirilmiştir.

Böylece kelimenin tek başına söz söylemeye yeterli olmadığını ve bir kişinin tam bir anlam çıkarması için iki veya daha fazla kelime olması gerektiğini görüyoruz. "فَمَ", "اجلسن", "تكلم" gibi kelimelere gelince onlar görünüşte yargı bildirmeye yeten tek bir kelime olarak görünse de gerçekte tek bir kelime değildir. Çünkü o, birincisi "اجلسن (otur)" olan söylenmiş bir kelimedenden ve diğeri "أنت" olan söylenmese dahi işitici tarafından anlaşılan söylenmemiş bir kelime olmak üzere iki kelimedenden oluşan bir cümledir.

Kural:

Tam bir yargı bildiren yapı, yargı bildiren cümle veya söz (cümle) olarak isimlendirilir.

Yargı bildiren cümle, iki kelimedenden oluşabilir veya ikiden daha fazla kelimedenden de oluşabilir ve yargı bildiren cümledeki her bir kelime onun bir parçası sayılır".³⁴

en-Nahvu'l-vâdih'in tümevarım metodu uyarınca günlük hayata dair kısa ve basit örnek cümleler verdikten sonra ilk örnek cümledeki kelimeleri ve kelimeler arasındaki bağlantıyı, ardından cümleyi tahlil ederek dilbilgisi kuralına dair bir çıkarımda

³³ M. İsmail eş-Şinî vd., *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2010).

³⁴ el-Cârim - Emîn, *en-Nahvu'l-vâdih*, 1/9-10.

bulunduğu, ardından kurala dair basit bir tarif yaptığı ve öğrencinin dilbilgisi kuralının mantığını öğrenmesini hedeflediği görülmektedir.

Ayrıca örnek cümle üzerinden yapılan tahlilin devamında konuyu başka bir örnekle farklı bir yönden açıklayarak öğrenciyi sonuç çıkarmaya sevk etmektedir. Bu tahlilin ardından kuralı özet bir şekilde sunarak kuralın pekişmesini sağlamaktadır. Konunun ele alınışında terimlere mümkün olduğunca az yer verildiği görülmektedir.

3.2.2. *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere*

Eser, öncelikle konu ile uyumlu cümleleri barındıran bir metin vermektedir. Metinle ilgili genel sorulardan sonra metindeki dilbilgisi kuralı ile ilgili cümleleri dilbilgisi kurallarına göre gruplara ayırmakta, ardından bu cümleleri ve cümledeki kelimeleri tahlil ederek dilbilgisi kuralını açıklamaktadır. Devamında ise dilbilgisi kuralını özet halinde altı çizili olarak vermektedir. Alıştırımlardan sonra ünitenin sonunda dilbilgisi konusu özet olarak tekrar verilmektedir. Örneğin ilk üniteye yargı bildiren cümle konusu şu şekilde ele alınmaktadır:

“Yargı Bildiren Cümle

a. Cümlelerin Çeşitleri

b. Kelimenin Çeşitleri

الصوم

الصوم ركزٌ عظيمٌ من أركان الإسلام الخمسة، وقد جعله الله في رمضان. ورمضان شهرٌ من أشرف الشهور، لأنه الشهر الذي وفيه نزل القرآن فيه انتصر الإسلام في غزوة بدر وفي فتح مكة.

وهذا درسٌ من الله بأن النصر من عنده وبأنه يتحقق للقلوب المؤمنة والصوم عبادةٌ عظيمةٌ وتربيةٌ إسلاميةٌ، وهو صحةٌ للجسم ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم:

صوموا تصحوا

Oruç

Oruç, İslam'ın beş esasından önemli bir esastır. Ve Allah, onu Ramazan'da farz kılmıştır. Ve Ramazan en mübarek aylardan bir aydır. Çünkü o, Kur'an'ın onda indiği ve onda İslam'ın Bedir savaşında ve Mekke'nin fethinde galip geldiği aydır.

Ve bu, zaferin Allah'ın katından olduğuna ve inanan kalpler için gerçekleştiğine dair Allah'tan bir derstir. Oruç, önemli bir ibadettir ve İslami bir terbiyedir. Ve o beden için sağlıktır. Bu nedenle Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: Oruç tutunuz, sıhhat bulursunuz!

Oku:

<u>A</u>	<u>B</u>	<u>C</u>
الصوم عبادةٌ	نزل القرآن	شهر، قرآن ١
رمضان شهرٌ	انتصر الإسلام	قال، انتصر ٢
هذا درسٌ	جعل الله الصوم في رمضان	في، من ٣

قال النبي: صوموا تصحوا

Açıklama:

A grubunda geçen cümleleri incele! Her bir cümlelerin tam ve yargısal bir anlama delalet etmekte olduğunu ve bu cümlelerin her birinin isimle başladığını görürsün. “الصوم عبادةٌ” sözümüzde, cümle “الصوم” olan isimle başlamıştır. Ve “رمضان شهرٌ” sözümüzde cümle “رمضان” olan isimle başlamıştır. Ve “هذا درسٌ” sözümüzde cümle “هذا” olan isimle başlamıştır. Bu cümlelerin her biri isim cümlesi olarak adlandırılır.

Eğer B grubunda geçen cümlelere bakarsan her bir cümlelerin tam ve yargısal bir anlama delalet etmekte olduğunu ancak fiil ile başlamakta olduğunu görürsün. “نزل القرآن” sözümüzde ilk cümle “نزل” olan fiil ile başlamıştır. Ve diğer cümleler “انتصر”, “جعل” ve “قال” olan fiiller ile başlamıştır. Bu cümlelerin her biri fiil cümlesi olarak adlandırılır.

Böylece yargı bildiren cümlelerin tam ve yargısal bir anlama delalet eden şey olduğu ve iki çeşit olduğu aşikâr oldu: Bir isim ile başlayan isim cümlesi ve bir fiil ile başlayan fiil cümlesi.

C grubundaki kelimeleri incele! Onların üç çeşit olduğunu görürsün: Onlardan 1 numaradakiler “شهر” ve “قرآن” sözüümüzde olduğu gibi isim, 2 numaradakiler “قال” ve “انتصر” sözüümüzdeki olduğu gibi fiil ve 3 numaradakiler “ني” ve “من” sözüümüzde olduğu gibi harftir.

Böylece kelime üç çeşittir: isim, fiil ve harf.

...

Özet:

Yargı Bildiren Cümle: Çok sayıda kelimededen oluşur ve tam ve yargısal bir anlama delalet eder. Ve kelime cümlenin bir parçasıdır.

Cümle iki çeşittir:

İsim cümlesi: bir isim ile başlar, örnek: الطالب ناجح Öğrenci başarılıdır.

Fiil cümlesi: bir fiil le başlar, örnek: نجح التلميذ Öğrenci başarılı oldu.

Kelime üç çeşittir:

İsim, örnek: أحمد، سيارة، الأمانة، مجتهد

Fiil, örnek: يجلس، يكتب، يسافر

Harf, örnek: في، من، على، ني.³⁵

el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere adlı eserde de *en-Nahvu'l-vâdih*'ta olduğu gibi dilbilgisi kuralından önce örnek cümlelerin verildiği görülmektedir. Ancak *en-Nahvu'l-vâdih*'tan farklı olarak bu örnek cümleler önce bir metin bağlamında verilmekte ardından dilbilgisi kuralına uygun bir gruplandırma ile tekrar sunulmaktadır. Eserde verilen metinlerin özellikle ana dili Arapça olmayan öğrenciler için başlangıç seviyesinin üstünde olduğu ve metinlerin genelinde dinî hususlara yer verildiği görülmektedir.

Ardından tümevarım metoduna uygun olarak bu cümlelerin tahlil edilmesi ile dilbilgisi kuralına dair çıkarımlar yapılmakta ve devamında dilbilgisi kuralı özet olarak koyu harfler ile ve altı çizili olarak verilmektedir. Alıştırılardan sonra ünitenin sonunda dilbilgisi kuralı özet başlığı halinde farklı örnekler ile tekrar özetlenerek pekişmesi sağlanmaktadır.

Eserde dilbilgisi konuları cümleler üzerinde tahlil edilmeden önce *en-Nahvu'l-vâdih*'tan farklı olarak konu içerisinde yer alan çeşitlere göre gruplara ayrılmakta ve bu gruplar ayrı ayrı ele alınmaktadır. Örneğin *en-Nahvu'l-vâdih* fiil ve isim cümlesini beraber ele alırken *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* fiil cümlesi, isim cümlesi ve kelime çeşitlerini ayrı gruplar altında incelemiştir.

3.3. Alıştırmalar

3.3.1. *en-Nahvu'l-vâdih*

Kitaptaki alıştırmalara bakıldığında dilbilgisi konularının pekiştirilmesi ve uygulamaya geçirilmesi için çok sayıda ve çeşitli şekillerde olduğu görülmektedir. Örneğin ilk üniteye ait alıştırmaların içeriği sırasıyla şu şekildedir:

“1. Daha önce geçen örnekleri oku ve her örnekteki kelimelerin sayısını söyle!

2. Aşağıdaki cümleleri oku ve her cümledeki kelimelerin sayısını söyle!

3. Aşağıdaki yapılardan haber cümlesi olanları belirt!

4. Aşağıdaki örneklerin her birini boşluklara uygun bir kelime koyarak yargı bildiren cümle haline getir!

5. Aşağıdaki kelimelerden her birini iki kelimededen oluşan bir yargı bildiren cümle içinde kullan!

6. Aşağıdaki kelimelerden her birini ikiden daha fazla kelimededen oluşan bir yargı bildiren cümle içinde kullan!

7. Önce her biri iki kelimededen oluşan, sonra her birinde üç kelime bulunan, daha sonra da her birinde dört kelime bulunan üçer cümle kur!”³⁶

³⁵ eş-Şinî vd., *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere*, 1/1-3, 11.

³⁶ el-Cârim - Emîn, *en-Nahvu'l-vâdih*, 1/11-12.

Eserde dilbilgisi kurallarının uygulanması ve cümle kurma alıştırmalarının yanında ilk konulardan itibaren irâb ve harekelemeye dair alıştırmalar da bulunmaktadır. Alıştırmalar her ne kadar kolaydan zora doğru bir sırada verilmiş olsa da ana dili Arapça olmayan öğrencilerin cümle kurma, irâb ve harekeleme alıştırmalarında zorlanabileceği değerlendirilmektedir.

3.3.2. *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere*

Eserin önsözünde de belirtildiği üzere ana dili Arapça olmayan öğrencilerin öğrendiklerini uygulayabilmesi için ve konuların pekişmesi için eserde çok sayıda alıştırmaya yer verilmiştir. Alıştırmalar kolaydan zora giden bir seviyede öğrenciyeye sunulmaktadır. Örneğin ilk üniteye ait alıştırmaların içeriği sırasıyla şu şekildedir:

1. a. Sınıfta kullandığımız isimler nelerdir?
b. Sınıfta kullandığımız fiiller nelerdir?
c. Aşağıdaki mekânlarda bulunabilecek eşyaların isimlerini yaz!
d. أ، م، س، ه harfleri ile başlayan ülke isimlerini yaz!
h. Aşağıdaki ism-i failleri örnekteki gibi muzâri fiile çevir!
v. Aşağıdaki soruları örnekteki gibi cevapla!
2. Aşağıdaki seçeneklerden yargı bildiren cümle olan seçeneğinin önüne (√) işareti koy!
3. Aşağıdaki ifadedeki isim, fiil ve harf olan kelimeleri belirt!
4. a. Aşağıdaki metindeki her bir isim ve fiili belirt!
b. Yukarıdaki parçayı oku ve aşağıdaki sorulara cevap ver!
5. Aşağıdaki cümlelerdeki boşlukları örnekteki gibi parantez içindeki kelimelerden uygun olan ile doldur!
6. Aşağıdaki cümlelerin çeşidini belirt!
7. Aşağıdaki isim cümlelerini örnekteki gibi fiil cümlelerine dönüştür!
8. Aşağıdaki satırlarda verilen kelimelerden örnekteki gibi birer yargı bildiren cümle oluştur!".³⁷

Eserdeki alıştırmaların ana dili Arapça olmayan öğrencilerin uygulayabileceği biçimde hazırlandığı ve cümle kurma ile detaylı irâb alıştırmaları gibi Arapçayı yeni öğrenen öğrencilerin zorlanacağı alıştırmalara yer verilmediği görülmektedir. Alıştırmaların çoktan seçmeli ve boşluk doldurmalı gibi alıştırmalarla başlaması öğrencilerin kolaydan başlayarak daha sonra cümle kurma gibi alıştırmalara hazırlanmasını sağlamaktadır. Ayrıca eserde alıştırmalardan önce bir veya iki çözümlü örneğin verilmesi öğrencilere alıştırmaların uygulanması konusunda kolaylık sağlamaktadır.

4. Tümdengelim ve Tümevarım Yöntemleri Hakkında Öğrenciler ile Yapılan Nitel Bir Araştırma

Nitel araştırma görüşme, gözlem ve doküman analizi gibi bilgi alma yöntemlerinin kullanıldığı ve araştırmaya katılanların algıları ile tecrübelerinin gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik bir araştırma türüdür. Nitel araştırmada en sık kullanılan teknik görüşme tekniğidir. Nitel araştırma yönteminde elde edilen bilgilerin miktarı ve detayının fazla olması için araştırmaya katılanların sayısı çok sayıda olmaz.³⁸

Nitel araştırmada kullanılan görüşme tekniği yapılandırılmış, yapılandırılmamış ve yarı yapılandırılmış görüşme çeşitlerine ayrılmaktadır. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinde araştırmacı sormayı planladığı soruları önceden hazırlar. Ancak görüşmenin seyrine göre yan ve alt sorularla ayrıntılara girilmesini sağlayabilir.³⁹

Bu çalışmada yer verilmek üzere Selçuk Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde 2020-2021 eğitim döneminde tümdengelim yöntemi ile hazırlanmış bir dilbilgisi kitabının kullanıldığı bir ders yanında *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı eserin kullanıldığı dersi alan birinci sınıf öğrencilerinden rastgele seçilen 16 öğrenci ile yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile nitel araştırma yöntemi kullanılarak tümdengelim ve tümevarım yöntemleri hakkında bir araştırma yapılmıştır. Öğrencilerden 8'i

³⁷ eş-Şinî vd., *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere*, 1/3-10.

³⁸ Ali Yıldırım, "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi", *Eğitim ve Bilim* (Erişim 05 Temmuz 2022), 9, 12.

³⁹ Abbas Türnüklü, "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme, Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 24/24 (2000), 547.

üniversite eğitimi öncesinde uzun süre Arapça eğitimi almış öğrencilerden oluşurken diğer 8'i ise ilk defa üniversitede Arapça eğitimi alan öğrencilerden oluşmaktadır. Bu sayede Arapça öğrenmeye yeni başlayan ve uzun süredir Arapça eğitimi alan öğrencilerin her iki metot hakkındaki görüşlerinin öğrenilmesi amaçlanmıştır.

Araştırmada kullanılacak görüşme formu hazırlanırken genelden özele ve kolay anlaşılabilir sorular hazırlanmıştır. Ayrıca yönlendirme yapmamak için katılımcılara açık uçlu ve alternatif sorular sorulmuştur. Yapılan görüşmeler sonucunda rastgele seçilen öğrencilerin aşağıdaki sorulara verdikleri cevaplar betimsel analiz tekniği ile çözümlenmiştir.

4.1. Arapça Dilbilgisi Öğreniminde En Çok Zorlandığınız Hususlar Nelerdir?

Görüşmeye katılan öğrencilere ilk olarak genel bir soru olarak Arapça öğretiminde en çok zorlandıkları husus sorulduğunda bazı öğrenciler yönteme dair cevaplar verirken bazıları da içeriğe dair cevaplar vermiştir.

Uzun süredir Arapça eğitimi alan öğrencilerin bu soruya verdiği cevaplardan yöntem ile ilgili olanlar: “Bazı konuları fazla örneği olmadığı için detaylı bir şekilde anlayamıyorum”, “Uygulamaya geçirme”, “Bazı kurallar uzun ve ayrıntılı, terimlerin karışık belirtilmesi” şeklinde iken içerik ile ilgili olanlar sarf, sayılar, hareke ve temyiz konularıdır.

Arapça eğitimine üniversitede başlayan öğrencilerin bu soruya verdiği cevaplardan yöntem ile ilgili olanlar: “Kesinlikle terimler”, “Konuların yüzeysel anlatılması”, “Soru çözümü” “Konuyla alakalı çoktan seçmeli sorular bulamamak” şeklinde iken içerik ile ilgili olanlar irâb, hareke, cümlelerin öğeleri ve fiil babları konularıdır.

Bu cevaplardan yöntem ile ilgili olarak bazı öğrencilerin öğrendiklerini yeni örnekler üzerinde pekiştirmeye ve uygulamaya aktarmada zorluk yaşadıkları, kuralların uzun ve detaylı anlatımı ile terimlerin çokluğunun konuları anlamada zorluğa neden olduğu görülmektedir. İçerikle ilgili olarak irâb, sayılar ve sarf çekimleri en çok zorlanılan konuların başında gelmektedir.

4.2. Önce Dilbilgisi Kuralının Anlatıldığı Yöntem mi Yoksa Önce Dilbilgisi Kuralının Örnek Cümleler Analiz Edilerek Anlatıldığı Yöntem mi Konuyu Daha İyi Anlamanızı Sağladı?

Öğrencilerin dilbilgisi öğretim yöntemleri ile ilgili düşüncelerini almadan önce tümdengelim ve tümevarım yöntemleri arasında bir tercihte bulunmaları istenildiğinde üniversite öncesi uzun süre Arapça eğitimi alan 8 öğrenciden 5'inin tümdengelim yöntemini tercih ederken 3'ünün tümevarım yöntemini tercih ettiği görülmektedir. Aynı şekilde Arapça eğitimine üniversitede başlayan 8 öğrenciden 5'inin tümdengelim yöntemini tercih ederken 3'ünün tümevarım yöntemini tercih ettiği görülmektedir.

Görüşmeye katılan öğrencilerin verdiği cevaplardan çoğunluğun geleneksel olarak da tabir edilen tümdengelim yöntemini tercih ettiği görülmektedir. Öğrencilerin tümdengelim yöntemini daha fazla tercih etmeleri ile tümevarım yöntemini tercih etmemelerinin sebepleri görüşmenin devamındaki sorulara verdiği yanıtlarda görülmektedir. Diğer taraftan öğrenciler bir tercihte bulunma durumunda kaldıklarında iki yöntemden birini seçmeleri yanında her iki yönteme dair olumlu gördükleri hususları da görüşmenin devamında ifade etmişlerdir.

Ayrıca Arapça eğitimini uzun süredir alan ile yeni almaya başlayan öğrencilerin bu iki yönteme yaklaşımlarında bir fark görülmemektedir.

4.3. Arapça Dilbilgisi Öğreniminde Öncelikle Dilbilgisi Kuralının Detaylı Anlatılmasının ve Ardından Örnek Cümlelerin Verilmesinin Konuyu Öğrenmenizde Olumlu veya Olumsuz Nasıl Bir Etkisi Oldu?

Uzun süredir Arapça eğitimi alan öğrencilerin tümdengelim olarak da adlandırılan bu yöntem hakkındaki olumlu görüşlerinden bazıları şöyledir: “Önce konunun iyi anlatılıp sonra örneklendirilmesi konuyu pekiştiriyor”, “Önceden konu anlatılmazsa dilbilgisi daha zor anlaşılıyor”, “Cümlelere anlam verebilmek için önce dilbilgisini öğrenmek çok önemli”, “Olumlu etkisi oldu, önce konu anlatımı sonra örnek cümle ve metin çalışmalarının daha verimli olduğunu düşünüyorum”.

Bu öğrencilerden tümdengelim olarak da adlandırılan bu yöntem hakkındaki olumsuz görüş bildiren tek öğrencinin görüşü ise şöyledir: “Çok kural ağırlıklı olması bir süre sonra kafa karışıklığına sebebiyet veriyor. Fakat örneklerin daha ağırlıklı olması konuların daha iyi oturmasını sağlıyor”.

Arapça eğitimine üniversitede başlayan öğrencilerin tümdengelim olarak da adlandırılan bu yöntem hakkındaki olumlu görüşlerinden bazıları şöyledir: “Konuyu bildiğim zaman cümleleri daha iyi anlayabiliyorum”, “Konuyu detaylı bir biçimde okuyup daha sonra örnek cümlelerde o kuralların uygulandığını görmek olumlu etkiliyor”, “Konuya önce aşına olup örneklerle daha iyi pekişmesini sağladı”.

Bu öğrencilerden tümdengelim olarak da adlandırılan bu yöntem hakkındaki olumsuz görüşlerinden bazıları şöyledir: “Konuyu ilk etapta görmek yapamayacağım kaygısı oluşturduğu için ilk önce basit örnekler görmeyi tercih ederim”, “Konu detaylı olarak anlatıldığında kafam karışıyor, tanım ağır geliyor”, “Verilen bilginin doğrudan örnek ile anlatılması yerine konunun detaylı anlatımı kafa karışıklığına neden olabiliyor”.

Her iki grubun verdiği cevaplardan görüşmeye katılan öğrencilerin çoğunluğunun tümdengelim yöntemini olumlu bulduğu görülmektedir. Bunun en önemli gerekçesi olarak öğrencilerin cümleyi görmeden önce kuralı bilmek istemeleri olduğu anlaşılmaktadır. Bazı eğitimcilerin geleneksel olarak da adlandırılan tümdengelim yönteminde önce kuralın terimler ile ve detaylı bir şekilde anlatılmasının öğrencide korkuya neden olduğu ve konuyu anlamasını zorlaştırdığına dair eleştirilerinin bu çalışmada görüşülen Arapça eğitimini uzun süredir devam eden ve yeni başlayan öğrencilerin çoğunluğunda geçerli olmadığı görülmüştür.

Diğer taraftan çoğunluğu temsil etmese de görüşmeye katılan öğrencilerden bazıları tümdengelim yöntemini olumsuz bulmaktadır. Buna sundukları gerekçe ise bazı eğitimcilerin de yaptığı eleştiriye benzer şekilde kuralın ve tanımın önce verilmesinin öğrencide korku ve karışıklığa sebep olmasıdır.

Her iki gruptaki öğrencilerin yöntemler arasındaki tercih dağılımları benzer olsa da tümdengelim yöntemine olumsuz yaklaşıma sahip olan öğrenciler arasında Arapça eğitimine üniversitede başlayan öğrencilerin olumsuz yaklaşımının uzun süre Arapça eğitimi alan öğrencilere kıyasla daha kuvvetli olduğu görülmektedir.

4.4. Arapça Dilbilgisi Öğreniminde Öncelikle Dilbilgisi Kuralının Örnek Cümleler Analiz Edilerek Anlatılması ve Ardından Özet Olarak Verilmesi Konuyu Öğrenmenizde Olumlu veya Olumsuz Nasıl Bir Etkisi Oldu?

Uzun süredir Arapça eğitimi alan öğrencilerin tümevarım olarak da adlandırılan bu yöntem hakkındaki olumlu görüşlerinden bazıları şöyledir: “Konuyu örnekler üzerinde görmem daha iyi kavramamı sağladı”, “Dilbilgisinde anlatılan konuda neye dikkat edip etmeyeceğimiz konusunda faydası oldu”, “Örneklerin ağırlıklı olması anlamamızı sağlıyor”.

Bu öğrencilerden tümevarım olarak da adlandırılan bu yöntem hakkındaki olumsuz görüşlerinden bazıları şöyledir: “Cümleyi nasıl ayırdığımızı bilmeden öğrenmeye örnekler üzerinden başlamanın faydasız olduğunu düşünüyorum”, “Olumsuz yönde bir etkisi oldu çünkü konuyu öğrenmeden doğrudan örnekleri incelediğimiz için konuyu anlamam zorlaştı”, “Olumsuz olduğunu düşünmüyorum fakat önce konuyu anlayıp sonra örnek cümleler verildiğinde daha verimli olduğunu düşünüyorum”.

Arapça eğitimine üniversitede başlayan öğrencilerin tümevarım olarak da adlandırılan bu yöntem hakkındaki olumlu görüşlerinden bazıları şöyledir: “Önce örnek cümlelerin analizi ile konunun özetlenmesi akılda daha kalıcı ve cümleleri analiz etmede daha etkilidir”, “Konu yavaş yavaş örnek cümleler üzerinde tahlil edilerek gidildiğinde daha iyi anladım”, “Kesinlikle olumlu etki yaratır. Konuyu anlayabilecek miyim kaygısına girmeden örneklerle kafamda daha kolaylaştırıyorum”.

Bu öğrencilerden tümevarım olarak da adlandırılan bu yöntem hakkındaki olumsuz görüşlerinden bazıları şöyledir: “Olumsuz etkiler beni çünkü hiç bilmediğim anlamadığım konuyu cümlede görürsem kafam karışır”, “Konuyu tam öğrenmediğim için analiz yapamıyorum”, “Olumsuz etkisi oluyor çünkü kuralları bilmeden öğrenmek kafamı karıştırıyor”, “Konuyu bilmeden örneklerde neye bakmam gerektiğini bilemem”.

Her iki grubun verdiği cevaplardan görüşmeye katılan öğrencilerin çoğunluğunun tümevarım yöntemini olumsuz bulduğu görülmektedir. Buna öğrencilerin verdiği temel gerekçe kural bilinmeden cümle üzerinden kuralın tahlil edilmesinin öğrencide anlama zorluğuna neden olmasıdır.

Bu olumsuz yaklaşımın bir sebebi de *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı eserdeki dilbilgisi tahlillerinin Arapça olmasıdır. Görüşmenin devamında öğrencilerin tümevarım metodunu tecrübe ettikleri *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* hakkındaki görüşleri sorulmuş ve öğrencilerden bazıları eserin olumsuz tarafları arasında çok fazla Arapça içeriğin olması ve açıklamaların Türkçe tercümesinin olmamasını göstermiştir. Her ne kadar ders esnasında dilbilgisi kuralına dair eserde Arapça ifade edilen tahlillere dair öğretmen tarafından açıklamalar yapılsa bile bazı öğrenciler için bu durumun bir zorluk oluşturabildiği görülmektedir.

Diğer taraftan çoğunluğu temsil etmese de görüşmeye katılan öğrencilerin bazıları yukarıda bahsedilen gerekçenin aksine kural anlatılmadan önce örnek cümle üzerinden kuralın tahlil edilmesi ile konuyu anlamalarının kolaylaştığını ve tümevarım yöntemini daha faydalı bulduklarını ifade etmektedirler.

Ayrıca verilen yanıtlardan bazı öğrencilerin her iki yönteme karşı tutumlarının çok keskin olmadığı görülmüştür. Öyle ki görüşmenin başında tercihlili soruda tümdengelim yöntemini tercih eden bir görüşmeci tümevarım yöntemi hakkında “Dilbilgisinde anlatılan konuda neye dikkat edip etmeyeceğimiz konusunda faydası oldu” şeklinde olumlu görüş bildirmiştir. Bir diğer görüşmeci

ise yöntem olarak tümdengelim yöntemini tercih ederken tümevarım yöntemi hakkında olumsuz bir kanaati olmadığını ifade etmiştir.

Her iki gruptaki öğrencilerin yöntemler arasındaki tercih dağılımları benzer olsa da tümevarım yöntemine olumlu yaklaşıma sahip öğrenciler arasında Arapça eğitime üniversitede başlayan öğrencilerin olumlu yaklaşımının uzun süre Arapça eğitimi alan öğrencilere kıyasla daha kuvvetli olduğu görülmektedir. Bu nedenle çoğunluğu temsil etmese de Arapça öğretimine yeni başlayan bazı öğrencilerin tümevarım metodu ile dilbilgisi konularını daha iyi anladığı görülmektedir.

4.5. Arapça Dilbilgisi Öğreniminde Dilbilgisi Kuralının Detaylı veya Özet Olarak Anlatılması Konuyu Öğrenmenizde Olumlu veya Olumsuz Nasıl Bir Etkisi Oldu?

Dilbilgisi konusunun detaylı veya özet verilmesi dilbilgisi öğretim metotlarını ilgilendiren önemli hususlardandır. Genel olarak tümdengelim yönteminde dilbilgisi kuralı ilk başta detaylı bir şekilde anlatılırken tümevarım metodunda örnek cümle üzerinden dilbilgisi kuralı çıkarımı yapıldıktan sonra dilbilgisi kuralı özet olarak verilmektedir.

Öğrencilerin dilbilgisi kuralının detaylı anlatılmasına dair olumlu görüşlerinden bazıları şöyledir: “Detaylı anlatımda kural hakkında fazla bilgiye sahip oluyoruz ve fikir yürütebiliyoruz”, “Konuya hâkim olmamızı sağlar”, “Karışıklığın giderilmesi için faydalı”, “Detaylı anlatılması olumlu”.

Öğrencilerin dilbilgisi kuralının özet olarak anlatılmasına dair olumlu görüşlerinden bazıları şöyledir: “Özet olarak konunun anlatılması, detayların örnek cümlelerle açıklanması daha iyi oluyor”, “Önce konunun ana hatlarını özet olarak öğrenmek daha sonra detay bilgilerin yerleşmesine yardımcı olur”, “Detaylı yerine kısa ve öz olması en iyisi”, “Özet olarak anlatılması güzel. Detaylı anlatımda bazen kullanılmayan bilgiler verilebiliyor”, “Özet olarak anlatıldığında daha verimli olacağını düşünüyorum”.

Görüşmeye katılan öğrencilerin bu soruya verdikleri cevap ile tümdengelim ve tümevarım yöntemine dair yaklaşımları doğrudan ilişkilidir. Her iki gruptaki tümevarım yöntemini tercih eden öğrenciler, dilbilgisi kuralının özet olarak anlatılmasını daha faydalı bulmaktadır. Aynı şekilde her iki gruptaki tümdengelim yöntemini tercih eden öğrencilerin çoğunluğu detaylı anlatımın daha faydalı olduğu görüşündedir. Diğer taraftan tümdengelim yöntemini tercih eden az sayıda öğrenci özet anlatımın daha faydalı olacağını ifade etmiştir.

Bu bulgulara göre dilbilgisi kuralının detaylı veya özet olarak anlatılmasının dilbilgisi öğretim metodunda önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Tümdengelim metodunun olumsuz taraflarından biri olarak görülen kuralın önce verilmesinin öğrencinin gözünü korkuttuğu eleştirisine benzer şekilde kuralın detaylı anlatılmasının görüşmeye katılan öğrencilerin yaklaşık yarısı için konuyu kavramalarında zorluğa sebep olduğu görülmektedir.

4.6. Arapça Dilbilgisi Öğreniminde Kullanılan Terimlerin Azlığı veya Çokluğu Konuyu Öğrenmenizde Olumlu veya Olumsuz Nasıl Bir Etkisi Oldu?

Bu çalışmada incelenen ve tümevarım metoduna göre hazırlanmış eserlerde çok fazla terimin kullanılmasının konunun anlaşılmasını zorlaştırdığı ifade edilerek terimlerin azaltılması yaklaşımı benimsenmiştir. Bu çalışmada incelenen ve tümevarım yöntemine göre hazırlanmış eserlerin önsözünde dilbilgisi terimlerin mümkün olduğunca azaltıldığı ifade edilmiştir.

Ancak görüşmede öğrencilerin dilbilgisi öğretim metotları yanında terimlerin az veya çok kullanılması konusundaki görüşleri sorulduğunda bazı öğrencilerin terimlerin kullanımı hususundaki yaklaşımlarının dilbilgisi öğretim metodu tercihlerini değiştirdiği görülmüştür.

Terimlerin çok kullanılmasını faydalı bulan öğrencilerin görüşlerinden bazıları şöyledir: “Dilbilgisine vukûfiyet anlamında literatür dilinin çok kullanılması öğrenmeyi hızlandırdı”, “Kullanılan terimlerin çokluğunun olumlu bir etkisi oldu”, “Terimleri öğrenme konusunda çok yararlı oldu”, “Terimlerin çokluğu daha iyi”, “Terimlerin azlığı olumsuz etki etti”.

Terimlerin az kullanılmasını faydalı bulan öğrencilerin görüşlerinden bazıları şöyledir: “Terimleri öğrenmek açısından iyi ama çok olunca karışıklık oluyor”, “Az olduğu takdirde daha iyi oluyor. Çokluğu kafamı karıştırıyor”, “Çok fazla terim kullanılması kafa karışıklığına neden olabiliyor”, “Az olması daha olumlu, farklı terimler kafa karıştırıyor”, Terimler beni her zaman korkutuyor, bu yüzden Arapça terimlerin yanında Türkçelerini görmek istiyorum”, “Fazla olunca öğrenmede zorluk çekilebiliyor”, “Çok olduğunda kafam karışıyor, gözüm korkuyor”, “Bazı terimlerin daha sade olması gerekiyor, çünkü bazen fazlasıyla anlaşılmaz oluyorlar”.

Her iki grupta da tümevarım yöntemini tercih edenlerin çoğunluğu terimlerin az kullanılmasını daha faydalı bulmaktadır. Diğer taraftan Arapça eğitime yeni başlayan ve tümdengelim yöntemini tercih edenler terimlerin çok kullanılmasını faydalı

bulurken uzun süredir Arapça öğretimi alan ve tümdengelim yöntemini tercih eden öğrencilerin çoğunluğu terimlerin az kullanılmasını faydalı bulmaktadır. Uzun süredir Arapça eğitimi alan öğrencilerin terimlere daha aşina olması beklenebilecek bir durum iken özellikle bu öğrencilerin çoğunluğunun terimlerin az kullanılmasını tercih ettikleri görülmüştür. Diğer taraftan az da olsa her iki grupta tümevarım yöntemini tercih etmesi yanında terimlerin çok kullanılmasını faydalı bulan öğrenciler de bulunmaktadır.

4.7. Arapça Dilbilgisi Öğreniminde Alıştırmaların Azlığı veya Çokluğu Konuyu Öğrenmenizde Olumlu veya Olumsuz Nasıl Bir Etkisi Oldu?

Dilbilgisi öğretiminde alıştırma yapılması bütün metotlarda kullanılabilir bir teknik olmasına rağmen tümevarım metodunda alıştırmalara ve uygulamalara daha fazla yer verildiği görülmektedir.

Görüşmeye katılan öğrencilerin tamamı alıştırmalara çok yer verilmesinin faydalı olduğu görüşündedir. Bu görüşlerden bazıları şöyledir: “Alıştırmaların çokluğu olumlu yönde etkisi oluyor. Çünkü konuyu birçok örnek üzerinde görmüş oluyorum”, “Alıştırmaların çokluğu kesinlikle daha faydalı. Konuyu her yönden daha iyi anlayıp mantığı kavrayabiliyoruz”, “Alıştırmaların çokluğu karşımıza çıkan cümleleri analiz etmemiz için faydalıdır”, “Alıştırmaların zincirleme olması, yani her alıştırmadan önceki konuları da içerisinde barındırması faydalı olur”.

Çalışmada incelenen ve tümevarım metodu ile hazırlanmış kitapların önsözünde de ifade edildiği üzere alıştırma dilbilgisi kuralının pekişmesi ve uygulamaya geçirilmesi için oldukça önemlidir. Öğrencilerin görüşlerine göre de alıştırmaların konuyu daha iyi anlamalarında oldukça olumlu etkisinin olduğu görülmektedir.

4.8. *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* Adlı Kitaba Dair Olumlu veya Olumsuz Düşünceleriniz Nedir?

Uzun süredir Arapça eğitimi alan öğrencilerin *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı kitap hakkındaki olumlu görüşlerinden bazıları şöyledir: “Verdikleri metinler ve örnekler güzeldi”, “Metnin ardından alıştırmaların olması”, “Metinlerin içeriğini ve test sorularının olmasını beğendim”, “Konuların Arapça olarak iyi bir şekilde anlatılması”, “Örneklerin çok olması ve konuyu özet olarak vermesi”.

Uzun süredir Arapça eğitimi alan öğrencilerin *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı kitap hakkındaki olumsuz görüşlerinden bazıları şöyledir: “Çok Arapça içerikli, bir süre sonra sıkıyor”, “İrab ve çekimleri bilmeden metin vererek öğrenmeye çalışmak bana göre faydasız”, “Çok zordu”, “Metinlerin konularını beğenmedim. Başka alanlardan da metinler olabilirdi”.

Arapça eğitimine üniversitede başlayan öğrencilerin *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı kitap hakkındaki olumlu görüşlerinden bazıları şöyledir: “Metinlerin ve etkinliklerin anlaşılabilir olması”, “Metin üzerinden dilbilgisi işlemesi”, “İşlenen metinler”, “Alıştırmaların çok olması, konudan sonra alıştırmaları yaptıkça konuyu anladım”.

Arapça eğitimine üniversitede başlayan öğrencilerin *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı kitap hakkındaki olumsuz görüşlerinden bazıları şöyledir: “Türkçe tercümesinin olmaması”, “Terimlerin Türkçelerinin olmaması”, “Tek başına dilbilgisinde yetersiz kalıyor”, “Alıştırmalar çok benzer olunca bazen kafamı karıştırdı”.

Öğrencilerin çoğunluğunun *el-Ḳavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı eseri beğendikleri görülmektedir. Özellikle metin ve alıştırmalara yer vermesi eserde en çok beğenilen hususlar olduğu görülmektedir. Diğer taraftan özellikle Arapça eğitimine yeni başlayan bazı öğrencilerin eserdeki dilbilgisine dair açıklamaların Arapça olması nedeniyle zorlandıkları görülmektedir.

Sonuç

Dilbilgisi öğretim metotları arasında en çok kullanılan metotlar arasında geleneksel öğretim metodu olarak da tabir edilen dilbilgisi kuralından cümleye gidildiği tümdengelim yöntemi ile modern öğretim metodu olarak da tabir edilen cümleden dilbilgisi kuralının çıkarımının yapıldığı tümevarım metodu gelmektedir. Çalışmanın başında bu iki metot ve aralarındaki farklar hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca tümevarım ve tümdengelim metotlarının başarı seviyelerinin ölçüldüğü çalışmaların sonuçlarından iki metot arasında bariz bir farkın olmadığı görülmektedir.

Türkiye’de Arapça dilbilgisi öğretimi metot açısından değerlendirildiğinde eğitimcilerin görüşlerinden ve yapılan nitel çalışmaların sonuçlarından Cumhuriyet’in kurulmasından bu yana Arapça öğretiminde geleneksel ve modern metotların uygulanması konusunda tartışmaların ve belirsizliklerin olduğu görülmektedir.

Çalışmanın devamında tümevarım metoduna göre hazırlanmış Arapça dilbilgisi kitapları arasında Türkiye'de de uzun yıllardır faydalanılan *en-Nahvu'l-vâdîh* ve *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı kitaplardaki metot önsöz, konuların ele alınışı ve alıştırmalar başlıkları altında incelenmiştir. Her iki çalışma da önsözde takip ettikleri tümevarım metoduna dair açıklayıcı bilgiler vermektedir. Her iki eserin de tümevarım metodu uyarınca önce örnek cümleleri verdiği, daha sonra örnek cümleleri analiz ederek dilbilgisi kuralının çıkarımını yaptığı ve arkasından dilbilgisi kuralını özet olarak verdiği görülmektedir. Ancak *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* konuyu ele almadan önce örnek cümleleri bir metin içerisinde sunmaktadır. Her iki eser de çok sayıda ve çeşitli alıştırmalar içermektedir. Ancak Mısır ilköğretim öğrencileri için hazırlanmış *en-Nahvu'l-vâdîh*'taki alıştırmaların cümle kurma ve irâb çalışmaları gibi anadili Arapça olmayan öğrencileri zorlayabilecek alıştırmalar da içerdiği *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere*'deki alışmaların zorluk derecesinin Arapça öğrenmeye yeni başlayanlar için daha uygun olduğu değerlendirilmektedir.

Çalışmada ayrıca 2020-2021 eğitim döneminde Selçuk Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümü birinci sınıfında tümdengelim metodu ile hazırlanmış bir dilbilgisi kitabından faydalandığı bir ders yanında *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı kitaptan faydalanılan bir ders alan öğrencilerden uzun süredir Arapça eğitimi alan 8 öğrenci ve Arapça eğitimine üniversitede başlamış 8 öğrenci olmak üzere rastgele seçilmiş 16 öğrenci ile tümdengelim ve tümevarım metotlarına öğrencilerin yaklaşımını görmek için yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile nitel bir araştırma yapılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgular şöyledir:

1. Öğrenciler Arapça dilbilgisi öğreniminde metotla ilgili zorlandıkları hususları, terimlerin karışıklık yaratması, yeterince örnek cümle ve alıştırmaya bulamama, kuralları uygulamaya geçirememesi ve konuların yüzeysel anlatılması şeklinde ifade etmişlerdir.

2. Öğrencilerden tümdengelim ve tümevarım yöntemlerinden birini tercih etmeleri istenildiğinde her iki gruptaki 8 öğrenciden 5'inin tümdengelim yöntemini seçerken 3'ünün tümevarım yöntemini seçtiği görülmüştür.

3. Her iki grupta tümdengelim yöntemini tercih eden öğrenciler önce dilbilgisi kuralının anlatılmasını ve ardından örnek cümlelerin verilmesini daha faydalı bulduklarını ifade etmişlerdir. Diğer taraftan özellikle Arapça eğitimine yeni başlayan öğrencilerden tümdengelim yöntemini tercih etmeyenler önce dilbilgisi kuralının detaylı anlatılmasının karışıklığa neden olduğunu ve kaygı yarattığını ifade etmişlerdir.

4. Her iki grupta tümevarım yöntemini tercih eden öğrenciler konunun örnek cümleler üzerinden işlenmesinin konuyu daha kolay anlamalarını, konuyu yavaş yavaş analiz ederek kavramalarını ve dikkat etmeleri gereken hususları fark etmelerini sağladığını ifade etmişlerdir. Diğer taraftan tümevarım yöntemini tercih etmeyen öğrenciler konuyu bilmeden örnek cümle üzerinde analiz yapmanın konuyu anlamalarını zorlaştırdığını ifade etmektedir.

5. Görüşmeye katılan öğrencilerin dilbilgisi konusunun detaylı veya özet anlatılmasına yaklaşımları metot tercihleri ile doğru orantılıdır. Tümdengelim yöntemini tercih eden öğrenciler konunun detaylı anlatımını daha faydalı bulurken tümevarım yöntemini tercih eden öğrenciler konunun özet anlatımını daha faydalı bulmaktadır.

6. Diğer taraftan dilbilgisi öğretiminde terimlerin az veya çok kullanılması hususunda öğrencilerin yaklaşımlarının metot tercihleri ile farklılaşabildiği görülmektedir. Beklenildiği üzere tümevarım yöntemini seçen öğrenciler terimlerin az kullanılmasını daha faydalı bulmaktadır. Ancak beklenenin aksine uzun süredir Arapça eğitimi alan ve tümdengelim yöntemini tercih eden öğrenciler terimlerin az kullanılmasını faydalı bulmaktadır.

7. Her iki gruptaki öğrencilerin tamamı alıştırmalara çok yer verilmesinin konuları pekiştirme ve uygulamaya geçirmede oldukça faydalı olduğunu ifade etmiştir.

8. *el-Ķavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere* adlı eser ile ilgili olarak metinler üzerinden dilbilgisinin işlenmesi, metinlerin ve konuların anlaşılır olması, alıştırmaya ve örnek cümlelerin çok olması ve konunun özet olarak verilmesi görüşmeye katılan öğrencilerin olumlu bulunduğu hususlar olurken dilbilgisi kuralını öğrenmeden metinlerin işlenmesi, çok fazla Arapça içeriğe sahip olması, Türkçe açıklamaların olmaması ve metin konularının çeşitli olmaması olumsuz bulunan hususlar olmuştur.

Bu bulgulara göre her ne kadar öğrencilerin çoğunluğunun tümdengelim yöntemini benimsediği sonucu ortaya çıksa da tümevarım yöntemi ile hazırlanmış kitapta konunun Arapça anlatılması gibi öğrencilerin yaklaşımını etkileyen yöntem dışı etkenlerin de bulunduğu görülmüştür. Ayrıca bazı öğrencilerin bir tercihte bulunmak durumunda seçtikleri metodun özelliklerinden olan terimlerin çok kullanılması ve konunun detaylı anlatılması gibi olumsuz karşıladığı çeşitli hususların da bulunduğu görülmektedir. Bu nedenle her iki yöntemi fayda açısından karşılaştırmak yerine her yöntemdeki olumlu bulunan tarafları bir araya getirerek karma bir yöntemin uygulanmasının daha doğru olacağı ortaya çıkmaktadır.

Buna göre gerek metotlar hakkında eğitimcilerin yaptığı eleştiriler gerekse çalışmada yapılan nitel araştırmada elde edilen bulgular neticesinde her iki metottan olumlu görülen hususlar doğrultusunda şu sırada takip edilecek karma bir yöntemin izlenmesinin faydalı olacağı değerlendirilmektedir:

1. Dilbilgisi konusunun ve kuralların mümkün olduğunca az terimle, sade bir dille ve genel hatlarıyla kısaca ifade edilmesi.
2. Konu ile ilgili edeb  olmayan ve güncel hayata dair örnek cümlelerin dilbilgisi konusuna göre gruplanarak verilmesi.
3. Her gruptaki örnek cümlelerden birisi üzerinden dilbilgisi kuralının analiz edilmesi.
4. Konu ile ilgili detaylı bilgiler ile istisna  kullanımların dipnotta verilmesi.
5. Kolaydan zora giden bir sıra takip edilerek çok sayıda ve çeşitte alıştırmalara yer verilmesi. Alıştırmalarda öncelikle çoktan seçmeli ve boşluk doldurmalı alıştırmalara devamında ise cümle oluşturma alıştırmalarına yer verilmesi.
6. Son olarak dilbilgisi kurallarının  zet halinin farklı birer örnek cümle ile tekrar verilmesi.

Kaynakça

- 'Affı, Ahmed. "Vesâ'ilü ve ıruku tedrısı'l-luğati'l-'arabiyye ve'l-bahısu 'an minheciyye hadısiyye". *Menâhıcu Tedrısı'l-Luğati'l-'Arabiyye Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Tâceddin el-Menânî. 60-70. Kerala: Kerala Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Altun, Ahmet. *Türklere Arapça Kelime ve Gramer Öğretim Yöntem ve Teknikleri Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bayram, Selahattin. "Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça Öğretimi: Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Değerler Eğitimi* 9/22 (2011), 43-66.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstikrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/358-359. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "Ta'lil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/511. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Bloomfield, Leonard. "Dilbilgisel Biçimler". çev. Şeyda Ozil. *Kuramcılardan Seçmeler*. 70-74. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Cârim, Ali el- - Emîn, Mustafa. *en-Nahvu'l-vâdıh*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1951.
- Chomsky, Noam. "Üretici Dilbilgisi ve Düzenlenişi". çev. Emel Sözer. *XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler)*. 241-244. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Civelek, Yakup. "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler-Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği". *YYİFD* 2 (1998), 225-283.
- Çağmar, M. Edip. "el-Kavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere Adlı Eserde Anlatılan Gramer Kurallarının Değerlendirilmesi". *Şarkiyat* 6 (2011), 27-52.
- Çetin, Nihad M. "Arapça Öğretimi". *Mavera* 79 (1983), 31-34.
- Davudoğlu, Ahmet. "Arapça Üzerine Bir Soruşturma". *Mavera* 79 (1983), 14-15.
- De Sausure, Ferdinand. "Dil ve Söz". çev. Berke Vardar. *Kuramcılardan Seçmeler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Demirel, Özcan. *İlköğretim Okullarında Yabancı Dil Öğretimi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1999.
- Dzou-Elouiam, Samira. "Truku ta'lîmiyyeti'n-naıvi ve eseruha fi tenmiyyeti'l-luğa". *el-Luğât ve's-Şekâfât ve'l-Muctemi'ât* 6/2 (2020), 164-169.
- Gezek, Ahmet. "Modern Arap Dil Öğretimi Kitaplarında Bütünsellik Problemi: en-Nahvü'l-vâdıh Kitabı Örneği". 8. *Uluslararası Akademik Araştırmalar Kongresi Tam Metin Kitabı*. ed. Merve Ç. Sönmez - Parisa Göker. 169-174. Elazığ: y.y., 2022.
- Güneş, Firdevs. "Dilbilgisi Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar". *Dil ve Edebiyat Eğitimi* 2/7 (2013), 71-92.
- Han, Tuğba. *The Effects of Deductive and Inductive Instruction on Grammar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Hâtır, Mahmd Ruşdî vd. *Truku tedrısı'l-luğati'l-'arabiyye ve't-terbiyyeti'd-dîniyye fi dav'i'l-itticâhâti't-terbeviyyeti'l-hadıse*. Kuveyt: Muessesetu'l-Kutubi'l-Câmi'iyye, 7. Basım, 1998.
- Hlî, Muhammed Ali el-. *Esâlibu tedrısı'l-luğati'l-'arabiyye*. Suveylîh: Dâru'l-Fellâh, 2000.
- Karaca, Mahmut. *İmâm-Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi ve Arapça Ders Kitaplarının Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Lebi, M. Fâris Osman. "Târâ'ıkun mubtekeretun fi tedrısı'l-luğati'l-'arabiyye". *Menâhıcu Tedrısı'l-Luğati'l-'Arabiyye Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Tâceddin el-Menânî. Kerala: Kerala Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Lyons, John. *Kuramsal Dilbilimine Giriş*. çev. Ahmet Kocaman. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Medkr, Ali Ahmed - Herîdî, İmân Ahmed. *Ta'lîmu'l-luğati'l-'arabiyyeti li ğayri'n-nâtiķine bihâ*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 2006.
- Öztürk, Osman. "Türkiye'de Arapça Öğretimi". *Mavera* 79 (1983), 23-27.
- Ricâl, Şâh. "Truku tedrısı'n-naıvi ve taıbîķihâ fi ta'lîli'l-luğati'l-'arabiyye". 451-464, 2018. <http://prosiding.imla.or.id/index.php/pinba/article/view/62>
- Sevinç, R. Resul. "Arapçada Manzum Gramerler, Özellikleri ve Öğrenime Etkisi". *EKEV Akademi* 66 (2016), 591-618. <https://doi.org/10.17753/ekev624>
- Şinî, M. İsmail eş- vd. *el-Kavâ'idu'l-'arabiyyetu'l-muyessere*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2010.
- Soysaldı, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları". *EKEV Akademi* 45 (2010), 247-279.

- Syahbana, Muhammad. *İstihd mu't-tariki'l-istikr 'iyye ve'l-kıy siyye fi ta'limi terkibi'l-luġati'l-'arabiyye*. Banjarmasin: Antasari, Bitirme Tezi, 2019. <http://idr.uin-antasari.ac.id/11310>
- Temizel, Ali. *Ahmed nin M z nu'l-edeb ve mi'y ru'l-edeb'i ve Tercümesi*. Konya: Tablet Yayınları, 2005.
- Topaloğlu, Bekir - Karaman, Hayreddin. "Arapça  Ğretimi  zerine". *Mavera* 79 (1983), 21-23.
- Türnüklü, Abbas. "EĞitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme, Kuram ve Uygulamada EĞitim Yönetimi". *Kuram ve Uygulamada EĞitim Yönetimi* 24/24 (2000), 543-559.
- Üçok, Necip. *Genel Dilbilim*. Ankara: Sakarya Yayınları, 1947.
- Wunderlich, Dieter. "Metindilbilim".  ev. Emel S zer. *Dilbilim Seçkisi*. 205-216. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982.
- Yıldırım, Ali. "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel  zellikleri ve EĞitim Araştırmalarındaki Yeri ve  nemi". *EĞitim ve Bilim*, 7-17. Erişim 05 Temmuz 2022. <http://eb.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5326/1485>

İbn Teymiyye'den Önce Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirini Bir Metot Olarak Öneren Âlim: Ebû Bekir İbnü'l-Arabî

The Scholar who Suggested the Exegesis of the Qur'ân with the Qur'ân as a Method before Ibn Taymiyya: Abû Bakr Ibn al-'Arabî

Fatma Yalnız

Arş. Gör. Dr., Çorum Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

Res. Assist. Dr., Çorum Hitit University, Faculty of Theology

Department of Tafsîr

Çorum, Türkiye

fatmayalniz@hitit.edu.tr orcid.org/0000-0003-3152-7094

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 12 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 December/Aralık 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/ Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 863-880

Cite as/Atıf: Yalnız, Fatma. "İbn Teymiyye'den Önce Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirini Bir Metot Olarak Öneren Âlim: Ebû Bekir İbnü'l-Arabî". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 863-880. <https://doi.org/10.18505/cuid.1161321>

Yalnız, Fatma. "The Scholar who Suggested the Exegesis of the Qur'ân with the Qur'ân as a Method before Ibn Taymiyya: Abû Bakr Ibn al-'Arabî". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 863-880. <https://doi.org/10.18505/cuid.1161321>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Scholar who Suggested the Exegesis of the Qur'ân with the Qur'ân as a Method before Ibn Taymiyya:

Abū Bakr İbn al-‘Arabī

Abstract: There is a prevailing opinion in the literature that the first person to mention the interpretation of the Qur'ân with the Qur'ân as a method is Ibn Taymiyya (728/1328). Ibn Taymiyya puts this method at the forefront in the hierarchy of evidence he put forward in *Muqaddima fî usûl al-tafsîr* (Introduction to the Methodology of Exegesis). However, Abū Bakr İbn al-‘Arabī (d. 543/1148), who lived two centuries before him, also refers to the same method in the first place among the tafsîr methods he suggested. In this direction, in this article, İbn al-‘Arabī's *Qānūn al-Ta'wîl* and Ibn Taymiyya's *Muqaddima* are the evidence that the interpretation of the Qur'ân with the Qur'ân is in the first place. Since they create a hierarchy of tafsîr, they are presented as works that try to determine a method for tafsîr. Subsequently, Ibn Taymiyya's presentation of the Qur'ân's interpretation with the Qur'ân as the most correct way of interpretation and the subsequent ordering of the hierarchy of evidence as a whole are shown in detail. Ibn Taymiyya states that if there is no interpretation of the Qur'ân with the Qur'ân in the hierarchy of evidence, which he describes as the best way of tafsîr, it is necessary to refer to the narrations of the companions and the narrations of the consensus of the *tābî'ūn* (successors of the companions), respectively, after the Sunnah. Ibn Taymiyyah states that it is necessary to resort to *ijtihād* in the parts of the subject in dispute, and states that legitimate *ijtihādî* tafsîr can be done through language and shari'ah - without centering any ideology. Ibn 'Arabi, on the other hand, created a two-stage hierarchy of evidence in order to correct the accuracy of the interpretations. In the first stage, İbn al-‘Arabī emphasized that if the interpretation was made by using the interpretation of the Qur'ân with the Qur'ân, that interpretation would be accepted as correct without the need for any other evidence. However, if the verse is not provided with evidence while interpreting, the sunnah will be applied. The author, who went to the second stage in order to provide the *ta'wîl* made without showing the verse and sunnah evidence. In order to evaluate the interpretation made at this stage, he considered it necessary to verify with language and sharia evidence. Although there is a similarity in the order of the hierarchies of evidence between Ibn Taymiyya and İbn al-‘Arabī, İbn al-‘Arabī explained a detailed path to be followed in addition to this hierarchy. Then, in our study, we focused on the reasons why the authors put the interpretation of the Qur'ân with the Qur'ân in the first place. In this direction, various signs such as İbn al-‘Arabī's foregrounding the apparent in *Qānūn al-Ta'wîl*, mentioning the Qur'ân in the first place in the explanation of various ambiguities in the Qur'ân, and preferring the verse to the news are some of the signs that he saw it necessary. This gives us clues about the background of his putting the evidence first. In addition, as another sign of İbn al-‘Arabī's prioritization of the Qur'ân, the fact that the Andalusia region was mostly in the Maliki sect in the time period he lived and its apparent precedence can be shown. In addition, it can be stated that the fact that the author was inspired by the Muādh hadith, which is accepted as the basis for the formula of *qiyas* in the *fiqh* method, as he is a Maliki jurist, may have been effective in placing the Qur'ân and tafsîr first in the hierarchy of evidence he suggested for tafsîr. It can be said that Ibn Taymiyya's advice of a hierarchy of evidence that puts the Qur'ân in the first place has the aim of eliminating the creed, political and intellectual differences and ensuring the unity of the Muslims. Finally, in our study, the problems that arise due to the fact that İbn al-‘Arabī and Ibn Taymiyya put the interpretation of the Qur'ân with the Qur'ân in the first place in their works are shed light on. The first problem is whether the way in which the relevant authors put the Qur'ân and its interpretation first in the classical period, in which they lived, is different from the followers of the Ahl al- Qur'ân in the modern period. When the problem is examined, the fact that the scholars we took in the center mentioned evidences in addition to the interpretation of the Qur'ân with the Qur'ân gives us a clue that the classical period followed a more holistic path in the hierarchy of evidence. Another problem is whether the interpretation of the Qur'ân with the Qur'ân, which is included in the hierarchy of evidence presented by the relevant authors, is based on *riwaya* or *diraya*. It can be said that İbn al-‘Arabī is closer to *dirāya* (sagacity) and Ibn Taymiyyah to *riwāya* (narrative) tafsîr. As a result, although there are differences between two scholars regarding the application of the relevant method, İbn al-‘Arabī's mention of this method two centuries before Ibn Taymiyya is that the interpretation of the Qur'ân with the Qur'ân is a method. It is important that this will change the general acceptance about the date of its proposal.

Keywords: Exegesis (Tafsîr), Tafsîr of the Qur'ân with the Qur'ân, Abū Bakr İbn al-‘Arabī, Ibn Taymiyya.

İbn Teymiyye'den Önce Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirini Bir Metot Olarak Öneren Âlim: Ebû Bekir İbnü'l-Arabî

Öz: Literatürde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini bir metot olarak ilk sırada zikreden kişinin İbn Teymiyye (728/1328) olduğu yönünde hâkim bir kanaat mevcuttur. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr*'de ortaya koyduğu delil hiyerarşisinde bu metodu en öne almaktadır. Ancak ondan iki asır önce yaşayan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de önerdiği tefsir metotları içinde ilk sırada aynı metoda atıf yapmaktadır. Bu doğrultuda makalede, İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'i ve İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fî usûlî't-tefsîr*'i Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin ilk sırada yer aldığı delil hiyerarşisi oluşturdukları için *tefsire bir yöntem belirleme gayretinde olan eserler* olarak takdim edilmiştir. Akabinde İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini *en doğru yorum yolu* olarak sunması ve devamındaki delil hiyerarşisini bir bütün olarak sıralaması ayrıntılarıyla gösterilmiştir. İbn Teymiyye en güzel tefsir yolu şeklinde ifade ettiği delil

hierarchyinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yoksa sünnete sonrasında sırayla sahâbe rivayetlerine ve icma edilen tabiîn rivayetlerine başvurmak gerektiğini bildirmektedir. Tabiûnun ihtilaf ettiği kısımlarda ise ictihada başvurmak gerekliliği doğduğunu belirten İbn Teymiyye, meşru ictihâd tefsirin -herhangi bir ideolojiyi merkeze almaksızın- dil ve şeriat aracılığıyla yapılabileceğini ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî ise yapılan yorumların doğruluğunun tashih edilmesi için iki aşamalı bir delil hiyerarşisi oluşturmuştur. İlk aşamada İbnü'l-Arabî yapılan yorum eğer Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri aracı kılınarak yapıldıysa başka bir delile ihtiyaç duyulmaksızın o yorumun doğru kabul edileceğini vurgulamıştır. Ancak yorum yapılırken eğer ayet delil getirilmediyse sünnete başvurulacaktır. Ayet ve sünnet delil gösterilmeksizin yapılan te'vîlin sağlanması için ikinci aşamaya geçen müellif, bu aşamada yapılan yorumun değerlendirilmesi için dil ve şeriat delilleriyle sağlama yapmayı gerekli görmüştür. İbn Teymiyye ve İbnü'l-Arabî'nin delil hiyerarşilerindeki sıralamada benzerlik bulunmakla birlikte İbnü'l-Arabî bu hiyerarşiye ek olarak takip edilecek ayrıntılı yol izâhında bulunmuştur. Ardından çalışmamızda müelliflerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini ilk sıraya alma nedenlerine odaklanılmıştır. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'de zahiri öne alması, Kur'ân'daki çeşitli kapalılıkların izahında Kur'ân'ı ilk sırada zikretmesi, ayetin habere tercih edilmesini gerekli görmesi gibi çeşitli işaretler onun bu delili ilk sıraya almasının arka planı hakkında bize ipucu vermektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ı öncelemeinin bir başka işareti olarak yaşadığı zaman diliminde Endülüslü bölgesinin ekseriyetle Mâlikî mezhebinde olması ve zahiri önceleme gösterilebilir. Buna ek olarak müellifin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsiri için önerdiği delil hiyerarşisinde ilk sıraya almasında onun Mâlikî fakihî olduğu için fıkıh usûlünde kıyasın formülüne temel olarak kabul edilen Mûaz hadisinden ilham almış olabileceği ifade edilebilir. İbn Teymiyye'nin ise Kur'ân'ı ilk sıraya alan bir delil hiyerarşisini önermesinde yaşadığı dönemdeki itikadî, siyasî ve fikrî ayrılıkları ortadan kaldırma ve müslümanların birliğinin sağlama amacının bulunduğu söylenebilir. Son olarak çalışmamızda İbnü'l-Arabî ile İbn Teymiyye'nin eserlerinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini ilk sıraya almalarından kaynaklı ortaya çıkan problemlere ışık tutulmaktadır. İlk problem ilgili müelliflerin yaşadığı klasik dönemde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini ilk sıraya alma biçimlerinin modern dönemde Ehl-i Kur'ân taraftarlarından farklı olup olmadığıdır. Problem tetkik edildiğinde merkeze aldığımız âlimlerin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine ek olarak deliller zikretmesi klasik dönemin delil hiyerarşisinde daha bütüncül yol izlediği hakkında bize ipucu vermektedir. Bir başka problem, ilgili müelliflerin sunduğu delil hiyerarşisinde yer alan Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivayete mi dirayete mi tealluk ettiği meselesidir. İbnü'l-Arabî'nin dirayete, İbn Teymiyye'nin ise bağlayıcı tefsire daha yakın olduğu ifade edilebilir. Netice itibarıyla iki âlim arasında ilgili metodun uygulanış biçimine ilişkin farklılıklar mevcut olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'nin İbn Teymiyye'den iki asır kadar bir zaman öncesinde bu metodu ilk sırada zikretmesi, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin bir yöntem olarak önerilmesinin tarihine ilişkin genel kabulü değiştirecek olması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Teymiyye.

Giriş

“Kim kendi reyî ile Kur'ân'ı tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın” mealindeki hadis¹ Kur'ân'ın doğru bir şekilde tefsir ve te'vîl edilmesi çabasındaki âlimlerin bu konuda doğru yöntem arayışı içine girmelerinde etkili olmuştur. Bu tehdit altına girmeyi engellemek üzere pek çok âlim, Kur'ân'ın yorumlanmasında hangi deliller kullanılırsa doğru yoruma ulaşılabileceğine dair açıklamalarda bulunmuştur.

Kur'ân'ın anlaşılmasında Kur'ân'ın ilk sıraya konulması çağdaş dönemde popüler bir eğilim olmakla birlikte, klasik dönemde bir metod olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini ilk sırada öneren âlimler bulunmaktadır. Günümüzde yapılan bazı çalışmalar klasik dönemde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini metod önerisi olarak ilk sırada sunan âlimin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olduğuna işaret etmektedirler.² Ancak klasik dönem irdelendiğinde İbn Teymiyye'den yaklaşık iki yüzyıl önce yaşayan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) de te'vîle bir yöntem kazandırma gayretindeki eseri *Kânûnu't-Te'vîl*'de delil hiyerarşisi sunduğu ve ilk sırada Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine bir metod olarak işaret ettiği görülmektedir.

İbn Teymiyye'nin, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin eserinde Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir metodunu gördüğüne dair ize ulaşamadığımızı belirtmek isteriz. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin çeşitli eserlerine atıfta bulunmakla birlikte, onun *Kânûnu't-Te'vîl*'ine atıf yapmadığı görülmektedir. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'de ve *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da gösterdiği âyet izahlarında Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme biçiminin İbn Teymiyye'nin eserlerinde bulunmadığıdır. Bu

¹ Ebu Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, “Min Müsnedi Benî Hâşim”, *Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 2069 (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 2/508; Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, “Tefsiru'l-Kur'ân”, *Sünen-i Tirmîzî*, thk. Beşşar Avâd Ma'rûf, 2950 (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 5/49.

² Mustafa Öztürk, “Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2008), 3.

minvalde çalışmamızda, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini bir metot olarak ilk sıraya alma konusunda İbnü'l-Arabî'nin İbn Teymiyye'den önce harekete geçmesi incelemeye tabi tutulacaktır.

Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini bir yöntem olarak İbn Teymiyye'nin savunması birbirinden farklı problemler içermektedir. Bu problemler çeşitli çalışmalarda ele alınmıştır.³ Bu çalışmalara baktığımızda, genel olarak İbn Teymiyye'nin Kur'an'ı anlamasında etkili olan unsurlar ve anlama metodu incelenmiş, özel olarak İbn Teymiyye merkezinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin mahiyeti, bu metodun rivâyete mi dirâyete mi taalluk ettiği üzerinde durulmuştur. Mahiyet analizine ek olarak Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin tarihi serencamı içerisinde İbn Teymiyye'nin ilgili metodu neden ilk sıraya koyduğu problemi üzerinde de durulmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'i bağlamında yapılan çalışmalarda ise onun Kur'an'ı Kur'an'la tefsirini bir metot olarak ilk sıraya koyması vurgulanmamıştır.⁴ Bu konuda şimdiye kadar yapılan çalışmalar arasında yer alan Ahmet Baltacı'nın doktora tezinde İbnü'l-Arabî'nin tefsirinde izlediği yollar içerisinde Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri bağlamında *Kânûnu't-Te'vîl*'deki kısma kısaca değinilmekle birlikte bu yolları *Kânûnu't-Te'vîl*'den alıntılanmayıp İbnü'l-Arabî'nin *Ârizatu'l-Ahvezi* adlı eserine atıf yaptığı ve bu metodu ilk sıraya alması hususunda ayrıntılara yer vermediği fark edilmektedir.⁵ Öte yandan Abdülkerim Seber'in hazırladığı kitap çalışmasında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl* isimli eserinde Kur'an ilimlerine odaklandığı görülmektedir. Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı Kur'an'la tefsirini ilk sıraya aldığı delil hiyerarşisine yer verilmekle birlikte bu probleme vurguda bulunulmadığı müşahede edilmektedir. Son olarak İbnü'l-Arabî'nin bütün eserleri çerçevesinde onun Kur'an, tefsir ve te'vîl anlayışını inceleyen Ümit Döngel'in yüksek lisans tezinde de bahsedilen metoda vurgu yapılmadığı görülmektedir.

İlgili çalışmalarda İbn Teymiyye'den önce Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı Kur'an'la tefsirine bir metot olarak ilk sırada yer vermesi ve bu çerçevede ortaya çıkacak problemlerin çözüme kavuşturulması gözlerden kaçmıştır. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl* adlı eserinde bir yöntem olarak ilk sırada Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine işaret ettiği görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini, yapılan te'vîllerin sağlamasını yapmada *kânûn* olarak sunması, İbn Teymiyye'nin Kur'an'ı Kur'an'la tefsirini ilk sırada ve *en doğru yol* şeklinde sunmasıyla paralellik arz etmektedir.

Özetle makalede, ilk olarak Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri metoduna kısaca yer verildikten sonra İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'i hakkında malumat verilmekte ve onun bu metodu ele alma biçimi incelenmektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin ve İbn Teymiyye'nin metodunun ortak ve farklı tarafları ortaya konulmaktadır. Akabinde iki müellifin mezkûr metodu ilk sıraya almalarının muhtemel nedenleri üzerinde durulmaktadır. Bu şekilde müelliflerin bu metodu ilk sıraya koymalarının nedenleri, âlimlerin kendileri ve eserleri ile irtibatlandırılarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Son olarak müelliflerin bu metodu ilk sıraya almalarından kaynaklı problemler irdelenmektedir. Bu analiz sonucunda klasik dönemde İbn Teymiyye'den önce bir metot olarak Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini gösteren başka bir âlimin mevcut olduğunu ve aslında Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin klasik dönemde çağdaş dönemden çeşitli açılardan farklılaştığını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Çalışma konumuz ilgili amaç doğrultusunda ele alınırken yönetsel olarak, sosyal bilimlerde nitel çalışmalar için kullanılan “veri ve içerik analizine” müracaat edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin ve İbn Teymiyye'nin eserlerinde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir kapsamına giren muhtevanın içeriği analiz edilmiş, buna ek olarak eserlerin muhtevadaki ortaklık ve farklılıklar tespit edilmiştir. Nitekim bu yöntemle “çok sayıdaki metnin içeriklerindeki ortak yönlerin ortaya konması amaçlanmaktadır.”⁶

³ Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016); Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 11/5 (Şubat 2004); Mehmet Emin Maşalı, “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 6/15 (Şubat 2008); Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2008); Muhammed Aydın, “Rivâyet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009); Ali Karataş, “Kur'an'ı Kur'an ile Anlama”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011); Sevim Gelgeç, “İbn Teymiyye Ekseninde Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesine Dair Bazı Mülâhazalar”, *Darülfunun İlahiyat* 32/2 (2021); Ahmet Abay - Yahya Yaşar, “Kur'an'ın Kur'an ile Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar: Mehmet Okuyan Örneği”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 11/7 (2016).

⁴ Ahmet Baltacı, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Tefsiri ve Tefsirindeki Metodu* (Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1978); Abdülkerim Seber, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kur'an İlimlerindeki Yeri, Tefsir ve Te'vîl Metodu Kânûnu't-Te'vîl* (İzmir: Tibyan, 2014); Ümit Döngel, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kur'an, Tefsir ve Te'vîl Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Hüseyin Çelik, “İbnü'l-Arabî ve Tefsiri Ahkâmü'l-Kur'an”, *Tarih Okulu Dergisi* 39 (2019).

⁵ Baltacı, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Tefsiri ve Tefsirindeki Metodu*, 119.

⁶ Süleyman Demirci-Murat Köseli, “İkincil Veri ve İçerik Analizi”, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Kaan Böke (İstanbul: Alfa yayınları, 2017), 344.

1. Tefsire Usûl Belirleme Gayretindeki Eserler: *Kânûnu't-Te'vîl* ve *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*

Makale çalışmamızda merkeze alacağımız Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'i ile İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'si tefsire bir yöntem kazandırma çabasındaki eserlerdendir. Çalışmamız açısından *usûl arayışı* kavramı, bu eserlerin Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri ilk sıraya koymaları şeklindeki yöntem sunumları açısından önemli bir konumda bulunduğu için önem arz etmektedir. Tefsirde “usûl arayışı” tabiri, Kur'an'ı yorumlamada esas alınacak –mütekâmil bir seviyede olmayan- kaide, kural, metotlar ortaya koyma çabasını ifade etmektedir. Klasik döneme ait bazı tefsir mukaddimeleri ve müstakil eserlerde Kur'an'ın tefsirini bir usûle kavuşturma gayretinin mevcut olduğu görülmektedir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'i ve İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*'i de Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine yönelik kurallar ortaya koyma çabasında olan eserler arasında yer alır. Bu kurallar; tefsir yapılırken hangi delil hiyerarşisine göre hareket edileceği, delillerin kapalı âyetleri yorumlamada nasıl kullanılacağı şeklindeki metodoloji önerileri çerçevesindedir.

İlk olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin eserinin, müellifin hocası Gazâlî'nin (ö. 505/1111) yazdığı *Kânûnu't-Te'vîl* adlı kısa risalesi ile aynı adı taşıdığı görülmektedir. Gerek Gazâlî gerek öğrencisi İbnü'l-Arabî, eserlerinde Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili yol haritası çizmektedirler. Gazâlî'nin eseri, farklı grupların Kur'an'ı yorumlarken akli ve nakli dengeli kullanmadıkları ve bunun doğrusunun nasıl olması gerektiğini merkeze almaktadır. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de eserinde hocası Gazâlî gibi hem Kur'an'ı yorumunda karşılaştığı yanlış biçimleri tarif etmiş hem de bunun yerine ortaya konacak teorik metotlar ve pratik kaideler vazetmiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, hocası gibi sadece müteşabih âyetlerin akıl-nakil dengesinde nasıl yorumlanacağıyla ilgilenmekle kalmamış, buna ek olarak farklı türden kapalı âyetlerin te'vîlinin nasıl olması gerektiği üzerinde de durmuştur. Bu doğrultuda müellif eserinde kânûn,⁷ kavramına sık sık yer vermiştir.

İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sinde de tefsire bir usûl kazandırma çabasında olduğunu gösteren deliller bulunmaktadır. İlk olarak eser, muhalif gördüğü grupların Kur'an'ı yorumlama biçimlerini tenkit etmiş ve yorumlama tarzlarını eleştirmekle kalmayarak bunları formel biçimde tahlillere tabi tutmuştur. Buna ek olarak yanlış gördüğü yorum biçimlerinin yerine doğru yorumun nasıl yapılacağını teorik ve pratik olarak göstermiştir. Bütün bunlar onun tefsire bir usûl kazandırma ve yöntem belirleme çabasında olduğunu gösteren kanıtlardır. Onun yöntem arayışları selefi çizgiye göre teşekkül etmekte olup önerdiği yöntem sahâbe ve tabiûndan gelen rivâyetlere önemli bir yer ayırmaktadır.

1.1. Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri'ni Bir Metot Olarak İlk Öne Süren Kişinin İbn Teymiyye Olduğu Görüşü

Usûl arayışında bulunan eserler arasında yer alan tefsir mukaddimelerinde ve müstakil eserlerde hangi delil hiyerarşisi izlenirse yapılan yorumun sahih olacağı üzerinde durulmuştur. Farklı müellifler delil hiyerarşilerini çeşitli şekillerde oluşturabilmişler, kimisi ilk sıraya rivâyetleri kimisi akli kimisi ise Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri koymuştur.⁸ Son dönemde yapılan araştırmalar Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini ilk sıraya alan ilk kişinin İbn Teymiyye olduğunu ifade etmektedir.⁹

İbn Teymiyye “tefsirde en doğru metot nedir?” şeklinde bir soru sormuş, sonrasında *Kur'an'ı Kur'an'la tefsir* şeklinde başlayan bir delil hiyerarşisinde bulunmuştur. Bunun için müellif ilk sırada *en sahih yol* (اصح الطرق) olarak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmek gerektiğini ifade etmektedir. Gerekçe olarak Kur'an'ın bir yerinde mücmel olan bir meselenin Kur'an'ın başka bir yerinde müfesser yani açıklanmış olduğunu, bir yerde kısaca zikredilen bir hususun başka yerde tafsilatlı açıklanmış olacağını göstermektedir. Eğer Kur'an'ı Kur'an'la tefsir mümkün olmazsa, ikinci sırada sünnete başvurmak gerekir. Çünkü Hz. Peygamber Kur'an'ı en doğru şekilde açıklayan kişidir.¹⁰ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye meseleye “Kur'an'ın anlaşılmasında en doğru metot nedir?” sorusunu sorarak başlamış, cevap olarak önce Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, eğer bu mümkün olmazsa Hz. Peygamber'in sünnetiyle tefsir yapmak gerektiğini bir bütün olarak *en güzel yol* diye tarif etmiştir. Bu delil hiyerarşisinden hareketle İbn Teymiyye'nin sadece Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri en güzel yol olarak görmediği, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri mümkün olmazsa sünnete başvurmak gerektiği kanaatinde

⁷ Müellifin kânûn kavramını zikrettiği yerler için bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Süleymanî (Beirut-Cidde: Müessesetu Ulûmi'l-Kur'an- Dâru'l-Kıbleti li's-Sekafeti'l-İslâmiyye, 1406), 2/457, 462, 473, 475, 480, 497, 501, 516, 517, 518, 533, 563, 578, 583, 592, 606, 607, 630, 642, 649 vd.

⁸ Fatma Yalnız, *Tefsirde Usûl Arayışları -Erken ve Klasik Dönemin Karakteristik Metinleri Bağlamında-* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 191.

⁹ Öztürk, “Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması,” 3.

¹⁰ Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Mahmûd Matarâcî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 7/452; Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru't-Turas, 1979), 185.

olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bazı çalışmalarda İbn Teymiyye'nin sadece Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini en güzel yol (احسن طرق التفسير) olarak sunduğu iddia edilmiştir.¹¹

İbn Teymiyye tefsir yaparken başvurulması gereken delil hiyerarşisini, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ile başlatarak, Muâz hadisine dayandırmaktadır. Muâz hadisinde, Muâz b. Cebel Yemen'e gideceği zaman Hz. Peygamber Muâz'a Kur'an'ın anlaşılması ve onun hakkında hüküm verme konusunda nasıl yol izleyeceğine dair sorular sormuştur. Hz. Peygamber, Muâz'a ne ile hükmedeceğini sorduğunda, Muâz önce Allah'ın kitabıyla, eğer orda bulamazsa sünnetle, orada da bulamazsa içtihatla hüküm vereceğini söylemiştir.¹²

İbn Teymiyye delil hiyerarşisinde ikinci sıraya Hz. Peygamber'in sünnetini, sonrasına sahâbenin sözlerini almıştır. Sahâbe sözlerini delil hiyerarşisinde üçüncü sıraya almasına gerekçe olarak sahâbenin Kur'an'ın inişine şahitlik etmeleri sebebiyle Kur'an'ı en iyi şekilde tefsir etmelerini göstermektedir.¹³ Delil hiyerarşisinde sahâbe nakillerinden sonra ise tabiûn nakilleri gelmektedir. İbn Teymiyye, tabiûn nakillerinin hangi konularda delil olup hangi konularda delil olmayacağını ihtilaf olduğunu ifade etmektedir. O bu konuyu şu şekilde çözüme kavuşturmuştur: Tabiûnun icmâ ettiği konular Kur'an'ın anlaşılmasında delil olurken ihtilaf ettiği konular bağlayıcı değildir. Tabiûnun ihtilaf ettiği konularda da rey söz konusu olacaktır.¹⁴ Müellife göre tabiûndan gelen rivâyet yoksa rey ile tefsir gündeme gelecektir.

Tam bu aşamada İbn Teymiyye reyin yasak olup olmadığına dair rivâyetlere yer vermektedir. Buna göre rey, delil olmaksızın sadece yorum yapanın kendi ideolojisini merkeze alarak yapılması durumunda haram olacaktır. Müellif, rey ile tefsir hakkında "Kim Kur'an hakkında bilgisi olmadan konuşursa cehennemdeki yerine hazırlansın" mealindeki hadisi aktararak, delilsiz rey ile konuşmanın haram olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ Ancak bu rey, ilim olmaksızın Kur'an hakkında konuşmak anlamına gelmekte olup bilgisizce konuşan kişinin emrolunmadığı bir yola girmesini ifade etmektedir. İlim olmaksızın rey yapan kişi doğru yoruma ulaşmış olsa bile hata etmiştir. Çünkü kurallara ve usûle göre hareket etmemiştir.¹⁶ Selef de bu doğrultuda davranmış ve ilimsiz olarak Kur'an hakkında konuşmamışlardır. Ancak bu, reyin yapılmayacağı anlamına gelmemektedir. Eğer elde edilen yorum âlim kişi tarafından gerekli deliller kullanılarak yapılırsa, kınanan rey kapsamına girmeyecektir. Müellifin ilimsizlikten kastı, delil kullanılmadan rey yapılması iken, ilme dayalı ve doğru usûl olarak gördüğü rey ise zikredeceği delillerin kullanılmasıyla elde edilen rey demektir. Dolayısıyla ilim ancak belirli deliller kullanılması durumunda elde edilecektir. İbn Teymiyye, dil ve şer'î araçlar vasıtasıyla ve bilgili kişiler tarafından yapılması durumunda, yapılacak içtihadın (reyin) önünde bir mani olmadığını belirtmektedir.¹⁷ Müellif *Mukaddime*'de dil ile ve şer'î olarak reyin tefsirde nasıl yapılacağına dair örnekler vermemiş, sadece tefsirde delil hiyerarşisinin son kısmında içtihat yapılırken bu delillerin kullanılacağına işaret etmiştir. Bununla dile ve şeriate aykırı olmayan genel kaideleri kastediyor olması mümkün gözükmemektedir.

Buna ek olarak İbn Teymiyye Kur'an'ı; Kur'an'la, Hz. Peygamber'in ve sahâbenin sünnetiyle, son olarak tabiûnun icmâ ettiği rivâyetlerle tefsir etmeye yönelmiş, bunlarla anlaşılabilen hususları da reyin konusu haline getirmiştir. Öyleyse İbn Teymiyye tarafından zikredilen bu kaynaklar, reyin girmediği alan olarak görülmektedir. Klasik dönemde İbn Teymiyye'nin delil hiyerarşisini aynen aktaranlar bulunmaktadır.¹⁸ Çağdaş dönemde Ehl-i Kur'an taraftarları ise delil hiyerarşisini bir bütün olarak görmeyip, İbn Teymiyye'nin "en sahih yol Kur'an'ı Kur'an'la tefsirdir" şeklindeki delil hiyerarşisinin ilk adımını mutlak temel kabul etmişler, diğer kaynakları kullanmamışlardır.¹⁹ Yine bu dönemde, bu delil hiyerarşisi kimi âlimlerce rivâyet ve reyle (dirâyet) tefsir şeklinde

¹¹ Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması," 3.

¹² Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned* (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 1/454; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1988), 4/543; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 36/333; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân Dârimî, *Sünen* (b.y.: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Mukaddime", 20; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, "Mukaddime", *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Nâsırüddin Elbânî (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 2009), 8; Süleyman b. Davud b. el-Carud Tayalisi Ebu Davud, *Sünenü Ebi Davud*, thk. Muhame Muhyiddin (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), "Akdiyye", 11.

¹³ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, thk. Adnan Zarzûr, (b.y.: y.y., ts.), 125.

¹⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, 104-105.

¹⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, 135.

¹⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, 138.

¹⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, 144.

¹⁸ Ebû'l-Fidâ' İbn Keşir, *Tefsîr'l-Kur'ân'i'l-Azim*, thk. Şâmî b. Muhammed Selame, (b.y.: y.y., ts.), 1/9; Celeleddin Abdurrahman Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 3/455; Bedrettin Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Beyrut: Daru İhyai Kütübî'l-Arabîyye, 1376), 2/175.

¹⁹ Hâdim Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şüpehâtuhum Havle's-Sünne* (Taif: y.y., 1989), 265-267.

kategorize edilmiştir.²⁰ Zürcânî'nin (ö. 1367/1948) ilk olarak yaptığı rivâyet-dirâyet ayrımında, rivayetin Kur'ân'ı tefsirde Kur'ân'la başlayan Hz. Peygamber'in hadisleriyle ve sahâbe kavliyle devam eden kısım olarak algılanmasına ve ayrıca rivayet-dirayet ayrımının belirginleşmesinde etkili olduğu ifade edilebilir.²¹

1.2. Klasik dönemde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirini Bir Yöntem Olarak Savunan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî

İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'i Kur'ân ve sünnetin nasıl tefsir ve te'vîl edilmesi gerektiğine dair prensipleri ele almaktadır. *Kânûnu't-Te'vîl*'de tasavvuf, kelâm, mezhepler tarihi, din eğitimi gibi konular yer almakta olduğu için, onun derleme mahiyetinde bir eser olduğunu söylemek mümkündür.²² *Kânûnu't-Te'vîl*'i tek bir ilim dalına hasretmek mümkün olmamakla birlikte bu eserin Kur'ân'ın tefsirinin nasıl yapılacağını esas aldığı belirtilmek gerekir. Nitekim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin eserine verdiği *Kânûnu't-Te'vîl* ismi Kur'ân'ın anlaşılmasında uygulanması gereken kânûnlar, Kur'ân'ın anlaşılması için gerekli kaideler anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda eserin tefsir ilmine dair kaideleri ihtiva ettiği aşikâr şekilde görülmektedir. Ayrıca esere *el-Kânûn fi't-Te'vîl li Umûmi Âyi't-Tenzîl* gibi bir isim verilmesi onun tefsirde metod arayışında ve metodu öne çıkaran bir eser olduğunu göstermektedir.²³

Kânûnu't-Te'vîl, kendisinden sonra yazılan ulûmu'l-Kur'ân edebiyatındaki eserlere kaynaklık etmiş eserlerdendir. Bu eser Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) *Burhân*'ının önemli kaynaklarından olmuş, Zerkeşi İbnü'l-Arabî'yi ve eserini zikrederek ondan alıntılar yapmıştır.²⁴ Yine Süyûtî (ö. 911/1505) *İtkân*'da,²⁵ Zürcânî (ö. 1367/1948) ise *Menâhilu'l-İrfân*'da²⁶ İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'inden yararlanmıştı. Ancak onlar İbnü'l-Arabî'nin te'vilde delil hiyerarşisinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine ilk sırada yer vermesini zikretmemişlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin delil hiyerarşisinde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine ilk sırada yer vermesini değerlendirecek olursak; müellif hicri altıncı asra kadar pek çok te'vîlin bulunduğu ve bunlar arasında tercih yapma durumu ortaya çıktığında nasıl bir yöntemle başvurmak gerektiği problemi üzerinde durmaktadır. Bu problemin ancak iki aşamalı olarak çözülebileceği kanaatini paylaşmaktadır. Müellif, önerdiği bu iki aşamalı delil hiyerarşisine dair *te'vîlin kânûnu* tabirini kullanmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre herhangi bir âyetin te'vîli hakkında gelen görüşlerin doğru mu yanlış mı olduğuna hükmetmek için ilk aşamada herhangi bir âyeti yorumlayan kişi Kur'ân'dan başka bir âyeti delil göstererek yorum yapmışsa bu kişinin yorumunun doğruluğuna hükmedilmelidir. Eğer te'vîl yapan kişi Kur'ân'dan değil de sünnetten delil getirdiyse hadis usûlünün verileri ölçüsünde bu rivâyetin sahih mi sakîm mi olduğuna bakılmalıdır. Görüldüğü gibi müellif, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde yöntem izlenmişse diğer delillere başvurmaya ihtiyaç kalmadığını "Eğer Kur'ân varsa tefsir yolunda başka bir delilin bulunup bulunmadığına bakmana gerek yoktur"²⁷ cümlesiyle net bir şekilde vurgulamaktadır.

İkinci aşamada ise eğer te'vîl yapan kişi yorumunda Kur'ân ya da sünnete dayanmamışsa onun yorumunun sırayla akla, lügate ve şeriate uygun olup olmadığına bakılır. Eğer yapılmış olan te'vîller bu zikredilen delillerin hepsiyle uyumluluk arz ederse bu yapılan te'vîllerin "mümkün" olduğu anlamına gelir. Aynı âyete ilişkin birden fazla te'vîlin arasını cem' etme (birleştirme) gibi bir durum söz konusu değilse mümkün olan te'vîllerden birisini tercih etmek gerekir. Müellife göre yapılan yorumlar arasında tercih yaparken âlimlerin yolundan (minhac) ayrılmamak gerekmektedir. İbnü'l-Arabî'nin burada âlimlerin yoluyla kelâmî ve fikhî yönden takip ettiği mezhep âlimlerini kastettiği anlaşılmaktadır. Zira müellif, eserinin başka bir yerinde, yapılan yorumların zikredilen delil hiyerarşilerinin hepsinden onay alması durumunda nasıl bir yol izleneceğini somutlaştırmıştır: "Yapılan te'vîllerden birini tercih etmek için yorum yapılan âyetlerin itikadî mi fikhî mi olduğuna bakmak gerekir. Eğer itikatla ilgiliyse onun *el-Mütevassıt fi'l-İtikad ve'r-Reddi alâ men hâlefe's-Sünnete min zevi'l-Bide'i ve'l-İlhâd* adlı eserine, eğer değilse *Kitabu'l-Müşkileyn* isimli risalesine bakmanın

²⁰ Muhammed Abdulazim Zürcânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.; Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 11.

²¹ Zürcânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 12.

²² Seber, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân İlimlerindeki Yeri, Tefsîr ve Te'vîl Metodu Kânûnu't-Te'vîl*, 46.

²³ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, "Tahkîk Edenin Girişi" *Kânûnu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Süleymanî (Beyrut-Cidde: Meüssesetu Ulûmi'l-Kur'ân- Dâru'l-Kibletî li's-Sekafeti'l-İslâmîyye, 1406), 1/15, 414.

²⁴ Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/26, 212, 213, 2/3, 353, 4/26 vd.

²⁵ Celâleddîn Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974), 1/33, 58, 90, 3/66, 73, 4/3, 142 vd.

²⁶ Zürcânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/23, 27, 314.

²⁷ Ebubekir İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini esas alan bir te'vîlin başka bir delile ihtiyaç duymadığı düşüncesi şu ifadelerde tezahür etmektedir: "و ان اردت ان تسلك في قانون التاويل ... فالطرق الى الله كثيرة فانظر في مورد القول قرانا و سنة، فان كان قرانا فقد سقط عنك النظر في طريقه. تجرد النظر في المورد" *Kânûnu't-Te'vîl*, 2/578.

gerekli olduğunu" ifade etmektedir. Çünkü bu eserlerde İbnü'l-Arabî'nin takip ettiği itikadî ve fikhî mezhebe mensup âlimlerin en güzel yolda ilerlediklerine dair malzeme bulunmaktadır. Eğer kişi önceki âlimlerin yolundan giderse doğru yola ulaşacaktır.

Çalışmamızda merkeze aldığımız iki âlimin delil hiyerarşileri göz önünde bulundurulduğunda İbn Teymiyye'nin dirâyet kısmını ayrıntılı açıklamadığı görülmektedir. Buna karşın İbnü'l-Arabî ikinci aşamadaki sağlama metodunu İbn Teymiyye'den farklı olarak dil ve şeriatla sınırlandırmamış, sonrasında eğer âyetin konusu itikadla ilgiliyse *el-Mütevassıt* adlı eserine eğer diğer konularla ilgiliyse *Kitabu'l-Müşkileyn* adlı eserine müracaat edilmesini gerekli görmüştür.²⁸

İbnü'l-Arabî Kur'an'ı Kur'an'la ve sünnetle delil getirerek yapılmamış yorumların nasıl tetkik edileceğini Zümer suresi 39/29. âyetten hareketle pratik olarak göstermektedir. "Allah şöyle bir örnek veriyor: Bir adam var ki onun birbiriyle ihtilaflı birçok ortak efendisi bulunmaktadır; bir adam da var ki bir tek kişiye bağlıdır. Şimdi bu iki adamın durumları eşit olabilir mi? Bütün övgüler Allah'a mahsustur; fakat çoğu bunu anlamamaktadır." mealindeki Zümer suresi 39/29. âyeti âlimler farklı şekillerde yorumlamışlardır. Bu yorumlardan ilki âyette geçen adamın kâfir olduğu ve şeytanlarla münakaşa ettiği, müminin ise Allah'la münakaşa ettiği şeklindedir. İkinci yorum kâfirin putlarla münakaşa etmesi, üçüncü yorum puta tapanlardan iki grubun da putu kendilerinin yaptığı noktasında münakaşa etmesi, dördüncü yorum ise müşriklerin bâtılı savunması ile müminlerin hakkı savunması arasındaki savaşın gerçekleşmesi, beşinci yorum ise dünyaya yönelen kişi ile Allah'a dini has kılan kişi arasındaki zıtlık olması şeklindedir.²⁹

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî bu beş te'vilde de Kur'an'ın herhangi bir âyetine ve sünnete dayanmadan hareket edildiği için, bunların doğru olup olmadığını anlamaya yönelik sağlama yapılması gerektiğini savunmuştur. Bu yorumların hatalı olduğunu ve bunların yerine koyduğu kendi yorumunun ise doğru olduğunu ispatlamak sadedinde ilk olarak akıl ve dil, sonrasında şeriatın delillerle sağlama yapmış ve mantıkî çıkarımlarda bulunmuştur. Müellif kendi yaptığı yorumun tutarlılığını değerlendirmeyi de "tefsirin resmi" (رسم التفسير) şeklinde isimlendirmiştir.

Zümer 39/29'un te'vilinde görüldüğü üzere şâyet âyetin te'vili hususunda Kur'an ve sünnetten delil getirilmiş olsaydı, bunlar yetecekti. Ancak bu deliller getirilmediği için ikinci aşamada bu te'villerin sağlaması için lugavî ve aklî çıkarımlara başvurmaktadır. Şöyle ki İbnü'l-Arabî dil vasıtasıyla gerçekleştirdiği aklî çıkarıma başvurarak Zümer sûresi 39/29. âyette geçen *adam*'ı izah eden yorumların yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda müellif, "Allah nasıl ki az sözle çok şeyi beyan ediyorsa, mana açıklansın diye bu ayette de teşbih sanatına başvurarak az unsurla çok manayı ifade etmiştir. Buna göre tek ilaha inanan insanın eylemindeki sahilik, her zaman doğru iş yapan Allah'ın fiillerine teşbih edilmektedir. Dolayısıyla bu ayette eksik yaratılmış ve tek bir ilaha inanan adama, her türlü eksiklikten münezze olan Allah teşbih edilmiştir." şeklindeki izâhıyla dil ve aklî vasıtaları kullanarak kendisinden önce yapılan yorumları yanlışlamış ve doğru yorumun nasıl yapılacağını göstermiştir.

Bunun akabinde ise müellif, şeriata başvurarak, yapılan yorumların yanlış, kendi yorumunun doğru olduğunu göstermektedir. Müellif başka âyetten delil getirerek bu âyetteki *رجل* lafzının Allah'tan kinaye olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Kur'an'dan "Kim Allah'a güzel bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder"³⁰ mealindeki âyeti işaret ederek, yapılan yorumların yanlış olduğunu ve burada kinaye olduğuna âyetten delil bulunduğunu göstermiştir. Buna göre borç isteyecek kişi ancak muhtaç olandır. Allah ise yer ve göklerdeki hiçbir şeye muhtaç değildir. Burada Allah'a borç vermekten kasıt, kula borç vermektir. Allah ile kulu kinaye edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'daki bu âyet yukarıdaki Zümer suresindeki âyetteki *رجل* ifadesinin kinaye olarak anlaşılmasına delildir.

İbnü'l-Arabî diğer yorumların hatalı ve kendi te'vilinin ise doğru olduğunu Kur'an âyetiyle tasdik ettikten sonra başkalarından aktardığı te'villerin doğru olmayacağını -rivâyetlerden hareketle- göstermektedir. Buna göre kudsî hadiste meâlen şu şekilde buyrulmaktadır:

"(Allah) ben hastalandım, kulum bana yardım etmedi, acıktım beni doyurmadı, susadım bana su vermedi. Bunun üzerine (kul Allah'a) şöyle der: Sen nasıl acıktır, hastalanır, susarsın ki sen âlemlerin Rabbisin. Bunun üzerine (Allah) şöyle cevap verir: Filanca kulum hastalanmış, acıkmış susamıştı, eğer onun ihtiyaçlarını giderseydin beni onun yanında bulurdun." Yine başka bir kudsî hadiste "Kulum bana nafilelerle yaklaşır, tâ ki ben onu severim. Ben onu sevdiğimde onun duyan kulağı, gören gözü olurum."

İbnü'l-Arabî burada Allah'ın "kendi nefsi" "günahlardan korunmuş organlara" kinaye ettiğini söylemektedir. Yine önceki kudsî hadiste "Kendi nefsiyle, hasta, aç ve susuz kimseyi kinaye etti, yani kendi nefsi zikrederek aslında onları kastetti. Hâlbuki o

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, 2/576, 578.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, 2/572-573.

³⁰ el-Bakara 2/245.

eksikliklerden, afetlerden münezze olan Allah'tır." demektir.³¹ Görüldüğü üzere müellif, yapılan yorum, eğer Kur'ân'ı Kur'ân'la ya da sünnetle te'vîl şeklinde gelmemişse, ilk önce akıl-dil, sonra Kur'ân'dan bir âyet, en son da hadislerden delil getirmek suretiyle yorumların yanlış olduğunu, kendi yaptığı te'vîlin doğru olduğunu göstermiştir.

Öztle Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, te'vîl kânûnunu isteyen kimsenin bu iki aşamalı yolu izlemesi gerektiğini ifade etmektedir: İlk aşamada müellif yapılan yorumun Kur'ân'dan bir âyetle tasdik edilmesini, eğer âyet yoksa sünnetten delil getirilmesini gerekli görür. Eğer yapılan te'vîle Kur'ân'dan âyetle delil gösterildiyse, sağlama yapmaya gerek kalmamaktadır. Eğer Kur'ân'la değil de sadece sünnetten delil getirildiyse, onun hadis usûlüne göre sahih mi sakîm mi olduğu anlaşılmalıdır. İkinci aşamada müellif, eğer yapılan te'villerde açıkça Kur'ân'ı Kur'ân'la ve sünnetle tefsir yoksa o zaman te'vîlin sıhhatini araştırma yani *sağlama* yolu olan delil hiyerarşisini ortaya koymuştur. Bu delil hiyerarşisi sırayla akıl, dil, şeriat (Kur'ân ve sünnet)tir. Bu doğrultuda müellif Zümer suresi 39/29. âyetle ilgili yapılan yorumları örnek olarak göstermiş, bu yorumlarda Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ve sünnetle tefsir olmadığı için, bunların sağlamasını yapma yoluna gitmiştir.

Öyleyse İbn Teymiyye'den önce Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini, yorumda delil hiyerarşisi içerisinde ilk sıraya yerleştirdiği söylenmelidir. İbnü'l-Arabî ilk sırada Kur'ân'ın Kur'ân'la te'vîliyle başladığı delil hiyerarşisini *te'vîlin kânûnu*³² şeklinde vasfederken, İbn Teymiyye ondan yaklaşık iki yüzyıl sonra *en güzel metot* şeklinde sunduğu delil hiyerarşisine, tefsirde *en sahih (doğru) yol* nitelemesiyle Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir şeklinde başlayacaktır. Şu durum vurgulanmalıdır ki Ebû Bekir İbnü'l-Arabî Kur'ân'ın anlaşılmasında Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini kendi başına yeterli görmüş, eğer te'vîl Kur'ân âyetiyle yapılmışsa başka bir delile ihtiyaç duyulmayacağını altını çizmiştir. İbn Teymiyye'ye bakıldığında ise o Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin tek başına yeterli olacağını Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi ayrıca vurgulamamıştır.

Çağdaş dönem âlimleri Kur'ân'ın Kur'ân'la ve sünnetle tefsirini rivâyet; dil ve şeriatle tefsirini ise dirâyet kapsamında değerlendirmektedirler. Her ne kadar çağdaş dönem, rivâyet-dirâyet ayrımında İbn Teymiyye'yi kendisine esas kılsa da İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sinde, Kur'ân'ı Kur'ân'la ve sünnetle tefsir kısmını rivâyet, sonraki dil ve şeriat kısmını dirâyet kılıp kılmadığına dair bir netlik bulunmamaktadır. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin eserinde kategorik olarak rivâyet-dirâyet ayrımına değinilmemekle birlikte, onun Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini yorum ve rey ürünü olarak kabul ettiği açıkça müşahede edilmektedir. Zira İbnü'l-Arabî iki aşamalı delil hiyerarşisinin başında *te'vîl kânûnu*'nu zikredeceğini açıkça ifade etmiş, kendisine ulaşan yorumların Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir şeklinde yapılmış olmasını te'vîl kapsamında değerlendirmiştir.³³ Öyleyse klasik dönemde İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin reyin ve te'vîlin konusu olduğunun farkında olduğu anlaşılmaktadır. Bu şekilde İbnü'l-Arabî modern dönemdeki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivâyet olarak algılanmasındaki tezatlığa girmeyerek, açıkça bu metodun bir içtihat ürününü ortaya çıkaracağını farkında olduğunu göstermiştir.

2. İbnü'l-Arabî'nin ve İbn Teymiyye'nin Delil Hiyerarşisinde Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri İlk Sıraya Almalarının Sebepleri

2.1. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirini Merkeze Alma Nedenleri Hakkında Mülâhaza

İbnü'l-Arabî'nin delil hiyerarşisinde Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsiri ilk sırada zikretmesinin temelinde hangi etkenlerin bulunduğunu irdelemek gerekmektedir. Bunun için gerek müellifin eserinin gerek kendi yaşadığı ortamın gerekse kimliğinin etkili olup olmadığına bakmak, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini eserinde ilk sırada zikretmesi hakkında fikir verecektir.

İlk olarak *Kânûnu't-Te'vîl*'i incelediğimizde müellifin, Kur'ân anlaşılırken zahirden bağımsız hareket edilmemesi gerektiğini sıkça tekrar ettiğini müşâhede etmekteyiz.³⁴ Onun zahire dair vurgusu, Kur'ân'ın lafızlarının ihlâl edilmemesi için elinden geleni yapması, Kur'ân metnine bağlı kalmayı esas kılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin zahir vurgusunda Kur'ân'ın kendisini önceleme vardır.

İkinci olarak İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'inin mükerrer yerlerinde *Kur'ân*'ı delil olarak ilk sırada tuttuğu görülmektedir. Müellifin Kur'ân'ı ilk sıraya aldığını gösteren delillerden birisi; müşkil ve müteşabih gibi görünen âyetleri çözümlerken, eğer akıl ile şeriat birbiriyle çelişirse ilk olarak şeriatın asıl olması gerektiğini, aklın ona tabi olacağını vurgulamasıdır. Akıl-şeriat dengesinde

³¹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, 2/573, 574.

³² İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, 2/578.

³³ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, 2/578.

³⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vîl*, 2/479, 512, 514, 537-538, 541, 556, 559-561, 567, 647-648.

nakli esas kılıp sonra akla geçtiğini şu ifadelerinden anlayabiliriz: “Akıl ve şeriat çelişirse -ki bu kişinin kusurundan kaynaklanmaktadır-, şeriat asıldır, akıl ona tabi olmalıdır.”³⁵ Bu şekilde müellif şeriatin aslı olan Kur'an'ın önde tutulmasını vurgulamaktadır.

Üçüncü olarak İbnü'l-Arabî şeriat içerisinde âyet ve hadisler çelişir gibi gözüktüğünde, âyetin habere tercih edilmesini gerekli görmüştür. Çünkü âyetin sıhhatinde şüphe bulunmamakta fakat hadislerin bize ulaşım yolunda zan bulunmaktadır. Dolayısıyla müellifin Kur'an ve sünnet delilleri arasında zahiren çelişki söz konusu olduğunda, her daim Kur'an'ı ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır. Şu ifadelerinden de bu durum anlaşılmaktadır: “Âyet ve hadisler çelişir gibi gözüktüğünde, âyet her zaman -sıhhatinden dolayı- hadisten önce geleceği için tercih edilir.”³⁶ Bu şekilde müellif şeriat içerisinde de ilk sıraya Kur'an'ın kendisinin yerleştirilmesi gerektiğini vurgulamış olmaktadır.

Müellif Kur'an lafızlarından ve metninden yani Kur'an'ın kendisinden kopuk bir anlayışa her zaman karşıdır. Bu doğrultuda onun eserinde zahir-batın ikilisine yer verilse de Kur'an metninin zahirine vurgu bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vil*'deki zahir vurgusu onun Kur'an'ı önceleyen bir âlim olduğunu gösteren delillerdendir. Bu çerçevede müellif, eserinde zahir göz ardı edilmemek kaydıyla Kur'an'da yer alan tevhit konulu âyetlerde hakikatten mecâza, tezkîr konulu âyetlerde³⁷ işârî yoruma gitmiştir. Fakat gerek mecâza te'vilde gerekse işârî yorumlamalarda zahirden bağımsız hareket edenleri her daim kınamıştır. Bu minvalde akli öne çıkarıp nakli görmezden gelen filozofları, nakli aklın arkasına alan Mu'tezile'yi şiddetle yermiştir.³⁸ Mutasavvıflar eğer Kur'an'ın zahirini göz önünde bulundurarak işârî yorumlara girerlerse, onları onaylamıştır.³⁹ Buna karşın İbnü'l-Arabî, sûfi müfessir eğer sadece bâtinî ve işârî tefsire gidip zahiri görmezden gelirse bunu şiddetle eleştirmiştir.⁴⁰ İbnü'l-Arabî'nin eserinde tasavvufa dair veriler olmakla birlikte o zahiri önemseyen işârî bir yorum yolunu tasvip etmiştir. Nitekim müellif, eserinde tasavvufun keşf, tatbikat gibi konularına girmeyip nefis ile ilim, kulun Allah ile irtibatı gibi konulara yer vermekle yetinmiştir.⁴¹ Bu bağlamda *Kânûnu't-Te'vil*'in muhakkiki Süleymanî, İbnü'l-Arabî'nin eserini “Ehl-i sünnet kelâmına uygun işârî yorum yolunu takip eden eser” şeklinde tarif etmektedir.⁴² Dolayısıyla müellif gerek kelâmî gerek sûfi tevîllerde Kur'an'ın zahirini gerekli görerek, Kur'an metnini önceleyen bir duruşu olduğunu göstermiştir.

Müellifin zahir temelinde hareket eden işârî ve kelâmî te'vili savunmasında, yetiştiği ortamın, ilmî seyahatlerinin ve ilmî kişiliğinin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Doğduğu ve on dört yaşına kadar kaldığı Endülüs bölgesinde Murâbitlar (1090-1147) devletinin hâkimiyeti sırasında halk ekseriyetle Mâlikî mezhebini takip etmiş, Kur'an'ın zahirini savunmuş ve bâtına şiddetle karşı çıkmıştır.⁴³ Bu doğrultuda o evrede Endülüs'te Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmu'd-Dîn*'inin okutulması yasaklanmış hatta bulunan nüshalar yakıtılmıştır.⁴⁴ İbnü'l-Arabî de yetiştiği ortamın da etkisiyle Kur'an'ın zahirini ön planda tutmuştur. İlmî seyahati sırasında başta Gazâlî olmak üzere tasavvuf, fıkıh, kelâm gibi ilim dallarında uzman farklı mezhep âlimlerinin ders ve müzakere halkalarına katılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin kendisinden uzun süre ders aldığı hocası Gazâlî'yi, zahirden koptuğu noktalarda *Kânûnu't-Te'vil*'de eleştirmesi⁴⁵ de yine onun Kur'an'ın metnini ilk sırada tuttuğunu gösteren delillerdendir.

Bir başka pencereden bakıldığında Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri Muâz hadisinden mülhem bir şekilde fıkıh usûlündeki kıyas prosedürüne denk gelmektedir.⁴⁶ Bu durumda akıllara “*Ahkâmul-Kur'an*'ın sahibi İbnü'l-Arabî, Mâlikî fakîhi olarak “Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ile başlayan delil hiyerarşisini Muâz hadisinden hareketle mi yoksa fakihliğinden bağımsız olarak tefsir ilmine has bir metot olarak mı koymuştur?” sorusu gelmektedir. Bu sorunun cevabı mahiyetinde ilk olarak, müellifin *Kânûnu't-Te'vil*'de Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri en ön sırada yöntem olarak sunduğu yere baktığımızda, bunun herhangi bir ahkâm âyetiyle ilgili olmadığını görmekteyiz. İkinci olarak, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini öncelediği delil hiyerarşisinde genel bir ifade kullanarak *te'vilin kânûn'u* şeklinde söze

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, 2/647; İbnü'l-Arabî'nin Akla ve nakle yorumunda verdiği ağırlığın ayrıntılarıyla ilgili bk. Ramazan Biçer, “Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi Ve Fikir Özgürlüğü” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 118-129.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, 2/648.

³⁷ İbnü'l-Arabî tezkîr konulu ayetlerin; ahirette ceza-mükâfat, cennet-cehennem, yeniden dirilme, insanın kalple ve bedeniyle gerçekleştirdiği isyanlardan temizlenmesi hakkında olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, 2/541.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, 2/647.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, 2/526.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, 2/555.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, 2/457-459, 468, 482, 490, 497.

⁴² İbnü'l-Arabî, “Tahkik Edenin Girişi” *Kânûnu't-Te'vil*, 2/34.

⁴³ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam* (Mısır/ Kahire: y.y., 1959), 3/69.

⁴⁴ Muhammed Kîsânî, *el-Ğazali ve'l-Mağrib* (Dimeşk: y.y., 1961), 71.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, 2/648-649.

⁴⁶ İlk defa Şâfîî *Ümm* adlı eserinde Muâz b. Cebel hadisini kıyas bağlamında değerlendirmiştir. Şâfîî, *el-Ümm*, 7/452.

başlamış, darb-ı meseller özelinde verdiği pratik örneklerle de *Kânûn'ut-Te'vîl*'in fikhî bir eser olmadığını göstermiştir. Üçüncü olarak, *Kânûn'ut-Te'vîl*'de Kur'an'da yer alan ahkâm âyetlerinin te'vîlinde nasıl yöntem izleyeceğine dair bir metodun bulunmadığını ifade etmek gerekir. Bilakis *Kânûn'ut-Te'vîl* fikhî meselelere hasredilmiş bir eser olmayıp Kur'an'da yer alan müteşabih, müşterek, müşkil gibi mevzuların nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili yöntemler sunan -parçalı ve dağınık da olsa- bir içeriğe sahiptir. Bu anlamda ilk olarak *Kânûn'ut-Te'vîl* fikhî usûlü kitabı olmaktan ziyade tefsire ve te'vîle bir metodoloji getirmeye çabalayan eserdir. İkinci olarak onun fakih kimliğinden hareketle Muâz formülünden ilham alarak, tefsire bu delil hiyerarşisini kazandırdığı da ifade edilebilir. Özetle her ne kadar *Kânûn'ut-Te'vîl* fikhî bir eser olmayıp tefsir için bir yöntem geliştirmek amacıyla telif edilmişse de müellifin Mâliki fakihi olması fikhî usulündeki Muâz hadisinden hareketle oluşturulan delil hiyerarşisini tefsirde de kullanmasına yol açmış olabilir.

2.2. İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirini Merkeze Alma Nedenleri Hakkında Mülâhaza

İbn Teymiyye'nin kimliği, içinde yaşadığı siyasî ve itikadî tarih, onun Kur'an'ın yorumlanmasında delil hiyerarşisi üretmesinde ve yanlış gördüğü grupların yorumlama yollarını eleştirmesinde etkili olmuştur.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı hicrî yedinci ile sekizinci yüzyıl, siyasî ve sosyal açıdan iç ve dış kargaşaların bulunduğu zamana denk gelmektedir. Doğudan Moğol istilaları, Batı'dan Haçlı seferleri dıştan gelen tehditleri oluştururken, Müslümanlar içerisindeki farklı mezhep tartışmaları ve siyasî yönetimin zayıflığı ise iç karmaşıklık olarak bulunmaktaydı. Gerek dış gerekse iç kargaşaların temelinde Müslümanların birlik olmayıp farklı ideolojileri savunmak suretiyle savrulması yer almaktaydı.⁴⁷ İbn Teymiyye iç-dış kargaşaları sona erdirmek ve bu çok sesliliği teke indirmek için uğraşmıştır. Bu sebeple “yeniden toparlanmaya yönelik birlik” söylemini ortaya koymuştur. İbn Teymiyye'nin sert ve mukavemetli mizacı da bunlarla baş edebilmesine vesile olmuştur. Bu mukavemet için gerek harpte ön safta yer almış gerekse eserleriyle sefililiği savunarak çoğulculuktan tek sesliliğe ulaşmak istemiştir.⁴⁸

Müslümanlar itikadî, siyasî, fikrî çeşitli gruplara ayrılmışlar, her birisi kendi görüşünü doğrulamak adına Kur'an'ı te'vîl etmişlerdir. Müellif bu karmaşaya sebep olan çeşitli grupların yaptığı gibi herhangi bir ideolojiyi değil, nassın kendisini merkeze almak gerektiğini kabul etmiştir. Bunu uygularken de öznellik ve ön kabulden bağımsız bir şekilde Kur'an'a yaklaşarak âyetleri âyetlerle açıklama yolunu ilk sırada gerekli görmüştür. Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre eğer kişi ön kabulünü merkeze almadan Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ederse tek bir yoruma ulaşabilecek ve ümmet arasında birlik sağlanacaktır.⁴⁹

İbn Teymiyye'nin Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri ilk sıraya koymasındaki bir başka sebep ise seleften Muâz b. Cebel'in hadisinin bu usûlle başlamasıdır. İbn Teymiyye Kur'an'ı Kur'an'la ve sünnetle tefsir şeklinde gösterdiği delil hiyerarşisinin hemen akabinde Muâz hadisini zikretmiştir. Bu şekilde aslında müellif önerdiği delil hiyerarşisinin sahabiye yani sefeye dayandığını göstermek istemiştir.

İbn Teymiyye hayatı boyunca, itikatların düzeltilmesi, taklidin önüne geçilmesi ve toplumsal düzen için mücadele etmiştir.⁵⁰ Bunları gerçekleştirmek için selef olarak ifade edilen sahâbe ve tabiîn dönemini esas almaktadır. Bu doğrultuda, yaşadığı dönemdeki karmaşıklığın Kur'an'ın zahirinden uzaklaşmak ve reye sarılmak sebebiyle oluştuğunu kabul eden İbn Teymiyye, selefin yaptığı gibi reysiz Kur'an'a yaklaşmayı gerekli görmüş⁵¹ ve Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri ilk sıraya koymuştur. Ancak yukarıda da değinildiği gibi Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, aslında bir dirâyet ürünüyken, onu bağlayıcı gördüğü tefsirin ilk sırasına koymuştur. Dolayısıyla o, eleştirdiği grupların yolunu düzeltmek isterken aynı metodu kendisi de ilk sırada göstermiştir. Esasen onun Kur'an'ı Kur'an'la tefsirdeki amacı, muhalefet ettiği grupların yaptığı gibi ön kabullere dayanarak Kur'an ve sünneti yorumlamayı engellemektir. Ancak muhalefet ettiği grupların Kur'an'ı Kur'an'la tefsirdeki merkez noktaları Kur'an ve sünnet değil “kendi fikirleri” olmuştur. İbn Teymiyye buna şiddetle karşı çıkmış, Kur'an'ı Kur'an'la tefsirde temele ön kabulleri değil Kur'an ve sünneti yerleştirmeyi gerekli görmüştür. Ancak ifade edilmelidir ki İbn Teymiyye kendisi de diğerleri gibi “sefeye bağlılık” şeklinde bir ön kabulden hareket etmektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin sefeli önceleyen bir tarzda hareket etmesi, “sadece Kur'an ve sünnet”i merkeze almaktan uzak bir faaliyet olmakta, bu durum da İbn Teymiyye'nin eleştirdiği ve muhalif gördüğü grupların yoluna dolaylı yoldan kendisinin de girmesini sağlamaktadır.

⁴⁷ İbn Teymiyye ve yaşadığı dönemin ayrıntıları için bk. Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, 38-53.

⁴⁸ Yalnız, *Tefsirde Usûl Arayışları -Erken ve Klasik dönemin Karakteristik Metinleri Bağlamında-*, 64.

⁴⁹ Benzer şekilde Maşalı'nın İbn Teymiyye'nin bu tavrını “Kur'an'ın özgün ve nesnel anlamı vardır ve anlama faaliyetinin merkezinde bunun olması gerekir” şeklinde değerlendirdiği görülmektedir. Maşalı, “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, 125.

⁵⁰ Bu konularda ayrıntılı bilgi için bk. Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, 54-60.

⁵¹ Gelgeç, “İbn Teymiyye Ekseninde Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesine Dair Bazı Mülâhazalar”, 8.

3. İbnü'l-Arabî'nin ve İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirini İlk Sıraya Almalarından Kaynaklanan Problemler

Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri meselesi çağdaş dönemde önemli tartışma alanları arasında yer almaktadır. Çağdaş dönemde, klasik dönemdeki ihtilaf ve gruplaşmaların temelinde Kur'an'ın ön kabullere göre yorumlandığı fikri bulunmaktadır.⁵² Ayrıca mevcut rivâyetlerin aktarım yollarındaki otantisite yani kat'îlik problemi,⁵³ rivâyetlerin Kur'an'ın yorumunda kullanılması noktasında mesafeli bir yaklaşım sergilemeye yol açmıştır. Buna karşın Kur'an, mütevatir bir şekilde ulaşması sebebiyle güvenilirliği tam sağlanmış bir metin olarak karşımızda durmaktadır. Bu gibi nedenlerden hareketle, çağdaş dönemde temiz bir sayfa açarak dini anlamak için Kur'an'a dayanmak gerekliliği vurgulanmıştır. Ayrıca bu dönemde Kur'an'ın kendi bütünlüğü içerisinde okunması gerektiği ve bunun için Kur'an'daki bir âyetin başka bir âyete referans gösterilerek bu bütünlüğün sağlanabileceği görüşü hâkim olmuştur. Özellikle Kur'âniyyûn (Ehl-i Kur'an)⁵⁴ bu görüşün takipçileri olmuş, Kur'an'ın anlaşılmasında tek kaynağın Kur'an olduğunu vurgulamışlardır. Ancak onlar İbn Teymiyye'den farklı olarak, "sadece Kur'an" söylemini ortaya atarak sünneti dışarıda bırakmıştır.⁵⁵ Öte yandan çağdaş dönemde "sadece Kur'an" söyleminde olmayan, İbn Teymiyye'nin zikrettiği delil hiyerarşisini aynen aktaran müellifler de bulunmaktadır. Bunlar arasında yer alan Zürcânî, İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu delil hiyerarşisini rivâyet-dirâyet şeklinde bir ayrıma tabi tutmuştur.⁵⁶

Klasik döneme baktığımızda Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri tek başına yeterli görülmemiş, Hz. Peygamber ve sahâbe neslinin rivâyetleri bağlayıcı kabul edilmiştir. Bu doğrultuda klasik dönem müfessirleri Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme yöntemine başvursalar da buna ek olarak Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiinden gelen rivâyetleri de kullanmışlardır. Ayrıca vahiy ortamına dair bilgi, Arap dili ve belagati, mantıkî çıkarım unsurlarından da yararlanmışlardır. Dolayısıyla klasik dönem âlimleri Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin de içinde bulunduğu delil hiyerarşisini bir bütün olarak görmüşlerdir.

Bu noktada klasik dönemde yaşayan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ile İbn Teymiyye'nin Kur'an'ı Kur'an'la tefsir algılarının klasik döneme mi yoksa çağdaş döneme mi uyduğu irdelenmelidir. İbn Teymiyye'ye bakacak olursak onun sadece Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini "en güzel yol" ibaresiyle göstermediğini ifade etmek gerekir. Zira o, "tefsir yollarının en güzelidir?" sorusunu sorduktan sonra Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin de içinde bulunduğu bir delil hiyerarşisine yer vermektedir. Bu hiyerarşi ilk olarak Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri şeklinde başlamakla birlikte hemen akabinde Hz. Peygamber'in sünnetini ve sahâbe kavillerini kapsamaktadır. Dolayısıyla İbn Teymiyye de tıpkı klasik dönemdeki gibi Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini diğer delillerle bir bütün olarak algılamıştır.⁵⁷ Ancak çağdaş dönemde Ehl-i Kur'an yukarıda da izah edildiği gibi, çeşitli nedenlerden dolayı sadece Kur'an'ın bütünlüğüne sarılarak hareket etmek gerekliliği üzerinde durmaktadır.⁵⁸ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de delil hiyerarşisinde ilk sıraya Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini koysa da bunun mümkün olmadığı durumlarda sünnet, akıl ve dilin de dâhil olduğu delillere müracaatın gerekliliğine dikkat çekmiş, dolayısıyla Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini tek geçerli metot olarak sunmamıştır.⁵⁹ Öyleyse gerek İbnü'l-Arabî gerekse İbn Teymiyye, klasik döneme uygun şekilde delil hiyerarşisi içerisinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine yer vermişlerdir.

Bir diğer problem, çağdaş dönemde Zürcânî tarafından yapılan rivâyet-dirâyet ayrımının İbn Teymiyye'nin ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin zihninde olup olmadığıdır. Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı Kur'an'la tefsir metoduyla yapılan te'villeri bağlayıcı kabul etmesi; bu faaliyeti hem içtihat olarak gördüğünü hem de nassı da bağlayıcı bir araç saydığını göstermektedir. Zürcânî'nin yaptığı ayrımın esas alınması halinde İbnü'l-Arabî'nin sisteminde Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin dirâyet olarak görülmesi daha doğru olacaktır. Zira İbnü'l-Arabî iki aşamalı delil hiyerarşisini rivâyet tefsirinin sağlaması için değil, dirâyetle gerçekleştirilen te'villerin sıhhatinin anlaşılması için koymuştur.

⁵² İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şüpehâtuhum Havle's-Sünne*, 24.

⁵³ Tefsir nakillerinde bağlayıcılık ve esnek bağlayıcılık problemlerinin ayrıntıları hakkında bk. Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2022), 103-130.

⁵⁴ Kur'an'ı anlama ve yorumlamada Kur'an'ı temel referans kaynağı kabul eden, sünneti ise toptancı bir şekilde reddeden ekole verilen addır. Temsilcileri arasında Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Abdullah Çekrâlevî, Ahmeduddîn Amrîsarî ve Gulam Ahmet Perviz bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şahin Güven, "Kur'âniyyûn Ekolü-Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2001), 385.

⁵⁵ İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve Şüpehâtuhum Havle's-Sünne*, 209-257.

⁵⁶ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an*, 11.

⁵⁷ Karataş, "Kur'an'ı Kur'an ile Anlama", 180-181.

⁵⁸ Ersin Kabakçı, "A Comparative Study on the Holistic Approach to the Qur'an", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 623-624.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Kânûnüt-Te'vîl*, 2/578.

İbn Teymiyye'ye baktığımızda ise o “rey ile yapılan te'vîlin haram olmaması için dil ve şeriat araçlarını kullanmak gerekir” diyerek dirâyet ile gerçekleşecek te'vîl metodunu göstermiş olmaktadır. Onun rey ile içtihadın önce zikrettiği Kur'ân'ı Kur'ân'la, Hz. Peygamber ve sahâbe kavilleriyle, son olarak da üzerinde icmâ edilen tabiûn rivâyetleriyle Kur'ân'ın anlaşılmasına “ıctihadın girmediği bağlayıcı kısım” şeklinde baktığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla çağdaş dönemdeki âlimlerin İbn Teymiyye'nin rey ile içtihat için gösterdiği kısmı dirâyet, önceki kısmı ise rivâyet yapmalarının İbn Teymiyye'nin metot göstergelerinden mülhem olduğu ifade edilebilir.⁶⁰ Öyleyse İbn Teymiyye her ne kadar rivâyet-dirâyet ayrımını açıkça kavramsallaştırmamışsa da bunun önünü açtığı söylenebilir.

Bir başka problem Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivâyet mi dirâyet mi olduğu meselesidir. Rivâyet tefsiri; öznenin müdahil olmadığı bir faaliyeti zihinlere getirmektedir. Eğer rivâyet malzemesi içinde bir âyetin başka bir âyetle tefsirine işaret edilmişse, bunu aktarma faaliyeti *nakil* olarak addedilmektedir. Ayrıca rivâyet söz konusu olduğunda bu “sahâbe ve tabiûn zamanından gelen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri kabilinden nakil” bağlamında kabul edilir. Eğer nakil söz konusu değilse Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini rivâyet kategorisinde değerlendirmek problemlidir.⁶¹ Çünkü bu durumda bizzat muhatap tarafından “Kur'ân'daki bir âyetin başka bir âyetle tefsirine işaret”te bulunması söz konusu olmaktadır.

Mukaddime'de İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini ilk sıraya koymasına gerekçe olarak nassın mütevatiren gelmesinden kaynaklı bağlayıcılık fikrinin bulunduğu düşünülebilir. Ancak her ne kadar âyetlerin kendisi bağlayıcı olsa da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metodunun ekseriyetle dirâyeti ortaya çıkardığı problemi çağdaş dönemde gündeme taşınmış olup İbn Teymiyye'nin zihninde bu hususun belirgin bir yer işgal edip etmediğini bilmiyoruz. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemi nassın bir yorumlayıcı tarafından başka bir âyetle yorumunu tayin etmek anlamına gelmektedir. Buradaki tayin, kişinin reyine kalmaktadır ki bu da zannî bir faaliyeti ifade etmektedir. Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir eden kişi Kur'ân'ın bir âyetini yorumlarken başka bir âyeti tercih etmekte ve içtihadını ortaya koymaktadır.⁶² Buna karşın Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin rivâyet olabilmesi için bir âyeti başka bir âyetin tefsir ettiğine dair nakil bulunması gerekmektedir. Ancak Kur'ân'daki her kapalı âyetle ilgili bir rivâyetin bulunmadığı açıktır. Öyleyse İbn Teymiyye'nin “Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini en sahih tefsir yolu” olarak takdim ederken bu kapsama giren tefsir nakillerini mi (rivâyet) yoksa muhatabın kendi reyini doğrultusunda yaptığı âyetler arası referansları mı (dirâyet) kast ettiği sorusunun cevabının açık olmadığı ifade edilebilir. Öte yandan önceki başlıklarda da tartışıldığı üzere İbnü'l-Arabî'de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin, te'vîlin (dirâyetin) konusu olarak zikredildiği fark edilmektedir. Dolayısıyla müellifin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bağlamında İbn Teymiyye'den hem daha önce hem de kapsamı daha anlaşılır tarzda bir usûl önerisi sunduğunu belirtebiliriz.

İbnü'l-Arabî'den bağımsız olarak İbn Teymiyye'nin Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini en doğru yöntem olarak görmesinden kaynaklı problemler özelinde bazı tespitler yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. İlk olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin dirâyet yönü hesaba katıldığında İbn Teymiyye'nin “selefin yolunu takip etme” şeklinde belirlediği hedefe ulaşılabilirlik problemi doğmaktadır. İkinci olarak ise ilk problemde yaptığımız tespite uygun olarak onun da muhalif gördüğü grupların yolunu düzeltmek isterken ideolojik bir zeminden ârî kalamadığı ifade edilebilir.

İbn Teymiyye'nin ulaşmak istediği “selefin yolunu takip etme” hedefine, kendisinin gösterdiği yöntemle ulaşılabilirliğinin imkânına bir bakalım: Onun Kur'ân'ın anlaşılmasında merkeze aldığı selef-merkezli düşünce, muhalif görülen çeşitli seslerin susturulmasını ve tek sesliliğe ulaşılmasını hedeflediği *Mukaddime* başta olmak üzere çeşitli eserlerinde tezahür etmektedir. Teorik olarak Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir metodunu incelediğimizde, eğer Hz. Peygamber ve seleften bu metodun uygulanışına dair örnek rivâyetler söz konusu değilse, müfessirin selef başvurmaksızın kendi reyini kullanarak herhangi bir âyetin başka bir âyeti tefsir ettiğine kanaat getirilecektir. Eğer İbn Teymiyye Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir metodunu ilk sıraya alıp, sadece Hz. Peygamber ve seleften gelen Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir rivâyetlerini kastettiğini söyleseydi yahut yapılan “âyeti âyetle tefsir”in “Hz. Peygamber'in sünnetine veya selefin görüşlerine uygun olarak yapıldığı” kaydını koysaydı belki bu kapalı sarahate ulaşır, kendi duruşuna daha uygun hareket etmiş olurdu.

İkinci olarak İbn Teymiyye, muhalif gördüğü grupların yolunu düzeltmek istese de bunu yapmak isterken kendisinin de ideolojik bir yerde konumlanıp konumlanmadığı sorusunun değerli oluşudur. Bu problem hem Kur'ân'ın çok vecihli olması hem de Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri meselesinin bir rivâyet mi yoksa dirâyet meselesi mi olduğu sorusuyla ilişkilidir. Günümüzdeki

⁶⁰ Aydın, “Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, 14.

⁶¹ Adnan Zarzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân Medhal İla Tefsiri'l-Kurân ve Beyanı İ'câzihi* (Beyrut: y.y., 1991), 404; Karagöz, “Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 55.

⁶² Karagöz, “Tefsirde Rivâyet-Dirâyet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, 55; Aydın, “Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, 13; Karataş, “Kur'ân'ı Kurân ile Anlama”, 181.

araştırmacılar, ilgili metodun ekseriyetle dirâyet olduğu kanaatini paylaşmışlardır.⁶³ Bu görüşün temel gerekçesi, Kur'an'ın kendi yapısının çok vecihliliğe müsait olmasıdır. Nitekim erken dönemde bunun örneklerine rastlanmaktadır. Bu minvalde Ubeydullah b. Hasen (ö. 168/785) "Kur'an'ın lafız-mana ilişkisiyle yorumlanması hakkında "kader" diye bir şey yoktur da desek, vardır da desek iki görüşün dayanağı vardır."⁶⁴ demiştir. Ubeydullah'tan önce Hz. Ali (ö. 40/661) de "Kur'an konuşmadığı halde insanlar onu konuşturduğu için herkesin kendi görüşünü Kur'an'a dayandırdığını" paylaşmıştır.⁶⁵ Erken dönemde dile getirilen görüşlere uygun olarak sonraki zaman diliminde de farklı ideolojik gruplar kendi ön kabullerini onaylatmak için bir âyeti tefsir ederken başka bir âyeti delil göstermişlerdir. Bu doğrultuda tefsire bir yöntem kazandırmak isteyen eserlerin ekseriyetinde, ideolojik görüşleri Kur'an'la ispat sadedinde yapılan yorumlama yollarına dair hatalar tespit edilmiştir.⁶⁶ Dolayısıyla Kur'an'dan herhangi bir âyetin Kur'an'la tefsirinin kişilerin kendi görüşlerini onaylatma amacıyla kullanabilecek olmasının bu anlayışı rivâyet değil içtihat olarak adlandırmayı gerekli kılacağını zira bir âyetin diğer âyeti tefsir ettiğini söyleyenin yine müfessirin kendisi olduğunu vurgulayanlar bulunmaktadır.⁶⁷ Nitekim klasik dönemde çeşitli grupların aynı konuda görüş beyan ederken farklı âyetleri delil getirdiklerine tanık olunmaktadır. Mesela Ehl-i sünnet, En'âm sûresi 6/103. âyeti, Kıyâme sûresi 75/22-23'le te'vîl ederek rü'yettullahın imkânsızlığına yorumlarken; Mu'tezile aynı âyeti mecâza te'vîl ederek rü'yettullaha yormuştur.⁶⁸ Dolayısıyla Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri; yöntem açısından değerlendirildiğinde rivâyete değil dirâyete taalluk eden bir faaliyetdir. Ancak İbn Teymiyye -yukarıda da zikrettiğimiz gibi- Kur'an'ı bağlayıcı gördüğü ve ön kabullerden uzak bir şekilde ilişkilendirme yapılmasını gerekli bulduğu için, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir metodunun çok görüşlülüğü teke indirebileceğini düşünmüş olmalıdır. Fakat görüldüğü üzere İbn Teymiyye'den önce olduğu gibi ondan sonra da "ön kabullerden uzak bir Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" zor görünmektedir. Aslında İbn Teymiyye'nin de "selefin görüşünde kalma ve onlardan ayrılmama" ön kabulü ile Kur'an'ı Kur'an'la tefsire gittiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Bu makale çalışmasında İbn Teymiyye'den yaklaşık iki asır önce yaşayan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini bir metot olarak ortaya koymasına incelemeye tabi tutulmuştur. Çağdaş dönemde, bir metot olarak yorumlamada ilk sırada Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini öneren İbn Teymiyye olduğu ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin rivâyet meselesi mi yoksa dirâyete meselesi mi olduğu hakkında çeşitli çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu çalışmalarda klasik dönemde ilk defa Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini bir yöntem olarak sunan âlimin İbn Teymiyye olduğu algısının hâkim olduğu fark edilmiştir. Bu tespitten hareketle çalışmamız, klasik dönemde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini İbn Teymiyye'den önce Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin ilk sırada metot olarak sunması konusuna yoğunlaşmıştır.

Bu temel hipotezi kanıtlayabilmek adına makale çalışmamız, öncelikle merkeze aldığımız iki müellifin Kur'an'ın doğru anlaşılmasında bir metot olarak Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini ilk sıraya koymalarını tefsirde usûl belirleme gayretleri olarak nitelendirmiştir. Bunun akabinde İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini bir metot olarak öneren ilk kişi olduğu yönündeki iddialara dair genel bir tasvir yapılmıştır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin, *en güzel metot* olarak vasıflandırdığı delil hiyerarşisinde ilk sıraya *en sahih yol* nitelemesiyle Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine yer verdiği görülmektedir. İbn Teymiyye'nin delil hiyerarşisinde yer alan Kur'an'ın Kur'an'la, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiînden aktarılan rivâyetlerle yapılan yorumlama faaliyetinin bağlayıcı kabul edilmesinin, Zürcânî'nin rivâyet-dirâyet ayırımına ilham kaynağı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Akabinde klasik dönemde İbn Teymiyye'den yaklaşık iki yüzyıl önce yazılan ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini bir yöntem olarak savunan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *Kanûnu't-te'vîl* adlı eseri genel hatlarıyla tahlil edilerek bu eserin mahiyetinde metot önerisinin bulunduğu yönündeki iddiamız temellendirilmeye çalışılmıştır. İlgili eserde, pek çok ilme dair bilgiler yer almakla birlikte ekseriyetle Kur'an'ın kapalı âyetlerinin anlaşılmasında nasıl bir yol, yöntem, kural takip edilmesi gerektiğine dair parçalı da olsa önemli veriler bulunduğu görülmektedir. Bu eserin ismiyle de uygun bir biçimde müellifin *te'vîlin kânûnu* şeklinde isimlendirdiği delil hiyerarşisinde, ilk sıraya Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini koyduğu, eğer yapılan yorum Kur'an'ı Kur'an'la tefsir şeklinde yapılmışsa başka delile ihtiyaç duyulmayacağını vurguladığına dikkat çekilmiştir.

⁶³ Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması," 6; Karataş, "Kur'an'ı Kur'an ile Anlama", 181; Aydın, "Rivâyet Tefsiri' Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", 17.

⁶⁴ Ebû Muhammed İbn Kuteybe ed-Dineveri, "er-Reddu Alâ ashâbi'l-Kelâm", *Te'vîlu Muhtelifil- Hadis* (b.y., el-Mektebetü'l-İslamiyye-Müessesetu'l-işrâk, 1999), 1/95.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Kitabu'l-İber*, (b.y.: y.y., 1992), 2/607.

⁶⁶ Bu konuyla ilgili ayrıntılı örnekler için bk. Yalnız, *Tefsirde Usûl Arayışları -Erken ve Klasik dönemin Karakteristik Metinleri Bağlamında-*, 105-140.

⁶⁷ Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması," 8.

⁶⁸ Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması," 8-9.

İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini ilk sıraya aldığı delil hiyerarşisi ayrıntısıyla ele alındığında şu bulgulara ulaşılmıştır: Eğer ulaşılan te'vîl bir âyetten istifade edilerek yapılmışsa o doğrudur, başka bir delile ihtiyaç yoktur. Eğer te'vîl, Kur'an'dan başka bir âyet delil gösterilerek yapılmamışsa yapanın sünnetten bir rivâyeti kanıt gösterip göstermediğine bakılır. Eğer Kur'an'ı yorumlama faaliyeti Kur'an ya da sünnet aracılığıyla gerçekleşmemişse o zaman ikinci sağlama yoluna geçilecektir ki bu aşamada önce dil ile aklî çıkarım akabinde şeriat (Kur'an ve sünnet) vasıtaları kullanılacaktır. İbnü'l-Arabî'nin te'vîlin doğruluğunu iki aşamalı kontrol etme usûlünün İbn Teymiyye'nin delil hiyerarşisine benzediği açıkça görülmüştür.

Diğer yandan İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin kimliklerinin ve yaşadıkları ortamların Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini, yorumlamada bir metot olarak ilk sıraya koymalarına etki ettiği fark edilmektedir. Bu bağlamda; İbnü'l-Arabî'nin *Kânûnu't-Te'vîl*'de Kur'an'ı öncelediğine dair vurgular bulunmaktadır. İlk olarak İbnü'l-Arabî Kur'an metnine bağlı kalmayı istediği için eserinde Kur'an'ın zahirini temel almak gerektiğine dair analizlere yer vermiştir. Buna ek olarak İbnü'l-Arabî'nin mezkûr eserinin çeşitli yerlerinde müteşabih, müşkil gibi kapalı âyetlerin anlaşılmasında Kur'an'ı delil olarak ilk sıraya almasının, Kur'an'ın kendisini öncelediğini gösteren işaretlerden olduğu fark edilmiştir. Üçüncü olarak müellifin akıl ve şeriat arasında çelişki tezahür ettiğinde, her daim şeriatî ve öncelikle Kur'an'ı ilk sıraya alması da yine bu bağlamda bir vurgu olarak anlaşılmıştır. Ayrıca müellifin zahir ve batın ile ilgili bilgilere yer verdiği eserinde onun sık sık Kur'an'ın zahirini temel alması da Kur'an'ı öncelediğini ortaya koyan deliller olarak kendini göstermektedir. Müellifin doğup büyüdüğü Endülüslü bölgesinin halkının ekseriyetinin Mâlikî mezhebini benimsemesi ve Kur'an'ın zahirine ehemmiyet vermesi de bu minvalde değerlendirilmiştir. Son olarak müellifin farklı ilimlerde ders aldığı âlimler içerisinde zahiri görmezden gelenleri şiddetle eleştirmesi de Kur'an'ı her daim önde tuttuğuna dair bir delil olarak anlaşılmıştır.

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin fakih kimliğinin, tefsir faaliyetinde önerdiği delil hiyerarşisini oluşturmasında etkili olduğu görülmüştür. Müellifin Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini ilk sırada zikrettiği yerde ahkâmı ilgili bir hususun olmaması, te'vîlin kânûnunu vereceğini söylemesi, darb-ı mesellere yer vermesi ve *Kânûnu't-Te'vîl*'in ahkâmın nasıl anlaşılacağıyla ilgili yöntemler sunmaması gibi bulgular, *Kânûnu't-Te'vîl* adlı eserin fıkıh için yazılmadığını tefsir için bir yöntem kazandırmaya çalıştığını göstermektedir. Öte yandan müellifin fakih olması ve fıkıh usulünde kıyas formülü olarak Muâz hadisinin kullanılması onun fıkıhtaki bu delil hiyerarşisini tefsirde de kullanmasına yol açmış olabileceğini zihinlere getirmektedir.

İbn Teymiyye'nin de ilmî kimliği ve yaşadığı siyasi-itikadi tarihsel ortamın, "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" metodunu ilk sıraya almasına yol açtığı müşahade edilmiştir. Bu bağlamda Doğu'dan gelen Moğol istilaları ve Batı'dan gelen Haçlı seferleri dış sebepler arasında yer alırken Müslümanların birlik olmaması ve dışarıdan gelen saldırılara mukavemet gösterememesi de iç sebepler olarak fark edilmiştir. İbn Teymiyye'nin mücadeleci ve sert bir mizaca sahip olmasının, onun selefliği şiddetle savunarak bu kargaşaları ortadan kaldırma yolunda mücadele etmesini sağladığı görülmüştür. Müellife göre bu iç-dış kargaşaların yaşandığı ortamda ancak herhangi bir ideolojik duruştan uzak kalınarak Kur'an'a yaklaşırsa, Müslümanlar arasında "yeniden toparlanmaya yönelik birlik" mümkün olacaktır. Bu perspektifin onun Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini önceleyen bir noktada konumlanmasına etki ettiği sonucuna varılmıştır.

Son olarak çalışmamızda İbn Teymiyye'nin ve İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine delil hiyerarşisinde ilk sırada yer vermelerinin ortaya çıkarılabileceği problemlere değinilmiştir. İlk olarak bu âlimlerin önerdiği metodun çağdaş dönemdeki Kur'an merkezli yaklaşım biçimlerine mi yoksa klasik dönemdeki delil hiyerarşisi yapılanmasına mı daha yakın durduğu sorusuna yanıt aranmıştır. Bu bağlamda çağdaş dönemde sadece Kur'an'ın kendisiyle yetinme düşüncesi hâkimken, klasik dönemde ilgili metoda ek olarak sırasıyla sünnet, sahâbe, tabiûn kavillerine de müracaat gerekli görülerek bütüncül bir bakış açısı sunulmuştur. İkinci olarak Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin müellifler açısından rivâyet yöntemi mi yoksa dirâyet yöntemi mi olduğu problemiyle ilgili bulgulara ulaşılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı Kur'an'la tefsiri te'vîlin yani dirâyetin konusu haline getirdiği, İbn Teymiyye'nin ise -açıkça ortaya koymamakla birlikte- metot olarak ortaya koyduğu bağlamın bağlayıcı tefsire daha yakın bir noktada durduğu görülmüştür. İbn Teymiyye'nin delil hiyerarşisi ayrıntılı incelendiğinde, ilgili hiyerarşideki bağlayıcı kısmın modern dönemde rivâyet olarak algılanmasına, içtihat olarak gördüğü kısmın ise dirâyet olarak algılanmasına ilham olduğu söylenebilir. Ayrıca Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin bir metot olarak ve müelliflerden bağımsız olarak rivâyet mi dirâyet mi olduğuna dair problemle ilgili bulgulara ulaşılmıştır. İlk olarak, eğer bir âyetin bir diğer âyetle tefsirine dair nakil geldiyse bu, rivâyet olarak değerlendirilmiştir. Fakat Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri hakkında nakil gelmeksizin sadece âyetleri anlayanın tasarrufunda bir faaliyet olarak görülmesi durumunda bu metot uygulamasının dirâyet olduğu kanaatine varılmıştır. Buradan hareketle İbn Teymiyye'nin delil hiyerarşisinde genel ve özel bazı aksaklıkların tezahür ettiği tespit edilmiştir. Genel olarak İbn Teymiyye'nin, yapılan yorumu âyetin âyetle tefsiri metoduyla bağlayıcı kılmak istemesi ile Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri faaliyetinin âyetlerin seçiminde rol oynayan kişinin tasarrufundaki bir eylem olması arasında bir tenakuz bulunduğu fark edilmiştir.

Özelde ise İbn Teymiyye'nin bu metodu ilk sıraya almasında çeşitli problemlerin bulunduğu tespit edilmiştir. İlk olarak müellifin, selefin yolunu takip etme hedefine, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini ilk sıraya alarak ulaşamadığı görülmüştür. İkinci olarak, muhalif gördüğü grupların yolunu düzeltmek istese de kendisinin onların yoluna girdiği fark edilmiştir. Nitekim bir taraftan

kendisinin selefin yolundan gitme fikrini merkeze alarak farklı ideolojileri susturmak istemesi ile öbür taraftan de “selefin görüşünde kalma ve onlardan ayrılmama” ön kabulü ile hareket etmesi arasında zahiren bir problem bulunduğu müzakere edilmiştir. İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin nasıl uygulanacağına dair ayrıntılı bilgi olmadığı için, bunların Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen âyetle âyetin tefsirine dair rivâyetler mi olduğu yoksa bu metodun yorum yapmanın tasarrufunda olarak mı kullanılacağına dair veri yer almadığı fark edilmektedir.

Netice itibariyle klasik dönemde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini bir metot olarak ilk kez sunan âlimin İbn Teymiyye olmadığı anlaşılmıştır. İbn Teymiyye'den yaklaşık iki yüzyıl önce yaşamış olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin te'vîle bir usûl bulma çabasındaki eseri *Kânûnu't-Te'vîl*'inde “te'vîl kânunu” olarak önerdiği delil hiyerarşisinin ilk sırasında Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine yer verdiği ve onu tek başına yeterli bir metot olarak gördüğü; ancak bu delil yoksa sünnet, akıl, dil gibi diğer delillerin kullanımına geçileceğini vurguladığı tespit edilmiştir. İki âlim arasında ilgili metodun uygulanış biçimine ilişkin farklılıklar mevcut olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'nin İbn Teymiyye'den iki asır kadar bir zaman öncesinde bu metodu ilk sırada zikretmesi, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin bir yöntem olarak önerilmesinin tarihine ilişkin genel kabulü değiştirecek olması bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abay, Ahmet - Yaşar, Yahya. "Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar: Mehmet Okuyan Örneği". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 11/7 (2016).
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, Ebu Abdillâh. "Min Müsnedi Benî Hâşim". *Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2069. Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.
- Arpa, Enver. *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Aydın, Muhammed. "Rivayet Tefsiri' Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009).
- Baltacı, Ahmet. *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Tefsiri ve Tefsirindeki Metodu*. Ankara, Doktora Tezi, 1978.
- Biçer, Ramazan. "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi Ve Fikir Özgürlüğü" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000).
- Çelik, Hüseyin. "İbnu'l-Arabî ve Tefsiri Ahkâmü'l-Kur'ân". *Tarih Okulu Dergisi* 39 (2019).
- Dârîmî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân. "Mukaddime". *Sünen*. b.y.: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Demirci, Süleyman - Köseli, Murat. "İkincil Veri ve İçerik Analizi". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Kaan Böke. 320-364. İstanbul: Alfa yayınları, 2017.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2022.
- Döngel, Ümit. *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân, Tefsir ve Te'vil Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. "Sünnet". *el-Müsned*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 5. İstanbul: İslâmî Kitabevi, ts.
- Ebu Davud, Süleyman b. Davud b. el-Carud Tayalisi. "Akdiyye". *Sünenü Ebi Davud*. thk. Muhame Muhyiddin. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Emin, Ahmed. *Zuhru'l-İslam*. Mısır/ Kahire: y.y., 1959.
- Gelgeç, Sevim. "İbn Teymiyye Ekseninde Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesine Dair Bazı Mülahazalar". *Darulfunun İlahiyat* 32/2 (2021).
- Güven, Şahin. "Kur'âniyyûn Ekolü-Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2001).
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Musannef*. Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1988.
- İbn Haldûn. *Kitabu'l-İber*, b.y.: y.y., 1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *Tefsîr'l-Kur'ân'î'l-Azim*. thk. Şâmî b. Muhammed Selame, b.y.: y.y., ts.
- İbn Kuteybe ed-Dineveri, Ebû Muhammed. "er-Reddu Alâ ashâbi'l-Kelâm". *Te'vilü Muhtelefil- Hadis*. b.y.: el-Mektebetu'l-İslamiyye-Müessesetu'l-işrâk, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. "Mukaddime". *Sünenü İbn Mâce*. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- İbn Teymiyye. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*. thk. Doktor Adnan Zarzur, b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Kanûnü't-Te'vil*. thk. Muhammed Süleymanî. 1-2 Cilt. Beyrut-Cidde: Meüessesetu Ulûmi'l-Kur'ân- Dâru'l-Kibleti li's-Sekafeti'l-İslâmîyye, 1406.
- İlahibahş, Hâdim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve Şüpehâtuhum Havle's-Sünne*. Taif: y.y., 1989.
- Kabakçı, Ersin. "A Comparative Study on the Holistic Approach to the Qur'ân". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 620-632.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı Ve Mahiyeti". *Bilimname:Düşünce Platformu* 2/5 (Şubat 2004).
- Karataş, Ali. "Kur'ân'ı Kur'ân ile Anlama". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011).
- Kîsânî, Muhammed. *Muntazar el-Ğazali ve'l-Mağrib*. Dimeşk: y.y., 1961.
- Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları". *Bilimname: Düşünce Platformu* 6/15 (Şubat 2008).
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması,". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2008).

- Seber, Abdulkerim. *Ebu Bekir İbnu'l-Arabî'nin Kur'ân ilimlerindeki Yeri, Tefsîr ve Te'vîl Metodu Kânûnu't-Te'vîl*. İzmir: Tibyan, 2014.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1394.
- Süyûtî, Celaleddin. *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 1-4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Mahmûd Matarâcî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru't-Turas, 2., 1979.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa. "Tefsiru'l-Kur'ân". *Sünen-i Tirmîzî*. thk. Beşşar Avâd Ma'rûf. 2950. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yalnız, Fatma. *Tefsirde Usûl Arayışları -Erken ve Klasik Dönemin Karakteristik Metinleri Bağlamında-*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Zarzûr, Adnan. *Ulûmu'l-Kur'ân Medhal İla Tefsiri'l-Kurân ve Beyani İ'câzihi*. Beyrut: y.y., 1991.
- Zerkeşi, Bedrettin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fadl İbrahim. Beyrut: Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, 1376.
- Zürkani, Muhammed Abdulazim. *Menâhîlu'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

**Bir Nebevî Medih Şairi Olarak Yûsuf en-Nebhânî ve es-Sâbikâtu'l-Ciyâd fî Medhi Seyyidi'l-'İbâd Adlı Divanındaki
Hz. Peygamber Anlatımı**

The Narration of the Prophet in Yûsuf al-Nabhâni's (a Madîh Nabawî Poet) Work Named "al-Sâbiqâtu'l-Jiyâd fî Madhi Seyyidi'l-'İbâd

Mücahit Küçüksarı

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Associate Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Konya, Türkiye
mkucuksari@erbakan.edu.tr orcid.org/0000-0001-7035-9420

Murat Ak

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Associate Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of
Theology Department of Turkish Islamic Literature
Konya, Türkiye
muratak@erbakan.edu.tr orcid.org/0000-0002-3434-5985

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 01 July/Temmuz 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/ Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 881-902

Cite as/Atıf: Küçüksarı, Mücahit-Ak, Murat. "Bir Nebevî Medih Şairi Olarak Yûsuf en-Nebhânî ve es-Sâbikâtu'l-Ciyâd fî Medhi Seyyidi'l-'İbâd Adlı Divanı." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 881-902. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139331>

Küçüksarı, Mücahit-Ak, Murat. "The Narration of the Prophet in Yûsuf al-Nabhâni's (a Madîh Nabawî Poet) Work Named "al-Sâbiqâtu'l-Jiyâd fî Madhi Seyyidi'l-'İbâd." *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (Aralık 2022), 881-902. <https://doi.org/10.18505/cuid.1139331>

*. Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

*: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Narration of the Prophet in Yûsuf al-Nabhânî's (a Madih Nabawî Poet) Work Named "al-Sâbiqâtu'l-Jiyâd fî Madhi Seyyidi'l-'İbâd

Abstract: With the prophethood of the Prophet Muhammad, the purpose and content of the madih poems have been changed. As the Prophet Muhammad became one of the main subjects of poetry and literature with his physical and spiritual existence both in the society he lived in and in the whole of Islamic civilization. The poets compiled all the material transmitted about the Prophet in verse and prose. After that, the birth of the Prophet Muhammad, his spiritual and moral features, his miracles, his physical qualities, family life, wars, migration, his relationship with all the people who believe in him or not, in short, every aspect of him become the subjects of literary works. Madih nabawî's historical process literature genre emerged, while the Prophet was still alive. After the Prophet Muhammad passed away, it can be said that there was a standstill period for the madih literature lasting around five centuries. After this standstill period, with the prominent names such as Yahyâ al-Sarsarî (d. 656/1258), Majduddin al-Vitrî (d. 662/1264), Busirî (d. 695/1296), al-Şihâb Mahmûd (d. 725/1325) and Safiyuddin al-Hillî (d. 749/1348), the brightest period began in which the madih poems matured and turned into an independent poetry tradition. Sufi tradition also has an important role in the development of the madih nabawî genre. The notions related to prophecy belonging to this tradition were included in Arabic poetry through mystic poets. The reflections of many mystical understandings, especially the notion of the al-Haqîqa al-Muhammedî, made itself preference felt in the madih nabawîs. Both with the madih nabawîs he wrote and the collections of selection, Yûsuf b. İsmâil al-Nabhânî is considered one of the names who contributed greatly to the development of the madih nabawî genre and to its transmission from one generation to other. Yûsuf al-Nabhânî lived between 1849-1932, is an important figure and found well known for his works in many field, in particular Hadith (Narrations)and Kalam (theology). In addition to his multilateral personality, he proved himself with his works in the field of madih nabawî and the odes he wrote. To this respect, he was called as the Hassân and Busirî of the period. His diwan named al-Sâbiqâtu'l-jiyâd fî madhi seyidi'l-'ibâd is a small-volume and consists of ten couplet eulogies in which each letter of the Arabic alphabet is determined as a rhyme. This diwan is considered the most remarkable works among his other works and it displays the characteristics of both classical Arabic poetry and the period he lived in. Yûsuf al-Nabhânî, like many poets, wanted to express his love and affection for the Prophet Muhammad in the poems in this diwan. His desire to support the Prophet's prophethood, to consider the madih nabawî as a sacred duty, to express his devotion to the Prophet Muhammad, to ask for intercession from the Prophet, and his believe that with the Prophet's mention his words gain value made him to write his poems. In his odes, he preferred relatively shorter ones like Khafif and Kâmil rather than long ones like Tavis and Basit, which are commonly used in Arabic poetry. He started eulogies directly with the main subject, sometimes without any preface. He kept his introductions very short. In the verses in which he praised the Prophet Muhammad, he mostly talked about his shamâil (literature on *he human aspect, life style and personal life of the Prophet*), his superior and chosen personality, his miracles, the holy lands he lived in and his companions. It should be said that al-Nabhânî has been greatly influenced by Busirî. His couplets are generally subjected to the classical madih nabawî tradition and al-Nabhânî does not go beyond this tradition. Sufi thought has also a great influence on the poems of al-Nabhânî. It is possible to argue that his perception of the Prophet, which developed under the influence of this thought in the poet, depicts a very philosophical and metaphysical perception. The mystical feature and concepts of Islamic thought are explicitly included in the medihs of Yûsuf al-Nabhânî, in particular starting with the tradition of Hallâc-ı Mansûr and Muhyiddin Ibn al-Arabî and focusing on the subjects of existence, knowledge and morality, which cover the whole of existence, and which centers the Prophet Muhammad in Islamic thought. According to the poet, in line with the conception of the al-Haqîqa al-Muhammedî/al-Nûr al-Muhammedî, the Prophet appears before us as the cause and the central core of a whole creation in terms of existence. The Prophet Muhammad is also the source of all knowledge and wisdom, as he is the first to be appeared/created by God Almighty and everything originated thanks to him. His knowledge encompasses all realms. From the moral point of view, the Prophet is the only perfect human being. All beauty on the earth emerges from his essence. This concept, which we can call quite philosophical and metaphysical, is clearly seen in the madih nabawîs of Yûsuf al-Nabhânî and also reveals he adopted this mystical thought and was influenced by it.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Yûsuf al-Nabhânî, al-Sâbiqâtu'l-Jiyâd, Madih Nabawî, al-Nûr al-Muhammedî.

Bir Nebevî Medih Şairi Olarak Yûsuf en-Nebhânî ve es-Sâbikâtu'l-Ciyâd fî Medhi Seyyidi'l-'İbâd Adlı Divanındaki Hz. Peygamber Anlatımı

Öz: Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle birlikte medih şiirlerinin söyleniş gayelerinde ve içeriklerinde değişiklikler olmuştur. Zira Hz. Peygamber içinde yaşadığı toplumda ve İslam medeniyetinin bütününde maddî ve manevî varlığıyla şiirin ve edebiyatın başlıca konularından biri haline gelmiştir. Şairler Hz. Peygamber'e ilişkin kendilerine ulaşan bütün bir malzemeyi manzum ve mensur olarak telif etmişler, Hz. Peygamber'in doğumunu, ruhî ve ahlâkî özelliklerini, mucizelerini, fizikî vasıflarını, aile yaşantısını,

savaşlarını, hicretini, kendisine inanan ya da inanmayan bütün insanlarla olan ilişkisini, özetle ona dair her hususu edebî eserlerin konusu haline getirmişlerdir. Böylece Hz. Peygamber henüz hayattayken nebevî medhin tarihsel süreci başlamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki yaklaşık beş asırlık süreçte nebevî medih alanında bir duraklamanın olduğu söylenebilir. Bu duraklama döneminin ardından Yahyâ es-Sarsârî (ö. 656/1258), Mecdüddîn el-Vitrî (ö. 662/1264), Busîrî (ö. 695/1296), eş-Şihâb Mahmûd (ö. 725/1325) ve Safiyyüddîn el-Hillî (ö. 749/1348) gibi isimlerin temayüz etmesiyle birlikte nebevî medihlerin olgunlaştığı ve müstakil bir şiir geleneği haline dönüştüğü en parlak dönem başlamıştır. Nebevî medih türünün olgunlaşp gelişmesinde tasavvufî geleneğin de önemli bir rolü vardır. Bu geleneğe ait nübüvvet telakkileri mutasavvıf şairler kanalıyla Arap şiirine dâhil olmuş ve başta Hakikat-i Muhammediye düşüncesi olmak üzere pek çok tasavvufî anlayışın yansımaları kaleme alınan nebevî medihlerde kendini hissettirmiştir. Gerek nazmettiği nebevî medihlerle gerek de seçki tarzında yaptığı koleksiyonlarla nebevî medih türünün gelişimine ve nesilden nesile aktarımına büyük katkısı bulunan isimlerden biri de Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'dir. Yûsuf en-Nebhânî 1849-1932 yılları arasında yaşamış, Hadis ve Kelam başta olmak üzere pek çok ilim dalında kaleme aldığı eserlerle şöhret bulmuş önemli bir kişiliktir. Bu çok yönlü kişiliğinin yanı sıra nebevî medih alanında yaptığı çalışmalar ve nazmettiği kasideler ile de kendini ispatlamıştır. Bu sebeple kendisine dönemin Hassân'ı ve Bûsîrî'si gibi yakıştırmalar yapılmıştır. Arap alfabesinin her bir harfini kafiye olarak belirlediği onar beyitlik kasidelerden oluşan es-Sâbikâtu'l-ciyâd fî medhi seyidi'l-'ibâd adlı küçük hacimli divanı da gerek klasik Arap şiirinden gerek de yaşadığı dönemden izler barındırması yönüyle en dikkat çekici eserleri arasındadır. Yûsuf en-Nebhânî, pek çok şair gibi, bu divanda yer alan şiirleri Hz. Peygamber'e olan sevgi ve muhabbetini dile getirme isteği, Hz. Peygamber'in risâletine destek verme arzusu, nebevî medhi kutsal bir görev olarak telakki etmesi, Hz. Peygamber'e olan bağlılığını ifade etmek istemesi, Hz. Peygamber'den şefaata talebinde bulunma arzusu ve Hz. Peygamber'in zikri ile sözlerinin değer kazandığına ilişkin düşüncesi gibi sebeplerle kaleme almıştır. Kasidelerinde Arap şiirinde yaygın olarak kullanılan Tavîl ve Basît gibi uzun bahirler yerine daha çok Haffî ve Kâmil gibi nispeten daha kısa bahirleri tercih etmiştir. Kasidelere bazen herhangi bir mukaddime bölümü olmaksızın doğrudan ana konuyla başlamıştır. Mukaddime bölümü olan kasidelerde ise bu bölümü oldukça kısa tutmuştur. Hz. Peygamber'i methettiği dizelerde daha çok onun şemailinden, üstün ve seçilmiş bir kişiliğe sahip oluşundan, mucizelerinden, yaşadığı kutsal topraklardan ve ashâbından bahsetmiştir. Bûsîrî'den fazlaca etkilendiği anlaşılan bu beyitlerde genel olarak klasik nebevî medih geleneğine tabi olduğu ve bu geleneğin dışına pek çıkmadığı söylenmelidir. Yûsuf en-Nebhânî'nin şiirlerinde tasavvufî düşüncenin büyük etkisi vardır. Şairde bu düşüncenin etkisiyle gelişen Hz. Peygamber tasavvurunun oldukça felsefî ve metafizik bir tasavvur olduğunu söylemek mümkündür. İslâm düşüncesinde özellikle Hallâc-ı Mansûr ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî geleneği ile başlayan, varoluşun bütününe kapsayan varlık, bilgi ve ahlak meselelerine ilişkin Hz. Peygamber'i merkeze alarak yapılan tasavvufî açıklamaların Yûsuf en-Nebhânî'nin medihlerinde açıkça yer aldığı görülmektedir. Hakikat-i Muhammedî/Nûr-i Muhammedî telakkisi doğrultusunda, şaire göre Hz. Peygamber, varlık açısından bütün bir yaratılışın sebebi ve ilk nüvesi olarak karşımıza çıkar. Hz. Peygamber, Cenâb-ı Hak'tan ilk zuhûr eden/yaratılan olması ve her şeyin kendisinden neş'et etmiş olmasıyla bütün bilgi ve hikmetin de kaynağıdır. O'nun ilmi, bütün âlemleri kuşatmaktadır. Ahlakî açıdan da varlığın nihâi gayesi olan Hz. Peygamber, yegâne insân-ı kâmilidir. Bütün güzellik de yeryüzüne kendisinden neş'et etmektedir. Oldukça felsefî ve metafizik diyebileceğimiz bu tasavvur, tasavvufî düşünceyi doğrudan benimsemiş ve bu düşünceyi etkilenmiş olan Yûsuf en-Nebhânî'nin nebevî medihlerinde açıkça görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Yûsuf en-Nebhânî, es-Sâbikâtu'l-Ciyâd, Nebevî Medih, Nûr-i Muhammedî.

Giriş

Memdûhun ahlakî özelliklerinin vasfı, erdemlerinin ortaya dökülmesi, meziyetlerinin açıklanması ve davranışlarının övülmesi olarak tanımlayabileceğimiz medih; Arap şiirinin en köklü ve en eski temalarından biridir. İlk dönemlerden bu yana şairler medih temasına büyük ilgi göstermiş, birbirleri ile adeta bir rekabet içerisinde olmuş ve kimi zaman da geçimlerini kaleme aldıkları bu şiirlerle temin etmişlerdir. Medih şiirlerinin içeriği ve şekli zaman ve mekânın şartlarına göre farklılıklar arz ettiği gibi şairlerin tecrübe ve yeteneklerine göre de biçimlenmiştir. Örneğin gazel, atlâl,¹ tabiat tasviri, hikmet ve öğüt gibi pek çok temayı özellikle kasidelerinin mukaddime bölümlerinde işleyen şairler methiyelerini içerik olarak zenginleştirirken, Cahiliye dönemi ve bu dönemin taklit edildiği şiirlerde cesaret, cömertlik, asil soy, şarap içiciliği, savaşlarda gösterilen cengâverlik gibi cahiliye toplumunda önemsenen hasletler ve alışkanlıklar methiyelerin merkezinde olmuştur.²

¹ Arap şiirinde "el-Vukûf 'ale'l-Atlâl" olarak bilinen bu kavram; şairlerin, sevgilinin terk ettiği diyar ve bu bölgedeki kalıntıların önünde durarak ve ağlayarak şiirine başlamasıdır. Detaylı bilgi için bk. Ebû Ali el-Hasen b. Raşîk el-Ezdî el-Kayravanî, *el-Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/75-76; Ali Eminoglu, *Şekil ve Muhteva Yönünden Muallakât Kasideleri* (Konya: Aybil Yayınları, 2017), 50.

² Mahmûd Sâlim Muhammed, *el-Medâihu'n-Nebeviyye hattâ nihâyeti'l-'asri'l-Memlûki* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 47-48.

Hız. Peygamber'in nübüvvetiyle birlikte medih şiirlerinin söyleniş gayelerinde ve içeriklerinde büyük değişiklikler olmuştur. Zira Hız. Peygamber, varlık âlemine ayak bastığı günden bugüne dil ve edebiyatın son derece güçlü olduğu bir toplumda peygamberlik vazifesini ifa etmiş, içinde yaşadığı toplumda ve İslam medeniyetinin bütününde maddî ve manevî varlığıyla şiirin ve edebiyatın başlıca konularından biri haline gelmiştir. Cahiliye toplumunda sahip oldukları imtiyaz ve konumu korumak isteyenler, Hız. Peygamber'e yönelik her türlü sözlü ve fiili saldırı yoluna başvururken Müslüman şairler Hız. Peygamber'i onlara karşı savunmuşlardır. Hız. Peygamber'e ilişkin kendilerine ulaşan bütün bir malzemeyi manzum ve mensur olarak telif etmişler, Hız. Peygamber'in doğumunu, ruhî ve ahlâkî hususiyetlerini, mucizelerini, fizikî vasıflarını, aile yaşantısını, savaşlarını, hicretini, kendisine inanan ya da inanmayan bütün insanlarla olan ilişkisini, özetle ona dair her hususu edebî eserlerin konusu haline getirmişlerdir.

Hız. Peygamber için söylenen methiyelerde İslam'ın ruhu ve öğretilerine ters düşen lafız ve manalar terk edilirken, İslam'a ve evrensel değerlere mutabık görülen muhteva olduğu şekilde kalmış ve daha da geliştirilmiştir.³ Böylece Hız. Peygamber henüz hayattayken nebevî medhin tarihsel süreci de başlamıştır. Nitekim Cahiliye devri şairlerinden Meymûn b. Kays el-A'şâ (ö. 7/629 [?]) Hız. Peygamber'in Mekke'de insanları yeni bir dine davet ettiğini duyunca, kendisinden mükâfat elde edebilmek adına nazmettiği bir methiye ile birlikte Yemâme'den yola çıkarak Mekke'ye gelmiştir. Ne var ki Hız. Peygamber'le görüşmek istese de İslamiyet'in güç kazanmasından endişelenen müşrikler bu görüşmeye mani olmuşlardır.⁴

Hız. Peygamber hayattayken nazmedilen methiyelerden biri de Kâ'b b. Zühre'nin (ö. 24/645 [?]) *Bânet Suâd* adıyla meşhur olan, sonraki devirlerde sayısız tahmîsi,⁵ taştîri⁶ ve muârazası⁷ yapılan kasîde-i lâmiyyesidir. Hız. Peygamber'in şairi olarak da bilinen sahâbî Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?]) nazmettiği kasideler de nebevî medhin ilk ve en meşhur örnekleri olarak kabul edilmektedir.⁸ Bunun dışında Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Hız. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hız. Ömer (ö. 23/644), Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670) gibi isimlerin aralarında olduğu pek çok şahsiyetin Hız. Peygamber'i konu edinen mersiye⁹ yahut methiyeler nazmettiği bilinmektedir. Bazı kaynaklarda bu isimlerin sayısı yaklaşık yüz yirmi olarak zikredilirken¹⁰ bazı kaynaklarda ise bu sayının iki yüze ulaştığı görülmektedir.¹¹

Hız. Peygamber'in vefatından sonraki yaklaşık beş asırlık süreçte nebevî medih alanında bir duraklamanın olduğu söylenebilir. Bu süreçte fetihlerin genişlemesi, siyasî ve mezhepsel mücadelelerin artması gibi nedenlerle değişen şartların etkisiyle şairler farklı konulara temâyül etmişlerdir. Şiilik taraftarı şairler, Hız. Peygamber'i hilafet tartışmaları çerçevesinde daha çok otorite ve aidiyet unsuru olarak şiirlerine konu etmişlerdir. Bu duraklama döneminin ardından Yahyâ es-Sarsârî (ö. 656/1258), Mecdüddîn el-Vitrî (ö. 662/1264), Busîrî (ö. 695/1296), eş-Şihâb Mahmûd (ö. 725/1325) ve Safiyyüddîn el-Hillî (ö. 749/1348) gibi isimlerin

³ Muhammed, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 48.

⁴ İsmail Durmuş, "Methiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/406-407.

⁵ Arap Şiirinde bir beytin önüne birinci mısra ile kâfiyeli üç mısranın getirilmesi ve daha sonra söz konusu beytin eklenmesiyle beş mısram meydana geldiği nazım türüdür. Yahya Suzan, "Arap Şiirinde Bir Nazım Türü: Tahmîs", *Şarkiyat* 3 (01 Nisan 2010), 55.

⁶ Şairin, başkasına ait bir şiirin her bir beytindeki sadr kısmına kendinden bir acuz, acuz kısmına ise kendinden bir sadr eklemesidir. Mûcahit Küçüksarı, "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taştîr", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (01 Nisan 2015), 193.

⁷ Bir şairin, başka bir şairin şiirindeki sanatı veya muhtevayı beğenmesi sebebiyle, onu hicvetmeden, onun derecesine ulaşmak veya derecesini geçmek için aynı kafiye, aynı vezin ve aynı muhtevada veya bunlarda az-çok değişiklikler yaparak bir şiir yazmasıdır. Ahmet Yıldız, "Modern Arap Edebiyatında Muâraza: Ahmed Şevkî-Hâşim er-Rifâî Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 1156.

⁸ Zekî Mübârek, *el-Medâihu'n-Nebeviyye* (Dârü'l-Mehacceti'l-Beydâ, 1935), 17.

⁹ Her ne kadar bir şahsiyetin ölümünden sonra kendisi için nazmedilen şiirler Arap edebiyatında mersiye olarak bilirse de Hız. Peygamber'in çağlara hükmeden kişiliği, sözlerinin ve fiillerinin hayatın her anında var olmaya devam etmesi gibi hususlar, şairlerin vefatından sonra ona övgü ve senada bulunmak adına nazmettiği şiirlerin mersiye değil de methiye olarak isimlendirilmesini daha uygun kılmıştır. Bununla birlikte Hız. Peygamber'in vefatından hemen sonra nazmedilen bazı kasidelerin mersiye olarak isimlendirildiği de olmuştur. Hassân b. Sâbit'in bazı kasidelerinin örnek olarak gösterilebileceği bu beyitlerde bir ölümün hemen ardından oluşan hüznü ve acıyı yansıtmak esas gayedir. Bu sebeple Hız. Peygamber'in vefatından sonra farklı dini saiklerle ve bizzat ona övgü ve sena da bulunmak adına nazmedilen şiirler mersiye olarak isimlendirilmez. Mübârek, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 17.

¹⁰ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Türkî Mustafâ el-Arnaûd (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 1/93.

¹¹ Detaylı bilgi için bk. İbrahim Fidan, *Arap Şiirinde Hız. Peygamber - Kasîdetü'l-Bürde (Bânet Suâd) ve Muârazalarında Hız. Peygamber İmgesi* (Ankara: İlahiyât, 2021), 5-8.

temayüz etmesiyle birlikte nebevî medihlerin olgunlaştığı ve müstakil bir şiir geleneği haline dönüştüğü en parlak dönem başlamıştır.¹²

Nebevî medih türünün olgunlaşp gelişmesinde tasavvufî geleneğin de önemli bir rolü vardır. Bu geleneğe ait nübüvvet telakkileri mutasavvıf şairler kanalıyla Arap şiirine dâhil olmuş ve başta *Hakikat-i Muhammediyye* düşüncesi olmak üzere pek çok tasavvufî anlayışın yansımaları kaleme alınan nebevî medihlerde kendini hissettirmiştir. Öte yandan sûfilerin sohbet ve zikir meclislerinde, Hz. Peygamber'i konu edinen şiirlerin okunmasının bir gelenek haline gelmesiyle birlikte toplum nezdinde de nebevî medihlere ilgi artmıştır.¹³

Memlûkler ve Osmanlı dönemlerinin yanı sıra modern dönemi de içine alan ilerleyen süreçte, farklı konulara tahsis ettikleri divanlarının bir bölümünü Hz. Peygamber'i medhe ayıran pek çok şair olduğu gibi yalnız nebevî medihlerden müteşekkil divanlar kaleme alan sayısız şair zuhur etmiştir. Bu noktada Kâ'b b. Zühre'nin *Bânet Suâd*'ı ve Busîrî'nin *Kasîdetü'l-Bürde*'si nebevî medih türünün en önemli iki şaheseri kabul edilmiş, bu iki kaside her şairi belli ölçüde etkilemiştir.

Nebevî medih, söz konusu isimlerin öncülüğünde, muhteva ve yapı bakımından belli temeller üzerine oturtulsa da, 7/13. asırdan sonra, başta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) içinde yaşadığı Arap toplumu olmak üzere, İslâm medeniyeti havzasındaki bütün topraklarda Hz. Peygamber'i konu edinen birçok dinî-edebeî tür ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'i konu edinen manzum ve mensur dinî-edebeî türler başta medh-i nebî olmak üzere; siyer-i nebî, mevlid-i nebî, mu'cizat-ı nebî, esmâ-i nebî, evsâf-ı nebî, şemâil, hilye, mi'râciye, regâibiye, gazavatnâme, hicretnâme, şefaâtnâme, faziletname, kırk hadis, yüz hadis, bin hadis, bi'setnâme, delâilü'n-nübüvve, neseb-i şerîf, vasiyet-i nebî, vefât-ı nebî ve mukaddes emanetlere ilişkin ortaya çıkan eserler şeklinde sıralanabilir. Bu türlerin çeşitliliği, Hz. Peygamber'in bütün hayatının edebiyatın konusu haline getirildiğini göstermektedir. Bununla birlikte, detaylı bir çalışmayla bu türlere tespit edilen yenilerini eklemek de mümkündür.

Gerek nazmettiği nebevî medihlerle gerek de seçti tarzında yaptığı koleksiyonlarla nebevî medih türünün gelişimine ve nesilden nesile aktarımına büyük katkısı bulunan isimlerden biri de Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'dir. 1849-1932 yılları arasında yaşayan Nebhânî döneminin *Hassân*'ı, *zamanının Bûsîrî*'si gibi ünvanlar ile anılmıştır.¹⁴ Bu çalışmanın konusu da onun nebevî medihlerden müteşekkil *es-Sâbikâtu'l-ciyâd fi medhi seyyidi'l-'ibâd* adlı divanıdır. Yukarıda zikredilen lakaplardan hareketle kendisine bu alanda büyük önem atfedildiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Yûsuf en-Nebhânî'nin özellikle nebevî medih şairi olarak çalışılmasının Arap edebiyatı alanı için değerli olacağı kanaatindeyiz.

Yapılan literatür taraması neticesinde Akâid, Siyer, Hadis, Dua ve Ezkâr alanlarında pek çok eseri bulunan Yûsuf en-Nebhânî'nin şairlik yönüyle ilgili gerek yurt içi gerek de yurt dışında yeterli çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Onun bu yönüyle ilgili en önemli çalışma olarak Mesut Yiğit tarafından Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde 2018 yılında doktora tezi olarak kaleme alınan ve 2020'de Ankara'da kitap olarak basımı gerçekleşen *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar* adlı çalışmayı zikretmek mümkündür. Çalışmamızdan farklı olarak bu eserde Yûsuf en-Nebhânî'nin nebevî medihlerinden daha ziyade bütün şiirlerine dair bir incelemenin yapıldığını ve bu incelemede şairin tasavvuf kültürünün merkeze alındığını¹⁵ söylemek gerekmektedir. Bununla birlikte Adnan Arslan tarafından "20. YY. Filistin Şairlerinden Nebhânî'de Hiciv"¹⁶ ve Ahmet Şen tarafından "Aruza Dair Didaktik Bir Manzûme: Yusuf en-Nebhânî'nin Nazmu Evzânî'l-Buhûr fi Medhi'r-Rasûl"ü"¹⁷ isimleri altında Yûsuf en-Nebhânî'yle ilgili olarak kaleme alınan çalışmaların da araştırmamızla doğrudan ilgili olmadığı görülmüştür.

Bu değerlendirmeler çerçevesinde çalışmamızda, Yûsuf en-Nebhânî'nin Arap şiirine ve özellikle nebevî medih türüne katkısına dair bir analiz hedeflenmektedir. Çalışmanın hacmi de göz önüne alınarak konu *es-Sâbikâtu'l-ciyâd fi medhi seyyidi'l-'ibâd* adlı divan ile sınırlandırılmıştır. Bu minvalde bahsi geçen konu ele alınırken, sosyal bilimler alanına dâhil araştırma yöntemlerinden olan ve daha çok kuram oluşturmayı esas alan nitel araştırma yöntemi uygulanacaktır.

¹² Fidan, *Arap Şiirinde Hz. Peygamber - Kasîdetü'l-Bürde (Bânet Suâd) ve Muârazalarında Hz. Peygamber İmgesi*, 9-10.

¹³ Muhammed, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 39 vd. Mübârek, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 17.

¹⁴ Muhammed Hasen b. Alevî b. Abbâs el-Hasenî el-Mâlikî, *Fihristü'ş-şüyüh ve'l-esânîd* (Beyrut, 2003), 304; Ebû Bekr b. Ahmed b. Huseyn el-Habeşî el-Alevî, *ed-Delîlü'l-Müşîr* (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1997), 401.

¹⁵ bk. Mesut Yiğit, *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020).

¹⁶ bk. Adnan Arslan, "20. YY. Filistin Şairlerinden Nebhânî'de Hiciv", *Social Sciences Studies Journal* 4/13 (2018), 101-113.

¹⁷ bk. Ahmet Şen, "Aruza Dair Didaktik Bir Manzûme: Yusuf en-Nebhânî'nin Medh-i Nebîsi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (11 Temmuz 2021), 680-691.

1. Yûsuf en-Nebhânî'nin Hayatı ve Şairliği

Şair ve edebiyatçı kimliğiyle olduğu kadar farklı şer'î ilimlere vukûfiyeti ile de tanınan Yûsuf b. İsmail b. Yûsuf en-Nebhânî 1265/1849 yılında Filistin'in Hayfa kentinde bulunan İczim adlı köyde doğmuştur. Aslı Badiye Araplarından olan Benû Nebhân'a dayanmakta olup Nebhânî nisbesi de buradan hareketle kendisine verilmiştir.¹⁸

Hayatının ilk yıllarını doğduğu köyde geçiren en-Nebhânî, burada babasından Kur'an-ı Kerim eğitimi almış ve farklı ilim dallarına dair metinler okumuştur. Oğlunun zekâsını ve ilme yatkınlığını gören babası onu 1866 yılında el-Ezher Üniversitesi'nde öğrenim görmesi için Kahire'ye yollamıştır. Nebhânî burada yaklaşık 7 yıl kalmış ve bu süreçte, sonraki yıllarda kendilerine pek çok konuda muhalif de olacağı Cemâleddîn-i Efgânî ve Muhammed Abduh gibi âlimleri tanıma fırsatı bulmuştur. Öte yandan dönemin tanınmış hocalarından biri olan İbrâhim es-Sekkâ'dan (öl. 1881) icazet almıştır. 1873 yılında ise doğduğu bölgeye tekrar dönerek Akka'da dersler vermiştir. Şam'da da kısa süre ilim halkalarına katılıp hocalarından icazet alan Nebhânî 1876 senesinde İstanbul'a gitmiş, burada el-Cevâ'ib gazetesinde editör ve farklı matbaalarda Arapça yayınlanan eserlerin musahhihi olarak görevler yapmıştır. İstanbul'da yaklaşık iki yıl kaldıktan sonra Musul'un Köysancak beldesine kadı olarak tayin edilmiştir. Burada yaklaşık bir yıl görev yaptıktan sonra Halep, Diyarbakır, Musul, Bağdat ve Tedmür gibi bazı vilayetlerde de kadılık vazifesi yapmış ve 1880'de tekrar İstanbul'a giderek burada ilk eseri sayılan *eş-Şerefu'l-mu'ebbed li-Âli Mudammed*'i kaleme almıştır. Lazkiye kentine Ceza Mahkemesi başkanı olarak atanmasıyla buraya giden Nebhânî beş yıl bu görevde kalmış, ardından iki yıl Kudüs Ceza Mahkemesi başkanı olarak görev yapmış ve son olarak da Beyrut Yüksek Hukuk Mahkemesi başkanı olması sebebiyle 1888'de Beyrut'a yerleşerek hayatını burada idame ettirmiştir.¹⁹

Sultan 2. Abdülhamid'in yakın çevresinde bulunan Nebhânî, 2. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte siyasî anlamda sıkıntılar yaşamış ve 1909 senesinde görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu durum onun Medine'ye göç etmesiyle sonuçlanmıştır. Burada kendini eser telifine adanmış Nebhânî, Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî, Muhammed Sultan el-Hucendî, Ebu'l-Fadl İbnü's-Sıddîk ve Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî gibi pek çok ismin yetişmesine katkıda bulunmuştur. Arap coğrafyasında ayrılıkçı hareketlerin başlaması sebebiyle 1916 yılında yeniden Beyrut'a dönmüş ve 1932 yılında burada vefat etmiştir.²⁰

Yûsuf en-Nebhânî Hadis, Delâilü'n-nübüvve, Kelam, Hz. Peygamber'in sireti ve şemâilî, Ashab'ın faziletleri ve nebevi medih gibi pek çok alanda telif ettiği sayısız eserle sınırları Arap coğrafyasını aşan bir şöhrete sahip olmuştur.²¹ Bunun yanı sıra Batı etkisinin İslam dünyasının üzerinde yoğun bir biçimde hissedildiği bir dönemde yaşaması hasebiyle özellikle derleme tarzındaki eserleri ile klasik ilim kültürünü canlandırmaya çaba göstermiştir. Yenilikçi hareketlere karşı mesafeli bir tavır benimserken Cemâleddîn-i Efgânî (öl. 1897), Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Muhammed Reşid Rızâ (öl. 1935) gibi isimleri sert bir şekilde tenkit etmiştir.²² Nebhânî'nin sahip olduğu dünya görüşü ve ilim geleneğini telif ettiği eserler²³ müvacehesinde ayrıntılı olarak değerlendirmek elbette mümkündür. Ancak bu çalışmanın konusu, onun nebevî medihleri olduğu için özellikle şairlik yönüne ve şiir alanındaki çalışmalarına göz atmak uygun olacaktır.

Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin (1849-1932) şiir alanında ortaya koyduğu eserler incelendiğinde öncelikle onun bir nebevî medih şairi olarak temayüz ettiği söylenmelidir. En meşhur kasideleri arasında *el-Hemziyyetu'l-elfiyye* olarak da bilinen 1000 beyitten meydana gelen *Taybetu'l-ğarrâ' fî medhi seyidi'l-enbiyâ'*, Allah Teâlâ'nın sıfatları, Hz. Peygamber'in sireti, İslam milletinin ve diğer milletlerin vasfı gibi konuları ihtiva eden 725 beyitlik *er-Râiyyetu'l-kubrâ*, bidat ehlinin zemmi ve sünnet-i seniyyenin methine dair konular ihtiva eden *er-Râiyyetu's-suğrâ*, Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili hususlara yer verilen *en-Nazmu'l-bed' fî mevli'di's-Şefî'* ve bu çalışmanın da konusu olan, alfabetik sırayla kafiyelenmiş ve her bir kafiyede onar beyitlik kasidelerden oluşan *es-Sâbikâtu'l-ciyâd fî medhi seyidi'l-ibâd* yer almaktadır.

¹⁸ Abdurrezzâk b. Hasen el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâlisâ 'aşar* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/1213; Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/218.

¹⁹ el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1213; Edhem Âl Cündî, *A'lâmü'l-edeb ve'l-fen* (Matbaatü'l İttihâd, 1958), 2/342; el-Alevî, *ed-Delîlü'l-Müşîr*, 401-403; Ebu'l-Feyz Abdüssettâr b. Abdilvehhâb el-Bekrî, *Feyzu'l-Meliki'l-Vehhâbi'l-Müteâlî* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2009), 1985-1986.

²⁰ bk. Mehmet Sait Özervarlı, "Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/471; Şen, "Aruza Dair Didaktik Bir Manzûme", 683.

²¹ Kâmil es-Sevâfirî, *el-Edebü'l-'arabiyyi'l-mu'âsir fî Filistin* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1979), 38.

²² Özervarlı, "Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî", 32/471.

²³ Müellifin eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. el-Alevî, *ed-Delîlü'l-Müşîr*, 401-403; Özervarlı, "Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî", 32/471-472.

Bu kasidelerin her birinin farklı tarih ve yerlerde müstakil baskısı yapılmıştır.²⁴ Bununla birlikte Yûsuf en-Nabhânî burada sayılan altı eseri de dâhil ederek, Hz. Peygamber'e övgü niteliğinde söylediği tüm şiirleri bir araya getirmiş ve bu eserine el-'Ukûdu'l-lü'lü'yye fî'l-medâ'ihî'n-nebeviyye adını vermiştir.

Nebevî medih alanındaki önemli çalışmalarından biri de *el-Mecmû'atu'n-Nabhâniyye fî medâ'ihî'n-nebeviyye* adlı şiir koleksiyonudur. Nebhânî bu çalışmasında farklı asırlarda yaşamış pek çok şairin söylediği nebevî medihlerden seçmeler yaparak bu alanda önemli bir hizmet ortaya koymuştur.

Yûsuf en-Nabhânî kaleme aldığı nebevî medihlerle döneminin Hassân'ı, zamanının Bûsîrî'si gibi ünvanlar ile de anılmıştır.²⁵ Bu durum onun bu alanda ne kadar yetkin ve tanınmış birisi olduğunun en önemli göstergelerinden biridir.

2. es-Sâbikâtu'l-Ciyâd fî Medhi Seyyidi'l-'İbâd'ın Tanıtımı ve Genel Özellikleri

Bu çalışmanın da konusunu teşkil eden *es-Sâbikâtu'l-ciyâd fî medhi seyidi'l-'ibâd* adlı eser, Ebû Zeyd Abdurrahmân Ebû Sa'îd Yahlüften b. Ahmed el-Fâzzâzî el-Endelüsî'nin *el-Vesâilü'l-mütekabbile fî medhi'n-Nebî* isimli divanıyla birlikte 1319/1901 yılında Beyrut'ta el-Matba'atü'l-Edebiyye tarafından yayımlanmıştır. Divanda, Arap alfabesinin her bir harfinin kafiye olarak belirlendiği yirmi dokuz kasidenin yanı sıra, mukaddime kısmında bir kasîde-i maksûra ve divanın son kısmında da klasik Arap şiirinde kullanılan bahirlerin öğretimi amacıyla kaleme alındığı anlaşılan ve yine nebevî medih temalı bir kaside de yer almaktadır. Bu çalışmada divanın aslını teşkil eden yirmi dokuz nebevî medih ele alınacaktır. Bu kasideler *mu'âşşerât* tarzındadır. Yani hepsi onar beyitten oluşmaktadır.

Yûsuf en-Nabhânî'nin bu divanı kaleme almasındaki en önemli sâik, pek çok nebevî medih şairinde olduğu gibi, Hz. Peygamber'den yakınlık elde edip onun hoşnutluğunu elde etmektir. Nitekim kendisi de bu durumu şu beyitlerinde dile getirmektedir: [Hafif]

أَتَشْرُ الْعِلْمَ فِي مَعَالِيهِ لِلنَّاسِ وَأَشْدُو بِهِ مَعَ الشُّعْرَاءِ
فَعَسَاةَ يُقُولُ لِي أَنْتَ سَلْمَا نُنْ وَلَانِي حَسَانُ حَسَنُ تَنَائِي

Yücelikleri hususunda insanlara bilgi yayarım. Ve şairlerle birlikte onu terennüm ederim.

Belki "sen bana sadakatin Selmânısın, benim güzel övgümün Hassânısın" der diye...

Görüldüğü üzere şair bu şiirleri kaleme alarak sünnete ve Hz. Peygamber'e bağlılığı ile ashâb-ı suffe içerisinde önemli bir yer edinen Selmân-ı Fârisî gibi bir yakınlık elde etmek isterken, Hassân b. Sâbit gibi Hz. Peygamber şairlerinden biri olma arzusunu dile getirmiştir. Bununla birlikte risâletin ilk dönemlerinden bugüne bütün şairleri olduğu gibi Yûsuf en-Nabhânî'yi de Nebevî medih yazmaya sevk eden başlıca amilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Hz. Peygamber'e olan sevgi ve muhabbeti dile getirme isteği: Her şair gibi Yûsuf en-Nabhânî'yi nebevî medih telif etmeye sevk eden başlıca amil şairin Hz. Peygamber'e olan sevgi ve muhabbetini dile getirme arzusu olarak karşımıza çıkar. Bu saik şairin medihlerinde açıkça görülmektedir.

Hz. Peygamber'in risâletine destek verme arzusu: Risaletin ilk yıllarında inanmayan şairler tarafından Hz. Peygamber'e yönelik yapılan saldırılar Müslüman şairleri Hz. Peygamber etrafında toplamış, Müslüman şairler bu saldırılara Hz. Peygamber için telif ettikleri birçok medihle karşılık vermişlerdir. Hz. Peygamber'in safında olma şeklinde özetlenebilecek bu saik, sonraki yüzyıllarda da motivasyon olarak şairleri beslemiştir. Yûsuf en-Nabhânî'nin nebevî medihlerini de bu tutumdan bağımsız düşünmek mümkün değildir.

Medhin kutsal bir vazifenin ifası olarak telakki edilmesi: Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygamber bizzat Cenâb-ı Hak tarafından ahlâkının yüceliği ifade edilerek taltif edilmiştir.²⁶ Yine Müslüman şairler Ahzâb suresinde yer alan "Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salavat getirirler. Ey müminler! Siz de ona salavat getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin." meâlindeki ayeti²⁷ nebevî medhin vücubiyetinin ifadesi olarak yorumlamış, hemen her şair ayet mucibince Hz. Peygamber için medih tanzim etmiştir. Hz. Peygamber'i

²⁴ bk. es-Sevâfirî, *el-Edebü'l-'arabiyyi'l-mu'âsir*, 38.

²⁵ el-Mâlikî, *Fihristü'ş-şü'yûh ve'l-esânîd*, 304; el-Alevî, *ed-Delîlü'l-Müşîr*, 401.

²⁶ el-Kalem 68/4.

²⁷ el-Ahzâb 33/56.

metheden şairler, bu şiirlerde genellikle ona lafzen salât ve selâmda bulunmuşlardır. Bu durum genelde şairlerin kasidelerinin hatime bölümünde karşımıza çıkmaktadır.²⁸ Yûsuf en-Nebhânî'nin de bu hususta geleneği benimsediğini söylemek mümkündür.

H. Peygamber'e olan bağlılığın ifadesi: Nebevî medih yazan her şair gibi Yûsuf en-Nebhânî'nin methiyelerini de Hz. Peygamber'e bağlılığının ifadesi olarak ele almak mümkündür.

H. Peygamber'den şefaata talebinde bulunma arzusu: Hz. Peygamber için yazılmış methiyeler bir yönüyle iştişâ metinleridir. Şefaata talebi nebevî medihlerde temel temalardan biri olarak karşımıza çıkar. Şairler medihleri vasıtasıyla Hz. Peygamber'den şefaata talebinde bulunurlar. Yûsuf en-Nebhânî'nin de şiirinde bu temayı kullandığı görülmektedir.

Şair sözünün Hz. Peygamber'in zikri ile değer kazandığına ilişkin telakki: Müslüman şairler sözleriyle Hz. Peygamber'i yüceltmeyi değil, bizzat Hz. Peygamber'in zikriyle sözlerinin yücelmesini arzu ederler. Zira Hz. Peygamber Cenab-ı Hak tarafından övülmüştür. İnsanların Hz. Peygamber'i zikre almaları Hz. Peygamber'i değil, ancak onların sözlerini yüceltecektir. Yûsuf en-Nebhânî'nin de içinde bulunduğu nebevî medih geleneğinde yer alan bu zarif tema ilk dönemde Hassân b. Sâbit'e ait aşağıdaki beyitle beyitle başlamıştır.²⁹ [Kâmil]

مَا إِنْ مَدَحْتُ مُحَمَّدًا بِمَقَالِي
وَلَكِنْ مَدَحْتُ مَقَالِي بِمُحَمَّدٍ

Ben sözlerimle Muhammed'i (s.a.s.) övmedim, bilakis Muhammed (s.a.s.) ile sözlerim övgünleşti.

Edebî eserin tertip hususiyetinde Hz. Peygamber'in konumu: İslam düşüncesindeki manevî varlık hiyerarşisine uygun olarak şairler divan tertibinde Cenab-ı Hakk'ın tevhidî vb. Cenab-ı Hakk'ı konu edinen bahislerin ardından Hz. Peygamber'i konu edinen bahislere ve Hz. Peygamber'in medhine yer verirler. İslâm düşüncesindeki varlık telakkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu yazım tertibi geleneği bütün Müslüman şairlerin eserlerini doğrudan etkilemiş ve Nebevî medhin yazım sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkmıştır.

Yukarıda zikredilen sâikler, Müslüman şairlerin Hz. Peygamber medhiyesi yazmalarındaki temel motivasyonları olarak zikredilebilir. Yûsuf en-Nebhânî de Hz. Peygamber'i metheden şiirlerden oluşan divanını telif ederken aynı sâiklerden beslenmiştir.

Yûsuf en-Nebhânî şiirlerinde klasik Arap şiirinde kullanılan bahirleri tercih etmiştir. Divanda yer alan yirmi dokuz nebevî medihe bakıldığında bahir dağılımının şu şekilde olduğu görülmektedir:

Tablo 1: Divandaki Şairlerin Bahirlere Göre Dağılımı

Bahir	Şiir Sayısı	Bahir	Şiir Sayısı
Haffîf	10	Mütekârib	2
Kâmil	9	Münserih	1
Tavîl	4	Serîf	1
Basît	2		

Tabloda da görüldüğü üzere şairin en çok tercih ettiği iki bahir Haffîf ve Kâmil'dir. Arap şiirinde sıklıkla tercih edilen Tavîl ve Basît gibi uzun bahirlerin³⁰ az kullanılması ise ayrıca dikkat çekmektedir.

Nebevî medihlerin muhtevâ kurgusu zamanla kısmî değişiklikler gösterse de genel olarak Câhiliye şiirinde sıklıkla görülen gazel, atlâl gibi temaları içeren bir mukaddimenin ardından ana konuya geçme geleneği günümüze değin süregelmiştir. Özellikle nebevî medhin ilk olarak ortaya çıktığı Hz. Peygamber döneminde ve sonrasındaki yakın dönemlerde şairler Cahiliye şiiri yapısının dışına pek çıkmamışlardır. Hatta nebevî medihlerin olgunlaşma dönemi diyebileceğimiz Memlûkler döneminde dahi şairler, belki de atlâl olarak nitelenen sevgilinin terk edilmiş yurduna dair bir tecrübeleri olmasa da kasidelerine bu şekilde başlamış, kimi zaman da afif gazel temasıyla kasidelerine giriş yapmışlardır. Ancak mukaddime bölümlerinde yer verilen atlâl ve gazelin yerine zamanla kutsal topraklara ve Hz. Peygamber'e özlem temasının daha yoğun bir biçimde işlendiği de söylenebilir.³¹

Yûsuf en-Nebhânî'nin divanına bakıldığında klasik tarzdaki mukaddimelerin oldukça az olduğu görülmektedir. Bu mukaddimeler kasidenin toplam beyit sayısının on olması hasebiyle de olabildiğince kısa tutulmaktadır. Genelde afif gazel ve atlâl

²⁸ Selçuk Pekparlatır, *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Yûsuf el-Esîr ve Şiiri* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 126.

²⁹ Hassan b. Sâbit'e ait bu iki dize için bk. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir fî edebî'l-kâtib ve's-şâir*, thk. Ahmed el-Hûfi-Bedevî Tıbbâne (Kahire: Dârü'n-Nahda, ts.), 3/240.

³⁰ İbrahim Enîs, *Mûsîka's-şî'r* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıryye, 1952), 190.

³¹ Muhammed, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 316-317.

temalarının iç içe geçtiği, tevriye yoluyla Hz. Peygamber'le ilgili unsurlara da işaret eden ve oldukça naif ifadelerden meydana gelen bu mukaddimelere aşağıdaki dizeleri örnek vermek mümkündür: [Hafif]

مِنْ تَنَائِيَا الْعُدْرَاءِ لَاحَ بَرِيْقٍ فَجَرَى مِنْ دُمُوعِ عَيْنِي عَقِيْقٍ
حَبْدًا حَبْدًا مَعَاهِدًا سَلَعِ وَرُبُوعِ فِيهَا الْحَبِيْبِ الْحَقِيْقِ

Azrâ'nın dişlerinde bir şimşek belirdi de gözümün akik taşına benzeyen yaşları aktı.

Ne güzeldi, ne güzeldi Sel'de geçen zamanlar ve gerçek sevgilinin bulunduğu sentler!

İlk beyitte yer alan tevriyeler, şairin nebevî medihlerdeki klasik mukaddime geleneğine bakış açısını göstermesi açısından önemlidir. Zira burada yer alan “تَنَائِيَا الْعُدْرَاءِ” ifadesi Azrâ'nın dişleri olarak anlaşılabilceği gibi Medine'nin kıvrımlı yolları şeklinde de anlaşılabilir. Aynı şekilde hüznünü teşbih yoluyla ifade etmek için kullandığı “عَقِيْقٍ” kelimesi de Hicaz bölgesinde bulunan bir vadinin ismidir. Dolayısıyla şairin, her ne kadar geleneği takip etme adına gazel ve atlâl temalı mukaddimelere yer verse de, bu ifadeleri bir şekilde Hz. Peygamberle ilintilendirme gayreti içerisinde olduğu söylenebilir. Diğer bir kasidesinin mukaddimesinde yer alan şu dizeler de bu durumu teyit eder niteliktedir: [Hafif]

رَعْمُونِي أَجْبُ هِنْدًا وَمِيَا قَدْ أَتَى الرَّاعِمُونَ شَيْئًا فَرِيًّا
مَا هِنْدٍ وَلَا لِمِيَّ نَصِيْبٌ فِي فُؤَادِ امْرِئٍ أَحَبَّ النَّبِيَّا

Hind'i ve Meyy'i sevdiğimi iddia etmişler. [Ancak bu] iddia sahipleri tuhaf bir şey ortaya koymuşlar.

Ne Hind'in ne de Meyy'in Peygamber'i seven kişinin gönlünde bir nasibi vardır.

Yûsuf en-Nabhânî'nin divanında yer alan şiirlerin mukaddime bölümlerini esas olarak Hz. Peygamber'e ve onun yaşadığı kutsal topraklara özlem teması teşkil etmektedir. Bunun dışında az da olsa afif gazel, atlâl, zühd, münâcât gibi temalara yer verilmektedir. Bu bilgiler müvacehesinde divanda yer alan kasidelerin muhtevâ planının aşağıdaki tabloda görüldüğü şekilde olduğu söylenebilir.

Tablo 2: Divandaki Şiirlerin Muhteva Planı

MUKADDİME	<ul style="list-style-type: none"> • Hz. Peygamber'e ve kutsal topraklara özlem • Afif gazel • Atlâl • Zühd ve Münâcât
ANA KONU	<ul style="list-style-type: none"> • Hz. Peygamber'in medhi • Hz. Peygamber'in mucizeleri • Kutsal topraklar (Hicâziyyât) • Hz. Peygamber'in ashâbı
HÂTİME	<ul style="list-style-type: none"> • Tevessül • Dua ve Münâcât • Şefaât • Nasihat

Şair kimi zaman da tabloda işaret edilen muhteva planlarından farklı olarak doğrudan asıl gayesi olan konuya giriş yapmış ve bu konu ekseninde kasidesini tamamlamıştır. Sonuç olarak Yûsuf en-Nabhânî'nin klasik nebevî medihleri belli ölçüde taklit ettiğini söylemek mümkün olsa da pek çok son dönem şairi gibi onun da özellikle mükaddime bölümlerinde hicaziyyâta daha çok önem verdiğini zikretmek gerekmektedir.

3. Yûsuf en-Nebhânî'nin Divanında Hz. Peygamber Anlatımı

Yûsuf en-Nebhânî divanında yer alan yirmi dokuz kasidesinde Hz. Peygamber'i her yönüyle methederken, yaşadığı kutsal topraklar, mucizeleri, ashabı gibi onunla ilişkili hususlara temas etmiştir. Kasidelerinin genelinde ona ve onun yaşadığı topraklara özlem duygusunun ağır bastığı görülmektedir. Bunun dışında şiirlerinde tasavvufî düşünce de baskın bir şekilde kendini hissettirmektedir. Çalışmanın bundan sonraki aşamasında şairin Hz. Peygamber'i hangi yönleriyle ön plana çıkardığı ve anlatımındaki tasavvufî düşünce etkisine dair değerlendirme ve tespitler yapılacaktır.

3.1. Hz. Peygamber'in Şemâili

Bilindiği üzere sözlükte huy ve ahlâk gibi anlamlara gelen *şemâil*; Hz. Peygamber'in fiziksel özelliklerini, ahlâkını ve özel hayatını ifade eden bir kavramdır. Hz. Peygamber'in nübüvvet yönü kadar beşerî yönü de sahabe döneminden bu yana Müslümanların ilgisini çekmiştir. Zaten bizzat Kur'ân-ı Kerîm'de de onun her yönüyle örnek kabul edilmesi teşvik edilmiştir. Bundan dolayı ilk dönem hadis eserlerinde Hz. Peygamber'in şemâiline dair bazı hususlar belirli başlıklar dâhilinde ele alınırken sonraki dönemlerde hadis ve edebiyat gibi alanlarda bu konulara dair müstakil eserler kaleme alınmıştır.³²

Yûsuf en-Nebhânî'nin nebevi medihlerinin önemli konularından biri de Hz. Peygamber'in şemâlidir. Şair daha sonraki başlıklarda da ifade edileceği üzere, Hz. Peygamber'in nübüvvet yönüne dair farklı hususlara temas etmekle birlikte şu dizelerde olduğu gibi bir beşer olarak sahip olduğu ahlakî ve fiziksel özellikleri de detaylı bir şekilde tasvir etmiştir: [Meczû'ü'l-Kâmil]

رُوحٌ	الْوَجُودِ	مُحَمَّدٌ	أَلْ	مَحْمُودٌ	لَا	كَظُّ	وَقَطُّ
طَبَعٌ	أَرْقٌ	مِنْ	النَّسَبِ	بِهِ	عَلَى	الْكُفَّارِ	غَطُّ
رَاضٍ	بِمَا	رَضِيَ	الْإِل	وَمَا	بِهِ	لِسِوَاهُ	عَيْظٌ
لَا	الْحَرُّ	حَرٌّ	عِنْدَهُ	فِي	حُبِّهِ	الْقَيْظُ	قَيْظٌ
مَهْمَا	عَرَاهُ	مِنْ	أُمُوهَا	ر	الدَّهْرِ	يَعْرُوهُ	بَهْظٌ

Varlığın ruhu Muhammed Mahmûd... Ne üzerine fazla yemekten ağırlık çökmüş biridir ne de kaba saba biri.

Meltemden daha narin mizacı olmakla birlikte kâfirlere karşı serttir.

Allah'ın hoşnut olduğu şeylerden hoşnut olur. Bu [sebepten] gayrı öfkesi yoktur.

O'nun (Allah'ın) aşkıyla ne sıcak sıcak gelir ona ne de kurak, kurak.

Zamanın hangi felaketi gelirse gelsin başına, ağır gelmez ona.

Şair bu dizelerde Hz. Peygamber'in zinde kalmayı bilen, insanlara karşı son derece nazik bir karaktere sahip olduğunu ifade ederken söz konusu Allah'ın emir ve yasakları olunca narin mizacının gerekli yerde tam aksine sert bir hüviyete bürünebileceğini vurgulamıştır. Yaşamının temelinde Allah'a olan sevgisi vardır ki bu sevgi ona tüm güçlüklerle katlanabilme gücü verir.

Hz. Peygamber'in fiziksel özellikleri de şairin kasidelerinde ilgi duyduğu hususlardandır. Aşağıdaki dizelerde bu minvalde uzun bir tasvir yer almaktadır: [Kâmil]

يَا	حَبْدًا	وَجَهًا	لَهُ	بَهْرٌ	الْوَرَى	حُسْنًا	بِأَنْوَاعِ	الْجَمَالِ	مُدْبِجٌ
وَجَهًا	نَحَا	الظُّلْمَاءِ	سَاطِعٌ	نُورِهِ	وَحَبِيبُهُ	الْوَصَّاحُ	أَبْلَجٌ	أَبْلَجٌ	أَبْلَجٌ
فِي	عَيْنِهِ	حَوْرٌ	وَفِيهَا	شَكْلَةٌ	كَالسَّيْفِ	أَضْحَى	بِالدِّمَاءِ	يُضْرِبُ	يُضْرِبُ
سُودَاءُ	بِالرِّزْقَاءِ	أَزْرَتْ	مُقَلَّةٌ	وَالْجُفْنُ	مِثْلُ	السَّهْمِ	أَهْدَبُ	أَدْعَجٌ	أَدْعَجٌ
وَيَعْرَهُ	شَدَبٌ	يُرْوَفُكٌ	حُسْنُهُ	مُتَبَسِّمٌ	عَنْ	بَارِقٍ	مُتَقَلِّحٌ	مُتَقَلِّحٌ	مُتَقَلِّحٌ

³² Detaylı bilgi için bk. Mehmet Yaşar Kandemir, "Şemâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/497-500.

لِللّٰهِ مَوْلٰى بِالْجَمَالِ مُكَمَّلٌ وَبِكُلِّ اَنْوَاعِ الْكَمَالِ مُتَوَّجٌ

Mahlukâtın gözlerini kamaştırın, türlü güzelliklerle süslenmiş ne güzel bir yüz!
Nuru karanlığı silen bir yüz... Alın bembeyaz, ışıltılı ve açık...
Gözünde bir siyahlık ve o [siyahlığın] içinde bir kırmızılık... Kana bulanmış bir kılıç gibi...
[Keskinliğiyle] Zerkâ'yı küçük düşüren bir göz. Göz kapağı ok gibi. Uzun kirpikli, iri gözlü...
Ön dişlerinde güzelliği hoşuna giden bir incelik... Işıltılı bir şekilde gülümser. Dişlerinin arası seyreker.
Ne güzel bir efendil Cemal tacını giymiş ve bütün kemâl türleriyle taçlandırılmış.

3.2. Hz. Peygamber'in Üstün ve Seçilmiş Kişi Oluşu

Nebevî medihlerde Hz. Peygamber'in üstünlüğü yaratılmışların en hayırlısı ve şerefli, insanların ve diğer bütün yaratılmışların efendisi, varlık âleminin en faziletli, peygamberlerin önde geleni vb. sıfatlarla dile getirilir. Şairlerin nebevî medihlerde Hz. Peygamber'in seçilmişliği ve üstünlüğü konularını birleştirilerek ıstifâ, ictibâ, ihtiyâr ve tafdil kavramları üzerinden bir anlatı geliştirdikleri görülmektedir. Yûsuf en-Nebhânî'nin de medihlerinde Hz. Peygamber'in üstünlüğünü ve seçilmişliğini bu bahisler üzerinden dile getirdiği, özellikle de Hz. Peygamber'in yaratılmışlar içindeki efdaliyetine ve peygamberliğinin şumûlüne fazlaca vurguda bulunduğu görülmektedir.

O tüm peygamberlerin peygamberidir. Belli bir zümreye değil tüm âlemlere gönderilmiştir. Yaratılmışlar içerisinde sahip olduğu faziletler sebebiyle ona denk birinin olduğu tahayyül dahi edilemez: [Tavîl]

نَبِيٌّ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ نَعَمَ وَكُلُّ الْمُرْسَلِينَ رَسُولٌ
وَكُلُّ رَسُوْلٍ حَصَّ قَوْمًا وَإِنَّهُ بِيَعْتَبِهِ لَلْعَالَمِينَ شَمُوْلُ
فَمَا كَانَ بَيْنَ الْخَلْقِ مِثْلٌ لِأَحْمَدٍ وَأَنْتَ لَهٗ فِيْمَنْ يَكُوْنُ مِثْلُ
وَكُلُّ صُنُوْفِ الْفَضْلِ فِي كُلِّ فَاضِلٍ بِنَسَبَةٍ فَضْلٍ قَدْ حَوَاهُ قَلِيْلٌ

Bütün nebilerin nebisi Hz. Muhammed'dir. Evet, her resulün resulü.

Her resul bir kavme özeldir. O ise bi'seti ile âlemleri şâmindir.

Yaratılmışlar arasında Ahmed'e denk yoktur. Bir kimsenin ona denk olması onun için söz konusu değildir.

Fazilet sahibi herkesteki her türlü fazilet onun sahip olduklarına göre azdır.

Şair Hz. Peygamber'in diğer peygamberler katında bir üstünlüğe sahip oluşunun yanı sıra bütün yaratılmışlar içerisinde de en seçkin kul olduğuna işaret etmektedir: [Hafif]

خَيْرٌ كُلِّ الْأَخْيَارِ أَعْلَى الْأَعْلَى فِي الْمَعَالِي رَيْسُ كُلِّ رَيْسٍ
تُخْبِتُهُ اللّٰهُ مِنْ جَمِيعِ الْبَرِيَا زَيْدَةُ الْخَلْقِ صَفْوَةُ الْقُدُوسِ

Hayırlıların en hayırlısı, yücelerin en yücesi... Şerefli şeylerde önderlerin önderi...

Tüm yaratılmışlar içinde Allah'ın seçkin [kulu]... Mahlûkatın özü, Kuddüs'ün güzide [kulu]...

Hz. Peygamber mahlûkatın efendisi ve piridir. Ayrıca o son peygamber olma vasfına sahiptir: [Basîl]

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْبَرِيَا أَفْضَلُ فَرْدٍ فِي الْخَلْقِ نَابِغٌ
خَاتِمُ رُسُلِ الْإِلَهِ زَيْنٌ لَهُمُ اللَّهُ خَيْرٌ صَائِغٌ

Yaratılmışların efendisi Muhammed. Mahlûkatın en faziletli ve piri...

Allah resulünün sonuncusu. Onların süsü... Allah en güzel yarattığı...

Yûsuf en-Nebhânî bir başka kasidesinde de Hz. Peygamber'in üstünlüğüne şu şekilde işaret eder: [Tavîl]

هُوَ الْبَحْرُ عَمَّ الْكَائِنَاتِ بِفَضْلِهِ بِسَاحِلِهِ كُلُّ الْكِرَامِ تَعْوَمُ
هُوَ الدَّهْرُ عَمَّ الْخَلْقِ شَامِلٌ حُكْمِهِ وَمَا عَهْدُهُ فِي النَّاتِيَاتِ دَوِيمٌ

هُوَ الْعَبْدُ عَبْدُ اللَّهِ سَيِّدُ خَلْقِهِ لَهُ الْكُونُ عِنْدَ وَالزَّمَانُ خَدُومُ
نَبِيِّ الْهُدَى يَا أَعْظَمَ النَّاسِ نَائِلًا وَمَنْ جُودُهُ فِي الْعَالَمِينَ عَوِيْمُ

Denizdir o. Fazileti ile kuşatmıştır kâinatı. Sahilinde yüzer tüm soylular.

Dehirdir o. Hükmünün genişliği yaratılmışları içine almıştır. Sıkıntılar içerisindeki saltanatına da kara çalınmaz.

Bir kuldur o. Allah'ın kulu... Onun yarattıklarının efendisi... Varlık onun kölesi, zaman ise hizmetkârı...

Hidayet peygamberi... Ey insanların en hayırlısı ve cömertliği âlemleri kuşatan!

3.3. Hz. Peygamber'in Mucizeleri

Nebevî medihlerin en önemli bahislerinden biri şüphesiz Hz. Peygamber'in mucizeleridir. İslâm tarihi kaynaklarında aktarılan mucizâta şairler medihlerinde bir şekilde yer vermişlerdir. Bu mucizât içinde yer alan İsrâ ve Mi'râc hadiseleri Hz. Peygamber'i medh eden şairlerin özellikle değindikleri mucizeler arasındadır. Aşağıda Yûsuf en-Nebhânî'nin İsrâ ve Mirac olayını nebevî medihlerinde nasıl işlediğine dair örnekler aktarılmıştır: [Meczû'ü'l-Kâmil]

لِلْقُدْسِ سَارَ بِلَيْلَةٍ كَانَتْ يُوَجِّهُ الدَّهْرُ نَقَشَا
فِيهَا عَلَا السَّبْعَ الْعُلَا حَيَّ عَدَا لِلْعَرْشِ عَرْشَا
وَرَأَى الْإِلَهَ مُقَدَّسًا فَحَبَاهُ سِرًّا لَيْسَ يُفْشَى
أَوْلَاهُ حَمْسًا خُكْمَهَا حَمْسُونَ هَشَّ هَنَا وَبَشَا
وَوَثَّى الْعِنَانَ لِمَكَّةِ لَمْ يَعُدْ فَرَشَا
فَدَوُّوا الْبَصَائِرِ صَدَقُوا لَمْ تَحْوِ غَشَا
وَعَدَا الْعِدَا عَنْ نُورِ وَحَدِيثِهِ عُمِّيَا وَطُرَشَا
مَعَ قُرْبِهِ مِنْ رَبِّهِ مَا زَالَ يَرْجُوهُ وَيَحْتَشَى

Dehrin yüzünde nakış olan bir gecede yürüdü Kudüs'e.

Yedi kat semaya yükseldi de arş oldu arşa.

Allah'ı gördü mukaddes olarak. O da bir sır bahşetti ona, ifşa olunamayacak.

[Sevap bakımından] hükmü elli olan beş [vakit namaz]la sorumlu kıldı onu. Sevinip mutlu oldu bunun için.

Ve Mekke'ye çevirdi istikametini. Yatağa bakılsa sanki o değildi yürüyüp giden.

Tasdik ettiler basiret sahipleri. Kalplerinde yoktu ihanet.

Düşmanlar ise kaçtılar nurundan ve sözünden. Körler gibi, sağırlar gibi...

Rabbine olan [bu] yakınlığına rağmen hala ümit eder ve korkar ondan.

İsrâ olayını detaylı bir şekilde tasvir ettikten sonra inananların ve inananmayanların ona karşı sergiledikleri davranış biçimlerine değinen şair aşağıdaki dizelerde de Miraç olayına ve Hz. Peygamber'in bu vesileyle eriştiği mertebeye temas etmiştir: [Mütekârib]

صَاحِبِ الْمِعْرَاجِ سِرِّ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ أَعْلَى الْوَرَى قَدْرًا وَجَاهَا
خَصَّهُ اللَّهُ بِأَعْلَى رُتْبَةٍ حَقَّقَ الْخَلْقَ جَمِيعًا فَعَلَاهَا
قَدْ رَوَى عَنْ ذَاتِ مَوْلَاهُ الْهُدَى وَيَلَا كَيْفِ وَلَا كَيْمِ رَاهَا
رِحْلَةً نَالَ بِهَا كُلَّ أَلْمَنِ وَيَهِي الْأَفْلاكُ قَدْ نَالَ مَنَاهَا

قُدْرَةُ الرَّحْمَنِ لَا حُدَّ لَهَا مُنْتَهَى كُلِّ كَمَالٍ مُبْتَدَأَهَا

Mirac sahibi... Allah'ın yaratılmışlar içerisindeki sırrı... Varlığın kıymet ve makam bakımından en yücesi...

Allah onu en yüce rütbeye has kılmıştır da varlığı alçaltıp onu yüceltmıştır.

Mevlâ'sının zatından doğru yolu nakletmiş, keyfiyet ve kemiyet olmaksızın [O'nun zatını] görmüştür.

Tüm arzulara eriştiği ve eflâkın da arzularına nail olduğu bir yolculuk...

Haddi yoktur Rahmân'ın kudretinin. Bütünü kemâlâtın bittiği yer, onun başladığı noktadır.

3.4. Kutsal Topraklar

Arap şiirinde sevgilinin yaşadığı yerlerin zikredilmesi, ayrılık söz konusu ise buralara olan özlemin dile getirilmesi (atılânın zikredilmesi) öteden beri bilinen bir gelenektir. Özellikle medih konulu şiirlerde, pek çok klasik dönem eleştirmenine göre sabit bir kural haline gelen bu geleneğin dışına nadiren çıkmıştır.³³ Nebevi medihlerde de benzer durumu müşahede etmek mümkündür. Nitekim İbn Hicce el-Hamevî, samimi ve içten duygularla söylenen afif bir gazelle veya Sefh, 'Akîk, Taybe, Mekke, Râme ve Sel' gibi Hz. Peygamber'in yaşadığı Hicaz bölgesinde bulunan bazı yer isimlerinin zikredilmesi ve buralara olan özlemin dile getirilmesiyle kasideye başlanmasını *berâat-i istihlâl* sanatı olarak değerlendirmiştir.³⁴

Yûsuf en-Nabhânî'nin şiirleri de, birkaç istisna dışında, genel olarak Hicaz, Taybe (Medine), Mekke, Azrâ' (Medine) ve Sel' gibi yerlerin zikri ile başlamaktadır. Şairin bu yerlerden bahsettiği beyitlerde genel olarak şu üç husus öne çıkmaktadır:

- Bu topraklara özlem Hz. Peygamber'e özleminin yansımasıdır.

- Bu topraklar ve ahalisi ayrıcalıklıdır.

- Bu ayrıcalığın kaynağı da bizzat Hz. Peygamber'dir.

Şairin kendisini bir kuşa benzeterek Hicaz'a dolayısıyla da Hz. Peygamber'e özlemini dile getirdiği şu beyitler özlem teması için verilebilecek güzel bir örnektir: [Hafif]

أَو لَوْلَا الْجَنَاحَ مَنِي كَسِيرُ كُنْتُ فِي الْحَالِ لِلْجِجَارِ أَطِيرُ
وَيَقِينِي بِأَحْمَدِ خَيْرُ كَسْرِي كُلُّ كَسْرٍ بِأَحْمَدِ مَجْمُورُ

Ah! Kırık olmasaydı kanadım derhal uçardım Hicaz'a.

Ve şüphem yok ki kırığının iyileşmesi Ahmed'ledir. [Zira] parçalanmış her [gönül] Ahmed'e mecburdur.

Yûsuf en-Nabhânî'nin kullandığı lafızlarla Bûsîrî'den etkilendiği görülen şu dizeleri de onun Hz. Peygamber'in yaşadığı topraklara özleminin içtenliğini göstermesi açısından önemlidir: [Hafif]

مِنْ ثَنَائِنَا الْعُدْرَاءَ لَاحَ بَرِيْقُ فَجَرَى مِنْ دُمُوعِ عَيْيِ عَقِيْقُ
حَبْدًا حَبْدًا مَعَاهِدُ سَلْعُ وَرُبُوعُ فِيهَا الْحَيْبُ الْحَقِيْقُ

Azra'nın (Medine) kıvrımlı yollarında bir şimşek parladı da gözümden kanlı gözyaşları döküldü.

Ne güzeldi, ne güzeldi Sel'de ve gerçek sevgilinin bulunduğu mahallelerdeki zamanlar!

Yûsuf en-Nabhânî şiirlerinde kutsal toprakların diğer şehirlerden üstün oluşuna ve bu üstünlüğün sebebine de değinir. Örneğin Mekke'den söz ettiği aşağıdaki dizelerinde bu şehre yapılan yolculuğun kıymetine, onun şehirlerin anası mesabesinde olduğuna işaret ederken, şehrin ve şehir sakinlerinin bu şerefe Hz. Muhammed'in burada peygamberlik vazifesini icra etmesi sebebiyle nail olduğunu vurgulamıştır: [Basît]

مَا الشَّامُ مَقْصِدُنَا كَلَّا وَلَا حَلَبُ لَكِنْ لِمَكَّةَ مِنَّا نُرْحَلُ النَّجْبُ
أَمْ الْقُرَى لَسْتُ أَنْسَى إِذْ تُقْرِئُنِي وَالِدَمْعُ مِنْ فَرَجِي فِي جَجْرِهَا صَبَبُ
مَنْتَ عَيِّي بِوَصْلِ كَالْحَيَالِ مَضَى يَهْرُنِي كَلَّمَا اسْتَحْضَرْتُهُ الطَّرْبُ

³³ Muhammed, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 171.

³⁴ Ebu'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve ğayetü'l-ereb*, thk. 'İsâm Şakyû (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 1/36-37.

مَا الْعَمْرُ إِلَّا أَوْقَاتٌ ذَهَبَتْ بِهَا
صُفْرٌ سِوَاهَا وَهِنَّ الْحَالِصُ الذَّهَبُ
لَوْ لَمْ يَكُنْ غَيْرَ بَعَثَ الْمُصْطَفَى سَبَبُ
لِمَجْدِهَا لَكِنَّاهَا ذَلِكَ السَّبَبُ
فَاقَتْ جَمِيعَ بِلَادِ اللَّهِ تَكْرِمَةً
بِهِ وَفَاقَتْ بِهِ شِكَاةً الْعَرَبُ

İstikâmetimiz ne Şam'dır asla, ne de Halep! Ancak Mekke'ye yola çıkarılır içimizden soylu olanlar.

Ümmü'l-Kurâ'dır [o]! Unutamam Hicr'inde sevinç gözyaşları dökerken beni kendisine yakın kılmasını.

Hayal gibi geçip giden ve her hatırlayışında heyecanı beni titreten bir vuslatı ihsan etti bana [o şehir].

Ömür dediğin bakır paraların yok ettiği zaman aralıklarıdır. Oysa o [zaman aralıkları] has altındır.

[Bu şehrin] şerefi konusunda Mustafa'nın bi'setinden gayri sebep olmasaydı bile bu sebep kâfi gelirdi.

O [sebeple] Allah'ın tüm diyarlarından daha şereflidir ve yine o [sebeple] Arap sakinleri de üstün olmuşlardır.

Yûsuf en-Nebhânî Medine şehrine ayrı bir önem atfetmiştir. Hz. Peygamber'in kabrinin burada bulunmasının bu durumda ana etken olduğu söylenebilir. Hal böyle olunca şiirlerinin büyük çoğunluğunun mukaddime bölümünü Medine'ye özlem, Medine'nin ve burada yaşayan insanların ayrıcalıkları gibi konulara tahsis etmiştir. Medine'yi görmek ve hatta orada ölmek onun bu hayattaki en büyük arzudur. Daha çok gazellerde karşılaştığımız lafız ve manaları da kullanarak bu durumu şöyle dile getirmiştir: [Mütekârib]

مُنْتَبِي طَيْبَةُ لَا أَنْبِي سِوَاهَا
فِيهَا الْحُسْنُ لَعَنِي قَدْ تَنَاهَى
كَيْفَ أَنْسَاهَا وَأَسْأَلُو حَبَّهَا
بَعْدَمَا قَدْ خَالَطَ الرُّوحَ هَوَاهَا
لَا أُطِيلُ الشَّرْحَ أَقْصَى مُنْتَبِي
أَنْ أَرَاهَا وَأُرَى نَحْتِ نَرَاهَا
لَوْ تَأَمَّلْنَا بِحَقِّ أَرْضِهَا
وَشِفَاهَا
فَاقَتْ الدُّنْيَا سِنَاءً وَسَنَاءً
بِحَبِيبِ اللَّهِ خَيْرِ الْخَلْقِ طَه

Arzum Taybe'dir. Başkasını istemem. Ve ant olsun ki bu güzellikle [arzularım] nihayete ermiştir.

Aşkını ruhuma harman etmişken nasıl unutabilirim onu, nasıl silebilirim sevdasını!?

Uzatmayayım şerhi. En yüce arzum onu görmek ve toprağının altında görülmektir.

Hakkıyla baksak eğer toprağına, [öpülecek] alınlar ve lebler olarak görürüz onu.

Allah'ın habibi, yaratılmışların en hayırlısı Taha sebebiyle, kıymet ve yücelik bakımından tüm dünyadan üstündür.

Medine Hz. Peygamber'in nuruyla ışıldayan bir şehirdir. Onun nübüvvetinin eşiği ve getirdiği yasaların tüm dünyaya yayılmaya başladığı beldedir: [Kâmil]

هَلَا اتَّخَذَتْ إِلَى الرَّسُولِ سَبِيلًا
فَتُشَاهِدَ الْمَأْمُونَ وَالْمَأْمُولَا
وَتَرَى هُنَالِكَ طَيْبَةً مَجْلُوءَةً
وَبِرَأْسِهَا مِنْ نُورِهِ إِكْلِيلًا
بَلَدٌ بِهِ شَمْسُ النُّبُوءَةِ أَشْرَقَتْ
دَامَتْ وَلَمْ تَرَّ فِي الْوُجُودِ أَفُولًا
بَلَدٌ بِهِ بَحْرُ الشَّرِيعَةِ قَدْ طَمَا
عَمَّ الْبَسِيطَةَ عَرْضَهَا وَالطُّولَا

Hz. Resul'e giden bir yol bulsan da güvenilir ve ümit beslenen kişiyi izlesen ya!

Ve orada, başında onun (Hz. Muhammed) nurundan bir taç ile ışıldayan Taybe'yi (Medine) görsen.

Nübüvvet güneşinin parladığı, baki kaldığı ve asla batmadığı belde...

Şeriat denizinin taşıp yeryüzünün dört bir köşesine yayıldığı belde...

Şair Medine dışındaki yerlerden bahsederken genelde birkaç beyitle duygularını ifade ederken Medine söz konusu olduğu zaman sözü daha uzun tutmaktadır: [Hafif]

لَكَ يَا طَيْبَةَ عَلَيْنَا عَهْدُ
دَرَكْنَا فِي الْقُلُوبِ عَضُّ جَدِيدُ

مَا رَأَيْتَكَ بِالْعُيُونِ وَلَكِنْ بِأَلْيَدٍ فِيهَا أَهْوَى لَا يَبِيدُ
 أَحَدٌ الْبَيْعَةَ الْعَرَامَ عَلَيْنَا لَكَ أَنَّ الْجَمَالَ فِيكَ قَرِيدُ
 مَنْ يَكُنْ شَاهِدًا بِفَضْلِ فَإِنِّي لَكَ بِالْفَضْلِ وَالْكَمَالِ شَهِيدُ
 سُدَّتْ كُلَّ الْبِلَادِ أَهْلًا وَفَضْلًا وَبِسُكَّانِهَا الدِّيَارُ تَسْوُدُ
 حَلَّ خَيْرِ الْأَنْامِ فِيكَ وَجَاءَ الذُّنُورُ لِلدِّينِ مِنْكَ وَالتَّائِبُ
 لَيْتَ شِعْرِي هَلْ تَقْبَلِينِي بِشِعْرِي فِيكَ أَبَدِيهِ مُنْشِدًا وَأُعِيدُ

Senin için verilmiş sözlerimiz var, kalplerdeki hatırası taze ve yeni, ey Taybe!

Gözümüzle değil ancak aşkın bitip tükenmediği kalplerle gördük seni.

Güzelliğinin eşsiz olduğuna dair biat aldı bizden sevda.

Kim bir fazilete şahit olacaksa [bilinsin ki] ben sendeki fazilete de kemâle de şahidim.

Ahalinle, faziletinle tüm beldelere hükümdar oldun. Diyarlar sakinleri ile hükümdar olurlar.

Mahlûkatın en hayırlısı sende yaşadı da dinin zaferi ve ebediliği seninle geldi.

Bir bilebilsem, sana yazdığım şiirimle kabul eder misin beni?! Okuyarak göstersem, tekrar etsem...

3.5. Hz. Peygamber'in Ashâbı

Hz. Peygamber'in yaşadığı kutsal topraklar gibi nebevî medihlerde öne çıkan hususlardan bir diğeri de Hz. Peygamber'in ashabıdır. Hz. Peygamber'in yaşadığı topraklar nasıl kutsal topraklar ise ona inan ashabı da o denli faziletli ve yüce kimselerdir. Hz. Peygamber nasıl Peygamberler içinde en faziletli olanı ise Hz. Peygamber'in ashabı da bütün peygamberlerin ashabı içinde en faziletli olanıdır. Şair aşağıdaki beyitlerde bu bahsi şu şekilde dile getirmiştir: [Kâmil]

أَكْرَمُ بِأَنْصَارِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ أَسَدًا وَأَكْرَمُ بِالْمَدِينَةِ غِيَلًا
 أَكْرَمُ بِكُلِّ الصَّحْبِ مِمَّنْ نَسَمِعُ هُمُ بِجَمِيعِ صَحْبِ الْأَنْبِيَاءِ مَثِيلًا
 بُعْضُ الْأَسَافِلِ مِمَّنْ يُنْقِصُ فَضْلَهُمْ بَلْ زَادَهُمْ بَيْنَ الْوَرَى تَفْضِيلًا
 إِنَّ السَّرَاحَ إِذَا عَشِثَتْ بِضَوْوِهِ يَزِيدُ فِيهِ صَوْوُهُ تَكْمِيلًا

Ne asil aslanlardır Muhammed Nebî'nin ensarı! Ne güzel koruluktur Medine!

Ne yücedir tüm ashabı İştirmedik tüm peygamberlerin ashabı içinde bir benzerini.

Sefillerin buğu eksiltemedi faziletlerini. Aksine daha da üstün kıldı yaratılmışlar arasında.

Uğraşrsan eğer kandilin ışığıyla boş yere, daha da artar aydınlığı, kemale ererek...

4. Yûsuf en-Nebhânî'nin Divanında Tasavvufî Düşüncenin Etkisi

Arap şiirinde nebevî medih türünün gelişiminde tasavvufî geleneğin önemli bir payı vardır. Hz. Peygamber'e duyulan sınırsız sevgi, sûfî çevrelerce İslâm düşüncesinin nübüvvet ekseni yorumlanmasına imkân sağlamış, varoluşa ait düşünceleri bütünüyle kuşatan varlık, bilgi ve ahlak meseleleri sûfî çevrelerce nübüvvet esası üzere açıklanmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber'i metafizik ve tasavvufî bir telakki ile tasavvur eden birçok sufiye göre Hz. Peygamber varlık meselesi açısından âlemin varlık sebebi ve varoluşun başlangıcı olarak karşımıza çıkar. Bilgi meselesi de sûfilerce Hz. Peygamber merkezli ele alınmış ve Hz. Peygamber bütün bilgilerin ve hikmetlerin kaynağı olarak zikredilmiştir. Tasavvufî telakki kendi düşünce sistematiği içinde ahlak meselesini de Hz. Peygamber ve nübüvveti üzerine kurmuş ve Hz. Peygamber'i ahkâkın nihâî gayesi ve insan nev'inin en mükemmel varoluşu olarak tasavvur etmiştir. Hz. Peygamber'e ilişkin bu şekilde gelişen tasavvufî telakki Yûsuf en-Nebhânî'ye ait nebevî medihlerde açıkça görülmektedir. Aşağıda yer alan başlıklarda bahsolunan hususların şairin nebevî medihlerinde ne şekilde yer aldığı ve nasıl işlendiği gösterilmiştir.

4.1. Âlemin Varlık Sebebi ve Varoluşun Başlangıcı Olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)

Tasavvufî geleneğe ait nübüvvet telakkileri mutasavvıf şairler kanalıyla Arap şiirine dâhil olmuş ve başta *Hakikat-i Muhammediyye/Nur-i Muhammedî* düşüncesi olmak üzere pek çok tasavvufî anlayışın yansımaları kaleme alınan nebevî medihlerde kendini hissettirmiştir.³⁵ İslâm tasavvûf düşüncesine göre Cenâb-ı Hak, bizatihi nurun kendisidir. Cenâb-ı Hak her şeyden evvel Hz. Peygamber'i kendi nurundan var etmiş, diğer tüm mahlûkatı da bu nurdan yaratmıştır. Bu sebepten ötürü Hz. Peygamber'in varlığı diğer tüm mahlûkatın varlığından önce meydana gelmiştir. Sûfiler tarafından hadis olarak aktarılan, Allah'ın (cc) ilk yarattığı şeyin Hz. Peygamber'in nûru olduğunu dile getiren rivayet³⁶ ile Âdem henüz ruh ile beden arasındayken Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu dile getiren rivayet³⁷ bu tasavvufî telakkinin zeminini oluşturmaktadır. Sûfiler tarafından, Allah tarafından yaratılan ve Hz. Peygamber'in nûru olduğu dile getirilen bu nûr, tüm âlemlerin var olma sebebi ve yaratılışın da ilk nüvesi durumundadır.³⁸ Yûsuf en-Nebhânî de divanında yer verdiği kasidelerinde Hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin etkisinde kalmış ve bu minvalde beyitler kaleme almıştır. Buna göre âlemler O'nun nurundan yaratılmıştır: [Haffîf]

خَلِقَ الْعَالَمُونَ مِنْ نُورِهِ فَهِيَ وَ بِيْرِ الْأَنْبَاءِ مِنْهُمْ خَلِيقُ
وَالِدُ الْكُلِّ فِي الْحَقِيقَةِ لَكِنْ بَعْضُ أَبْنَائِهِ لَدَيْهِمْ عُمُوقُ
خَلَقَ اللَّهُ خَلْقَهُ فَفَرِيقُ لِحْنَانٍ وَلِلسَّعِيرِ فَرِيقُ

Âlemler onun nurundan yaratıldı. Bu yüzden onlardan evlatlar[ına] iyilik yapmaya da pek yatkındır.

Hakikatte hepsinin babasıdır ancak bazı evlatlarında itaatsizlik vardır.

Allah insanları yaratmıştır da bir grup cennet bahçeleri diğer bir grup da cehennem ateşi içindir.

Şâir ilgili beyitlerde âlemlerin Hz. Peygamber'in nûrundan yaratıldığı düşüncesini dile getirmiş ve yine Hz. Peygamber'in bütün insanların babası olduğunu söylemiştir. Şairin âlemlerin Hz. Peygamber'in nûrundan yaratıldığını ve bütün insanların babası olduğunu söylemesi sûfilerin çokça dile getirdiği şu rivayetle doğrudan alakalıdır: *Ben, bütün ruhların babasıyım. Ben, Allah'ın nûrundan yaratıldım, müminlerse benim nurumdan.*³⁹ Nitekim sûfi telakkiye göre de Hz. Âdem insanların maddeten babası (Ebu'l-Beşer) iken, Hz. Peygamber bütün ruhların babasıdır (Ebu'l-Ervâh).⁴⁰ Sûfi telakkide Hz. Peygamber'in bir lakabının bütün ruhların babası anlamına gelen Ebu'l-ervâh olduğu bilinmektedir.

Yûsuf en-Nebhânî Hz. Muhammed'in varlıkların yaratılış sebebi olduğuna şu beyitle işaret eder: [Münserih]

مُحَمَّدٌ أَفْضَلُ الْحَقِيقَةِ مَنْ لَوْلَاهُ هَذَا الْوُجُودُ مَا عُرِفَا

Muhammed (s.a.s.) yaratılmışların en faziletlisidir. O olmasaydı bu varlık bilinmezdi.

Şayet Hz. Peygamber olmasaydı varlık bilinmezdi diyen şair, bir diğer şiirinde Hz. Muhammed'in yaratılışta ilk oluşunu vurgulamış, bu yaratılışta güneşin ikinci, ayın ise üçüncü olduğunu dile getirmiştir. Şaire göre Hz. Peygamber nûrun kaynağı, bütün yaratılmışların sırrı, Allah tarafından seçilen bir kuldur: [Meczû'ü'l-Kâmil]

سِرِّ الرِّيَّةِ صَفْوَةِ الْأَخْلَاقِ مِنْ كُلِّ الْحَوَادِثِ
هُوَ أَوْلُ وَالسَّمْسِ نَائِي نُورِهِ وَالْبَدْرُ ثَالِثُ

Mahlûkatın sırrı ve yaratıcının sonradan yaratılmışlar arasından seçtiği [peygamber]...

³⁵ Muhammed, *el-Medâihu'n-Nebeviyye*, 39 vd.

³⁶ Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye Tercümesi*, çev. Abdulbâkî (Dersâadet, 1316), 1/6-7; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/255-256; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 67. Rivayet Kütüb-i Sitte'de yer almamaktadır.

³⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975). "Menâkıb", 1.

³⁸ Detaylı bilgi için bk. Murat Ak, *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 75-83.

³⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/255-266 Rivayet bu şekilde Kütüb-i Sitte'de yer almamaktadır.

⁴⁰ Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/180.

O ilktir. Güneş nurundan [yaratılan] ikinci dolunay ise üçüncüdür.

Yûsuf en-Nebhânî'nin pek çok beyitte Hz. Peygamber'in bütün nûrun kaynağı oluşuna güneş sembolünü kullanarak değindiği görülür. Hz. Peygamber'in güneşten farkı ışığının hiçbir zaman kaybolmaması ve kaybolmayacak olmasıdır. Bu şekilde şairin Hz. Peygamber'in nuruna kıdemiyet atfında bulunduğu da görülmektedir: [Tavîl]

هُوَ الشَّمْسُ إِلَّا أَنَّ فِي الْكَوْنِ نُورُهُ يَدُومُ وَنُورُ الشَّمْسِ لَيْسَ يَدُومُ

O güneştir. Ancak onun nuru kâinata bâkidir. Güneşin nuru ise bâki değildir.

Yûsuf en-Nebhânî'nin Hakikat-i Muhammediye fikrinin etkisiyle söylediği beyitlere daha fazla örnek vermek mümkündür. Ancak meselenin anlaşıldığı kanaatinde olduğumuz için bu kadarıyla iktifa etmek uygun olacaktır. Bu örneklerden anlaşıldığı üzere şair tam da söz konusu tasavvufî düşünceye uygun olarak Hz. Muhammed'in Allah'ın nurundan yaratılan ilk varlık oluşuna, onun diğer tüm yaratılmışların yaratılması noktasında esas sebep olduğuna ve bizzat nurdan yaratılmasının yanı sıra diğer nurların da kaynağı oluşuna vurgu yapmıştır.

4.2. Ahlâkın Nihâî Gayesi ve İnsân-ı Kâmil Olarak Hz. Muhammed

“En ideal insan kimdir?” sorusunun cevabı, Doğu ve Batı bütün düşünce sistemlerini hayli meşgul etmiştir. Kadim zamanlardan bugüne üzerinde birçok düşünce serdedilmiş olan insân-ı kâmil, Hicrî 7. yüzyıldan sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından tasavvuf literatürüne dâhil edilmiş ve insân-ı kâmil düşüncesi sûfî gelenek üzerinden İslâm düşüncesinde yer bulmuştur.⁴¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından salık verilen insân-ı kâmil telakkisine göre varlık âleminde yegâne insân-ı kâmil vardır ve bu insân-ı kâmil de bizzat Hz. Muhammed'dir (s.a.s.). Hz. Muhammed (s.a.s.) bütün âlemin bir özetidir. Kemâliyet noktasında mesafe alan veliler Hz. Peygamber'in varisleridir ve kâmil olma hususunda Hz. Peygamber'in mutlak kemâlden nasibdar oldukları ölçüde kemâl sahibidirler. Bununla birlikte, bütün nebî ve velîler kemâle vekâleten sahiptirler. Bütün bir kemâlin asaleten sahibi ise Hz. Peygamber'dir.⁴² Bu anlamda gerçek ve yegâne insân-ı kâmil Hz. Peygamber olarak karşımıza çıkar. Bu suretle tasavvufun bütün dönemlerinde insân-ı kâmilden bahsetmek Hz. Peygamber'den söz etmek, insân-ı kâmil anlatmak da Hz. Peygamber'i anlatmaktır.⁴³

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından tasavvuf literatürüne dâhil edilen insân-ı kâmil ıstılahı Arap şiirinde de belli konularda ve dönemlerde etkisini bariz şekilde göstermektedir. Mutlak insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber, Allah (c.c.) ile yaratılmışlar arasındaki bir köprü mesabesindedir. Allah (c.c.) hükümlerini ve varlık feyzini insanlara ve tüm yaratılmışlara insân-ı kâmil yani Hz. Peygamber vasıtasıyla ulaştırır. O Allah'ın ahlakıyla ahlaklandığı için kusursuz ve hiçbir varlığın erişemeyeceği kâmil ahlaki özelliklere sahiptir. Doğru sözlü ve marifet sahibidir. Davranışları yerli yerince olup işleri gerektiği gibi en güzel biçimde yapandır. Allah Teâlâ'nın varlığının en büyük delilidir. Çünkü O'nun isimleri ve sıfatlarının en güzel tecelligâhı insân-ı kâmildir.⁴⁴ Yûsuf en-Nebhânî'nin divanı incelendiğinde hemen hemen bütün şiirlerinde Hz. Peygamber'in, bu anlayışın merkeze alınarak tasvir edildiği söylenebilir.

Yûsuf en-Nebhânî'ye göre Hz. Muhammed (s.a.s.) kâmil sıfatlara sahiptir. Onun bu sıfatlarındaki kemâl için hiçbir kusur söz konusu olamaz. Nitekim Allah (c.c.) da bu hususu ayetleriyle sabit kılmıştır: [Meczû'ü'l-Kâmil]

حَيْرٌ كَامِلٌ أَلٌّ أَوْصَافٍ لَا يَعْزُوهُ نَقْصٌ كَمْ جَاءَنَا مِنْ رَبِّهِ فِي فَضْلِهِ بِالذِّكْرِ نَصٌ

Mahlûkatın en hayırlısı, hiçbir eksikliğe uğramayacak kâmil vasıfları olandır [o].

Rabbinden bizlere onun faziletine dair Kuran'da nice naslar gelmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.s.) insanların en şerefli ve en üstünüdür. Bu üstünlüğün sebebi insân-ı kâmil olmasıdır. [Hafif]

أَحْمَدٌ حَامِدٌ مُحَمَّدٌ أَلْمُحُ مَوْدٌ حَيْرٌ أَلْوَرَى النَّجِيِّ الصَّادِقِ

⁴¹ Abdulhamit Sinanoğlu, “İslam Düşüncesinde ‘İnsan-ı Kâmil’ Anlayışı ve Allah İle İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri”, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ocak 2009), 94.

⁴² Ekrem Demirli, “İnsan-ı Kâmil Ne Demektir?”, *İbnü'l-Arabî Metafizîği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 299.

⁴³ Murat Ak, *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi*, s. 149.

⁴⁴ Detaylı bilgi için bk. Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/330-331.

سَادَ كُلِّ أَوْزَى بِكَلِّ كَمَالٍ خَيْرٌ حَرِّ اللَّهِ عَبْدٌ رَقِيقٌ

Ahmed, Hâmid, Muhammed, Mahmûd'dur o. İnsanların en hayırlısı doğru sözlü Nebi...

Tüm kemâlâtı sebebiyle insanlara hükmetmiştir. Özgürlerin en hayırlısı... Allah'ın ise kul gibi kulu...

İnsan-ı kâmil olma özelliği Allah Teâlâ tarafından yalnızca Hz. Peygamber'e verilmiştir. Hiçbir varlığın bu rütbeğe erişmesi mümkün değildir. [Hafif]

كَمْ عَظِيمٍ بَيْنَ أَوْزَى ائْتَارَ لَكِنَّ لَمْ يَخْرُ غَيْرُهُ الْكَمَالِ الْوَقِيَا

İnsanlar içinde nice ulular üstünlük elde ettiler. Ancak ondan gayrı kimse tam bir kemâle erişemedi.

Tasavvuf düşüncesine göre yaratma Cenâb-ı Hakk'ın esmâ ve sıfatlarıyla eşyaya tecellî etmesi şeklinde gerçekleşen bir hadisedir. Bütün bir eşyâ Allah'ın (c.c.) esma ve sıfatlarının tecellîgâhı iken (meclâ), Hz. Peygamber bu tanrısal tecellinin en müstesnâ tecellîgâhı olması suretiyle insân-ı kâmil olmuştur. Esmâ ve sıfatların en kâmil mazharı Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın en has ve samimi kuludur. Allah'ın (c.c.) esma ve sıfatlarının kendisinde tecelli ettiği kimsedir. [Hafif]

وَهُوَ لِلَّهِ وَوَحْدَهُ عَبْدُهُ الْحَا لِبَصْنِ مَجَلَى الصِّفَاتِ وَالْأَسْمَاءِ

كُلُّ فَضْلٍ فِي الْخَلْقِ فَهُوَ مِنَ اللَّهِ بِهَ الْإِلَهِيَّةِ وَمِنْهُ لِأَشْيَاءِ

O, tek olan Allah'ın halis kulu, sıfatlarının ve isimlerinin ise tecellîgâhdır.

Yaratılmışlar içerisinde lütfun tamamı Allah tarafından ona verilmiş, ondan da eşyaya geçmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.s.) Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve temsilcisidir. Bütün peygamberlere ona tabi olmak ezelde farz kılınmıştır. Bu bakımdan o, Allah'ın hükümlerinin yeryüzündeki yegâne icra makamıdır: [Meczû'ü'l-Kâmil]

مَوْلى الْخَلَائِقِ نَائِبِ الْإِخْلَاقِ إِتْرَامًا وَنَقْضًا

لَمْ يَفْضِ قَطُّ قَضِيَّةً إِلَّا هَا هُنَا الرِّحْمَنُ أَمْضَى

جَعَلَ الْإِلَهَةَ مِنْ الْقَدِيدِ مَ وَلَاءَهُ فِي الرِّسْلِ قَرْضًا

Yaratılmışların efendisi, tasdik edici ve nakzedici olarak yaratıcının naibi[dir] o.

Bir hüküm vermiş olmasın ki Rahmân onu onaylamamış olsun.

Allah kadim zamanda peygamberler içinde onun velayetini farz kılmıştır.

İnsan-ı kâmil olmanın bir gereği olarak ahlâk bakımından da kusursuz niteliklere sahip olan Hz. Peygamber, ahlâkın nihâî gayesi olarak da karşımıza çıkar. Hz. Peygamber, bütün nûrların kendisinden çıktığı, nuruyla varlıklar için hidayet güneşi görevi yapan, aynı zamanda bütün ahlakî hasletlerin kutbu yani bu hasletleri maddî şahsında toplayandır. [Basîf]

شَمْسُ الْهُدَى كَلُّ نُورٍ مِنْهُ مُقْتَبَسٌ لِكِنَّةِ لِلْمَعَالِي كَلِّهَا فَطُبُ

Hidayet güneşidir o. Bütün nurlar ondan muktebestir. Ancak tüm yüce hasletlerin kutbudur da.

Şair Hz. Muhammed'i klasik medihlerde memdûhların sıkça övüldüğü bazı hasletler yönüyle de methetmiştir. Cömertlik, cesaret ve kahramanlık bunlardan birkaçıdır: [Tavîl]

وَمَنْ ذَا يُطِيقُ الْفَيْضَ مِنْ بَحْرِ جُودِهِ وَحَسْبُ جَمِيعِ الْخَلْقِ مِنْ عَنَيْتِهِ نَقْطُ

بِهِ زَيْنَ اللَّهِ الْوُجُودِ بِخَاتِمِ لِأَعْظَمِ أَفْلَاكِ السَّمَا نَعْلُهُ قُرْطُ

أَجَلُ مُلُوكِ الْأَرْضِ مِسْكِينُ تَابِهِ وَلَيْتُهُمْ فِي يَوْمِ سَطُوتِهِ قَطُ

وَأَفْرَادُ أَسَادِ الْوَعَا فِي خُرُوبِهِ نِعَاجِ وَأَهْلِ الْجُودِ فِي بَحْرِهَ بَطُ

Cömertlik denizinin taşkınına kim karşı koyabilir! Bütün mahlûkata [cömertlik] yağmurunun bir damlası yeter.

Allah onunla varlığı bir yüzük gibi süslemiştir. Semanın en yüce katları için bir küpedir ayakkabısı.

Yeryüzünün en yüce kralları onun kapısında dilencidir. Aslanları da onun saldırıya geçtiği gün bir kedidir [ancak].

Savaş aslanlarının her biri onun savaşlarında koyunlara benzer. Cömertlik ehli ise onun denizinde ancak ördeklerdir.

4.3. Bilginin ve Hikmetin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed

İslâm tasavvuf düşüncesinde Cenâb-ı Hak'tan (c.c.) ilk nûr olarak zuhûr ettiği düşünülen ve bu ilk nûrun sahibi olduğu dile getirilen Hz. Peygamber, sahip olduğu nûr vasıtasıyla âlemde var olan bütün bilginin ve hikmetin de kaynağı olarak tasavvur edilir. Bütün bilgi nûrları âleme Hz. Peygamber'in sahibi olduğu bu ilk nûr vesilesiyle yayılmaktadır. Hakikat, kemâliyet ve insâniyete mahsus bütün bilgi ve hikmetin kaynağı nûr-ı Muhammedî de denilen Hz. Muhammed'in (s.a.s.) mişkâtıdır. Hallâc-ı Mansûr ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, yaratılanların ilki olması hasebiyle bütün peygamberlerin bilgilerini hâtemü'l-enbiyâ olan Hz. Peygamber'in nûrundan aldıklarını söyler. Bu suretle, bütün irfânî bilginin ve insânî hikmetin aslı kaynağı Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber bilgi konusunda vâcibu'l-vücûd olan Allah (c.c.) ile mümkinât âlemi arasında aracıdır. O, yaratıcı ve hakikat bilgisini varlık âlemine taşır. Burada üzerinde önemle durulması gereken husus, bütün bilginin kaynağı olarak Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bahsedilirken Hz. Muhammed'in (s.a.s.) sûretine değil, hakikat-i Muhammedî'ye işaret edilmesidir. Bütün bilgilerde etkin olan, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hakikatidir. Özetle söylemek gerekirse sûfler nûr-i Muhammedî düşüncesinden yola çıkarak, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) bütün bilginin ve hikmetin kaynağı olduğunu dile getirmişlerdir. Bütün bilgiler Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nûrundan tevarüs edilmiştir. Sûfler tarafından bilgi ve hikmetin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nûrundan zuhûr etmesi ya da bütün bilgi ve hikmetin kaynağı oluşu O'nun sirâc-i münîr (nûr saçan kandil) oluşu ile de ilişkilendirilmiştir.⁴⁵

Hz. Peygamber, bu tasavvufî düşüncenin etkisiyle şiir kaleme alan birçok şair tarafından ilimle ilişkili olarak her şeyi bilen, her şeyin kaynağı olan anlamlarına gelen âlim, ârif, mahzen, ma'den, menbâ gibi sıfatlarla tavsif edilmiştir. Bu etki Yusuf en-Nebhânî'nin şiirinde de açıkça görülmektedir.

Yusuf en-Nebhânî'ye göre Hz. Peygamber, diğer bütün canlıların sadece küçük bir kısmına sahip oldukları ilimlerin tamamına sahiptir. O, gayb âlemlerinin mutlak bilgisine de sahiptir: [Meczû'ü'l-Kâmil]

مَصْرُ	اللَّهِ	خَلْقِ	وَلِكُلِّ	جَمِيعَهَا	الْعُلُومِ	شَرِبَ
وَحَرْصُ	تَحْقِيقِ	نَمِّ	مَا	بِأَسْرَرِهَا	الْغُيُوبِ	عَلِمَ

Allah'ın yarattıklarının [ancak] bir yudumunu içebildiği ilimlerin tamamını içti o.

Gayb âlemlerini büsbütün öğrendi. [Onun için] ne tahmin vardır ne de zan.

Hz. Peygamber okuma yazma bilmeyen ümmî bir peygamberdir. Şairlerin Hz. Peygamber'in âlimliğini ümmîliği birlikte zikrettikleri görülür. O, okuma yazma bilmediği halde bütün ilimlere asaleten sahip olduğu için ilmiyle bütün âlemleri kuşatmaktadır: [Tavîl]

وَالْحَطُّ	الْقِرَاءَةَ	سَجَايَاهُ	مِنْ	وَمَا	بِعَلْمِهِ	كُلَّ	عَمِّ	لَقَدْ
------------	--------------	------------	------	-------	------------	-------	-------	--------

Seciyelerinde okuma ve yazma olmadığı halde ilmiyle bütün âlemleri kuşattı...

Sonuç

1849-1932 yılları arasında yaşayan Yûsuf en-Nebhânî Hadis ve Kelam başta olmak üzere farklı ilim dallarında telif ettiği pek çok eserle şöhret bulmuş önemli bir kişiliktir. Nebhânî bu velûd ilmi kişiliğinin yanı sıra nebevî medih alanında yaptığı çalışmalar ve nazmettiği kasideler ile de kendini ispatlamış biridir. Bu nedenledir ki yaşadığı dönemin Hassân'ı ve Bûsîrî'si gibi yakıştırmalara layık görülmüştür.

el-Hemziyyetu'l-elfiyye, *Taybetu'l-ğarrâ'*, *er-Râiyyetu's-suğrâ* ve *en-Nazmu'l-bedî'* gibi Hz. Peygamber'in medhine dair pek çok kaside nazmeden şair bunların tamamını *el-'Ukûdu'l-lü'lü'iyye fi'l-medâ'ihî'n-nebeviyye* adı altında bir araya getirmiştir. Nebhânî'nin nebevî medih alanındaki önemli katkılarından biri de farklı dönemlerde yaşamış şairlerin kaleme aldıkları nebevî medihlerden yaptığı seçkiler neticesinde meydana getirdiği *el-Mecmû'atu'n-Nebhâniyye fi medâ'ihî'n-nebeviyye* isimli şiir koleksiyonudur.

Alfabenin her bir harfini kafiye olarak belirlediği onar beyitlik kasidelerden oluşan *es-Sâbikâtu'l-ciyâd fi medhi seyyidi'l-'ibâd* adlı küçük hacimli divanı da gerek klasik Arap şiirinden gerek de yaşadığı dönemden izler barındırması yönüyle en dikkat çekici eserleri arasındadır. Bu çalışmada şairin bu divanı incelenmiş olup netice olarak aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır.

Yûsuf en-Nebhânî'nin bu divanda yer alan kasideleri nazmetmesindeki temel saikleri; Hz. Peygamber'e olan sevgi ve muhabbetini dile getirme isteği, Hz. Peygamber'in risâletine destek verme arzusu, nebevî medhi kutsal bir görev olarak telakki etmesi, Hz. Peygamber'e olan bağlılığını ifade etmek istemesi, Hz. Peygamber'den şefaahat talebinde bulunma arzusu ve Hz. Peygamber'in zikri ile sözlerinin değer kazandığına ilişkin düşüncesi olarak özetlemek mümkündür. Dolayısıyla bu yönüyle onun klasik nebevî medih geleneğini sürdürdüğü ve alanda hatırı sayılır bir yenilik ortaya koyamadığı söylenebilir.

⁴⁵ Konuya ilişkin detaylı bilgi için bk. Murat Ak, *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi*, s. 121-139.

Şair kasidelerinde Arap şiirinde yaygın olarak kullanılan Tavîl ve Basît gibi uzun bahirler yerine daha çok Hafif ve Kâmil gibi nispeten daha kısa bahirleri tercih etmiştir. Şairin yaşadığı dönemde, nebevî medihlerin sufi meclislerinde ezberlenip okunduğu dikkate alındığında, şiirlerindeki beyit uzunluklarını kısa tutularak ezber kolaylığı sağlama arzusunun bu tercihindeki önemli etken olduğu çıkarımında bulunulabilir.

Kasidelere bazen herhangi bir mukaddime bölümü olmaksızın doğrudan ana konuyla başlamıştır. Mukaddime bölümü olan kasidelerde ise bu bölümün oldukça kısa tutulduğu görülmektedir. Elbette onar beyitlik kısa kasideler kaleme alması, bazı şiirlerinde mukaddime bölümlerinin olmamasında yahut kısa tutulmasında rol oynayan en önemli faktördür. Şair bu bölümde genelde Hz. Peygamber'e ve onun yaşadığı kutsal topraklara özlemine dile getirmiştir. Bunun yanı sıra afif gazel, atlâl, zühd ve münâcât gibi temalara da yer vermiştir. Mukaddime bölümünün ardından Hz. Peygamber'i farklı yönleriyle metheden şair kasidelerin hâtime bölümünde ise daha çok tevessül, dua, şefaât talebi ve nasihat gibi temaları tercih etmiştir. Şairin bu yönüyle de klasik nebevî medih geleneğine tabî olduğu ifade edilmelidir.

Hz. Peygamber'in methedildiği dizelerde daha çok onun şemâlinin, üstün ve seçilmiş bir kişiliğe sahip oluşunun, mucizelerinin, yaşadığı kutsal toprakların ve ashâbının ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Şairin Bûsîrî'den fazlaca etkilendiği anlaşılan bu beyitlerde genel olarak klasik nebevî medih geleneğine tabî olduğu ve bu geleneğin dışına pek çıkmadığı söylenmelidir.

Yûsuf en-Nebhânî'nin şiirlerinde tasavvufî düşüncenin büyük etkisi vardır. Şairde bu düşüncenin etkisiyle gelişen Hz. Peygamber tasavvurunun oldukça felsefî ve metafizik bir tasavvur olduğunu söylemek mümkündür. İslâm düşüncesinde özellikle Hallâc-ı Mansûr ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî geleneği ile başlayan, varoluşun bütününe kapsayan varlık, bilgi ve ahlak meselelerine ilişkin Hz. Peygamber'i merkeze alarak yapılan tasavvufî açıklamaların Yûsuf en-Nebhânî'nin medihlerinde açıkça yer aldığı görülmektedir. Hakikat-i Muhammedî/Nûr-i Muhammedî telakisi doğrultusunda, şaire göre Hz. Peygamber, varlık açısından bütün bir yaratılışın sebebi ve ilk nüvesi olarak karşımıza çıkar. Hz. Peygamber, Cenâb-ı Hak'tan ilk zuhûr eden/yaratılan olması ve her şeyin kendisinden neş'et etmiş olmasıyla bütün bilgi ve hikmetin de kaynağıdır. O'nun ilmi, bütün âlemleri kuşatmaktadır. Ahlakî açıdan da varlığın nihâi gayesi olan Hz. Peygamber, yegâne insân-ı kâmidir. Bütün güzellik de yeryüzüne kendisinden neş'et etmektedir. Genel hatlarıyla felsefî ve metafizik diyebileceğimiz bu tasavvur tasavvufî düşünceyi doğrudan benimsemiş ve bu düşünceden etkilenmiş olan Yûsuf en-Nebhânî'nin nebevî medihlerinde açıkça görülmektedir.

YAZAR KATKI ORANI BEYANI/AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50
Veri Toplanması:	Data Collection	%50	%50
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%60
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur./The signed original copy of the document is available in the journal process files archive.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ak, Murat. *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Alevî, Ebû Bekr b. Ahmed b. Huseyn el-Habeşî. *ed-Delîlül-Müşîr*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1997.
- Arslan, Adnan. "20. YY. Filistin Şairlerinden Nebhânî'de Hiciv". *Social Sciences Studies Journal* 4/13 (2018), 101-113. <https://doi.org/10.26449/sss.291>
- Aydın, Mehmet S. "İnsân-ı Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Baytâr, Abdurrezzâk b. Hasen. *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâlisâ 'aşar*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Bekrî, Ebu'l-Feyz Abdüsettâr b. Abdilvehhâb. *Feyzu'l-Meliki'l-Vehhâbi'l-Müteâlî*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2. Basım, 2009.
- Cündî, Edhem Âl. *A'lâmü'l-edeb ve'l-fen*. 2 Cilt. Matbaatü'l İttihâd, 1958.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirli, Ekrem. "İnsan-ı Kâmil Ne Demektir?", *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Durmuş, İsmail. "Methiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Eminoğlu, Ali. *Şekil ve Muhteva Yönünden Muallakât Kasideleri*. Konya: Aybil Yayınları, 2017.
- Enîs, İbrahim. *Mûsika's-şî'r*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 2. Basım, 1952.
- Fidan, İbrahim. *Arap Şiirinde Hz. Peygamber - Kasidetü'l-Bürde (Bânet Suâd) ve Muârazalarında Hz. Peygamber İmgesi*. Ankara: İlahiyât, 2021.
- İbn Hicce el-Hamevî, Ebu'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh. *Hizânetü'l-edeb ve ğayetü'l-ereb*. thk. 'İsâm Şakyû. 2 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- İbn Raşîk el-Kayravanî, Ebû Ali el-Hasen b. Raşîk el-Ezdî. *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn. *el-Meselüs-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tıbbâne. Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Şemâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/497-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye Tercümesi*. çev. Abdalbâkî. Dersâdet, 1316.
- Küçüksarı, Mücahit. "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taştîr". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (01 Nisan 2015), 189-206. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marife/437069>
- Mâlikî, Muhammed Hasen b. Alevî b. Abbâs el-Hasenî. *Fihristü's-şüyüh ve'l-esânîd*. Beyrut, 2003.
- Muhammed, Mahmûd Sâlim. *el-Medâihu'n-Nebeviyye hattâ nihâyeti'l-asri'l-Memlûkî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Mübârek, Zekî. *el-Medâihu'n-Nebeviyye*. Dâru'l-Mehacceti'l-Beydâ, 1935.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Yûsuf b. İsmâil en-Nabhânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pekparlatır, Selçuk. *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Yûsuf el-Esîr ve Şiiri*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Türkî Mustafâ el-Arnaûd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sevâfirî, Kâmil. *el-Edebü'l-arabiyyi'l-mu'âsir fî Filistîn*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1979.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "İslam Düşüncesinde 'İnsan-ı Kamil' Anlayışı ve Allah İle İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ocak 2009), 93-114.
- Suzan, Yahya. "Arap Şiirinde Bir Nazım Türü: Tahmîs". *Şarkiyat* 3 (01 Nisan 2010), 54-68.
- Şen, Ahmet. "Aruza Dair Didaktik Bir Manzûme: Yusuf en-Nabhânî'nin Medh-i Nebîsi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (11 Temmuz 2021), 680-691. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.944186>

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Yıldız, Ahmet. “Modern Arap Edebiyatında Muâraza: Ahmed Şevkî-Hâşim er-Rifâî Örneği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 1155-1188. <https://doi.org/10.33415/daad.1003205>

Yiğit, Mesut. *Yusuf en-Nebhânî ve Şiirindeki Tasavvufî Unsurlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Zirikli, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Âlî İsnad Arayışlarının Meyvesi: es-Sâbık ve'l-Lâhik

The Result of the Search for Elevated Isnād: al- Sâbiq wa'l-Lâhiq

Tuğçe Günaydın

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Ders Kitabı Yazarı

Dr., Ministry of Education, Textbook Author

Bursa, Türkiye

tugunaydin@gmail.com orcid.org/0000-0003-1442-1415

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 04 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 09 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 903-915

Cite as/Atıf: Günaydın, Tuğçe. “Âlî İsnad Arayışlarının Meyvesi: es-Sâbık ve'l-Lâhik”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 903-915.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1156465>

Günaydın, Tuğçe. “The Result of the Search for Elevated Isnād: al- Sâbiq wa'l-Lâhiq”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 903-915.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1156465>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Result of the Search for Elevated Isnād: al- Sâbiq wa'l-Lâhiq

Abstract: This essay seeks to shed light on the connections between elevated isnād and al-sâbiq wa'l-lâhiq (distance between the first and last narrator of traditionist). Since the 2nd/8th century, when the search for elevated isnāds began, intense interest has been seen by the traditionists. The article looks at how these initiatives to elevated isnād helped pave the way for the emergence of al-sâbiq wa'l-lâhiq. Similarly, it is investigated if al-sâbiq wa'l-lâhiq promotes the look for elevated isnād. First, the data documentation approach was applied to data taken from the history of hadith, various hadith techniques, and biographical dictionaries to ascertain the relationship between two notions. The relationship between two themes is then made clear using information from Khatîb Baghdâdî's (d. 463/1071) *al-Sâbiq wa'l-lâhiq*, the first work authored in this field. Significance of the study of Khatîb Baghdâdî's work is further increased by the fact that he was the first to present the idea. The relationship between the subjects has been looked at in the article from three different theoretical angles. First, historical information has been used to assess how the orientation of hadiths concerning elevated isnād created the stage for the conception of al-sâbiq wa'l-lâhiq. Then, the connection between subjects was examined through explanations of hadith methodology and biographical dictionaries authors. When the historical records of hadiths are reviewed, it becomes clear that the traditionist supported the hearing of elevated isnād and its transmission starting in the 2nd/8th century, particularly in the 3rd/9th and 4th/10th centuries. al-Sâbiq wa'l-lâhiq was founded as a consequence of factors including the existence of grandfathers and grandchildren who reported from a single hadith due to orientation in elevated isnād and the fact that certain traditionists took pride in passing down the narrations of the elders to the younger generations. In addition, as the century moved away from the Prophet, the elevated isnāds that enable to reach him with a short isnād gained more importance. This situation explains why al-sâbiq wa'l-lâhiq was formed in the 5th/11th century. It was also discovered that Khatîb Baghdâdî's introduction of this idea to the discussion was not a coincidence, and it was stated that this was due to his interest in elevated isnād. The connection established by the authors of hadith methodology between two concepts is that al-sâbiq wa'l-lâhiq encourages the audition of elevated isnād. al-Lâhiq in other words hadith aspirants who want to be the last person who transmits hadith from a traditionist, that is, turning to mu'ammerûn (long-lived) teachers at a young age supports the audition of elevated isnād. The efforts of biographical dictionaries authors to record elevated isnads that reached al-lâhiq were evaluated as a different manifestation of this situation. The connection between two subjects has also been examined in the work of Khatîb Baghdâdî, which has the same name as the concept and various findings were obtained about al-sâbiq wa'l-lâhiq and traditionists who were attributed to him as al-sâbiq wa'l-lâhiq. According to this, it has been understood that traditionists who were compared to al-sâbiq wa'l-lâhiq were chosen from among the long-lived people. A study was conducted on 6 traditionists, in whom Khatîb determined the ratio of al-sâbiq wa'l-lâhiq to 10 or more. According to this, it has been determined that the narrators, who are mentioned as al-sâbiq, are generally attributed to teachers or peers of traditionists. However, it has been revealed that there is no obligation to be a teacher or peer, and sometimes there are al-sâbiqs among the students. The fact that most of the al-sâbiqs are teachers and peers shows that the concept is considered a rarity. Because in the history of hadith, isnād generally goes from student to teacher. In addition, the narration of peers from each other or the teacher from students showed that narrators, who are called al-sâbiq, have descending isnāds from that teacher. However, it has been determined that not all the narrations of al-sâbiq were descending, only of whose narrations from that traditionist would be regarded as descending. As al-lâhiq, on the other hand, is the last person to transmit hadith from traditionist, he already has elevated isnād and all of them are long-lived people. However, the missing part of Khatîb's book is that he does not pay attention to whether al-lâhiq is reliable or abandoned. In addition, it was stated that al-lâhiq should be chosen only from reliable, and in this case, it would not affect the distance between al-sâbiq and al-lâhiq.

Keywords: Isnād, Narration, Narrator, Elevated Isnād, al-Sâbiq wa'l-lâhiq.

Âlî İsnad Arayışlarının Meyvesi: es-Sâbık ve'l-Lâhik

Öz: Bu makalenin amacı âlî isnad ile es-sâbık ve'l-lâhik tabirlerinin ilişkilerini ortaya koymaktır. Âlî isnada bu tür nakilleri arayışların başladığı 2./8. asırdan itibaren muhaddislerin yoğun ilgisi görülmüştür. Makalede âlî isnada yönelik bu gayretlerin es-sâbık ve'l-lâhik teriminin ortaya çıkmasına zemin hazırlaması incelenmektedir. Benzer şekilde es-sâbık ve'l-lâhik teriminin âlî isnad arayışlarını teşvik etmesi irdelenmektedir. İki kavram arasındaki bu bağlantıyı tespit amacıyla öncelikle veri dokümantasyon tekniği kullanılmış, hadis tarihinden, çeşitli hadis usûlü ve tabakat eserlerinden elde edilen veriler bu manada incelenmiştir. Ardından her iki konu arasındaki bağlantı bu alanda yazılmış ilk eser olan Hatîb Bâğdâdî'nin (öl. 463/1071) *es-sâbık ve'l-lâhik*'i üzerinden elde edilen verilerle ortaya konulmuştur. Hatîb Bâğdâdî'nin kavramı ortaya koyan ilk kişi olması, onun eseri üzerinden yapılan incelemenin önemini daha da artırmaktadır. Makalede konular arasındaki irtibat teorik anlamda üç açıdan incelenmiştir. Öncelikle muhaddislerin âlî isnada dair yönelimlerinin es-sâbık ve'l-lâhik kavramının oluşmasına nasıl bir zemin hazırladığı tarihi veriler üzerinden değerlendirilmiştir. Ardından konular arasındaki irtibat hadis usûlü ve tabakat müelliflerinin açıklamaları üzerinden

irdelenmiştir. Hadis tarihi verileri incelendiğinde 2./8. asırdan itibaren özellikle de 3./9. ve 4./10. yüzyıllarda muhaddislerin âlî isnad semâi ve naklini teşvik ettikleri görülmüştür. Âli isnada yönelim sonucunda tek bir muhaddisten nakleden dede ve torunların bulunması, hadisçilerden bir kısmının büyüklerin rivayetini küçüklere nakletmekle övünmesi gibi hususlar es-sâbık ve'l-lâhik kavramının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca yüzyıl olarak Hz. Peygamber'den uzaklaşıldıkça ona kısa bir isnadla ulaşmayı sağlayan âlî isnadlar daha çok önem kazanmıştır. Bu durum da es-sâbık ve'l-lâhik kavramının neden 5./10. asırda oluştuğunu açıklar niteliktedir. Ayrıca bu kavramı Hatîb Bağdâdî'nin gündeme getirmesinin de bir tesadüf olmadığı belirlenmiş ve söz konusu muhaddisin âlî isnada yönelik ilgisinin bir sonucu olduğu anlatılmıştır. Hadis usûlü müelliflerinin iki kavram arasında kurduğu irtibat, es-sâbık ve'l-lâhik kavramının âlî isnad semâını teşvik ettiği yönündedir. Nitekim el-lâhik yani bir muhaddisten son hadis nakleden kişi olmak isteyen hadis talipleri küçük yaşta muammerûn hocalara yönediklerinden bu durum âlî isnad semâını desteklemektedir. Tabakat müelliflerinin de el-lâhike ulaşan âlî isnadlarını kaydetme çabaları bu durumun farklı bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir. İki konu arasındaki irtibat, Hatîb Bağdâdî'nin kavramla aynı ismi taşıyan eserinden de tetkik edilmiş ve buradan kendisine es-sâbık ile el-lâhik nispet edilen muhaddis, es-sâbık ve el-lâhik'e dair çeşitli bulgular elde edilmiştir. Buna göre es-sâbık ile el-lâhik nispet edilen muhaddislerin uzun ömürlü kişiler arasından seçildiği anlaşılmıştır. Ayrıca Hatîb'in 10 ve üzerinde es-sâbık ve'l-lâhikini tespit ettiği 6 muhaddis özelinde bir inceleme yapılmıştır. Buna göre es-sâbık olarak zikredilen râvilerin genel itibarıyla nispet edildiği muhaddisin hocası ya da akranı olduğu tespiti yapılmıştır. Bununla birlikte hocası ya da akranı olma gibi bir zorunluluğun bulunmadığı, bazen öğrenciler içerisinde de sâbıkların varlığı ortaya konmuştur. es-Sâbıkların genelini hoca ve akranlardan olması kavramın nadirattan sayılacağını göstermektedir. Zira hadis tarihinde isnad genel itibarıyla öğrenciden hocaya doğru gitmektedir. Ayrıca akranın birbirinden ya da hocanın öğrenciden rivayeti, es-sâbık olarak anılan râvilerin o hocadan hadis naklinin nâzil isnada sahip olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte es-sâbıkın tüm nakillerin nâzil olmadığı sadece o muhaddisten rivayetlerinin nâzil isnad sayılacağı belirlenmiştir. el-Lâhik ise nispet edilen muhaddisten hadis nakleden son kişi olduğu için zaten mutlak olarak âlî isnada sahiptir ve hepsi uzun ömürlü kişilerdir. Bununla birlikte Hatîb'in kitabının eksik yanı el-lâhik olan kişinin sika ya da metruk olmasına dikkat etmemesidir. Ayrıca lâhiklerin sadece sikalardan seçilmesinin gerekliliği belirtilmiş, bu durumda es-sâbık ile el-lâhik arasındaki mesafeyi pek etkilemeyeceği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Isnad, Rivayet, Râvi, Âlî Isnad, es-Sâbık ve'l-lâhik.

Giriş

İsnadda Hz. Peygamber'e yakınlık anlamına gelen âlî isnad muhaddislerin arzu ettiği ve bunun için çaba gösterdikleri bir durumdur. Âlî isnadlara ulaşma gayreti zamana göre farklılık arz etse de bu tür nakillere duyulan ilgi ilk semâ yaşını, ilim meclislerini ve rihleleri etkilediği müteahhir dönemde bir kısım hadis usûlü kavramlarının oluşmasına sebep olmuştur. Âlî isnad arayışlarının hadis istilahlara tesir ettiğine dair dikkat çeken örneklerden biri es-sâbık ve'l-lâhik kavramıdır. Zira muhaddislerin âlî isnada yönelen ilgisi es-sâbık ve'l-lâhik kavramının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Diğer bir açıdan hadis usûlü eserlerinde es-sâbık ve'l-lâhik konusu anlatılırken söz konusu istilahın âlî isnad semâını teşvik ettiği belirtilmiştir. Makalede incelenecek husus, hadis usulündeki bu iki kavramın birbiriyle olan irtibatıdır. Söz konusu iki istilahın arasında kurulabilecek böyle bir ilgi hadis usulünde kavramların ortaya çıkış sürecini tespit açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Çalışmada öncelikle her iki terimin genel açıklaması yapılacak ardından aralarındaki irtibat, konuyla ilgili telif eser ve hadis usûlü kitaplarından faydalanılarak ortaya konulacaktır. Söz konusu iki istilahın ilişkisi Hatîb Bağdâdî'nin konuyla ilgili eseri *es-Sâbık ve'l-lâhik* üzerinden de irdelenecek, buradan tespit edilen râviler vesilesiyle âlî isnadın konuya etkisi belirlenmeye çalışılacaktır.¹

Müstakil olarak âlî isnad konusunu bir hadis usûlü kavramı olarak ele alan ilk eser İbnü'l-Kayserânî'nin (öl. 507/1113) *Mes'elletü'l-ulüv ve'n-nüzûl fi'l-hadis* isimli cüzüdür.² Bu konu hadis usûlü eserlerinin tamamında yer bulduğu gibi, İbnü'l-Kayserânî'nin öncesi ve sonrasında âlî isnadları toplayan avâlî, sülâsiyyât, rubâiyyât türü birçok kitap telif edilmiştir. Yine konunun müstahrec, mu'cem, fevaid gibi birçok türe önemli etkisinin olduğu ifade edilebilir.³ Âlî isnad ile ilgili Türkiye'de günümüzde de çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ahmet Yücel yüksek lisans tezinde âlî ve nâzil isnad hakkında hadis usûlü kaynakları çerçevesinde bilgiler verdikten

¹ Hatîb Bağdâdî, *es-Sâbık ve'l-lâhik fi tebâud mâ beyne vefâti râviyeyn an şeyhin vahidin*, thk. Muhammed b. Matar Zehranî (Riyad: Dâri's-Sumay'î, 2000/1421).

² İbnü'l-Kayserânî, *Mes'elletü'l-ulüv ve'n-nüzûl fi'l-hadis*, thk. Salâhuddîn Makbul Ahmed (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1981/1401).

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Tuğçe Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî Isnadlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 209-12.

sonra asıl konusu olan avâlî türü eserleri incelemiştir.⁴ Yine âlî isnad hakkında genel bilgiler içeren ve muammerûn- âlî isnad ilişkisine işaret eden iki ayrı makale telif edilmiştir.⁵ Konu hakkında müstakil bir kitap ise Ali Çelik'e aittir. O da âlî ve nâzil isnadın usul kavramı olarak anlatımının ardından Buhârî'nin (öl. 256/870) sülâsî rivayetlerinin şerhini yapmıştır.⁶ Kaydedilen bu çalışmalar âlî isnada dair ise de konunun es-sâbık ve'l-lâhik ile irtibatını kurmamaktadır. Ayrıca yakın zamanda yazılan *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar* başlıklı doktora tezinin incelediği alan ilk dört asrı kapsadığından bu konuda bir irdeleme yapılmadığı anlaşılmaktadır.⁷

es-Sâbık ve'l-lâhik konusunda ilk kitap telif eden müellif Hatîb Bağdâdî⁸ bu eserinde muhaddisleri alfabetik olarak sıralamış, âlimlere nispet ettiği sâbık ile lâhikleri de aralarındaki mesafe en uzun olandan başlayarak kaydetmiştir. Ondan sonra bu konu çeşitli hadis usûlü eserlerinde incelse de Zehebî'ye (öl. 748/1348) kadar es-sâbık ve'l-lâhik başlığında eser telif eden bir muhaddis bilinmemektedir. Zehebî'nin bu konuda *Telvîh bi men sebega ve lahiga* (التلويح بمن سبق و لاحق) isimli bir kitabından bahsedilmiş fakat bu eser günümüze ulaşmamıştır.⁹ Ayrıca sâbık ile lâhika özel bir eser olmayan Zehebî'nin *Esmâü men âşe semânîne sene ba'de şeyhihî ev ba'de semâihî* isimli cüzünde hocasından sonra en az 80 yıl yaşayanlar kaydedildiği için bu eserin lâhik muhaddisleri toplayan bir çalışma olduğu söylenebilir.¹⁰ Bunun yanı sıra hadis usûlü eserlerinde es-sâbık ve'l-lâhik başlığında konunun âlî isnad ile irtibatına dikkat çekilse de bu iki kavramın ilişkisine dair müstakil bir inceleme bulunmamaktadır. Çağdaş çalışmalar içerisinde Arthur John Arberry (1905-1969), Hatîb Bağdâdî'nin söz konusu eserini kendi zamanında bulduğu yazma bir nüshasından tanıtmıştır.¹¹ Arap ve Türk dünyasında ise çağdaş dönemde bu konuda yapılmış müstakil bir çalışmaya ulaşamamıştır.

1. Kavramların İncelenmesi

Âlî isnad bir hadisin tarihinin başka bir tarife nispetle Hz. Peygamber'e yakınlığını ifade ederken nâzil isnad rivayetinin tarihinin başka nakillere nispetle Hz. Peygamber'e uzaklığını anlatmak amacıyla kullanılmıştır.¹² Âlî isnadın mutlak ve nisbî ulûv gibi kısımları olsa da es-sâbık ve'l-lâhik ile ilgili incelenecek kısım isnadla Hz. Peygamber'e yakınlık yani mutlak ulûvdur. Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada âlî isnad arayışlarının resmi tedvin sürecinin ardından başladığı ve konuyla ilgili tabirlerin oluştuğu belirtilmiştir.¹³ Âlî isnada bakış açısına gelince, muhaddisler sıhhat derecesi eşit iki nakil arasında âlî isnadı tercih etmişler, bir hadisi semâ ettiklerinde eğer onu Hz. Peygamber'e daha yakın bir şekilde öğrenme imkânları varsa bunun için gayret göstermişlerdir. Âlî isnada ulaşma hususunda âlimler arasında farklı yaklaşımlara rastlanmakla birlikte muhaddislerin genel anlamda bu tür nakillere büyük bir ilgi gösterdikleri ve âlî isnadları elde etmek için yoğun bir gayret içerisine girdikleri ifade edilebilir. Nitekim bu amaçla yapılan rihleler de göz önünde bulundurulduğunda âlî isnada yönelen ilgi daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

es-Sâbık ve'l-lâhik kavramı aynı muhaddisten semâ eden iki farklı öğrencinin vefat tarihleri arasındaki uzunluğu belirtir. Bir başka ifadeyle muhaddisten hadis semâ edip en erken ölen râviyle yine aynı hocadan hadis öğrenip en geç vefat eden râvinin ölüm tarihleri arasındaki uzunluğu anlatmaktadır.¹⁴ Konuya bir örnek vermek gerekirse Mâlik b. Enes'ten (öl. 179/795) hadis rivayet eden hocası Zührî 124/742 senesinde, Mâlik b. Enes'ten son hadis nakleden *Muvattâ'* râvisi Ahmed b. İsmail es-Sehmî ise 259/873 yılında

⁴ Ahmet Yücel, *Senedde 'Uluvv-Nuzûl ve 'Avâlîler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986).

⁵ Mücteba Uğur, "Hadis Rivayetinde "Uluvv-Nuzûl" Meselesi ve Hadisçilerin "Uluvv" Tutkusu", *Diyanet İlmî Dergi* 34 (1998), 3-22; Tuğçe Günaydın, "Muammerûn Âlî İsnad Kaynağı mıdır?: Avâlîler Özelinde Bir İnceleme = Are the Mu'ammârûn Source of Elevated Isnad?: A Study of the Awali Genre", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 55 (2021), 91-112.

⁶ Ali Çelik, *Hadis Rivayetinde Âlî ve Nâzil İsnad Buhârî'nin Sülâsiyyât'ı (Tahriç-Açıklama-Değerlendirme)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019).

⁷ İleride bahsedileceği üzere es-sâbık ve'l-lâhik başlıklandırması 5/11. asırda yapılmıştır.

⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis li İbni's-Salâh*, thk. ve şerh Nureddin İtr (Dimaşk: Dârü'l-Fikr & Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 2012/1433), 318; Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallahu aleyhi ve sellem*, thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1987/1408), 2/641; İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari Ulûmi'l-hadisî'n-nebevî*, thk. Câsim b. Muhammed b. Hamûd ez-Zamil el-Feccî (Kuveyt: Gras li'n-Neşr (Gheras Publishing), 2012/1433), 73; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs şerhu İhtisârî Ulûmi'l-hadis*, thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1996/1417), 559.

⁹ Sehâvî, *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003/1424), 4/194.

¹⁰ Zehebî, *Esmâü men âşe semânîne sene ba'de şeyhihî ev ba'de semâihî*, thk. Avvâd Halef (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997/1418).

¹¹ Arthur John Arberry, "Al-Khatib on Traditionists", *Islamic Quarterly*, 14 (1970), 19-21.

¹² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 256 ve 263.

¹³ Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*, 60-5 ve 165-201.

¹⁴ Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe fi şerhi Nazmi'n-Nuhbe*, thk. Mu'tar Abdüllatif el-Hatîb (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004/1425), 146.

vefat etmiştir.¹⁵ Bu durumda Zührî ile Ahmed b. İsmail'in vefatları arasında 135 sene bulunmaktadır ve buna es-sâbık ve'l-lâhik denir. Burada ilgili muhaddisten hadis nakledip erken vefat eden kişi yani Zührî, es-sâbık; en geç vefat eden Ahmed b. İsmail es-Sehmî ise el-lâhiktir.

Hatîb Bağdâdî, es-sâbık ve'l-lâhik kavramını ortaya koyarak bu konudaki ilk eseri telif etmiştir.¹⁶ Hatîb Bağdâdî'nin ifadesine göre onu böyle bir konuda araştırma yapmaya, hocası Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Berkânî'nin (ö. 425/1034) Dârekutnî'den (öl. 385/995) naklettiği şu söz sevk etmiştir: "İmam Mâlik'ten vefat tarihleri arasında 100 sene bulunan iki kişi rivayet etmiştir. Rebîatürrey [öl. 136/753] ve Ebû Huzâfe es-Sehmî. [öl. 259/873]" Bu söz üzerine Hatîb, Mâlik gibi kendisinden hadis nakledenler arasında büyük zaman farkı olanların rivayet ettiği diğer âlimleri araştırmış, onları erken ve geç vefat eden râvileriyle birlikte toplayarak bu ilim dalını ortaya koymuştur.¹⁷

Hadis usûlü âlimleri içerisinde Hatîb Bağdâdî başta olmak üzere konuya önem veren ve bu kavramın değerini anlatan birçok muhaddis bulunduğu gibi ilgili başlığı çok önemli görmeyen müellifler de olmuştur. Örneğin Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (öl. 774/1373), birçok muhaddisin bu konuda bilgi sahibi olmayı önemli gördüğüne işaret etmiş fakat es-sâbık ve'l-lâhik kavramının asıl önemli meselelerden olmadığını belirtmiştir. Onun bu görüşüne eserinin şârihi Ahmed Muhammed Şâkir de (öl. 1892-1958) katılmıştır.¹⁸ Söz konusu iki müellif dışındaki diğer hadis usûlü âlimleri ise konunun önem ve faydalarından bahsetmektedir.¹⁹

Konuyla ilgili dikkat çekilmesi gereken temel hususlardan biri de es-sâbık ve'l-lâhik kavramından söz edebilmek için bir muhaddisten rivayet eden iki kişinin vefatı arasında en az kaç yıl olması gerektiğidir. Hatîb Bağdâdî kitabında Hz. Peygamber'in, Allah'ın 60 sene yaşamış insanın ömrünü reddedeceğine dair hadisini delil göstererek iki râvi arasındaki en kısa süreyi 60 sene kabul ettiğini belirtmektedir.²⁰ İbn Hacer (öl. 852/1449) ise bir insan ömrünün 60-70 sene olup ilme başlama yaşından sonra belli bir süre eklenirse sâbık ile lâhik arasında yaklaşık bir asırlık fark olacağını belirtmiştir.²¹ Sâbık ve lâhik arasında en fazla kaç yıl olabileceği de tartışılmıştır. Bu hususta Hatîb Bağdâdî'nin eserinde en uzun süre Hişâm b. Ammâr'dan (öl. 245/859) hadis nakleden Velîd b. Müslim ed-Dımaşkî (öl. 195/810) ile Ahmed b. Süleyman b. Zebân'a (öl. 338/949) aittir ki ikisinin arası 144 yıldır.²² İbn Hacer ise bu hususta en geniş aralığın 150 sene olduğunu belirtmiştir. Onun kaydettiği örneğe göre Hâfız es-Silefî'den (öl. 576/1118) sâbık olarak Ebû Ali el-Berdânî (öl. 498/1105), lâhik olarak ise torunu Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Mekki (öl. 651/1253) hadis nakletmişlerdir²³ ve ikisinin vefatı arasında 150 yıl bulunmaktadır. Kısacası es-sâbık ve'l-lâhikten bahsedilince her iki râvinin vefatları arasındaki yıl farkı 60 ile 150 sene arasında değişebilmektedir.

1.1. es-Sâbık ve'l-Lâhik Âlî Isnadla İrtibatı

es-Sâbık ve'l-lâhik ile âlî isnad arasındaki bağlantı üç açıdan araştırılacaktır. Öncelikle bu konu tarihsel süreç kapsamında incelenecek, daha sonra hadis usûlü müelliflerinin ilgili hususta yaptıkları açıklamalar değerlendirilecektir. Yine bu irtibat tabakat ve rical türü eserler üzerinden takip edilecek, ardından sâbık, lâhik ile bu râvilerin nispet edildiği muhaddis âlî ya da nâzil isnada sahip olma açısından irdelenecektir. Bu sonuncu araştırma bir sonraki başlıkta Hatîb Bağdâdî'nin *es-Sâbık ve'l-lâhik* isimli eseri özelinde yapılan incelemelerle de desteklenecektir.

İki terim arasındaki ilişkiyi belirleyebilmek için öncelikle muhaddislerin âlî isnad elde etmek gayretiyle gösterdikleri çabanın sürece etkisini tespit etmek gerekir. Hadis talipleri semâ ettikleri rivayetlerin daha âlî isnadlarına ulaşmak için küçük yaşta muammerûn hocaların meclislerine gitmişler, kimi zaman da bu tür nakiller için rihleler yapmışlardır. Dolayısıyla âlî isnada yönelik

¹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut & Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 8/52 ve 54.

¹⁶ Sehavî, *Fethü'l-mugîs*, 4/193.

¹⁷ Hatîb Bağdâdî, *es-Sâbık ve'l-lâhik*, 49.

¹⁸ Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs*, 561.

¹⁹ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 317; İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî*, 73; Sehavî, *Fethü'l-mugîs*, 4/193; Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulümi'l-hadis* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1981/1401), 157.

²⁰ Hatîb Bağdâdî, *es-Sâbık ve'l-lâhik*, 49. Hadis şu şekildedir: "Allah, altmış seneye ulaştırıp ölümünü ertelediği kişinin ömrünü reddeder." Rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, vdğ. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1419), 13/139, (No. 7713); Buhârî, "Rikak", 5, (No. 6419).

²¹ Sehavî, *Fethü'l-mugîs*, 4/196.

²² Hatîb Bağdâdî, *es-Sâbık ve'l-lâhik*, 331, 346-7.

²³ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Mektebetü'l-Büşra, 2012/1434) 120.

gayretlerin, hadis semâ meclisinde toplananlar ile etrafında kalabalık oluşan hocaların yaşları ve ilim yolculuklarına etki ettiği belirtilebilir.²⁴ Rihleler kısmı ile es-sâbık ve'l-lâhik konusunun yakın bir irtibatı yoksa da meclislerde küçük yaşta hadis talep edenlerin bulunması ve yaşlıların meclislerinin tercih edilmesi özellikle lâhik denen râvilerden bahsedilmesine sebebiyet vermiştir. Zira küçük yaşta muammerûn hocalardan hadis semâ edince râvi söz konusu muhaddisten hadis nakleden son kişi yani lâhik olarak kabul edilebilmektedir.

Muhaddislerin, çocuklarını çok küçük yaşlarından itibaren hadis derslerine götürmeleri aynı hocadan rivayeti olan râviler arasındaki uzun zaman farkının temel sebebidir. Örneğin Bişr b. Hakem (öl. 238/852-3) oğlu Abdurrahman'ı (öl. 260/874) omzuna alıp Süfyân b. Uyeyne'nin (öl. 198/814) ders halkasına götürmüş, oradakilere kendisinin, babasının ve o anda da oğlu Abdurrahman'ın Süfyân'dan hadis semâ ettiklerini duyurmuştur.²⁵ Aktarılan bu olayın insanların küçük yaşta çocuklarının hadis semâ ile onur duyduklarını ifade etmesinin yanı sıra Süfyân'dan dede ile torunun rivayet alması es-sâbık ve'l-lâhik'i oluşturan şartlar hakkında fikir sahibi olunmasını sağlamaktadır.

Süfyân b. Uyeyne'nin meclisinde görülen bu olay zaman geçtikçe isnadların uzamasıyla artarak devam etmiştir. Zira 3./9., 4/10. veya 5/11. asırda yaşayan bir râvinin isnadları çok daha uzun olduğundan hadis talibi daha değerli rivayetler elde etmek istiyorsa semâ ettiği hadislerin daha âlî isnadlarına ihtiyaç duyacaktır. Nitekim 3/9. asırda Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) "Âlî isnad talebi sefehin sünnetidir"²⁶ açıklaması ile 4/10. yüzyılda Hâkim Nisâbü'rî'nin (öl. 405/1014) *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis* isimli eserine âlî isnad bahsiyle başlaması²⁷ bu tür nakillere gittikçe artan ilginin çeşitli tezahürleridir. Bu durum uzun bir süre önce yaşamış hocalardan rivayet edebilen muammer muhaddislerin hadis talipleri nezdinde değer kazanmasına vesile olmuştur. Muhaddisler de bunu bir övünç vesilesi saymış, örneğin Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Harbî (ö. 442/1051), "Küçükleri mutlaka büyüklere ulaştıracağım" diyerek kendisinin âlî isnadlarını küçük yaştaki talebelerine naklettiğini ifade etmiştir.²⁸ Çeşitli örnekler göz önünde bulundurulduğunda es-sâbık ve'l-lâhik başlıklandırmasının 5/11. asırda ortaya çıkması âlî isnada gittikçe artan ilginin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

es-Sâbık ve'l-lâhik şeklinde bir tabiri Hatîb Bağdâdî'nin gündeme getirmesi aslında kendisinin âlî isnadlara yönelik ilgisi ile irtibatlıdır. Hatîb Bağdâdî, âlî isnadlara ve buna sahip muhaddislere verdiği değeri konu ile ilgili olmayan eserlerine bile yansıtmıştır. Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi'sinde* ilk başlıklardan biri olarak âlî isnadı işlemiş,²⁹ *Târîhu Medîneti's-selâm*'ına ise Bağdat'ta kendisinden daha âlî isnada sahip birini görmediği gerekçesini ileri sürerek Muhammed b. İshâk'ın (öl. 151/768) tercemesiyle başlamıştır.³⁰ Hatîb Bağdâdî'nin âlî isnada karşı ilgisinin, es-sâbık ve'l-lâhik konusunun dikkatini çekmesine ve kavramlaştırmasına vesile olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla hadis tarihinde yaşanan gelişmeler ile âlî isnada ilginin meclislere olan etkisinin kavramın oluşmasına sebebiyet verdiği ifade edilebilir.

İncelenen hususların yanı sıra hadis usulü müellifleri de konunun âlî isnadla irtibatına dair açıklamalar yapmışlardır. Onlara göre bu konunun temelde iki faydası vardır. Birincisi, isnaddan hata vehmini kaldırmak, ikincisi âlî isnad sevgisini kalplere yerleştirmektir.³¹ Sehâvî (öl. 902/1497) bu iki faydaya ek olarak konunun âlî ve nâzil isnad kavramlarının daha iyi anlaşılmasını sağladığını belirtmiştir.³² Ahmed Muhammed Şâkir ise bu sayede büyüklerin küçüklerden rivayetinin bilindiğini ifade etmiştir.³³ Kısacası es-sâbık ve'l-lâhik kavramı isnadda sıhatten emin olmaya katkı sağladığı gibi âlî ile nâzil isnadın bilinmesi ve âlî isnada

²⁴ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*, 68-90.

²⁵ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422), 11/559-60; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983/1403), 16/547-8; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve fefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003/1424), 6/112.

²⁶ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyde (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016/1437), 37-8; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, tsh. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki & Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 278-9; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 256; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/311.

²⁷ Hâkim Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis ve kemmiyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2010), 116-35.

²⁸ Hatîb Bağdâdî, *es-Sâbık ve'l-lâhik*, 47-8.

²⁹ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi*, 32-9.

³⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 2/7.

³¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 317; İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî*, 73; İtr, *Menhecü'n-nakd*, 157.

³² Sehâvî, *Fethü'l-mugîs*, 4/193.

³³ Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs*, 559.

duyulan ilginin artmasına da vesile olmuştur. Çalışmamızı esas ilgilendiren kısım da es-sâbık ve'l-lâhik kavramının âlî isnada sağladığı bu katkılardır.

Müelliflerin es-sâbık ve'l-lâhik konusuyla âlî isnadın irtibatını ortaya koydukları kısım söz konusu başlığın iki faydasından biri olarak “kalplere âlî isnad sevgisini yerleştirmek” şeklindeki ifadeleridir. Aslında Hatîb Bağdâdî'nin açtığı böyle bir başlık ile birlikte birçok râvinin “falan muhaddisten son rivayet eden kişidir” şeklinde zikredilmesi hadis taliplerini âlî isnada teşvik etmektedir. Bahsedilen râvileri duyan hadis talipleri yaşlı bir muhaddisten son rivayet eden kişi olabilmek için küçük yaşta muammer âlimlere yönelecekler, eğer uzun yaşarlarsa âlî isnad sahibi muhaddislerden biri sayılacaklardır. Yani âlî isnada yönelen ilgi es-sâbık ve'l-lâhik başlığının oluşmasına zemin hazırladığı gibi, es-sâbık ve'l-lâhik konusu da hadis taliplerini âlî isnad semâna teşvik etmiştir.

İki konu arasındaki irtibat tabakat ve rical eserleri üzerinden de görülebilmektedir. Tabakat ve rical türü eserlerde müellifler biyografisini verdiği kişilerin es-sâbık ve'l-lâhik durumunu belirtmeye özen göstermişlerdir. Bahsedilen muhaddisten son hadis nakleden kişinin belirlenmesi isnadda inkıta olup olmadığını tespit açısından önem arz ettiğinden müelliflerin buna dikkat çekmesi tabii bir durumdur. Bunun yanı sıra müelliflerin özellikle lâhik olan kişiler aracılığıyla o muhaddise ulaşan âlî isnadlarını kaydetme çabası iki konunun birbiriyle irtibatını gösteren bir başka husustur.³⁴

İki terim arasında yakın bir irtibat bulunduğuna göre sâbık ve lâhik şeklinde isimlendirilen râvilerin isnadı için âlî ya da nâzil değerlendirmesi yapılabilir mi? İki râvi arasındaki bu derece uzun zaman farkı; tahmin edileceği gibi genellikle hadis alınan şeyhten, hoca ya da akranının hadis semâ etmesi, yeni yetişen bir gencin de ondan rivayet edip uzun ömürlü olmasıyla meydana gelmektedir.³⁵

Sâbık ile lâhikin isnadları birbirleri ile kıyaslandığında sâbık olan kişi erken vefat ettiği halde kendisinden 60 ile 100 sene sonra vefat eden bir râvi ile isnadda aynı râvi sayısına sahip olduğundan bu hocanın isnadı nâzildir. Benzer şekilde lâhik olan râvi ise hocadan hadis semâ edip uzun bir süre sonra vefat ettiği için onun isnadı âlî bir isnaddir. Dolayısıyla es-sâbık ve'l-lâhik kavramı âlî ve nâzil isnadın aynı anda bir uygulaması gibidir. Örneklendirmek gerekirse Mâlik b. Enes'in sünâî bir isnadını ondan Rebâtürrey ile Ebû Huzâfe es-Sehmî'nin naklettiğini düşünelim. Söz konusu her iki muhaddis için de bu isnad sülâsîdir. Fakat Rebâtürrey hadisi en geç hicrî 130'lu yıllarda sülâsî isnadla rivayet edebilirken, Ebû Huzâfe es-Sehmî aynı hadisi 100 yıl sonra yani hicrî 230'larda sülâsî isnadla nakledebilmektedir. Dolayısıyla Rebâ'nın yani “es-sâbık”ın isnadı kendi dönemine göre nâzil iken “el-lâhik”ın isnadı âlîdir.

Burada sadece sâbık ile lâhikin isnadlarının birbirlerine göre durumu düşünülmemelidir. Sâbık ile lâhik arasında uzun bir zaman farkı olduğundan sâbıkın genelde o rivayeti semâ ettiği kişinin hocası ya da akranı olduğu ifade edilebilir. Burada lâhik ile kıyaslanmasa da bir hocanın öğrencisinden ya da akranından yaptığı nakiller araya fazladan râvi gireceği için kendi dönemine göre mutlak olarak nâzil isnadlardır. Benzer şekilde lâhik, muhaddisten hadis nakleden son kişilerden olduğu için onun söz konusu âlimden nakilleri bu hocanın en âlî şekilde nakledilen rivayetleri olmaktadır. Nitekim lâhikin isnadını mutlak ulüvvun kısımlarından sayanlar olmuştur.³⁶ Sâbık, lâhik ve hocalarının âlî/nâzil isnadla ilişkileri ve hoca, öğrenci ya da akran olma durumları aşağıda Hatîb'in eseri üzerinden yapılacak çalışmada daha net bir şekilde ortaya konulacaktır.

1.1.1. Bir Örneklem

Hadis usulü eserlerinde es-sâbık ve'l-lâhik konusuyla alakalı çeşitli misallere yer verilse de³⁷ bu başlığın âlî isnadla irtibatını ortaya koymak gayesiyle Hatîb Bağdâdî'nin kitabı üzerinden inceleme yapılacaktır. Burada araştırılacak husus sâbık ve lâhikinden bahsedilen hoca ile sâbık ve lâhikin âlî ya da nâzil isnad hususundaki konumlarıdır. Böylelikle es-sâbık ve'l-lâhik başlığının âlî isnad konusuna ne açıdan katkı sağladığı ve aralarındaki irtibatın niteliği ortaya konulmuş olacaktır.

Öncelikle sâbık ve lâhiki belirlenen hocanın âlî isnadla ilgili durumu incelenmelidir. Acaba söz konusu muhaddislerin tamamı âlî isnad sahibi âlimler midir? Burada onların âlî isnadla irtibatının kurulabileceği en temel nokta ömür süreleridir. Zira bir kişinin âlî isnad sahibi sayılabilmesi için hadisi semâ ettikten sonra uzun bir ömür sürmesi gerekir. Eğer Hatîb Bağdâdî'nin eserinde sâbık ile lâhiki tespit edilen hocaların tamamı ya da büyük bir kısmı uzun bir ömür sürmüşlerse bu durumda söz konusu muhaddisin de

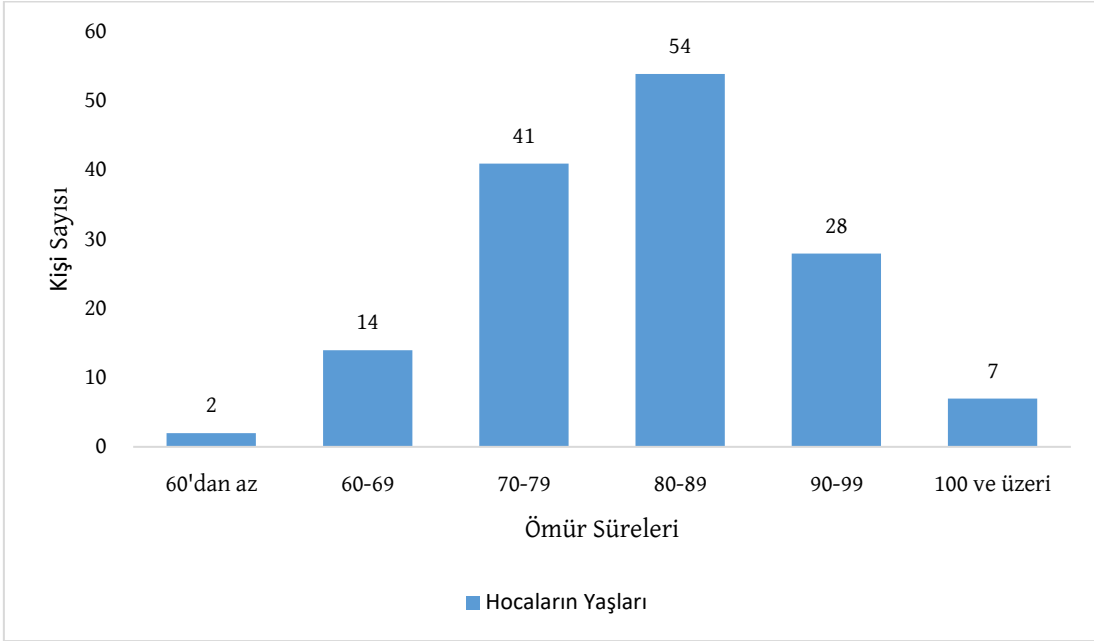
³⁴ Bu meseleye en çok önem veren müellifin Mizzî olduğu belirtilmiştir. Nitekim *Tehzibü'l-Kemâl*'de konunun örneklerine sıkça rastlanabilmektedir. İlgili bilgi için bk. Sehavî, *Fethü'l-mugîs*, 4/193; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs*, 561.

³⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 120.

³⁶ İbnü'l-Hanbeli, *Kafvü'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmye, ts.), 104.

³⁷ Çeşitli örnekler için bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 318; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 120; Sehavî, *Fethü'l-mugîs*, 4/194-8.

âli isnad sahibi âlimlerden olması gerektiği ifade edilebilir. Hatîb Bağdâdî'nin eserinde kaydedilen 230 hoca içerisinde 146'sının ömür süreleri tespit edilmiştir. Söz konusu muhaddislerin vefat yaşları grafikteki gibidir.



Grafik 1: Hatîb Bağdâdî'nin eserinde sâbık ile lâhik nispet edilen muhaddislerin ömür süreleri

Grafik incelendiğinde sâbık ile lâhiki tespit edilen hocaların genel anlamda âli isnad sahipleri olduğu belirtilebilir. Zira Hatîb Bağdâdî'nin eserindeki 146 hocanın 130 kadarı 70 yılın üzerinde ömür sürmüştür ki söz konusu âlimlerin muammerûndan oldukları ifade edilebilir. Geri kalan 16 kişi içerisinde 14'ü 60 yaşın üzerinde bir ömür sürerken 2 âlim 58 yaşında vefat edenler arasından seçilmiştir. Bu muhaddisler Amr b. Hâris (öl. 148/765) ile Ma'mer b. Râşid'dir (öl. 153/770). Aslında 146 kişi içerisinde yalnızca söz konusu iki meşhur muhaddisin erken vefat edenlerden olup büyük bir kısmının muammer muhaddislerden seçilmesi, sâbık ile lâhikinden bahsedilecek kişinin uzun ömürlülerden olması gerektiğini düşündürmektedir. Nitekim lâhikten bahsedebilmek için hadis talibinin küçük yaşta yaşlı bir hocadan hadis semâ etmesi gerekir. Bu durumda lâhik nispet edilecek hocanın uzun ömür süren bir âlim olması lazımdır.

Burada incelenebilecek bir başka husus, sâbık ile lâhikinden bahsedilen muhaddisin âli isnad sahibi olmasının ya da muammerûndan sayılmasının sâbık ile lâhik arasındaki mesafeye etkisidir. Bu hususta Hatîb Bağdâdî'nin eserinde en az ve en uzun yaşamış ikişer muhaddisin sâbık ile lâhik râvileri arasındaki uzunluğa bakılabilir. Eserde adı geçip en kısa ömür süren muhaddisler yukarıda da bahsedildiği üzere 58 sene yaşayan Amr b. Hâris ile Ma'mer b. Râşid'tir. En uzun ömür sürenler ise 110 yıl yaşamış İsmail b. Ebî Hâlid (ö. 146/763-4) ile 103 yaşında vefat eden Ebû Amr Abdülmelik b. Umeyr'dir (ö. 136/754).³⁸ İlgili muhaddislerin sâbık ve lâhikleri arasında en uzun ve en kısa süreler tablodaki gibidir.

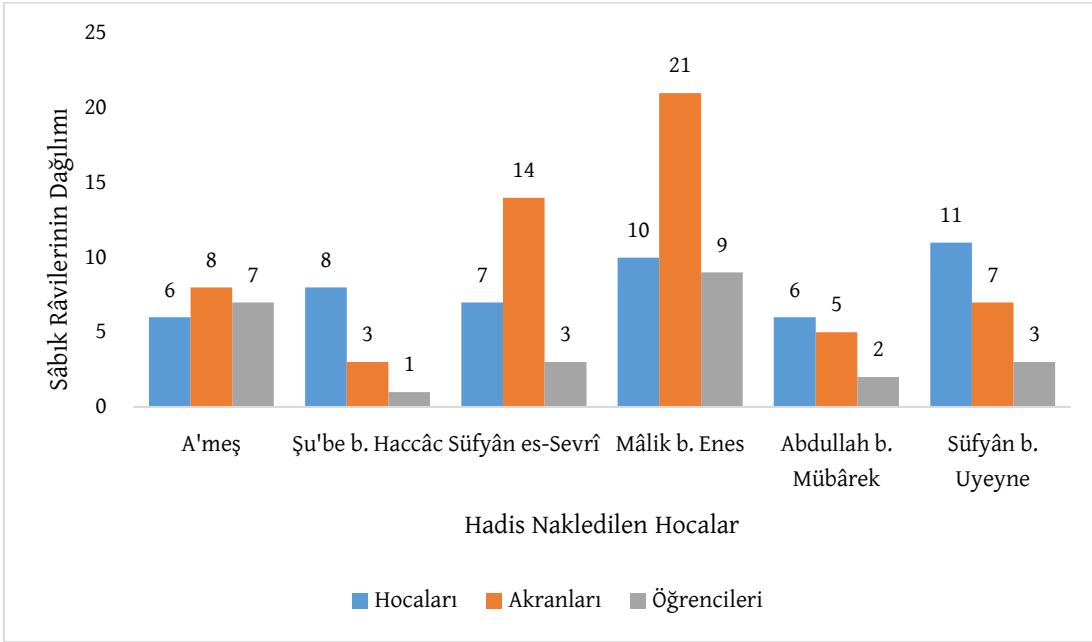
	En Uzun Süre	En Kısa Süre	İncelenen sâbık ve lâhik sayısı
Abdülmelik b. Umeyr	120	75	2
İsmail b. Ebî Hâlid	120	80	4
Amr b. Hâris	80	75	2
Ma'mer b. Râşid	86	80	4

³⁸ Aslında eserde 117 yıl yaşamış Bedr b. Heysem b. Halef (öl. 317/929) ile 103 yaşında vefat etmiş Muhammed b. Yunus el-Küdeymî (öl. 286/899) ve Ebü'l-Kâsım el-Begavî (öl. 317/929) bulunsalar da söz konusu muhaddisler 3/9. ve 4/10. yüzyıl âlimleridir. Amr b. Hâris ile Ma'mer b. Râşid ise 2/8. asrın ilk yarısında yaşadıklarından aynı dönemlerde hayatta olup uzun yaşamış muhaddislerle bir karşılaştırma yapılması daha uygun görülmüştür.

Tablo 1: Hatîb Bağdâdî'nin eserinde en uzun ve en kısa yaşamış muhaddislerin sâbık ile lâhikeleri arasındaki yıl farkları

Tabloda görüldüğü üzere uzun ömür süren muhaddislerin sâbık ile lâhiki arasındaki en kısa süre ile daha kısa yaşamış muhaddislerin sâbık ve lâhiki arasındaki en uzun mesafe neredeyse birbirine eşittir. Bu tabloya bakılarak eğer sâbık ile lâhiki tespit edilen âlim uzun bir ömür sürdüyse onun sâbık ve lâhiki arasında daha uzun bir mesafe olacağı ifade edilebilir. Yani sâbık ile lâhiki tespit edilen muhaddisin ömür süresinin bu konuya direkt bir etkisi bulunmaktadır. Bununla birlikte ilgili muhaddisin ilk hadis semâ yaşı, öğrencisinden ya da akranından hadis nakleden hoca sayısı gibi durumların da bu konuyu etkilediği ve hepsinin birlikte değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır.

Eserde 230 hocanın onlarca sâbık ile lâhiki tespit edildiği için onlar üzerinden yapılacak araştırmalar 10 ve üzerinde sâbık ve lâhiki belirlenen muhaddisler özelinde yapılacaktır. Böylece çalışmanın sonuçları daha dar alanda spesifik bir şekilde ortaya konabilecektir. Hatîb Bağdâdî'nin *es-sâbık ve'l-lâhik* isimli eserinde Mâlik b. Enes'in 41, Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) 24, A'meş ile (öl. 148/765) Süfyân b. Uyeyne'nin 21, Abdullah b. Mübârek'in (öl. 181/797) 13 ve Şu'be b. Haccâc'ın (ö. 160/776) 12 ayrı sâbık râvisi tespit edilmiştir. Burada Hatîb Bağdâdî, lâhik olarak hadis nakleden son râviyi seçip diğer râvilerin ölüm tarihi açısından arasındaki mesafeyi belirlediğinden lâhik olan kişi değişmemektedir. Bununla birlikte ona olan mesafeyi belirlemek için belirlenen sâbıkların hepsi farklıdır. Burada öncelikle sâbıkın âlî ve nâzil isnadla ilgili durumu incelenecektir. Bahsedilen kavramda sâbık kendisinden uzun bir süre sonra vefat eden bir râvi ile aynı tarihte hadis naklettiği için rivayetinin nâzil olduğunda şüphe yoktur. Peki sâbık olan âlimin isnadının nâzil olma sebebi nedir? İlgili muhaddisin gerçekte hocası ya da akranı olduğu için mi ondan naklettiği hadis nâzil isnada sahiptir? Yoksa sâbık şeklinde isimlendirilen muhaddisin tüm rivayetleri mi nâzildir? Bu soruların cevabını belirlemek için öncelikle sâbıkın nispet edildiği muhaddisin hocası ya da akranı olma durumu belirlenecektir. Bu hususta yukarıda adı geçen 6 muhaddisten hadis nakleden sâbık âlimler özelinde yapılan araştırmadan çıkan sonuçlar grafikte işaret edildiği gibidir.

**Grafik 2:** Hatîb Bağdâdî'nin eserinde seçilen muhaddislerin sâbık râvilerinin dağılımı

Seçilen örneklerden çıkan sonuçlar sâbık olan râvilerin genel itibarıyla ilgili muhaddisin hoca ya da akranlarından olduğu tezini desteklemektedir. Bunun yanı sıra sâbık râvilerin içerisinde öğrencilerin de bulunması onların yalnızca hoca ve akranlardan seçilmediğini göstermektedir. Burada tek farklı durum A'meş'ten nakillerde görülmektedir. Onun sâbık râvileri içerisindeki hoca, akran ve öğrenci sayıları birbirine yakındır. Bu durum A'meş'in yaşadığı dönemde âlî isnad elde etme isteğinin başlamamasıyla izah edilebilir. Yine de A'meş'in sâbık râvilerinde hoca ile akranlarının toplamı öğrencilerinin iki katıdır. Bir başka ifadeyle A'meş'in sâbık râvileri içerisinde öğrenci sayılarının yüksek olması sâbıkların genel itibarıyla ilgili muhaddisin hoca ve akranlarından oluştuğu tezine ters bir örnek oluşturmaz.

Sâbık râviler içerisinde söz konusu muhaddisin hoca ve akranlarının çoğunlukta olması, bahsedilen konunun nadirattan olduğunu göstermektedir. Zira hadis naklinde esas olarak râvi zinciri öğrenciden hocaya şeklinde devam etmektedir. Dolayısıyla

Hatîb Bağdâdî gibi âlimler her ne kadar sâbık ile lâhikleri belirlemiş olsalar da bu hususun birkaç rivayetle sınırlı olduğu unutulmamalıdır. Konuya örnek vermek gerekirse Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (öl. 143/760), Mâlik b. Enes'in sâbık râvileri arasında zikredilmiştir. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Mâlik b. Enes'in hocasıdır ve Mâlik'in ondan yüzlerce rivayeti vardır.³⁹ Elimizdeki kaynaklarda Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin Mâlik'ten tek hadis nakli bulunmaktadır.⁴⁰ Benzer şekilde Leys b. Sa'd'ın (öl. 175/791) akranı Mâlik b. Enes'ten hadis naklettiği ve onun sâbık râvisi olduğu kaydedilse de Leys'in Mâlik b. Enes'ten tek hadis nakli vardır.⁴¹ Burada verilen iki örnek dışında Hatîb Bağdâdî'nin eserindeki muhaddisler tek tek incelendiğinde de benzer sonuçlara ulaşılabileceği ifade edilmelidir. Dolayısıyla sâbık ile lâhikten bahsederken konunun birkaç rivayet üzerinden örneklendirildiği, bu tür nakillerin eserlerde büyük bir yekûn tutmadığı söylenebilir.

Sâbıkların ilgili muhaddisten hadis nakli birkaç rivayetle sınırlı olduğu için sâbık olduğu belirlenen râvinin tüm rivayetlerini âlî ya da nâzil şeklinde sınırlandırmak mümkün görünmemektedir. Burada yalnızca sâbıkın o muhaddisten nakillerinin nâzil isnada sahip olduğu belirtilebilir. Örneğin Süfyân es-Sevrî'nin sâbık râvisi olduğu kaydedilen İbn Cüreyc'in (öl. 150/767) Süfyân'dan nakilleri nâzil iken Atâ b. Ebû Rebâh'tan (öl. 114/732) nakilleri âlî isnada sahiptir. Nitekim İbn Cüreyc'in öğrencisi Süfyân'dan yalnızca tek hadis nakli olduğundan bu durumun onun rivayetlerinin genelini âlî ya da nâzil olmasına bir etkisi bulunmamaktadır.⁴²

Lâhik muhaddislere gelince, Hatîb Bağdâdî'nin genelde bu kişileri sika ya da metrûk olsa da söz konusu muhaddisten nakleden son râvi olarak seçtiği ifade edilebilir. Hatîb Bağdâdî, Süfyân es-Sevrî ile Mâlik b. Enes'in lâhik râvisi olarak aynı ismi kaydettiğinden seçilen örnekleme 5 lâhik râvi bulunmaktadır.⁴³ Söz konusu isimler nispet edildikleri muhaddisten hadis nakleden son kişi oldukları için onların ilgili muhaddisin en âlî isnadlarına sahip oldukları noktasında bir şüphe yoktur. Söz konusu 5 râvinin ömür süreleri 100 yılın üzerindedir. Bu kişiler ilgili muhaddisin son râvisi olduklarından uzun bir ömür sürmeleri beklenen bir durumdur. Zira aksi halde son râvi olarak sayılmazlardı. Dolayısıyla söz konusu râviler sâbık nispetle lâhik şeklinde anılması bile ilgili muhaddisin son râvisi olmaları sebebiyle bu hocadan yaptıkları nakiller mutlak olarak âlî isnadlara sahiptir.

Hatîb'in eserinde zikredilen lâhikler açısından en temel sıkıntı onun bu kişileri zikrederken sika ya da kezzâb olmalarını dikkate almamasıdır. Örneğin incelenen grupta zikredilen 5 lâhik râviden 4'ü metrûktur. Aslında Hatîb Bağdâdî, bu metrûk râviler yerine onlardan nakleden son sika râvileri lâhik olarak zikretseydi yine aynı muhaddisler için sâbık ile lâhikten bahsetmek mümkün olacaktı. Misalen Süfyân es-Sevrî ile Mâlik b. Enes'in lâhik râvisi şeklinde kaydettiği Zekeriyya b. Düveyd el-Kindî (ö. 261/848) kezzâb râvilerdendir. Aslında Süfyân es-Sevrî'den hadis nakleden son sika râvi kendisinden 70 sene sonra vefat eden Ali b. Ca'd'dır (ö. 230/845).⁴⁴ Lâhik râvi olarak Ali b. Ca'd ele alındığında da Süfyân es-Sevrî için es-sâbık ve'l-lâhikten bahsetmek mümkün olacaktır. Nitekim Ali b. Ca'd, Süfyân es-Sevrî'den yaklaşık bir sene önce vefat eden Şu'be b. Haccâc'ın lâhik râvisi şeklinde kaydedilmiştir.⁴⁵ Benzer şekilde Mâlik b. Enes'ten hadis nakleden son sika râvi ondan *el-Muvattâ'*ını da bizzat rivayet eden Ahmed b. İsmail es-Sehmî'dir (ö. 259/873). Ahmed b. İsmail es-Sehmî ile Zekeriyya b. Düveyd'in vefat tarihleri arasında ise sadece iki sene bulunmaktadır. Dolayısıyla Hatîb'in kitabında bazı metrûk râvilere yer verilmişse de sâbık ile lâhiki belirlerken buna ihtiyaç olmadığı ifade edilebilir.

Hatîb Bağdâdî'nin lâhik isimler olarak metrûk râvilere yer vermesi aslında isnad tekniği açısından da problem oluşturmaktadır. Zira uydurma rivayetlerin âlî isnad sayılmayacağı yine hadis usûlü müellifleri tarafından ifade edilmiştir.⁴⁶

³⁹ *Câmi'u hâdimi'l-harameyn* isimli programın verilerine göre kaynaklarda Mâlik b. Enes'in Yahyâ el-Ensârî'den 552 hadis nakli bulunmaktadır. Buradaki sayının mükerrerleri de ihtiva ettiği göz önünde bulundurulmalıdır.

⁴⁰ Rivayet için bk. İbn Balabân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991/1412), 9/448, (No. 4140).

⁴¹ Aslında kaynaklarda Leys b. Sa'd'ın Mâlik b. Enes'ten iki ayrı hadis nakli yer almaktadır. Bununla birlikte zikrettiği rivayetin ardından İbn Hibbân (öl. 354/965), Leys b. Sa'd'dan "Bu Mâlik'ten ilk ve son naklimizdir" sözünü kaydeder. Bu vesileyle onun Mâlik b. Enes'ten tek rivayetinin bu hadis olduğunu, bunun dışında ondan Mâlik b. Enes aracılığıyla nakledilen diğer hadisin batıl sayılacağını belirtmiştir. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 2/270, (No. 515). İbn Hibbân'ın batıl olduğunu kaydettiği söz konusu nakil için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/406, (No. 26401); Tirmizî, "Deavât", 22, (No. 3165).

⁴² Rivayet için bk. Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef, thk. Habiburrahman A'zami (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 6/315, (No. 10984).

⁴³ Söz konusu lâhik râviler; Yahyâ b. Hâşim es-Simsâr (öl. 225/839-40), Ali b. Ca'd, Zekeriyya b. Düveyd, Hüseyin b. Dâvûd el-Belhî (öl. 282/895-6), Elyesâ b. Zeyd ez-Zeynebî'dir (öl. 282/895-6).

⁴⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/163.

⁴⁵ Hatîb Bağdâdî, *es-Sâbık ve'l-lâhik*, 229

⁴⁶ İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar*, 116. Âlî isnadda sıhhat şartına dair tartışmalar için bk. Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*, 33-7.

Dolayısıyla lâhik olarak kezzâb bir râvinin zikredilmesi hatalı bir tespit olmaktadır. Çünkü lâhik denilen kişi o muhaddisten hadis rivayet eden son râvidir. Eğer söz konusu râvi sika olursa o zaman onun son hadis nakleden kişi olduğu kesin bir şekilde belirlenebilir. Aksi takdirde kezzâb râvi gerçekte o muhaddisten hadis nakletmediğinden rivayetleri de yok hükmündedir. Hatîb Bağdâdî aslında nadir ama önemli bir konuyu gündeme getirmiş ve kavramlaştırmışsa da eserinde birçok metruk râviye yer vermesi kitabın eksik yönüdür. Zehebî'nin eserine ulaşamadığı için ise onun bu durumu ne kadar düzelttiği bilinmemektedir.

Sonuç

Sâbık ile lâhiklerinden ve bu râvilerin nispet edildiği muhaddislerden erken dönemlerden itibaren bahsedilebilirse de kavramı literatüre kazandıran muhaddis Hatîb Bağdâdî'dir. Yapılan araştırmalar sâbık ile lâhik kavramının âlî isnada yönelen ilginin doğal bir neticesi olarak ortaya çıktığını göstermiştir. Bu kavramlaştırmayı bizzat Hatîb Bağdâdî'nin yapması ile onun âlî isnada dönük ilgisi arasında da açık bir bağlantı kurulabilmiştir. Hadis tarihinden elde edilen verilerle çeşitli hadis usûlü eserleri ve Hatîb'in konuyla ilgili kitabından çıkan sonuç âlî isnada yönelen ilginin sâbık ile lâhik kavramını ortaya çıkardığı ve bunun tam tersi olarak ilgili terimin hadis taliplerini âlî isnad semâına teşvik ettiği. Yani her iki konu birbirini olumlu anlamda desteklemiştir. Ayrıca âlî isnada yönelen ilginin başka bir kavramın oluşmasına zemin hazırlaması, bu tür isnadlara verilen değer in hadis tarihindeki önemli bir tezahürüdür.

Gerek teorik anlamda gerekse Hatîb Bağdâdî'nin *es-sâbık ve'l-lâhik*'i üzerine yapılan çalışma bu konunun âlî isnadın bir çeşit uygulaması olduğunu göstermiştir. Zira *es-sâbık ve'l-lâhik*'in ne olduğu bilindiğinde bir hadisin çeşitli tarihlerinin âlî ile nâzil isnada sahip olma durumları rahatlıkla anlaşılabilir ve âlî- nâzil isnad uygulaması tek rivayette görülebilmektedir.

es-Sâbık ve'l-lâhik konusunda adı geçen üç muhaddisin -nispet edilen, sâbık, lâhik- âlî ve nâzil isnad durumlarının da incelenmesi iki konu arasındaki irtibatı daha net bir şekilde ortaya koymuştur. Sâbık ve lâhikin nispet edildiği muhaddisin genel anlamda âlî isnad sahibi kişilerden seçildiği anlaşılırken, söz konusu örnekte sâbıkın nâzil lâhikin ise âlî isnada sahip oldukları anlaşılabilir. Burada dikkat çekilen önemli bir husus sâbıkın genelde ilgili muhaddisin hoca ile akranlarından olması ve dolayısıyla bu konunun nadirattan sayılabileceği meselesidir. Ayrıca sâbık kabul edilen râvinin sadece nispet edildiği muhaddisten isnadlarının nâzil sayılacağı ve bu durumun genel anlamda o râvinin tüm rivayetlerinde âlî ya da nâzil isnada sahip olma durumunu etkilemediği ortaya konulmuştur. Başka bir ifadeyle bir muhaddise nispetle sâbık sayılan bir râvinin âlî isnad sahibi kabul edilebilecek muhaddislerden olması mümkündür. Lâhiklerin ise genelde nispet edilen muhaddisten son rivayet eden kişi şeklinde belirlendiği anlaşılabilir. Burada temel sıkıntı Hatîb Bağdâdî'nin ilgili muhaddisin son râvisini belirlerken sika olma şartı aranmasıdır. Bununla birlikte lâhikler sika râvilerden seçildiğinde de *es-sâbık ve'l-lâhik* kavramından bahsedilebileceği ortaya konulmuştur.

Yapılan bu çalışma *es-sâbık ve'l-lâhik* konusunun yalnızca âlî isnadla olan irtibatı üzerinedir. Başka araştırmalarda *es-sâbık ve'l-lâhik* konusunun diğer terimlerle ilişkisinin, kavramın gelişim sürecinin ya da Hatîb Bağdâdî'nin eserinin detaylı incelenmesi konunun daha net anlaşılmasına katkı sunacaktır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmam. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedu el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaut, vdğ. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1419.
- Ahmed Muhammed Şâkir. *el-Bâisü'l-hasîs şerhu ihtisârî Ulûmî'l-hadîs*. thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1996/1417.
- Arberry, Arthur John. "Al-Khatib on Traditionists". *Islamic Quarterly*, 14 (1970), 19-21.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh*. thk. Şuayb Arnaut & Âdil Mürşid. 5 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2011/1432.
- Çelik, Ali. *Hadis Rivayetinde Âlî ve Nâzil İsnad Buhârî'nin Sülâsiyyât'ı (Tahriç-Açıklama-Değerlendirme)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Menâkibü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. tsh. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî & Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- Günaydın, Tuğçe. *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Günaydın, Tuğçe. "Muammerûn Âlî İsnad Kaynağı mıdır?: Avâlîler Özelinde Bir İnceleme = Are the Mu'ammarrun Source of Elevated Isnad?: A Study of the Awali Genre". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 55 (2021), 91-112. <https://doi.org/10.29288/ilted.889202>
- Hâkim Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Ma'rifetu ulûmî'l-hadîs ve kemmiyeti ecnâsihî*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2. Basım, 2010.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Salah b. Muhammed b. Uveyde. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2016/1437.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *es-Sâbık ve'l-lâhik fî tebâud mâ beyne vefâti râviyeyn an şeyhin vâhidin*. thk. Muhammed b. Matar Zehranî. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2. Basım, 2000/1421.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422.
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fî ulûmî'l-hadîs*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 1981/1401.
- İbn Balabân, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balabân b. Abdullah. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991/1412.
- İbn Cemâa, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelü'r-revî fî muhtasari Ulûmî'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Câsim b. Muhammed b. Hamûd ez-Zamil el-Feccî. Kuveyt: Giras li'n-Neşr (Gheras Publishing), 2012/1433.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar Şerhu Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Mektebetü'l-Büşra, 2012/1434.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Mes'ebetü'l-ulüv ve'n-nüzûl fî'l-hadîs*. thk. Salâhuddîn Makbul Ahmed. Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1981/1401.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs li İbni's-Salâh*. thk. & şerh Nureddin Itr. Dımaşk: Dârü'l-Fikr & Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 18. Basım, 2012/1433.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983/1403.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref ed-Dımaşkî. *İrşâdu tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallahu aleyhi ve sellem*. thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi. Medine: Mektebetü'l-İman, 1987/1408.
- Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim. *Kafvü'l-eser fî safvi ulûmî'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü Matbûâti'l-İslâmiyye, ts.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003/1424.

- Şümünnî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Muhammed. *el-Âli'r-rütbe fî şerhi Nazmi'n-Nuhbe*. thk. Mu'tar Abdüllatif el-Hatîb. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004/1425.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sülemî. *el-Câmi'u'l-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1998.
- Uğur, Mücteba. "Hadis Rivayetinde "Uluv-Nuzûl" Meselesi ve Hadisçilerin "Uluv" Tutkusu". *Diyanet İlmî Dergi* 34 (1998), 3-22.
- Yücel, Ahmet. *Senedde 'Uluvv-Nuzûl ve 'Avâlîler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Esmâü men âşe semânîne sene ba'de şeyhihî ev ba'de semâihî*. thk. Avvâd Halef. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997/1418.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut & Hüseyin el-Esed. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985/1405.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003/1424.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

26/2 (December/Aralık 2022), 917–935

Geç Osmanlı Döneminde Tefsir Tercümeleeri: *Tefsîr-i Mevâkib* Üzerinden Bir Değerlendirme

Tafsir Translations in the Late Ottoman Period: An Evaluation on Tafsîr-i Mavâkib

Gülnur Külünkoğlu

Dr., Bağımsız Araştırmacı

PhD., Independent Researcher

İstanbul, Türkiye

gulnorkulunkoglu@gmail.com orcid.org/0000-0003-2464-8170

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 15 August/Ağustos 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 281 November/Kasım 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 December/Aralık 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: December/Aralık

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 2 **Pages/Sayfa:** 917-935

Cite as/Atıf: Külünkoğlu, Gülnur. "Geç Osmanlı Döneminde Tefsir Tercümeleeri: *Tefsîr-i Mevâkib* Üzerinden Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 917-935. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162560>

Külünkoğlu, Gülnur. "Tafsir Translations in the Late Ottoman Period: An Evaluation on Tafsîr-i Mavâkib". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/2 (December 2022), 917-935. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162560>

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

Published by/Yayıncı: Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

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

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Tafsir Translations in the Late Ottoman Period: An Evaluation on *Tafsîr-i Mavâkib*

“Mecâz oldu hakikat, hakikat oldu mecâz
Yıkıldı esâsından eski mâlûmât”

Sadullah Paşa (öl. 1891)

Abstract: Translated works have an important place in Ottoman studies. Among the translations made in this period is tafsir translations. In the literature review, it was determined that various studies were carried out on tafsir translations. The works have been examined from various aspects such as their sources, whether they rely on narrative reports or not, Qur'anic sciences, language, and stylistic features. In these studies, it has been observed that the context in which tafsir translations emerged was not sufficiently analyzed. Translated works emerge in a social, cultural, and political environment. It should not be overlooked that the tafsir translations that emerged in different periods of Ottoman history were not the product of the same conditions. The subject of this study is the tafsir translations that emerged in the late Ottoman period. It is seen that the interest in tafsir translations increased in this period. One of these works is Ismâ'îl Ferrûkh Efendî's (d. 1840) *Tafsîr al-Mawâkib* which is a translation of Hüsain Vâ'iz Kâshifî's (d. 1504-1505) *Mawâhib al-'Aliyye*. *Tafsîr al-Mawâkib* was first published in 1865. It discussed in the media in the following period. This study aims to determine in which social, cultural, and political context the tafsir translations emerged focusing on the example of *Tafsîr al-mawâkib*. To achieve this aim, the contextual analysis method was used. This method examines the effect of the social, political, and cultural context in which the texts emerged on the emergence of the texts. According to various studies, one reason for emergence of *Tafsîr al-Mawâkib* is that it was suitable for Ottoman society because the translated work i.e. the *Mawâhib al-'Aliyye* was a mystical work, thus it appealed to the needs of the religious life of the Ottoman society, and secondly being in Turkish contributed to its influence and popularization. In addition to these, within the framework of the data obtained in this study, three main findings were determined that were influential in the interest shown in *Tafsîr al-Mawâkib*. In this respect, the study is shaped within the framework of the preference of the public as the audience, style and language factor, and the effect of the search for a new genre. In the final analysis, the reason why Ismâ'îl Ferrûkh Efendî translated *Tafsîr al-Mawâkib* is to make it easier for the people to understand the Qur'an on their own. Thanks to Ismâ'îl Ferrûkh Efendî's method, the ability to read will be sufficient for "understanding" and there will be no need for collective learning environments such as mosques. On the other hand, it can be said that the need for a new literary language, apart from Arabic and western languages, which received great attention during the modernization period, opened a new field for Ottoman Turkish. In this process, it is seen that established genres such as Arabic tafsirs and interlinear translations are at the center of the field of tafsir. However, it has been observed that these genres lost their influence with the change in the scientific hierarchy during the modernization period. In this context, the search for a genre that will appeal to new generations in the field of tafsir has influenced the emergence of Turkish tafsir translations. In the final analysis, when the *Tafsîr al-Mawâkib* is evaluated in terms of both the period in which it was copyrighted and published at frequent intervals, it can be described as the product of the social changes in which it took place. It is thought that the study will contribute to illuminating the popularity of Turkish tafsir translations in the late Ottoman period.

Key Words: Tafsir, Quran, Translation, Ottoman, *Mavakib*.

Geç Osmanlı Döneminde Tefsir Tercümelere: *Tefsîr-i Mevâkib* Üzerinden Bir Değerlendirme

Öz: İslami ilimlerde Osmanlı dönemi, uzun zaman hak ettiği tevecçühü görmeyen bir dönem olmuştur. Bu suskunluk döneminin ardından çeşitli alanlarda Osmanlı merkezli çalışmalarda artış gözlenmiştir. Osmanlı dönemi üzerine yapılan çalışmalarda tercüme eserlerin önemli bir yer tuttuğu görülür. Bu dönemde yapılan tercümelere bir boyutunu da tefsir tercümelere oluşturmaktadır. Yapılan literatür taramasında tefsir tercümelere hakkında çeşitli çalışmalere yapıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda tercüme eserler, kaynakları, rivâyet-dirâyet yönleri, Kur'ân ilimleri, dil ve üslup özellikleri gibi çeşitli yönlerden incelenmiştir. Ancak bu çalışmalarda tefsir tercümelereinin ortaya çıkış sebeplerinin yeterince izâh edilmediği görülmektedir. Tercüme eserler sosyal, kültürel ve siyasî bir ortam içinde ortaya çıkmaktadır. Osmanlı tarihinin değişik dönemlerinde ortaya çıkan tefsir tercümelereinin aynı şartların ürünü olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Bu bakımdan tercümelere sosyal ve tarihî bağlamından bağımsız olarak ele alınmaları, ortaya çıkış sebeplerini anlamamızı zorlaştırmaktadır. Bu çalışmanın konusunu geç Osmanlı döneminde ortaya çıkan tefsir tercümelere oluşturmuştur. Bu bakımdan çalışmada geç Osmanlı döneminin sosyal, siyasî ve kültürel bağlamına odaklanılmıştır. Geç Osmanlı dönemi modernleşmenin etkisiyle pek çok değişimin önceki dönemlere göre hızla gerçekleştiği bir dönemdir. Bu değişikliklerden tefsir alanı da etkilenmiştir. Aynı zamanda bu dönemde tefsir tercümelereine ilginin arttığı görülür. Bu dönemde tevecçüh gören eserlerden biri de *Tefsîr-i Mevâkib* 'dir. *Tefsîr-i Mevâkib*, İsmail Ferrûh Efendî (öl. 1840) tarafından Hüseyin

Vâiz-i Kâşifi'nin (öl. 910/1504-1505) *el-Mevahibü'l-'Aliyye fi tefsiri'l-kelami'r-rabbaniye* isimli tefsirine yapılan tercümedir. *Tefsîr-i Mevâkib*, 1830 yılında telif edilmesinin ardından ilk olarak 1865 yılında yayınlanmıştır. Bundan sonraki süreçte gerek tek gerek *Tefsîr-i Tibyân* ile birlikte art arda baskılarıyla uzun yıllar gündemde olmuş ve dönemin gazetelerinde hakkında çok sayıda ilan çıkmıştır. Bu bağlamda Osmanlı'nın modernleşme döneminde Türkçe tercüme tefsirler içinde mühim bir yere sahip olan *Tefsîr-i Mevâkib*'in ortaya çıktığı bağlam açısından incelenmesi önem taşımaktadır. Bu çalışma, Türkçe tefsir tercümelerinin art arda yayınlarla gündeme gelmesinde dönemin hangi sosyal, kurumsal, kültürel ve siyasî şartlarının etkisi olduğunu *Tefsîr-i Mevâkib* örneğinde tespit etmeyi amaçlamaktadır. Türkçe tefsir tercümelemelerine yönelik teveccühün sebeplerinin Osmanlı'nın modernleşme döneminin devingen sosyal ve siyasî yapısının dikkate alınması ile aydınlatılacağı öngörülmüştür. Bu amacın gerçekleşebilmesi için çalışmada bağlamsal analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, metinlerin ortaya çıktığı sosyal, siyasî ve kültürel bağlamın metinlerin ortaya çıkışına etkisini incelemeye yaramaktadır. Yapılan çalışmalarda *Tefsîr-i Mevâkib*'in Osmanlı toplumunun yapısına uygunluğunun, tasavvufi bir eser olan Kâşifi'nin eserinin tercih edilmiş olmasının, halkın dini yaşantısının ihtiyaçlarını karşılayacak seviyede oluşunun ve Türkçe dil unsurunun eserin popülerleşmesinde etkili olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca literatür taramasında eserin tefsir ve tercüme yönteminin incelendiği görülmektedir. Bu çalışmada ise İsmail Ferruh Efendi ve *Tefsîr-i Mevâkib* adlı eseri hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiş, eserin tercüme ve tefsir yöntemine dair açıklamalar yapılmıştır. Bunların yanı sıra çalışmada elde edilen veriler çerçevesinde *Tefsîr-i Mevâkib*'e gösterilen ilgide etkili olan üç temel bulgu tespit etmiştir. Bu bakımdan çalışma *muhataf kitle olarak halkın tercih edilmesi, üslub ve dil faktörü, yeni bir tür arayışının etkisi* çerçevesinde şekillenmektedir. Son tahlilde İsmail Ferruh Efendi'nin tercüme yapmasının sebebi, halkın Kur'an'ı kendi kendine anlamasını kolaylaştırmaktır. İsmail Ferruh Efendi'nin yöntemi sayesinde "anlama" için okuma bilme yeterli olacak ve cami gibi toplu öğrenim ortamlarına ihtiyaç kalmayacaktır. Bu yolla halkın Kur'an'ı anlama etkinliğinde geleneğin kırıldığı söylenebilir. Öte yandan modernleşme döneminde Arapça ve yüksek ilgi gören -Fransızca gibi- batı dillerinin dışında yeni bir yazın dili ihtiyacının Osmanlı Türkçesine yeni bir alan açmış olduğu söylenebilir. Bu durum Osmanlı Türkçesinde eser telifini artırmıştır. Modern öncesinde Arapça tefsirler ve satır-arası tercüme gibi yerleşik türlerin merkezde yer aldığı görülmektedir. Ancak modernleşme ile ilmi hiyerarşinin değişmesi bu türlerin etkisini azaltmıştır. Tefsir alanında yeni kuşaklara hitap edecek bir tür arayışı, Türkçe tefsir tercümelerinin ortaya çıkışına etki etmiştir. Son tahlilde *Tefsîr-i Mevâkib*, hem te'lif edildiği hem de sık aralıklarla basıldığı dönem açısından değerlendirildiğinde içinde yer aldığı toplumsal değişimlerin ürünü olarak nitelenebilir. Çalışmanın geç Osmanlı döneminde Türkçe tefsir tercümelerinin popüleritesinin aydınlatılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Tercüme, Osmanlı, *Mevâkib*.

Giriş

İslami ilimlerde Osmanlı dönemi, uzun zaman hak ettiği teveccühü görmeyen bir dönem olmuştur. Bu suskunluk döneminin ardından çeşitli alanlarda Osmanlı merkezli çalışmalarda artış gözlenmiştir. Osmanlı dönemi üzerine yapılan çalışmalarda tercüme eserlerin önemli bir yer tuttuğu gözlenmektedir. Bu dönemde yapılan tercümelerin bir boyutunu da tefsir tercümelemeleri oluşturmaktadır. Bu çalışma zamansal olarak Osmanlı'nın geç döneminde ortaya çıkan tefsir tercümelerini ve bu tercümelerin popülerleşme sebeplerini İsmail Ferruh Efendi'nin *Tefsîr-i Mevâkib*'i özelinde konu edinmektedir.

Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan tefsir tercümelemeleri hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında tercümelerin ortaya çıktıkları bağlamın yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Eserler, kaynakları, rivâyet-dirâyet yönleri, Kur'an ilimleri, dil ve üslup özellikleri gibi çeşitli yönlerden incelenmiştir.¹ Örneğin *Tefsîr-i Mevâkib*'in Osmanlı toplumunun yapısına uygunluğu, halkın dini yaşantısının ihtiyaçlarını karşılayacak seviyede oluşu ve Türkçe dil unsurunun bu ilgideki etkisi ifade edilmiştir.² Ancak geç Osmanlı döneminin etkisi yeterince değerlendirilmemiştir. *Mevâkib* tefsiri hakkında yapılmış müstakil çalışmalardan biri Merve Aldemir tarafından hazırlanan "Hüseyin Vâiz-i Kâşifi ve *Mevâkib* Tefsiri"³ isimli yüksek lisans tezidir. Bu çalışmada hem Hüseyin Vâiz-i Kâşifi

¹ bk. Recep Arpa, "Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri" (Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Merve Aldemir, "Hüseyin Vâizî Kâşifi ve *Mevâkib* Tefsiri" (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

² Arpa, "Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri", 96-106; Orhan İyibilgin, "Tefsiri Mehmed Efendi ve Tibyân Tefsiri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18, (2011), 387-404; İsmail Çalışkan, "Tefsiri Mehmed Efendi'nin Tefsir-i Tibyan Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasî-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İYV Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011) I/ 231-233; Nurdane Güler, "Osmanlı Türkçesi ile basılmış tefsir neşriyatının Osmanlı toplumunun Kur'an tefsirine yaklaşımında yol açtığı değişim", *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi 2* (2016), 52-55.

³ Merve Aldemir, "Hüseyin Vâizî Kâşifi ve *Mevâkib* Tefsiri", (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

(öl. 910/1504-1505!) hem de İsmail Ferrûh Efendi hakkında biyografik bilgiler verilerek eser, tefsir usûlü açısından ele alınmıştır. Eser hakkında ikinci yüksek lisans çalışması ise Fatma Aydın'ın hazırladığı “İsmail Ferrûh ve Tefsiru'l-mevâkib Adlı Eseri” adlı çalışmadır. Tefsir-i Mevâkib'in tefsir usulü ve Kur'an ilimleri açısından değerlendirildiği çalışmada eserin Osmanlı toplumuna uygunluğu ortaya konulmaktadır.⁴ Konu hakkındaki bir diğer çalışma ise Ersin Çelik tarafından hazırlanan “19. Yüzyılda Bir Tefsir Klasiğinin Farsçadan Türkçeye Tercümesi: İsmâil Ferrûh Efendi'nin Tefsîr-i Mevâkib Adlı Eseri” isimli çalışmadır. Çalışma, Ferrûh Efendi'nin tercümesini eserin diğer tercümelere ile karşılaştırmakta ve tercümelere aralarındaki farklara dikkat çekmektedir.⁵ Bunun dışında eser hakkında çeşitli çalışmalarda kısa değerlendirmeler yapılmıştır.⁶ Bu çalışma ise eserin tercüme ve tefsir yöntemine değinmekle birlikte bağlamsal analiz yöntemi vasıtasıyla Türkçe tefsir tercümelerinin ortaya çıktığı ve teveccüh gördüğü bağlamın analizine odaklanacaktır.

Türkçe tercüme meselesi çeşitli çalışmalarda çok eski tarihlere dayandırılmaktadır.⁷ Özellikle Kur'an'ın doğu dillerine tercümesi ile ilgili tahminler bu alandaki Türkçe tercümelere tarihini X./XI. asırlara kadar götürmektedir.⁸ Genel olarak Osmanlı dönemi Türkçe tercüme meselesinde tanzimatla birlikte başlayan sürecin öne çıktığı ve ulus devlet olgusunun etkisinin değerlendirildiği görülmür. Paker'in genel olarak tercüme alanında ifade ettiği “zamana özgünlük”ün⁹ tefsir tercümelere değerlendirilmede de dikkate alınması gereken önemli bir unsur olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Son dönem Osmanlı'nın tefsir tercümelere ile önceki dönemin tercüme tefsirleri aynı şartların ürünü değildir. Türkçe tefsir tercümelere konu alan bu çalışma, zamana ve bağlama özgünlüğü dikkate alarak son dönem Osmanlı'da Türkçe tefsirlerin teveccüh görmesinin sebeplerini *Tefsîr-i Mevâkib* özelinde aydınlatma amacındadır. Türkçe tefsir tercümelere art arda yayınlarla gündeme gelmesinde dönemin hangi sosyal, kurumsal, kültürel ve siyasî şartlarının etkisi olduğu ortaya konulacaktır.

1. Osmanlı Tefsir Tercümelere Kısa Bir Bakış

Osmanlı tefsiri, içerik ve çeşitlilik açısından zengin bir birikimdir. Osmanlı döneminde Kutbuddîn İznikî (öl. 821/1418), Şehâbeddin Sivâsî (öl. 860/1456 [?]), Molla Gürânî (öl. 893/1488) gibi isimler tarafından Kur'an'ın tümünü tefsir eden çalışmaların yanında ayet ve sûre tefsirleri şeklinde Kur'an'ın belli bir bölümünü tefsir eden çalışmalar da sayıca çok fazladır. Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi âlimlerin tefsirleri üzerine yapılan şerh, hâşiye, ta'lik türü eserler de dönemin tercih edilen tefsir faaliyetlerindedir. Ulûmu'l-Kur'an ve konulu tefsir çalışmaları da yapılmıştır. Bu çalışmalarda kullanılan dil çoğunlukla Arapça olmakla beraber Osmanlı döneminin Türkçe tefsir çalışmalarının veya Türkçeye tercüme eserlerin de tefsir alanının önemli bir türü olduğu görülmektedir.¹⁰

Osmanlı döneminde sayıca az da olsa önemli bir te'lif türü olan Türkçe tefsir çalışmaları ve tercüme eserlerin başlangıcı Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemine dayandırılmaktadır. Anadolu Selçukluları dönemi, Selçuklu sultanlarının ilmî teveccühünün neticesinde önemli hizmetlerin gerçekleştirdiği bir dönem olmuştur. Bunun sonucunda İslam'ın sınır bölgesini güçlendirmek gayesiyle ilim adamlarının Doğu ülkelerinden Anadolu Selçuklu bölgesine geldiği nakledilmiştir. Doğudaki medreselerde pek çok alanda uzmanlaşmış olan ulema, Anadolu medreselerine gelmiş ve eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur.¹¹ Selçuklu hükümdarlarının aksine Anadolu beyleri Arap ve Fars kültürüne aşina olmadığı için kendi dillerine daha fazla özen göstermişlerdir. Selçuklular döneminde Türkçe eserlerin yaygın olmadığı ancak Anadolu beylerinin sahip oldukları “milli

⁴ Fatma Aydın, “İsmail Ferruh ve Tefsiru'l-mevâkib Adlı Eseri”, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁵ Ersin Çelik, “19. Yüzyılda Bir Tefsir Klasiğinin Farsçadan Türkçeye Tercümesi: İsmâil Ferruh Efendi'nin Tefsîr-i Mevâkib Adlı Eseri”, Ed. Ahmet Hamdi Fırat, *Sahn-ı Semân'dan Dârü'l-Fünuna: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XIX. Yüzyıl*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 241-269.

⁶ bk. Abdülhamit Birışık, “Osmanlıca Tefsir Tercümelere ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'si”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 63-64.

⁷ bk. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, (İstanbul: yy 1935), 30, 339.

⁸ Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, (İstanbul: İFAV Yayınlar 2016), 41-48; Aydar, Hidayet *Uygurlarda Kur'an Çalışmaları*, *Biliğ: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2004), 137-171.

⁹ bk. Sadık Yazar, “Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 60/1 (2020), 153-178.

¹⁰ Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 69-96.

¹¹ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir çalışmaları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 70.

ruh” motivasyonu Kur’ân tercümesi, peygamber kıssaları, tıp, divanlar gibi pek çok türde Türkçe te’lif ve tercümelerin ortaya çıktığı dile getirilmiştir.¹² Din eğitim ve öğretiminde son derece önemli bir yeri olan Kur’ân’ın anlaşılmasına yönelik tefsir faaliyetlerinde de Türkçenin ön planda yer aldığı aktarılmıştır.¹³ Beyler, hem kendilerinin ve hem de toplumun yazılan eserleri okuyup anlayarak istifade etmesi için Türkçe yazımı teşvik etmiştir.¹⁴

Fetih öncesi dönemde tefsir alanında da mevcut olduğu görülen Türkçe yazımda “toplumun genelinin faydalanması” kriteri etkili olmuştur. Bu bakımdan halkın seviyesi dikkate alınmış ve bu eserlerde ilmî anlamda yüksek bir seviye gözetilmemiştir. Kur’ân’ı anlamada daha çok sözlü kültürden faydalanan halkın ilmi seviyesinin düşük ve birikiminin az olması gibi sebepler eserlerin ilmî seviyesini belirlemiştir.¹⁵ Halkın seviyesini gözetme amacı, Kur’ân’ın tamamını ihtiva eden çalışmaların aksine İhlas, Yasin, Mülk gibi sûreler üzerinde yapılan çalışmaların sayıca daha fazla olmasını etkilemiştir.¹⁶ Bu coğrafyada daha kapsamlı tefsir ve tercüme faaliyetleri, XV. yüzyılın ortalarında başlamıştır. Bu bağlamda tam tercümelerin hepsinin Sultan II. Murat zamanında yapıldığı zikredilmiştir.¹⁷ Fetih sonrasında da Osmanlı döneminde Türkçe tefsir tercüme yapılmıştır.¹⁸ Bu eserler, tam ve eksik tefsirler olarak ikiye ayrılmıştır. Tam tefsirlerin genel olarak Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin (v. 375/985) *Tefsîru’l-Kur’ân* adlı eserinin tercümesi veya büyük oranda ondan yararlanarak oluşturulmuş telif-tercüme arası “adaptasyon tefsirler” olduğu beyan edilmiştir.¹⁹ Alpaydın’ın Osmanlı döneminde Türkçe Tefsir geleneğini ele aldığı kapsamlı çalışmasında ulaştığı sonuçlara göre Türkçe tefsir alanında XIV. ve XV. yüzyıllarda görülen yoğunlaşma takip eden asırlarda seyrekleşmiştir. Ancak ıslahat ve tanzimat hareketlerinin etkisiyle XIX. yüzyıl ile ortaya çıkan çalışmalarda ciddi bir artış tespit edilmiştir.²⁰

2. İsmail Ferrûh Efendi (öl. 1256/1840)

Sicill-i Osmânî’de kendisinden fâzil, âlim ve şâir vasıflarıyla bahsedilen İsmail Ferrûh Efendi, aslen Kırımlıdır. 1211/1797 yılında Londra sefiri olmuştur. 1797-1800 yılları arasında İngiltere elçiliği vazifesini üstlenerek Osmanlı’nın ikinci elçisi olmuştur. 1240/1824’te Defterdâr-ı Şikkî sâlis olmuştur. 1256/1840’ta vefat etmiştir. Yahya Efendi Dergahı’na defnedilmiş ve daha sonra burası Yıldız sarayı bahçesine dâhil edilmiştir. *Mesnevi*’nin yedinci cildini manzûm surette tercüme etmiştir. Bu çalışmaların yanı sıra yazarın eserleri arasında bu çalışmaya konu olan *Mevâkib* tefsiri de zikredilmektedir.²¹

İsmail Ferrûh Efendi’nin XIX. yüzyılın ilk yarısında İstanbul’da daha çok edebî ve sanatsal konularda faaliyetlerde bulunan Beşiktaş Cem’iyet-i İlmiyesi olarak bilinen bir cemiyete mensup olduğu bilinmektedir. Tarih kaynakları cemiyetin toplantılarını İsmail Ferrûh Efendi’nin Ortaköy’deki yalısında yaptığını göstermektedir. Bu cemiyetin esas kişilerinin bazı ortak özelliklere sahip olduğu söylenmiştir. Bu şahıslar İslamî ilimlerle ilgilenmelerinin yanı sıra batı kültürüne karşı da ilgili olup, felsefe ve matematik gibi ilimleri de okumuşlardır. Zaman zaman bu kişiler hakkında Bektaşilikle suçlanma ve mezhepsiz addedilme gibi iddialar ortaya çıkmıştır. Fakat Kazım Yetiş tarafından bu suçlamaların bir kaynağa dayanmadığı beyan edilmiştir. İsmail Ferrûh Efendi de benzer ithamlar maruz kalmış ancak yazmakta olduğu tefsiri tamamlaması için Kadıköy’de oturmasına izin verilmiştir.²²

¹² Mustafa Özkan, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Kur’ân Tercümeleleri”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*, (İstanbul: İYV Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010), 517-558; Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 49-50.

¹³ Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir çalışmaları*, 73.

¹⁴ Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir çalışmaları*, 72; Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 50.

¹⁵ Güney, Ahmet Faruk, “Gaza Devrinde Kur’ân’ı Yorumlamak: Fetih öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir eserleri”, *DİVAN İlmî Araştırmalar* 18 (2005/1), 208.

¹⁶ Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir çalışmaları*, 74.

¹⁷ Güney, “Gaza Devrinde Kur’ân’ı Yorumlamak: Fetih öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir eserleri”, 208.

¹⁸ bk. Hidayet Aydar, “Cumhuriyet Döneminde Türkçeye Tercüme edilmiş Kur’an Tefsirleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri-Tebliğler Müzakereler*-, ed. , (İstanbul: Ensar Yayınları 2012), 434-440.

¹⁹ Hidayet Aydar, “Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası”, *Turkish Studies*, 7/3 (2012), 309.

²⁰ Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 266-268.

²¹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire ts.), 4/14; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaba-i Âmire, 1333), 1/394-395; Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşeri Yayınları 1960), 2/ 562.

²² bk. Kazım Yetiş, “Beşiktaş Cem’iyet-i İlmiyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 5/552; İsmail Ferrûh Efendi hakkında yapılan ithamların ayrıntılı değerlendirmesi için bk. Aydın, “İsmail Ferruh ve Tefsiru’l-mevâkib Adlı Eseri”, 11-14.

3. Tefsir-i Mevâkib

Tefsir-i Mevâkib, İsmail Ferrûh Efendi'nin Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin (öl. 910/1504-1505) *Mevâhibü'l-'Aliyye* isimli tefsirine yaptığı tercümedir. Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, İran'ın Horasan bölgesindeki Sebzevar'da doğmuştur. Vaazlarıyla meşhur olduğu için Vâiz lakabı ve şiirlerinde kullandığı Kaşifi mahlasıyla tanınmıştır. Yazarın tasavvuf, şiir, tefsir, gizli ilimler gibi pek çok alanda yazılmış eserleri vardır. Tefsir alanında üç eseri mevcuttur. İlk eseri *Cevâhirü't-tefsir li-tuhfeti'l-emir* adındadır. Bu eserde Kur'an'ın başından Nisâ Sûresi 81. ayetine kadar olan kısım tefsir edilmiştir. Fakat müellif daha sonra bu eseri tamamlamaktan vazgeçmiştir. İkinci eseri *Mevâhibü'l-'Aliyye*, üçüncü eseri ise tasavvufi ağırlıklı olarak yazdığı *Câmiü's-sittin* adlı Yusuf Sûresi tefsiridir. Hüseyin Vâiz *Cevâhirü't-tefsir*'i tamamlamaktan vazgeçince 897-899 yılları arasında daha sade bir dille ve daha kısa olarak *Mevâhibü'l-'Aliyye* isimli tefsirini kaleme almıştır.²³

Hint alt kıtası ve İran'da *Tefsîr-i Hüseyinî* olarak bilinen eser, bazı baskılarında *el-Mevâhibü'l-'Aliyye fi tefsiri'l-kelemi'r-rabbaniye* ismiyle ifade edilmiştir. Eser Farsça olup Ali Şîr Nevâî'ye ithaf edilmiştir. Yazıldığı dilde çokça baskısı yapılan eser pek çok dile tercüme edilmiştir. Bu diller arasında Osmanlı Türkçesi, Kazan-Tatar Türkçesi, Urduca ve Peştuca dilleri bulunmaktadır. Tefsirin bilinen altı Türkçe tercümesi bulunmaktadır. Kronolojik sıraya göre bu tercümelere; Ebül-Fazl Mehmet Efendi (öl. 982/1574) tercümesi, Selanikli Ali b. Veli b. Hamza (öl. 1590) Tercümesi, Şeyh Ömer Adûlî Niğdevî Tercümesi, Gurabzâde Ahmed en-Nasîh'in *Zübedü'l-Âsar'il-Mevâhib* ve'l-Envar'ı, İsmail Ferrûh Efendi (öl. 1256/1840-1) Tercümesi ve Muhammed Sadık İmankulî (öl. 1911!) Tercümesidir.²⁴ Son olarak ise *el-Mevâhibü'l-'Aliyye*, Tahirü'l-Mevlevî tarafından Fatîha ve Bakara Sûreleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Tahirü'l-Mevlevî, İsmail Ferrûh Efendi'nin Kâşifi'nin yöntemine muvafık olmadığını belirterek tercümede kullandığı yöntemi eleştirmiştir. Mevlevî ise tercümesinde Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin eserine sadık kaldığını ifade etmiştir.²⁵

Eserin XVI. asır ve XIX. asırlar arasında tercüme edilmesi ve daha sonra çokça baskısının yapılması Kâşifi'nin şahsına duyulan güvene bağlanmıştır. Kâşifi, tasavvuf tarihi açısından son derece önemli olan Herat-Horasan bölgesinde yetişmiştir. Nakşibendilik açısından önemli şahsiyetler olan Ali Şîr Nevâî (öl. 906/1501) ve Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492) ile yakın dostlukları olan Kâşifi, bu ilişkileri sebebiyle din ile irtibatı tasavvuf üzerinden yürüyen Osmanlı toplumunda sevilen bir şahsiyet olmuştur. Zira Osmanlı toplumu dinî bilgi ihtiyacını vâizlerin veya tasavvuf erbabının yazılı ve sözlü beyanlarından karşılamaktadır. Eserinin muhtevasındaki tasavvufi ve ahlaki temalar da diğer bir tercih sebebi olarak görülmüştür. Toplumun sosyal yapısına uygun olan bu eser, toplum tarafından uzun yıllar kaynak eser olarak tercih edilmiştir.²⁶

Modern döneme yaklaşıldığında ise eser, İsmail Ferrûh Efendi tarafından 1830'da tercüme edilmesinin ardından ilk olarak 1865'te basılmıştır. Daha sonra 1870, 1879, 1899, 1902-1903, 1905, 1906 yıllarında peş peşe baskıları yapılmıştır. 1959 yılında ise eser, Süleyman Fahir tarafından latin harflerine aktarılmıştır.²⁷ Ayrıca Ahmet Ağırakça, İsmail Ferrûh Efendi'nin *Mevâkib* tefsirini esas alan bir meal hazırlamıştır.²⁸ Bu açıklamalar göstermektedir ki *Mevâkib* 1865'teki ilk basımından itibaren 1997'de Ağırakça tarafından hazırlanan meale kadar geçen süre zarfında 130 küsur yıl boyunca baskıları ve etkileriyle gündemde olmuştur.

Tefsir tercümelerinin yaygınlık derecesi, baskı sayıları ve gazete ilanları üzerinden de incelenmiştir. Özendirici ve teşvik edici mahiyette olan bu ilanlar, tercüme-tefsirlerin yayılmasında etkili görülmüştür. Buna göre hakkında en fazla ilan çıkan eser ise *Mevâkib* tefsiridir.²⁹

²³ Adnan Karaismailoğlu, "Hüseyin Vâizî Kâşifi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 19/16.

²⁴ bk. Abdülhamit Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri: Tebliğler Müzakereler*, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, (İstanbul: Ensar Yayınları 2012).

²⁵ bk. Recep Arpa, "Tâhirü'l-Mevlevî'nin Tefsîr-i Hüseyinî Tercümesi'nden Bir Numûne", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 21 (2014), 129-146.

²⁶ Abdülhamit Birışık, "Osmanlıca Tefsir Tercümelere ve Hüseyin Vâizî Kaşifi'nin Mevâhib- Aliyye'si", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004); a.mlf, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 218.

²⁷ bk. Hüseyin Vâizî Kâşifi, *Mevâkib Tefsiri: Kur'an-ı Kerim ve Meali*, çev. İsmail Ferruh Efendi, sad. Süleyman Fahir, (İstanbul: Bütün Kitabevi 1959). Arpa tarafından Süleyman Fahir'in sadeleştirmede ekleme ve çıkarma türünden bazı değişiklikler yaptığı tespit edilmiştir. Mesela Âl-i İmrân sûresinin başında hurûf-i mukatta ile ilgili yapılan açıklamayı ve Bakara sûresinin son âyetlerinin fazileti ile ilgili rivâyetten sadece birini neşrine almamıştır. bk. Recep Arpa, "Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tıbyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri", 14.

²⁸ Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, (İstanbul: Kapı Yayınları 2011), 85; bk. Ahmet Ağırakça ve Beşir Eryarsoy, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, (İstanbul: Buruc yayınları 1997).

²⁹ bk. Recep Arpa, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da gazete ve dergi ilanlarında yer alan tefsir ilanları", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, 16 (Aralık 2011).

3.1. *Tefsîr-i Mavâkib*'in Tefsir ve Tercüme Metoduna Dair Bazı Değerlendirmeler

Tefsîr-i Mavâkib Fatîha'dan başlayarak Nas Sûresinin tefsiri ile son bulan tam muhtasar bir tercüme-tefsirdir. Eser istiâze ve besmelenin tefsiri ile başlamıştır. Sûre başında sûre ismi, Mekkî- Medenî bilgisi ve ayet sayısı verilmiştir. Eğer Mekki-Medenî olmak bakımından sûrenin geneline muhalif düşen istisnâî bir ayet varsa bu da belirtilmiştir. Ayetler kelimelere parçalanmadan bir bütün olarak verilmiş ve sonrasında tercüme-tefsir kısmına geçilmiştir. Yapılan çalışmalarda tercümenin Osmanlı toplumuna uygunluğuna dikkat çekilmiştir. Eser, harfi bir tercümenin özelliklerine sahip olmayıp telif-tercüme³⁰ türünün bir örneğidir. İsmail Ferrûh Efendi *Mevâhibü'l-'Aliyye*'yi esas almakla birlikte Beydâvî (öl. 685/1286), Zemahşerî (öl. 538/1144), Hâzin (öl. 741/1341), Ebu'l-Leys es-Semerkanî (öl. 373/983) gibi müfessirlerin tefsirlerinden istifade etmiştir.³¹

Ayetin tefsir kısmında rivâyetlerden faydalanılmıştır. Nakiller “ya” veya “yahut” şeklinde alternatifli olarak sıralanmıştır. Mesela Âl-i İmran Sûresinin baş kısmındaki hurûf-u mukattaa hakkında ‘miftâh-ı sûre’ veya ‘ism-i sûre’ olduğu yönünde birkaç yorum aktarıldıktan sonra bu konuda çok yorum bulunduğu beyan edilmiştir. Açıklama sonunda ise “İlim ancak Allah katındadır” sözünün kâfi olduğu ifade edilmiştir.³² İsmail Ferrûh Efendi, buna rağmen Bakara Sûresi başındaki Mukattaa harfleriyle ilgili İbn-i Abbas'ın 'in ل'na 'ye ل' in ل' الله 'a م' in ise اعلم'ya işaret ettiği ile ilgili rivâyeti zikretmekten de geri durmamıştır. Bu harflerin sûre isimleri olduğu ile ilgili yorumları da eklemiştir. Ancak eser muhtasar olduğu için bu kadarı ile yetinilmiştir.³³ Hurûf-u mukattaa'nın geçtiği her yerde bu tür yorumların çokça yapıldığına işaret ederek bazı örnekler vermiştir.³⁴

Rivâyet malzemesini bazen sadece eser ismi bazen de müellif ismini zikrederek kaynak göstermiştir. Mesela Bakara Sûresinin son iki ayeti hakkında “İbn Mes'ud'dan nakille Miraç gecesi, Hz. Peygamber'e beş vakit namaz, Bakara Sûresinin son iki ayeti ve şirke bulaşmanın büyük günahlarının affi olmak üzere üç şeyin verildiği ile ilgili rivâyeti Sahîh-i Müslim'den aktarır.³⁵ Çoğu kez haberlerin “denildi ki” veya “mervîdir ki” ifadeleriyle de aktarıldığı görülür.³⁶ “*Tefsîr-i Lübab*'da der ki” gibi ifadelere rastlanır.³⁷ Sahabe sözü de eserde tefsir kaynakları arasındadır. Örneğin istiâze tefsirinde Hz. Ali (r.a)'dan nakilde bulunmuştur.³⁸

İsmail Ferrûh Efendi'nin eserinde rivâyetleri tenkit süzgecinden geçirdiği de görülür. Hac Sûresi 52. ayetin³⁹ açıklamasında ‘şeytanın ilkası’ hususunda bazı tefsircilerin ilgili ifadelerin şeytandan değil, Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı zehabına kapıldıklarından bahsetmektedir. Kendisi ise *Mevâhib*'in çok sayıda muteber kitaptan kaydettiği nakli esas almıştır. Buna göre Necm Sûresi nazil olduğunda Hz. Peygamber Kureyş topluluğunun arasında oturmaktadır. Sûrenin *أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ* ayetlerini okuduğu zaman şeytan fırsat bulup müşriklerin kulaklarına “Bunlar yüce kuğulardır, şefaathleri umulur.” sözünü fısıldamıştır. Bunun üzerine Kureyş müşrikleri kendi taptikları putlarının övüldüğünü zannederek sûrenin sonunda mü'minlerle birlikte secdeye kapanmışlardır. Daha sonra Cebrail (a.s) inerek durumu Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Bunun üzerine ayet-i kerime nazil olmuştur. Bu ayetin tefsirinde Hz. Peygamber'in ağzından böyle bir ifadenin yanılgıyla da olsa çıkmadığı vurgulanmıştır.⁴⁰

Eserde nüzûl sebeplerine yer verilirken farklı nüzul sebepleri ayrıca zikredilmiştir. Örneğin Bakara Sûresi 278. ayette “Ey iman edenler Allah'tan sakının ribâdan arta kalanı bırakın....” ayetinin nüzülüyle ilgili Benî Amr ve Benî Muğîre arasında ribâ alacağı olduğu ile ilgili rivâyeti aktarır. Akabinde ise *Tibyân*'da verilen başka bir olay nakleder; Hz. Abbas ve Hz. Osman'ın daha önce hurma verdikleri bir topluluktan selef usûlüyle hurmalarını geri alacakları zaman o topluluktaükilerin ailelerine bir şey kalmayacağı

³⁰ Bu tür ile ilgili değerlendirmeler için bk. Recep Arpa, “Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri: Te'lîf mi Tercüme mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 35, (2016), 55-96.

³¹ Eserin tefsir yöntemi açısından ayrıntılı değerlendirilmesi için bk. Aldemir, *Hüseyin Vâizî Kâşîfi ve Mevâkib Tefsiri*, 52-102; Aydın, “İsmail Ferruh ve Tefsiru'l-mevâkib Adlı Eseri”, 27-70.

³² İsmail Ferrûh, *Tefsir-i Mavâkib*, 1/87.

³³ İsmail Ferrûh, *Tefsir-i Mavâkib*, 1/ 6.

³⁴ İsmail Ferrûh, *Tefsir-i Mavâkib*, 1/337.

³⁵ İsmail Ferrûh, *Tefsir-i Mavâkib*, 1/87.

³⁶ bk. İsmail Ferrûh, *Tefsir-i Mavâkib*, 1/ 234, 299.

³⁷ İsmail Ferrûh, *Tefsir-i Mavâkib*, 1/524.

³⁸ İsmail Ferrûh, *Tefsir-i Mavâkib*, 1/ 4.

³⁹ El-Hac 22/52.

⁴⁰ İsmail Ferrûh, *Tefsir-i Mavâkib*, 2/80-81.

gereğesiyle vereceklerinin yarısını vermeyi kalanı ise gelecek yıl vermeyi teklif ettiklerini nakletmiştir. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuş ve sadece ra's-i mallarını almışlardır.⁴¹

Eserde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine de yer verilmiştir. Nebe Sûresi'nin *هُم فِيهِ مُخْتَلِفُونَ* ayetinin⁴² tefsirinde Mekke halkının ba's hakkındaki ihtilaflarını *إِلَّا حَيَاتِنَا الدُّنْيَا*⁴³ *إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتِنَا الدُّنْيَا*⁴⁴ *بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا*⁴⁵ ayet-i kerimleri ile açıklamıştır.⁴⁶

Eserde sûre ve âyetlerin fazileti hakkında açıklamalar nakledilmiştir. Mesela Bakara Sûresi'nin son iki ayeti hakkında Beydâvî'den şöyle aktarmıştır; “Halayiki halk itmeden iki bin yıl önce Bakara Sûresi'nin sonundaki iki ayeti yed-i kudretiyle ketb edip onu cennet hazinesinden inzal eyledi. Kim ki o ayetleri yatsıdan sonra okursa bütün gece ibadetle kaim olmuş gibi sevablanır.” Başka bir rivâyet ile Bakara Sûresi'ni okumanın bereket, onu terk etmenin ise pişmanlık olduğunu aktarır. Ayrıca Bakara Sûresi'ni okuyana shairler sihre kadir olamayacaktır.⁴⁷ Ayetü'l-kürsî olarak bilinen Bakara Sûresi 256. ayetinin ise Kur'an'ın en şerefli ayeti olduğunu belirtmiştir. Hadis-i şerifte Ayetü'l-kürsî'nin sâk-ı arşın yanında Allah'ı takdis ettiği nakledilmiştir.⁴⁸

Müteşabih ayetler hakkında Al-i İmran Sûresi 7. ayette

“...bazı ayetler mücmelattır ki zahirde müteşabih ve meani-i dakikeyi şâmil olmakla teemmül ve i'ânete muhtaçtır. Amma kalblerinde kelam-ı ilahiyede şek ve şüpheleri olan kimseler, ayetleri te'vil ve fitne talebiyle kendü zu'munca Kur'an'dan ayat-ı müteşabihâta tabi olurlar. Halbuki ayât-ı müteşabihâtın te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde sebat ve metaneti olanlar “Biz ilimle inandık ki muhkematın ve müteşabihâtın küllisi rabbimizin tarafındandır” derler” şeklindeki açıklamalarda görüldüğü gibi müteşabih ayetlerin bilgisinin Allah'a mahsus olduğu görüşündedir.⁴⁹

Nesh hakkında Bakara Sûresi 106. ayet ve Nahl Sûresi 101. ayette “mesalih ve muktezâyı vakt” ile neshin mümkün olduğuna işaret eder.⁵⁰ “Allah-ü Teâla, hüküm ve maslahat cihetiyle nesh, tağyîr ve tenzilinde vakit ve hale göre kullarına aslah olanı bilir.” diyerek nesh hakkında maslahata dayanarak açıklama getirmiştir.⁵¹

Eserde ahkâm konuları çok ayrıntılı olmadan izah edilmiştir. Örneğin iddet hakkındaki *ثَلَاثَةَ فُرُوعٍ* ifadesi üç defa hayız ve temizlik olarak açıklanmıştır.⁵² Başka bir örnek vermek gerekirse Ahzâb Sûresi 4. ayetteki ziharda kefarete gerektiğinin fıkıh kitaplarında yazılı olduğu ifade edilmiş, ayrıntılı açıklama yapılmamıştır.⁵³

Mukaddimede her ne kadar hikâye türü anlatımlardan kaçınıldığı belirtilse de müellifin eserde tasavvufi içerikli anlatımlara başvurduğu da görülmüştür. Mesela Musa-Hızır kıssası olarak bilinen kıssanın anlatıldığı Kehf Sûresi 59-81. ayetlerinde bilge şahsın davranışlarını açıklarken duvarı doğrultmanın hikmetinin açıklandığı bölümde (denildi ki kaydıyla) Kenz'in “altın- gümüş”, “ilim kitapları” ve meşhur olan yoruma göre ise “altından bir levha” olduğu belirtilmiştir. Hazinenin mahiyetine dair bu açıklamalarla dünyadan yüz çevirme, dünyaya dalmaktan sakındırma söz konusu olup takdire rıza teşvik edilmektedir. Asıl hazinenin bu hasletler olduğu vurgusu hâkimdir.⁵⁴ Bu levhanın üzerinde yazılı olan metin ise şu şekilde verilmiştir:

“Bismillahirrahmanirrahim Taaccüb ederim ol kimselere ki kaza ve kadere imanı olup gam çeke ve dahi rızık Allah'tan olduğunu bilirken zahmet çeke ve dahi mevdi tasdik ederken ferah ve sürurda ola ve dahi hesab-ı kıyamete imanı var iken vaktini gafletle geçire ve dahi dünyanın inkılabını bilirken ona nice gönül bağlaya. Lailahe illallah Muhammedü'r-resûlullah.”⁵⁵

⁴¹ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 2/83.

⁴² en-Nebe 78/3.

⁴³ el-En'am 6/29, el-Mü'minûn 23/37, el-Câsiye 45/24.

⁴⁴ en-Neml 27/66

⁴⁵ Yûnus 10/18.

⁴⁶ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 2/380.

⁴⁷ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/87.

⁴⁸ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/74.

⁴⁹ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/89.

⁵⁰ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 2/29.

⁵¹ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 2/ 464.

⁵² İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 2/ 64.

⁵³ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 2/ 209.

⁵⁴ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 2/18.

⁵⁵ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 2/18.

Eser, çeviri yöntemi bakımından yakın türdeki tercüme-tefsirlerden ileri düzeydedir. Tefsir tercümelerinde ayet-i kerimeler genellikle parça parça/kelime kelime tercüme edilmiştir. Ayrıca söz dizimi bakımından Arapça cümle yapısı esas alınmıştır. *Tefsîr-i Mavâkib*'de ise ayetler bütün olarak tercüme edilmiştir. Türkçe söz dizimine uygun bir çeviri söz konusudur. Mesela aynı türden eserlerde aşağıdaki örneklerde verilen tercüme şudur:

الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَنَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (Yâsîn 36/65)

Cevâhiru'l-esdâfta “Bugün /mühür ururuz /onların ağızları üzerine/ ve söyler bize/ elleri/ ve tanıklık verir/ ayakları/ şuna ki/ kazandı.”⁵⁶

et-Tefsîrü'l-Cemâlî'de “Bugün /mühür ururuz/ onların ağızları üzerine/ ve söyleşir bizimle/ onların elleri/ ve şahadet eder/ onların ayakları/ ol şey ile ki oldular/ onu işleyici.”⁵⁷

Tefsîr-i Mavâkib'de “Bugünde biz onların ağızına mühür vad'ıyla kelimelerden men ederiz. Ve onların dünyada kesb ettikleri amellerini elleri bize söyler ve ayakları şahadet ederler.”⁵⁸ şeklinde verilmiştir.

Dilin sadeliği ve Türk dili yapısına uygun cümle düzeyinde tercüme yönteminin benimsenmesi ile *Tefsîr-i Mavâkib*'in satır arası tercümelerle kıyaslandığında üstün bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir de satır arası tercümelerin de kelime kelime tercümeden ibaret olmadığı ve tefsîri açıklamalara yer verildiği gözden uzak tutulmamalıdır.⁵⁹ *Tefsîr-i Mavâkib*'in “eski”yi eleştirerek ortaya çıkmış bir eser olmasına rağmen içeriği ve yöntemi itibarıyla yenilikçi bir eser olduğu söylenemez. Eserin tercüme olmasının da bu durumda etkili olmuş olması muhtemeldir. Ancak eserin harfi bir tercüme olmamasına rağmen İsmail Ferrûh Efendi'nin yenilikçi yorumlara yer vermemesinde halkın faydasını ön planda tutması etkili olmuştur.

4. Geç Osmanlı Döneminde Tefsir Tercümelerinin Sosyal Bağlamı

4.1. Halk için Türkçe Tefsir Tercümeleleri

Modernleşme dönemi Osmanlı toplumunda hümanistik anlayışın güçlenmesi ile bireyselleşmenin yükseldiği görülmektedir. Bu dönemde askeri, siyasî ve kurumsal dönüşümler ilmi sahada özgürlük temelinde değişim taleplerini gündeme getirmiştir. Bu değişimler arasında en dikkat çeken İslam düşüncesindeki hiyerarşik ilmi yapının yıkılması olmuştur. “İslam'da ruhbanlık yoktur” söyleminin yaygınlaşması ilmi otoritenin gereksiz görülmesine yol açmıştır. Hilafet ve saltanat kurumlarının otoritesinin sarsılması ile ulemanın da etkinliği sarsılmış ve üst bürokrasi için modernleşmenin gerçekleşmesinde daha rahat bir ortam sağlanmıştır.⁶⁰

Osmanlı'nın yeni memurları, modern alanlarda eğitim almaya başlayınca klasik ulema, “dünya işleri”ndeki hâkimiyetini kaybetmeye başlamıştır.⁶¹ Bu durumda yenilik taraftarı yüksek bürokrasinin ulema sınıfını yapılacak değişikliklerde engel olarak görmesi de etkili olmuştur. Yüksek bürokrasi, yenileşme amaçlı faaliyetlerde ulema sınıfından olmayan ve kendileri için engel teşkil etmeyen yeni dönem aydınlarını tercih etmiştir.⁶² Böylelikle devlet üzerinde ilmiye ve seyfiye sınıflarına kıyasla bürokratların etkinliği artmıştır. Avrupa ile ilişkileri ve batı bilgisine aşina olmaları gibi sahip oldukları avantajlar, aydınlara devleti ve toplumu yeniden tanzim etme imkânını vermiştir. Osmanlı son dönem aydınlarının bu şartlarda yeni bir elit sınıf olarak doğduğu görülmektedir.⁶³ Bu çalışmaya konu olan Osmanlı aydınlarından olan Londra büyükelçiliği yapmış (1797-1800) İsmail Ferrûh Efendi de toplumun batılılaşmasında etkin rol oynamıştır. Elçilik vazifesi sonrası Osmanlı topraklarına dönen diğer elçiler gibi İsmail Ferrûh

⁵⁶ bk. *Cevâhiru'l-Asdâf*, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya, 191, Yâsîn 36/65.

⁵⁷ bk. Muhammed Cemaleddin Hindi Dihlevi, *et-Tefsîrü'l-Cemali ale't-tenzili'l-Celali*, haz. Mevlana Muhammed Hayreddin Han Hindi Haydarabadi, (Bulak: Matbaa-i Hidviyye, 1294), Yâsîn 36/65.

⁵⁸ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mavâkib*, 2/250.

⁵⁹ Mukayese için bk. Muhammed b. Hamza, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi, Hz. Ahmet Topaloğlu, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları 1976).

⁶⁰ İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, (İstanbul: Dergah Yay, 2. Basım, 2018), 81 vd.

⁶¹ Mustafa Tekin, “Osmanlı'da Ulemadan Aydına Dönüşüm Süreci: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Marife* 1 (Bahar 2004), 232.

⁶² Recep Şentürk, “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydınını”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 4 (2000), 136.

⁶³ İbrahim Şirin, “Sadullah Paşa'nın 19. Asır Manzumeleri Bağlamında Osmanlı'da Bilginin Toplumsal Tarihine Bir Bakış”, *Sosyoloji Dergisi* 3/15 (2007/2), 53-54.

Efendi de III. Selim ve II. Mahmut'un destekçilerinden olmuştur. Ferrûh Efendi'nin özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde kültür hayatının batılılaşması açısından ciddi derecede etkileri olduğu ifade edilmiştir.⁶⁴

İlmi alandaki özgürlük taleplerinin etkisi ile hiyerarşik ilmi yapının yıkılarak bürokrasinin yükselişinin yanı sıra eşitlikçi söylemin yayılması, son dönem Osmanlı'da İslâmi birikime ulaşma noktasında daha "demokratik" bir ortam sağlamıştır.⁶⁵ Wilson tarafından bu dönem, "İslâmi bilgiye daha geniş bir erişimin sağlandığı ve Kur'ân tefsiri türünün yeniden şekillendiği bir dönem" olarak nitelenmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan bu tür İslami birikim, daha sade bir dille daha düşük bir entelektüel donanıma sahip olan okuru hedeflemiştir.⁶⁶ Bu yaklaşımın bir örneği olarak modernleşme döneminin önemli isimlerinden olan Mehmet Akif Sebîlü'r-reşad dergisinde yayınlanacak yazıları şöyle nitelemektedir:

"...Görülecek eserler kaba olacak saba olacak; lakin yerli malı olacak,...mümkün olduğu kadar halka söyleyecek eserler meydana getireceğiz. Yoksa havas için yazı yazmaya yeltenecek derecede sersem değiliz. Zaten altıyüz bu kadar seneden beri havassı düşünme düşünme avam olmuş gitmişiz."⁶⁷

Osmanlıda "Halk Müslümanlığı", tekke ve cami kültüründen beslenirken medresede daha yüksek düzeyde ilmi faaliyetler devam etmiştir.⁶⁸ Ancak modernleşme sürecinde ilmi hiyerarşinin yıkılmasıyla muhatap kitleye uygun metin üretme çabası sonucunda Osmanlı okurunun Kur'ân ile ilişkisinde bir dönüşüm söz konusu olmuştur. Cami ve dergâhlarda menkıbevi tarzda ya da medreselerde Arapça tefsirlerle gerçekleşen sözlü öğrenim, yerini daha büyük bir kitlenin Kur'ân ile basılı tercüme ve tefsirlerle bağlantı kurmasını sağlayan doğrudan öğrenim biçimine bırakmaya başlamıştır.⁶⁹

Halk için tefsir mottosunu güçlendiren olgulardan biri de matbaanın yaygınlaşmasıdır. Zira sadece tercümelerin ortaya çıkması yaygınlaşmasını garanti etmemektedir. Ancak pek çok alanda olduğu gibi matbaanın Osmanlı topraklarında yaygınlaşması sadece basılı eserleri yaygınlaştırmamıştır. Basılı eserlerin yaygınlaşması, bilgi anlayışında paradigmatik bir dönüşüme de kapı aralamıştır. Özellikle Tanzimat döneminin eğitim, hukuk ve idarî alanları "yeniden düzenleme ruhu", tercümeyle de yönlendirmiş ve reform sonrası yeni kurumlara kaynak sağlayacak eserlerin oluşturulması amaçlanmıştır. Çeşitli kurumlar ortaya çıkmıştır; Bâb-ı Âli Tercüme Odası, Encümen-i Dâniş, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve gazeteler bu amaçla işlev görmüştür.⁷⁰

Genel olarak tercümelemlerle bilgi anlayışının değişmesi ve kurumsal dönüşüm için gerekli fikri alt yapının sağlanması gibi tefsir tercümelere de dolaylı olarak kurumsal dönüşüme hizmet etmektedir. Mesele sadece Kur'ân'ın veya tefsirinin tercümesi olmayıp yukarıda işaret edildiği gibi tercüme etkinliği, geleneksel ulema sınıfının etkisinin kırılması anlamını da taşımaktadır. Berkes, medresenin Kur'ân'ın tercümesine hatta basılmasına bile karşı çıkmasını bu gerekçeyle açıklamıştır.⁷¹ Ulemanın bilginin yaygınlaşarak medrese dışına çıkmasını tehlike olarak gördüğü kabul edilse de eserlerin basımı, bilgiye ulaşmada sadece kolaylık olarak algılanmadığı gibi⁷² sadece eşitlik olarak da değerlendirilemeyecek boyuttadır. Özellikle dışardan gelen eserlerin basımında denetlemeler ve dini eserlerin basımında daha titiz bir kontrol söz konusu olmasına rağmen⁷³ dini eserlerde basımın gerçekleşmesi paradigmatik olarak geleneğin kırıldığını göstermektedir.

Öte yandan genel olarak tercüme sahasında 1850-1914 yılları arasındaki dönem, "Osmanlı tercüme çağı" olarak adlandırılmıştır.⁷⁴ Bu durum genelde tüm bilim dallarında özelde ise tefsirde büyük değişikliklere sebep olmuştur. Daha önce yazma

⁶⁴ Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, (Ankara: TDV Yayınları 1994), 13.

⁶⁵ Wilson, *Milliyetçilik Çağında Kur'an Tercümelere*, 108.

⁶⁶ Wilson, *Milliyetçilik Çağında Kur'an Tercümelere*, 109.

⁶⁷ Mehmet Akif Ersoy, "Edebiyat", Sebîlü'r-reşad 8/183, 1327-1330, 10 akt. Brett Wilson, "Mehmet Akif Ersoy ve Kur'an'a Erişim", *Direnen Meal: Akif Meali*, ed. Recep Şentürk, (İstanbul: Mahya, 2016), 42.

⁶⁸ Çalışkan, "Tefsîri Mehmed Efendi'nin Tefsîr-i Tibyân adlı eseri", 232.

⁶⁹ Wilson, *Milliyetçilik Çağında Kur'an Tercümelere*, 110.

⁷⁰ Saliha Paker, "Tanzimat Döneminde Avrupa Edebiyatından Çeviriler: Çoğul Dizge Kuramı Açısından Bir Değerlendirme", çev. Ali Tükel, (yy.*Metis Çeviri*, 1987), 32-33.

⁷¹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 4. bs, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 257.

⁷² bk. Tekin, "Osmanlı'da Ulemadan Aydına Dönüşüm Süreci: Sosyolojik Bir Yaklaşım", 232.

⁷³ Necmettin Gökçir, *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*, (İstanbul: İFAV Yayınları 2015), 28.

⁷⁴ bk, Saliha Paker, "The Age of Translation and Adaptation, 1850-1914: Turkey", ed. Robin Ostle, *Modern Literature in the Near and Middle East 185-1970*, (Londra: Routledge 1991); Wilson, *Milliyetçilik Çağında Kur'ân Tercümelere*, 109.

halde olan veya yeni te'lif edilen tefsir eserleri geniş kitlelerle buluşma imkânı elde etmiştir. 1835'teki⁷⁵ ilk matbû tercüme olan *Tibyân*'ın ardından II. Meşrutiyet'e kadar yeni tercüme basılmıştır.⁷⁶ Bu vesileyle daha önce ancak belli bir ilmî birikim gerektiren tefsire sadece ana dilde okuma bilme şartını yerine getiren herkes ulaşabilmiştir. Önceki dönemlerde Kur'an'ın tercümesi ve tefsir tercüme ile öğrencilerin işini kolaylaştırmak amaç iken sonraki dönemlerdeki tercüme yayınlarda geniş kitlelerin düşünüldüğü görülmektedir.⁷⁷

XIX. asırda yapılan İsmail Ferrûh Efendi'ye ait *Mevâkib* baskılarının sık aralıklarla yedi kez yapılması da bahsedilen toplumsal değişikliklerle ilgilidir. Bu dönemin önemli eserlerinden olan *Mevâkib*, müellifinin telif gerekçesinde de görüldüğü gibi toplumun ihtiyacını karşılamak gayesiyle telif edilmiştir. Eserin mukaddimesinde İsmail Ferrûh Efendi, Türkçe tercüme tefsirlerin kelime kelime/ satır arası tercüme şeklinde yapılmasından duyduğu rahatsızlığı belirterek kendisinin ayet-i kerimleri tam bir şekilde tercüme edecek ve manaları düzgün yansıtacak bir tercüme niyetini uzun zamandır taşıdığından bahseder. Hem Arapçaya vakıf olmayanların anlamasına kolaylık sağlayacağı için hem de mushaf-ı şerif hatmi murat edenlere tefsirli bir hatim imkânını sunacağı için bu özelliklerde bir tercüme yapmak istemiştir. Bu sebeple kendisine kaynak eser olarak Hüseyin Vâizî Kâşifi'nin *Mevâhib-i Aliyye*'sini seçtiğini zikreder. Çoğunlukla bu eserden tercüme yapsa da kendi ifadesiyle *Tibyân*, *Keşşâf* tefsirlerinden ve *Beydâvî* ve *Hâzin*'in tefsirlerinden de faydalanmıştır. Ancak bu kaynaklardaki çeşitli hikâyeleri ve esbâb-ı nüzûlle ilgili nakillerin tamamını avamın anlamasına ve istinsaha kolaylık sağlaması amacıyla eserine almadığını beyan etmiştir.⁷⁸

İsmail Ferrûh'un bu açıklamaları, Türk diline sahip olan halka Türkçe bir tefsir verme amacını göstermektedir. Onun temel motivasyonu, Arapça bilmeyen halkın Kur'an'ı anlamasını sağlamak iken diğer yandan satır arası tercüme⁷⁹ yetersiz görerek daha düzgün bir tercüme hedeflemektedir. Bu da Osmanlı'da Türkçe Kur'an tercümeleminin erken dönemlerden itibaren yapılan bir türü olarak satır arası formatın kullanışlılıktan uzak olduğu fikrinin Ferrûh Efendiye motivasyon sağladığını göstermektedir. Buradaki kullanışlılıktan uzaklık eleştirisi, satır arası tercümenin genel anlamda kelime anlamı odaklı parçalı bir tercüme olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki satır arası tercüme de anlamın zihinlere yerleşmesini destekleyecek şekilde tefsiri açıklamalarla desteklenmiştir. Tercümelemin dört türünden bahsedilmiştir: Satır arasına kelime kelime tercüme yapıldığı tür, satır arasına kelime kelime tercüme edilen âyetin kısa veya uzun tefsirinin yapıldığı tür, satır arasında âyetin anlamı verilip sonra uzun tefsirinin yapıldığı tür, kelime kelime yapılan tercümelemin tefsirle aynı satırda yer aldığı ve ara sıra uzun tefsirlere yer verilen tür.⁸⁰

Satır arası tercümenin öğreticinin sözlü açıklamalarıyla desteklenmesi ihtimali bu tercüme türünde anlama isabetin sıradan bir tercümeden daha başarılı olabileceğini düşündürmektedir. Zira satır arası tercümelemlerde yer alan tefsiri açıklamalar da bunu desteklemektedir. *Mevâkib* türü eserlerle okuma-yazma bilen halk, öğreticinin sunduğu sözlü açıklamalardan soyutlanarak basılı tercümedeki açıklama ile yetinmek durumunda kalacaktır.

İsmail Ferrûh Efendi'nin eserin tercümesi ile halkın Kur'an'ı anlamasını amaçlaması, bu dönemde hedeflenen "anlama" olgusunun muhtevasını tespit etmeyi gerektirmektedir. Öncelikle eserin basılı olması, kolay erişimi sağlama noktasında önemli ama yeterli bir gerekçe değildir. Zira basılı eserleri edinmenin kolaylaşmasını edinilen her eserin anlaşılmasında kolaylık sağladığı anlamında düşünmek makul değildir. Modern öncesi dönemde halkın istinsah yoluyla tefsirlere sahip olması zor olsa da Kur'anî bilgiye erişimin zor olmadığı söylenebilir. Örneğin Ebu'l-Leys es-Semerkandî'ye ait tefsirin tercümeleminin çokluğu ve asırlarca takip edilmesi de bunu gösterir niteliktedir.⁸¹ Diğer yandan eserin halkın diline tercümesi de "anlama" için yeterli değildir, halkın eserin dilini okuyabilmesi de gereklidir. Bu bakımdan özellikle 1850 sonrası yapılan tercüme yayınların artması ile ezber eğitiminin

⁷⁵ Recep Arpa, "İlk Matbu Türkçe (Osmanlıca) Tefsir: *Tibyân* Tefsiri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları-I*, ed. Bilal Gökçür vd., (İstanbul: İYV Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011), 247-248.

⁷⁶ Murat Kaya, "Tanzimat sonrasındaki Tefsir faaliyetleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine hizmetleri -Tartışmalı İlmî Toplantı-*, (İstanbul: Ensar Yayınları 2012), 306.

⁷⁷ Güler, "Osmanlı Türkçesi ile basılmış tefsir neşriyatının Osmanlı toplumunun Kur'an tefsirine yaklaşımında yol açtığı değişim", 46.

⁷⁸ Kâşifi, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/2-3.

⁷⁹ Satır altı tercümelemlerde Türkçe kelimeler, daha küçük boyuttaki kelimelerle Arapça kelimelerin altına yazılmıştır. Cümlelerin öğeleri, Arap dili yapısında göre sıralanmıştır. Genel olarak her Arapça kelimenin Türkçedeki karşılığı aranmaya çalışılmıştır. Kara, Mehmet, "Doğu ve Batı Türkçesinde Kur'an Tercüme ve Tefsirleri", *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (1993), 25.

⁸⁰ bk. Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 8, (1960), 90-91.

⁸¹ bk. Aydar, "Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası", 309-310.

“kavrayış ve anlama” karşısında değer kaybettiği veya anlamının kitlesel bir hüviyete büründüğü, “Halk için tefsir” mottosunun güçlendiği⁸² vurgulanmaktadır. Ancak bu yaklaşım, önceki dönemin eğitim sistemini “ezbere dayalı” şeklinde niteleyerek toptancı bir bakış açısına sahip olması ve modernleşme öncesi dönemde kavrayışın hiç olmadığı ya da modernleşme döneminde anlamının kitlesel olarak gerçekleştiği gibi peşin kabulleri barındırmaktadır. Öte yandan anlamının sadece tercüme vasıtasıyla gerçekleşeceği veya Kur’an’ı anlamının sadece Kur’an’ın tercümesine erişim ile mümkün olacağı konusundaki kanı oldukça modern olmasının yanı sıra isabetli de değildir.

Modern öncesi dönemde tercüme ortaya çıkışında kendi dilinde eserler vasıtasıyla “anlama” pek tabii ki amaç iken bu amacın farklı ihtiyaçları karşılamaya yönelik olduğu söylenebilir. 1803’te Birgivi’nin ilm-i hâl’inin basılı ilk islami metin olması da ilm-i hallerin toplumun Kur’anî bilgiye ulaşmadaki merkezi rolünü göstermektedir.⁸³ Örneğin modern öncesi dönemde Aksarâyî (ö. 950/1543!), İslami literatürün halkın kendi dilinde telifini savunan bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Aksarâyî *İmadü’l-İslam* adlı ilmihal türünde kaleme aldığı eserini Türk dilinde hazırlamıştır. Mukaddimede eserin Türkçe olduğu için küçük görülmesi gerektiğini dile getirir. Çünkü eser, muhteva itibarıyla ilm-i nâfidir ve amel-i salihendir. Dâvut (a.s.), Hak Teâla’ya ilm-i nâfî’yi sormuş ve şöyle cevap almıştır: “Hikmetimden ve buyruklarımdan bahseyleyen ilimdir”. Ona göre her kavmin dili kendisi için asıldır ve başka bir dilde aynı fayda sağlanamaz. Onun tabiriyle “Hz. Peygamber, bu diyara gelmiş olsaydı, O da Türkçe konuşurdu. Çünkü halka menfaat bu yolla gerçekleşir.” Aksarâyî, ilmin farziyetiyle ilgili hadisleri delil göstererek şu açıklamalarda bulunur: Arapça üzere ilim tahsil etmek üstün, Türkçe okumak ise farzı terk etmek olarak algılanmamalıdır. Ne yolla bilinirse bilinsin maksud olan “bilmek”tir. Gazâlî, kişiye farz olan ilmi kişinin haline göre tayin etmiştir. Örneğin kişi zengin değilse hac ve zekât ile ilgili bilgileri edinmesi vâcib olmaz, nafîle olur. Bu anlamda kendi haline uygun olan ilmi edinen kimse âlim sayılır. Bu kişi bu bilgileri ister bir hocadan okusun, ister ulemadan işitsin, isterse Türkî bir kitaptan edinsin fark etmez.⁸⁴ Aksarâyî kendi kitabını sıradan bir Türkçe kitaptan ayrı tutar. Zira onun kitabı ahkâm-ı şerî’ye kitaplarındandır. Bu konuda iki delil öne sürer; Mevâlî müftüleri halka anlatmak için ahkâmı Türkçe yazarlar ve kadılar Türkçe hükmederlerdi. Ayrıca “Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik” (İbrâhîm 14/4) ayetini de bu konuda delil olarak zikreder. “Bu kitap, fıkıh kitaplarından muteber kitaplardan olmuş oldu. Halka menfaati âm olduğu için ilm-i nafi oldu” der. Hatta “Belki Kur’an ahkâmını tercüme ettiği için “Türkî tercüme olunmuş Kur’an” oldu.” diyerek eserin fayda alanını genişletmek istediği görülür.⁸⁵ Türkçe tercümeden maksadı Türkçe konuşan halka kendi dilinde bir ilmihal kitabı sunmak olan Aksarâyî, bilgi edinmek için hocadan okumak ve dinlemek dışında üçüncü bir yol daha ortaya koymaktadır ki bu da okur-yazar halkın kendi dilinde ilmihaller yoluyla doğrudan kendine farz olan ilmi edinmesidir. Aslında Aksarâyî, eserde pek çok ayeti tercüme etmeden zikretmesine rağmen eserinin Kur’an ahkâmını tercüme etmesi sebebiyle Türkçe bir Kur’an tercümesi sayılabileceğine işaret etmiştir. Bu da Osmanlı toplumunda Kur’an’ın sadece tercüme vasıtasıyla anlaşılmadığını veya öğrenilmediğini göstermektedir. Bu bağlamda modern öncesi dönemde modern motivasyonlardan farklı olarak kişinin haline uygun bilgiyi edinme ve pratiğe dönüştürme amacının bilgi materyallerini şekillendirdiği söylenebilir.

4.2. *Tefsîr-i Mevâkib*’in Popüleritesinde Dil ve Üslûp Faktörü

Geç dönem Osmanlı’da yayınlanan tam Türkçe tefsirler arasında *Mevâkib*’in ilk olarak 1841-1842’de– Arpa, Tıbyân tefsirinin ilk basım tarihini 1835 olarak kabul etmektedir⁸⁶– yayınlanan *Tıbyân*’dan sonra 1875-1877’de yayınlanan *Zübedü Âsârî’l-Mevâhib* ve *’l-Envâr*’ı ve 1877’de yayınlanan *Tefsîrü’l-Cemâl*’nin de öncesine tekabül ettiği görülmektedir.⁸⁷ *Tıbyân*, *Mevâkib*’le mukayese edildiğinde daha ağır bir üsluba sahip⁸⁸, *Mevâkib*’den sonra yayınlanan Arapça bilmeyen bir Türkün Kur’an mesajını en kısa yoldan kavrayabilmesi amacıyla telif edilen *Zübedü Âsârî’l-Mevâhib* ve *’l-Envâr* ise 17. Yüzyıla ait olmasına rağmen bugün bile anlaşılabilir

⁸² Wilson, *Milliyetçilik Çağında Kur’an Tercümelere*, 120.

⁸³ Wilson, *Milliyetçilik Çağında Kur’an Tercümelere*, 107-108.

⁸⁴ Aksarâyî, *İmadü’l-İslam*, İBB Atatürk Kitaplığı, ts, 303 K, 4-6.

⁸⁵ Aksarâyî, *İmadü’l-İslam*, 476.

⁸⁶ Recep Arpa, “İlk Matbu Türkçe (Osmanlıca) Tefsir: Tıbyân Tefsiri”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları-I*, ed. Bilal Gökçür vd., (İstanbul: İYV Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2011), 247-248.

⁸⁷ Mustafa Şentürk, “Modern Dönemde Kur’an’ın Türkçeye Çevrilmesi Mâcerâsı Zeki Mugâmiz’in Türkçe Kur’an-ı Kerîm Tercemesi”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İYV Kur’an ve Tefsir Akademisi 2013), 2/496.

⁸⁸ Kâmil Miras, “Kur’an Tercümesi Hakkında Tarihî Hâtıralar ve İlmî Hakikatler”, 2/38, *Sebilürreşad* (1949), 194-195; Aydın, “İsmail Ferruh ve Tefsiru’l-mevâkib Adlı Eseri”, 85-86.

kolaylıkta olduğu ifade edilmektedir.⁸⁹ Bu bilgiler ışığında *Mevâkib*'in kronolojik olarak te'lif sırası değil, basım tarihi göz önüne alındığında bir ara form olarak tercih edildiği ve halkın teveccühüne sunulduğu söylenebilir.

Geç Osmanlı döneminde *Tefsîr-i Mevâkib*'in art arda yayınlarla teveccüh görmesinde eserin üslûbu da etkili olmuştur. Dil ve üslup olarak değerlendirildiğinde Miras tarafından *Mevâkib*'in dilinin *Tibyân* ile mukayese edilerek daha sade ve anlaşılır olduğu kabul edilmiştir.⁹⁰ Bununla birlikte *Tibyân* ve *Mevâkib*'in birlikte basıldığı da görülmektedir.⁹¹ Daha sonra *Mevâkib*, Ahmet Cevdet Paşa (öl.1895) tarafından halkın diline inememekle eleştirilmiş ve Ahmet Cevdet Paşa'nın yeni bir tercüme telifine yönelmesinde etkili olmuştur.⁹² Hasan Basri Çantay (öl. 1964) ise *Tibyân* ve *Mevâkib* gibi tercümeleleri, bugünün tercüme tekniği ve dilinden uzak olmakla eleştirirken diğer taraftan da "asılsız ve faidesiz" olarak nitelediği pek çok bilginin tercümeyle eklenmesinden şikâyetçidir. Üstelik ona göre bu eserler, zamanın ruhî ve hakikî ihtiyaçlarını da karşılamamaktadır.⁹³ Benzer eleştirilerin İbrahim Hilmi (öl. 1963) tarafından da yapıldığı görülmüştür. O da Arap olmayanları Türkçe bir tercüme ile buluşturma gayretindedir. Ona göre Kur'ân sadece belagat kitabı değildir ve Arap olmayanların da onu anlamaya hakkı vardır.⁹⁴ Bu eleştirilerde görüldüğü gibi tercümelerde ana kriter, halkın dilini yakalamaktır. Halkın dilinden uzaklaşan tercümeleler, geçerliliğini kaybetmiştir. Burada dil seviyesinin kriteri, konuşma dili değil, yazı dilidir. Dolayısıyla bütün halkın değil, okuma bilen halkın seviyesi, tercümelerde belirleyici olmuştur. Bu bakımdan *Mevâkib*, kendi dönemindeki baskı sayıları ile değerlendirildiğinde hedefine ulaşmış görünmektedir. Ancak sonraki dönemin ihtiyaç ve seviyesi değiştiğinde eleştirilere maruz kalmıştır.

Tercüme tefsirlerin ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden biri de Osmanlı'da medrese dili- halk dili ayrımı olmuştur. Neticede Osmanlıda medrese dili, Arapçadır ve halkın çoğunlukla yazılı dili yoktur ve sözlü dil, Türkçe üzerinden yürümektedir. Bu durum medrese ile halk arasında bir yabancılaşma olarak görüldüğü gibi medresenin Türkçeye yabancılaşması olarak da ifade edilmiştir.⁹⁵ Öte yandan yapılan reformlarla yükseköğretimde Arapçanın önemini kaybettiği ve onun yerini Fransızcanın almaya başladığı görülmektedir. Bunun sonucunda sömürge ülkelerde olduğu gibi dilsizleşme tehlikesi kendisini hissettirmeye başlamıştır. Bu tehlikeyi bertaraf etmek için ya Arapçadan yeni bir terminoloji oluşturulması gerekmektedir ya da Osmanlı Türkçesi bunun için kullanılmalıdır. Bu anlamda geç dönem Osmanlı bağlamı, Osmanlı Türkçesine yeni bir dönem açmış olmaktadır.⁹⁶

Öte yandan son dönem Osmanlı'da Kur'an öğretiminde eğitim materyali olarak kullanılan elifbâ kitaplarının kullanım amacındaki değişiklik de Osmanlı Türkçesi'ne teveccühün arttığını desteklemektedir. Önceki dönemde elifbâ kitapları sadece Kur'an öğretimi için sınırlandırıldığı halde, sonraki dönemde eğitim reformları ile birlikte ilgili materyal ile Osmanlı Türkçesi öğretiminin hedeflenmesi konusundaki tespit dikkat çekicidir.⁹⁷ Batı Tarzı eğitime geçiş ile birlikte devletin okuma yazma bilen kadroya ihtiyacı Osmanlı Türkçesi öğretimini hızlandırmıştır.⁹⁸ 1856-1911 yılları arasında Osmanlı Türkçesi öğrenimi için yüzlerce elifbâ türünde materyalin hazırlanması, bu materyallerin Kur'an öğretimi materyallerinden ayrılması ve Türkçe öğrenimi için hazırlanan elifbâların Kur'an öğretimi için hazırlanan elifbalardan sayıca daha fazla olması gibi değişiklikler geç dönem Osmanlıda Türkçe öğrenimine verilen önemi göstermesi bakımından önemli bir detaydır. Osmanlıcaya gösterilen teveccühün Kur'an öğretimini aşama aşama geride bıraktığı görülmektedir.⁹⁹ Son dönemde Osmanlı Türkçesinde hazırlanan tefsirlerin ilgi görmesinde Türkçe okuma-yazma öğretiminin yükselişe geçmesinin etkisi söz konusu edilebilir.

⁸⁹ Mehmet Akif Alpaydın, "Bir Osmanlı Müfessiri ve Tefsiri: Gurâbzâde Ahmed Efendi ve *Zübedü Âsârî'l-Mevâhib ve'l-Envâr*", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2016), 304.

⁹⁰ Miras, "Kurân Tercümesi Hakkında Tarihî Hâtıralar ve İlmî Hakikatler", 195.

⁹¹ Arpa, "İlk Matbu Türkçe (Osmanlıca) Tefsir: *Tibyân* Tefsiri", 249.

⁹² Emine Armağan, "Ahmet Cevdet Paşa ve Tercüme-i Şerife" (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 47.

⁹³ Arpa, "Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin *Tibyân* Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri", 106.

⁹⁴ Şentürk, "Modern Dönemde Kur'ân'ın Türkçeye Çevrilmesi Mâcerâsı Zeki Mugâviz'in Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Tercemesi", 2/499.

⁹⁵ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 256- 257.

⁹⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 259.

⁹⁷ Hatice Ayar, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)", (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 26.

⁹⁸ Ayar, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)", 3.

⁹⁹ Ayar, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)", 5, 253.

Osmanlı Türkçesine yönelişin artması, sadece Arapçanın merkezi konumunu kaybetmesi anlamına gelmez, aynı zamanda o dili konuşan topluluğun çoğullaşması, değişmesi ve yerelleşmesi anlamını da taşımaktadır.¹⁰⁰ Başka bir deyişle birbirine asırlarca “kutsal bir yazı dili” etrafında ümmet olarak bağlı olan toplulukların, kendi yerel dilleri etrafında bir bağlılığa evrilerek evrensel bağlılıklarını nispeten yitirmiş oldukları söylenebilir.¹⁰¹ Nitekim artık yayıncılıkla birlikte “kutsal dil” -İslam toplumları için kutsal dil Arapça’dır- karşısında diğer dillerin konuşanları ve okuyanları eşit bir seviyeye yükselmiştir.¹⁰²

Osmanlı için Arapçanın asıl olmasının yanı sıra Farsça da bir değere sahiptir. Türkçe bu sıralamada üçüncü seviyede yer almaktadır. İsmail Ferrûh Efendi, *Mevâkib*’i Türk dilinde kaleme aldığını ifade ederken kullandığı dili “kabaca lisân-ı Türk” olarak tanımlamıştır. Ferrûh Efendi’nin üslubunu nitelediği “Kabaca lisan-ı Türk” ifadesindeki kaba kelimesi, Osman Ergin tarafından Türk diline yönelik bir itham olarak değerlendirilmiş ve bu ifadenin “yüzeysel ve anlaşılır” anlamlarında kullanıldığı ifade edilmiştir.¹⁰³ Bu noktada Osmanlı döneminde Türkçe için kullanılan Türkî-i fasih ve Türkî-i basîit ayrımının, “kabaca lisân-ı Türk” tabirini anlamak için özellikle açıklanması gerekmektedir. Kısaca Türkî-i fasih olarak ifade edilen Türkçe seviyesi, Arapça, Farsça gibi dillerden de zengin olarak beslenmiş olup Osmanlı aydın ve bürokrat sınıf tarafından kullanılmaktadır. Türkî-i basîit ise fasih Türkçenin özelliklerine sahip olmayan avam sınıfın kullandığı dildir. Gelibolulu Mustafa’nın “Faraza lisan-ı Arabî tekellümü farz veya vacib olsa zebânî-î Farsî isti’imali sünnet-i seniyye makamında kıyam balsa beyan olunan halavetten mürekkeb lisan-ı Türkî telaffuzu müstahab ve basîitin Türkî fusaha kavline nehyi vacibdir.”¹⁰⁴ ifadelerinde görüldüğü gibi Türkçe iki tür olarak öne çıkmaktadır ki basîit olarak nitelenen Türkçe tasvib görmemektedir. Hatta genel anlamda Türkçenin Osmanlı tarihinde ilim dili olarak yetersiz, sert ve kaba addedildiği de olmuştur.¹⁰⁵ İsmail Ferrûh Efendi’nin edebiyat alanındaki uzmanlığı göz önüne alındığında halkın faydasını amaçlasa da kullandığı dilin sert ve kaba addedilemeyeceği ortadadır. Dolayısıyla mütercim Osmanlı aydın ve bürokrat sınıfa mensubiyeti de dikkate alınırca üslûbunu nitelemek için kullandığı *kabaca lisan-ı Türk* ifadesi ile *Türkî-i fasih* seviyesini kastettiği söylenebilir.

4.3. Yeni Bir Tür veya Bir Ara Form Arayışı

Dönemlere veya türlere göre bir ayırım yapılmaksızın anadilde tercümelere ortaya çıkışında anlamayı kolaylaştırma amacının etkili olduğu görülür. Genel olarak anadilde metinlerin halkın anlamasına sunulması ve daha geniş bir kitlenin hedeflenmesi yanında modern dönemde çevrilmek üzere seçilen eserler ulusal kültürlerin şekillenmesinde önemli bir işleve sahip olmuştur. Başka bir ifade ile tercümelere toplumun yeniden tasarlanması söz konusu olmuştur.¹⁰⁶ Geç dönem Osmanlı bu yönüyle modern döneme geçiş için bir kırılma noktası olarak değerlendirilebilir. Bu dönem, önceki dönemin bilgi anlayışının değiştiği ve yeni sosyal-kültürel ortamın ihtiyaçlarına hitap edecek bilgi üretimi için çabaların başladığı bir dönemdir. Bu bakımdan özellikle Tanzimat Dönemi, pek çok açıdan olduğu gibi tefsir alanı için de toplumsal anlamda bir dönüm noktasıdır.

Tanzimat dönemi bir “geçiş dönemi” olarak nitelenirse bu dönemde üretilen eserlerin de geçiş döneminin ihtiyaçlarının sonucu olarak ortaya çıktığı söylenmelidir. Dolayısıyla bu dönemde ortaya çıkmış bir eserden bahsettiğimizde bunun sosyal bir olgu olduğunu gözden kaçırmamız gerekmektedir. Bu bakımdan bu dönemin tercüme eserleri,- yukarıdaki maddelerde somutlaştırılmaya çalışıldığı gibi- devingen bir toplumsal bağlam içinde ortaya çıkmış eserler olarak değerlendirilmelidir.¹⁰⁷ Bu yaklaşıma göre devingen bir toplumsal bağlam içinde ortaya çıkmış metinler, merkez ve çevre olmak üzere iki konumda bulunabilir. Çoğunlukla merkezde yer alan metinler kanonik yani saygın görülen, merkezde yer almayanlar ise saygın görülmeyen metinlerdir.

¹⁰⁰ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, (İstanbul: Metis Yayınları 1995), 33.

¹⁰¹ Anderson, *Hayali Cemaatler*, 51.

¹⁰² Anderson, *Hayali Cemaatler*, 87-88.

¹⁰³ İsmail Ferrûh, *Tefsîr-i Mevâkib*, 1/ 2-3; Aldemir, “Hüseyn Vâizî Kâşifi ve Mevâkib Tefsiri”, 67-69.

¹⁰⁴ Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü’-ahbâr*, 1/11 akt. Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1996), 21; İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi”, *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 3 (Mart 2000), 160.

¹⁰⁵ bk. Fazlıoğlu, “Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi”, 158.

¹⁰⁶ Itamar Even-Zohar, “Yazınsal Çoğuldizge İçinde Çeviri Yazının Durumu”, çev. Saliha Paker, *Çeviri Seçkisi 2: Çeviriyi Düşünenler*, drl. Mehmet Rifat, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004), 2.

¹⁰⁷ Şehnaz Tahir Gürçağlar, “Çoğuldizge Kuramı, Uygulamalar, Eleştiriler”, *Çeviri Seçkisi 1, Çeviriyi Düşünenler*, drl. Mehmet Rifat, (İstanbul: Dünya Yayıncılık 2003), 193.

Metinler arasındaki gerilimin sonucunda merkezdeki çevreye, çevredeki merkeze geçebilmektedir. Merkez ve çevrenin yer değiştirmesi, kanonik metinlerin işlevini yerine getirememesi sonucunda gerçekleşmektedir. Saygın görülen- kanonik birikim herhangi bir rekabetle karşılaşmazsa kemikleşme dönemine girecek ve tekdüze bir şekilde kendi kendini üretmeye devam edecektir. Bu süreç uzun sürdüğünde ise ya yavaş yavaş ya da ani bir şekilde ortadan kalkacaktır.¹⁰⁸ Bu bağlamda “...en üst konumda kemikleşmiş bir yazın tipi varken, yenilikleri başlatan daha aşağıdaki katmanlardır. Bu ikinci durumda, alt ve üst konumda bulunanlar yer değiştirmezlerse, edebiyatın tümü durağanlık durumuna girer.”¹⁰⁹ Geç Osmanlı döneminde ortaya çıkan eserler de yeni şartlardan etkilenerek gündeme gelmiştir. Bu değişimde boşluğu dolduracak veya durağanlığı giderecek yeni eserler, hem okur-yazar halka hitap etmeli hem de sözlü kültürün yerini almalıdır.¹¹⁰

Genel olarak edebi tercüme çalışmaları için söz konusu edilen bu yaklaşım, geç dönem Osmanlı’da tefsir alanında gerçekleşen dönüşümü de anlamamıza yardımcı olabilir. Modernleşmeye doğru giden süreç içinde kurumsal yapının, ilim habitatinin ve sosyal bağlamın dönüşmesi ile tefsir alanında da değişiklikler yaşanmıştır. Bu döneme kadar medrese merkezli olarak ele alınan bir tür olarak saygın konumda olan Arapça tefsir eserleri ve satır-arası tercüme “yeni” dönem içinde çeşitli problemlerle karşılaşmıştır. Geç dönem Osmanlı’da diğer türlerdeki boşluğu doldurmaya yönelik olarak çeviri edebiyatının yükselişe geçmesi gibi tefsir tercümelerinin de Arapça ağırlıklı tefsir eğitimi karşısında yükselişe geçtiği söylenebilir. Klasik tefsirler ve satır arası tercüme yeni nesil aydınlar, bürokratlar, okur-yazar halk kesimi tarafından anlaşılmadığından ve saygın kabul edilmediğinden alanda bir boşluk oluşmuştur. Zira üst seviyede var olan kemikleşmiş yapı ne halka hitap etmeye ne de sözlü kültürün yerini almaya müsait olmadığından yenilik alt seviyede yani halk düzeyinde başlamıştır. Öte yandan geçmişte Türkçe tefsirlerin örnekleri görülsede Türkçe henüz bir yazın dili olarak güçlü ve yaygın olmadığından bu dilde özgün eserler üretmek mümkün olmamıştır. Bu sebeple olsa gerek İsmail Ferrûh Efendi gibi ulema sınıfından olmayan bir aydın-bürokrat Türkçe tefsir tercümesi hazırlamıştır. Bu bağlamda Türkçe tefsirlerin önceki dönemlerin güçlü Arapça tefsirleri karşısında çevresel, sınırlı ve hafif kalmasına rağmen modernleşme ile aşama aşama halkın teveccühüne ulaştığı söylenebilir.

Sonuç

Bu çalışmada İsmail Ferrûh Efendi’ye ait *Tefsir-i Mavâkib* özelinde geç Osmanlı döneminde Türkçe tefsirlerin art arda yayın sebepleri ve hangi ihtiyaçlara karşılık geldiği analiz edilmiştir. Eserin mukaddimesinde belirtildiği gibi İsmail Ferrûh Efendi, halkın Kur’an’ı kendi başına anlayabilmesi ve tefsirli hatim imkânı sağlaması amacıyla bu eseri tercüme etmiştir. Halkın din dili, modern öncesi dönemde sözlü bir dildir. Dolayısıyla bir öğretici ya da anlatıcıya ihtiyaç duymaktadır. Türkçe tercüme tefsirlerin popülerleşmesinde bu vasıtadan azade olarak dinin temel kaynağı ile toplumu buluşturma amacı etkili bir motivasyon olmuştur. Temel motivasyonu bu olsa da Ferrûh Efendi, hitap ettiği kitlenin hassasiyetlerini göz ardı etmemiş ve Kâşifî’nin tasavvuf ağırlıklı eserini kaynak eser olarak belirlemiştir. Eser, genel olarak klasik tefsir formatının dışına çıkmamıştır. Tercüme açısından ise önceki tercüme türleri arasında değerlendirildiğinde sade bir üsluba sahip olup Türk dil yapısına uygun cümle düzeyinde bir yöntem benimsemiştir. İsmail Ferrûh Efendi’ye motivasyon sağlayan husus, satır-arası tercüme türünün halk için anlaşılmasının zorluğudur. İsmail Ferrûh Efendi’nin *Tefsir-i Mavâkib*’de kullandığı tercüme yöntemi sayesinde metni anlamak için okuma bilmek yeterli olacak ve bir öğreticiye veya cami-tekke ortamına ihtiyaç duyulmayacaktır. Bu yolla toplumun batılılaşmasında bir adım daha atılmış olduğu söylenebilir. Ayrıca halkı Kur’an ile vasıtasız buluşturma ve halkın kendi kendine anlamasına imkân tanıma gibi temalar, son derece modern olarak nitelenebilirse de halkın modernleşme öncesinde Kur’an’a uzak olduğu ya da Kur’an’a erişiminin olmadığı iddialarını da içinde barındırmaktadır. Bu durum halkın Kur’an’a erişiminin sadece Kur’an üzerinden gerçekleşeceği kabulünün bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Hâlbuki Osmanlı toplumunda halkın ilmihal vs. türü başka eserler yoluyla da Kur’anî bilgiye erişebilir durumda olduğu Aksarâyî’nin *İmâdü’l-İslam* adlı Türkçe ilmihali örnekliğinde ortaya konulmuştur. Öte yandan pek çok çevirinin yapıldığı geç Osmanlı döneminde Arapça ve Batı dilleri dışında yeni bir dil arayışının Osmanlı Türkçesine teveccühü artırdığı ve yeni bir yazın dili ihtiyacının dolaylı olarak Türkçe telifleri hızlandırdığı görülmektedir. Bu devingen toplumsal ortam içinde ortaya çıkmış bir eser olarak değerlendirildiğinde tefsir alanı açısından modernleşme ve modernleşme öncesi sürecin mukayesesi önem taşımaktadır. Bu husus göz önüne alındığında Osmanlı toplumunda Arapça tefsirler ve İsmail Ferrûh Efendi’nin

¹⁰⁸ Şehnaz Tahir Gürçağlar, “Çoğuldizge Kuramı, Uygulamalar, Eleştiriler”, 195.

¹⁰⁹ Itama Even-Zohar, “Yazınsal Polisistem İçinde Çeviri Yazının Durumu”, çev. Saliha Paker, *Adam Sanat* 14 (Ocak 1987), 61 akt. Saliha Paker, “Tanzimat Döneminde Avrupa Edebiyatından Çeviriler:Çoğul Dizge Kuramı Açısından Bir Değerlendirme”, çev. Ali Tükel, *Metis Çeviri*, 1 (Güz 1987), 34-35.

¹¹⁰ Even-Zohar, “Yazınsal Çoğuldizge İçinde Çeviri Yazının Durumu”, 34, 40-41.

eleştirdiği tercüme türü olarak bir öğretici gözetiminde yapılan satır arası Kur'ân tercümelerinin üstün konumda yer aldığı görülür. Merkezde yer alan bu yerleşik türler, son dönem Osmanlı'da artık yeni kuşaklara hitap etmediği ve ulema sınıfı konumunu kaybetmeye başladığı için alanda bir boşluk oluşmuştur. Bu boşluk ya yeni bir tür tarafından doldurulacak ve durağanlık yaşanmayacaktır. Ya da boşluk büyüyecektir. Tefsir alanında medrese sisteminin etkisini yitirmeye başlamasıyla oluşan boşluğu Türkçe tercüme tefsirlerin doldurduğu söylenebilir. Özellikle sonraki Türkçe meal-tefsir birikiminin büyüklüğu düşünöldüğünde durağanlığın üretkenliğe dönüştüğu vurgulanmalıdır. Son tahlilde *Tefsîr-i Mevâkib*, hem te'lif edildiği hem de sık aralıklarla basıldığı dönem açısından değerlendirildiğinde içinde yer aldığı toplumsal değişimlerin ürünü olarak nitelenebilir.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet- Eryarsoy, Beşir. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.
- Aksarâyî, Abdurrahman b. Ysuf. *İmâdü'l-İslam*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, 303.
- Aldemir, Merve. "Hüseyin Vâizî Kâşifi ve Mevâkib Tefsiri". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: İFAV Yayınlar 2016.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Bir Osmanlı Müfessiri ve Tefsiri: Gurâbzâde Ahmed Efendi ve Zübedü Âsârî'l-Mevâhib ve'l-Envâr'ı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2016), 271-306.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Armağan, Emine. "Ahmet Cevdet Paşa ve Tercüme-i şerife". İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Arpa, Recep. "Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Gazete ve Dergi ilanlarında yer alan Tefsir İlanları", *Usl İslam Araştırmaları Dergisi* 16 (2011), 27-66.
- Arpa, Recep. "İlk Matbu Türkçe (Osmanlıca) Tefsir: Tıbyân Tefsiri". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları-I-*. ed. Bilal Gökkır vd. İstanbul: İYV Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011, 241- 260.
- Arpa, Recep. *Ayıntâbi Mehmed Efendi'nin Tıbyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Arpa, Recep. "Ayıntâbi Mehmed Efendi'nin Tıbyân Tefsiri: Te'lîf mi Tercüme mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 35 (2016), 55-96.
- Arpa, Recep. "Tâhir'l-Mevlevî'nin Tefsir-i Hüseyinî Tercümesi'nden Bir Numne". *Usl: İslam Araştırmaları* 21 (2014), 129-146.
- Ayar, Hatice. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Aydar, Hidayet. "Cumhuriyet Döneminde Türkçeye Tercüme edilmiş Kur'an Tefsirleri". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri-Tebliğler Müzakereler-*. İstanbul: Ensar Yayınları 2012.
- Aydar, Hidayet. "Uygurlarda Kur'an Çalışmaları". *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2004), 137-171.
- Aydar, Hidayet. "Osmanlı Tefsir Kültürü Açıısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası", *Turkish Studies*, 7/3 (2012), 307-327.
- Aydın, Fatma. *İsmail Ferrh ve Tefsiru'l-mevâkib Adlı Eseri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bimen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi I-II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1960.
- Bırışık, Abdülhamit. "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri: Tebliğler Müzakereler*. haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012, 199-240.
- Bırışık, Abdülhamit. "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâizî Kâşifi'nin Mevâhib- Aliyye'si". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 53-68.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri I*. İstanbul: Matbaba-i Âmire, 1333.
- Cevâhiru'l-Asdâf*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya,191.
- Cündioğlu, Dücane. *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsiri Mehmed Efendi'nin Tefsir-i Tibyan Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasî-Sosyal Yapısı İçin Anlamı". ed. Bilal Gökkır vd. *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*. 1/215-140. İstanbul: İYV Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Çelik, Ersin. "19. Yüzyılda Bir Tefsir Klasiiğinin Farsçadan Türkçeye Tercümesi: İsmâil Ferrh Efendi'nin Tefsir-i Mevâkib Adlı Eseri" . ed. Ahmet Hamdi Furat, *Sahn-ı Semân'dan Dârü'l-Fnna: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XIX. Yüzyıl*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021, 241-269.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir çalışmaları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.

- Ersoy, Mehmet Akif. “Edebiyat”. *Sebilü'r-reşad* 8/183 1327-1330.
- Even-Zohar, Itamar. “Yazınsal Çoğuldizge İçinde Çeviri Yazının Durumu”. çev. Saliha Paker. *Çeviri Seçkisi 2: Çeviriyi Düşünenler*. drl. Mehmet Rifat. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004, 191-201.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi”, *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 3 (Mart 2003), 151-184.
- Gökkır, Necmettin. *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Güler, Nurdane. “Osmanlı Türkçesi ile Basılmış Tefsir Neşriyatının Osmanlı Toplumunun Kur’ân Tefsirine Yaklaşımında Yol Açtığı Değişim”. *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (2016).
- Güney, Ahmet Faruk. “Gaza Devrinde Kur’ân’ı Yorumlamak: Fetih öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir eserleri”. *DİVAN İlmî Araştırmalar* 18 (2005/1), 193-244.
- Gürçağlar, Şehnaz Tahir. “Çoğuldizge Kuramı, Uygulamalar, Eleştiriler”. *Çeviri Seçkisi 1, Çeviriyi Düşünenler*. drl. Mehmet Rifat. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2003, 243-268.
- H. Fleischer, Cornell. *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*. çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- İnan, Abdülkadir. “Kur’an’ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 8, (1960), 79-91.
- İyibilgin, Orhan. “Tefsîri Mehmed Efendi ve Tıbyân Tefsiri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 387-404.
- Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*. İstanbul: Dergah Yay, 2. Basım, 2018.
- Kara, Mehmet. “Doğu ve Batı Türkçesinde Kur’ân Tercüme ve Tefsirleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (1993), 25-36.
- Karaismailoğlu, Adnan. “Hüseyin Vâizî Kâşifi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/16-18. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâşifi, Hüseyin Vâiz-i. *Mevâkib Tefsiri: Kur’ân-ı Kerim ve Meali*. çev. İsmail Ferrûh Efendi. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1282.
- Kâşifi, Hüseyin Vâiz-i. *Mevâkib Tefsiri: Kur’ân-ı Kerim ve Meali*. çev. İsmail Ferrûh Efendi. sad. Süleyman Fahir. İstanbul: Bütün Kitabevi, 1959.
- Kaya, Murat. “Tanzimat sonrasındaki Tefsir faaliyetleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’ân Tefsirine hizmetleri -Tartışmalı İlmî Toplantı-*. haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012, 301-338.
- Kuran, Ercüment. *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Miras, Kâmil. “Kur’ân Tercümesi Hakkında Tarihi Hatıralar ve İlmî Hakikatler”. *Sebilürreşad* 2/38 (1949).
- Muhammed bin Hamza. *XV. yüzyılda yapılmış Kur’ân Tercümesi*. haz. Ahmet Topaloğlu. İstanbul: Kültür Bakanlığı yayınları, 1976.
- Muhammed Cemaleddin Hindi ed-Dihlevi, *et-Tefsirü'l-Cemali ale't-tenzili'l-Celali*, Haz. Mevlana Muhammed Hayreddin Han Hindi Haydarabadi. Bulak: Matbaa-i Hidiviye, 1294.
- Özkan, Mustafa. “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Kur’ân Tercümelere”. *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökkır vd. 517-558. İstanbul: İYV Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Paker, Saliha. “Tanzimat Döneminde Avrupa Edebiyatından Çeviriler: Çoğul Dizge Kuramı Açısından Bir Değerlendirme”. çev. Ali Tükel. *Metis Çeviri* 1 (Güz 1987), 31-43.
- Paker, Saliha. “The Age of Translation and Adaptation, 1850-1914: Turkey”. *Modern Literature in the Near and Middle East 185-1970*. ed. Robin Ostle. Londra: Routledge, 1991.
- Süreyya, Mehmed. *Sicilli-î Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, ts.
- Şentürk, Mustafa. “Modern Dönemde Kur’ân’ın Türkçeye Çevrilmesi Mâcerâsı Zeki Mugâmiz’in Türkçe Kur’ân-ı Kerim Tercemesi”. *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed. Bilal Gökkır vd. 2/493-506. İstanbul: İYV Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Şentürk, Recep. “Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 4 (2000), 133-171.
- Şirin, İbrahim. “Sadullah Paşa'nın 19. Asır Manzumesi Bağlamında Osmanlı'da Bilginin Toplumsal Tarihine Bir Bakış”. *Sosyoloji Dergisi* 3/15 (2007/2), 41-56.

- Tekin, Mustafa. "Osmanlı'da Ulemeden Aydına Dönüşüm Süreci: Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 4/1 (Bahar 2004), 227-234.
- Topaloğlu, Ahmet, "Kur'ân-ı Kerim'in İlk Tercümeleri ve Cevâhiru'l-Asdaf", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (Aralık 1983).
- lken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: yy 1935.
- Wilson, Brett. "Mehmet Akif Ersoy ve Kur'an'a Erişim". *Direnen Meal: Akif Meali*. ed. Recep Şentürk. 39-49. İstanbul: Mahya, 2016.
- Wilson, Brett. *Milliyetçilik Çağında Kur'an Tercümeleri: Türkiye'de Yazılı Kültür ve Modern İslam*. çev. Ceren Can Aydın. İstanbul: Alfa Yayınları 2018.
- Yazar, Sadık. "Bakir Bir Araştırma Sahası Olarak Osmanlı Tercüme Geleneği". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 60/1 (2020), 153-178.
- Yetiş, Kazım. "Beşiktaş Cem'iyet-i İlmiyyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 5/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.