

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806
e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24 | Sayı/Issue: 46 | Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince
"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
Cilt: 24 Sayı: 46 Yıl: 2022 (Aralık)	Volume: 24 Issue: 46 Year: 2022 (December)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Doç. Dr. Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖGE Arş. Gör. Enes TARHAN Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK Dr. Öğr. Üyesi Aysegül METE Dil Editörü/Language Editor Arş. Gör. Dr. Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA İç Tasarım/Design Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖGE Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Enes TARHAN Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya, 2022 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Taramım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Menderes Cad. No: 22/A Yenice, Adapazarı Tel: +90 (264) 273 52 53 – Faks: +90 (264) 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54050 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 – Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd e- posta / e-mail: sauifd@sakarya.edu.tr</p>	<p>Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi)</p> <p>Danışma Kurulu / Advisory Board Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Emekli) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück University) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Bolu A.İ.B. Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mürteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modarrés Uni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zarqa University) Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Dergimizin <i>yayın ve yazım ilkeleri</i> 661-669 sayfaları arasında yer almaktadır.	

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International License. Journal of Sakarya University Faculty of Theology provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Journal of Sakarya University Faculty of Theology has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2017)
- 16- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)
- 29- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 30- MLA - Modern Language Association (2018)
- 31- ATLA Religion Database (2019)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

**A Prayer Phrase on the Doublures Cover of the Principalities
Period Turkish-Islamic Bindings: al-‘İzz al-dâ‘im wa‘l-ıqbâl / Bey-
likler Devri Türk-İslam Ciltlerinin Kapak İçlerinde Bir Dua İbaresini:**
el-İzzü‘d-dâim ve‘l-ıkbâl

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Şeyma Boydak

291-317

**Osmanlı Mimarisinde Etkin Bir Kadın Bâni: Kethüdâ Canfedâ
Hatun‘un İmar Faaliyetleri / An Effective Woman in Ottoman
Architecture: Kethudâ Canfedâ Hatun’s Construction Activities**

Doç. Dr. Erkan Atak - Arş. Gör. Erdal Okumuş

319-360

**Ali Dede el-Bosnevî‘ye Ait Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn
Sînâ‘nın İncelenmesi / Examination of Tarjama-i Qaşîda-i Rûhiyya-i Ibn Sînâ
Belonging to Ali Dede al-Bosnavî**

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Köksoy

361-394

**Aklın Sınırı Hakkında İki Çelişik Söylem ve Çözümü -Fahreddin
er-Râzî Özelinde Bir İnceleme- / Two Contradictory Discourses About the
Limit of Reason and Its Solution -An Analysis Specific to Fakhr al-Dîn al-Râzî-**

Arş. Gör. Zübeyir Çetin

395-420

**John Wansbrough‘un Kur‘ân Tefsirlerinin Tasnifine Yönelik
Yaklaşımının Köken İddiaları Bağlamında İncelenmesi / Ma‘lûwâ
Examination of John Wansbrough’s Approach to the Classification of Qur‘anic
Commentary in the Context of Claims of Origin**

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Uzun

421-449

**4./10. Yüzyıl Usul-i Fıkıh Edebiyatında Haber-i Vâhid Tartışmaları:
Cessâs‘ın Ebû Ali el-Cübbâi Eleştirisi / Debates Around Khabar al-
Wâhid in the 4th/10th Century in Islamic Legal Theory Literature: al-Jassas’s
Criticism of al-Jubbâi**

Okan Kadir Yılmaz

451-484

**er-Risâle’de Şâfiî’ye Göre Kur’ân’ın Arabîliği / The Arabic Character of
the Qurân According to Shafi’i in al-Risâla**
Öğr. Gör. Hülya Afacan - Prof. Dr. Osman Güman
485-503

**Teşbih Beyân İlminin Neresindedir: Klasik Yaklaşım Üzerine Bir
İnceleme / Where Does Tashbeeh Fit into Bayaan Science: A Review of the
Classical Approach**
Doç. Dr. Nazife Nihal İnce
505-525

**Arap Edebiyatında Hayalî Tasvir Üslubu ve Kur’ân Kıssalarındaki
İzdüşümü / Imaginary Description Style in Arabic Literature and its
Projection in The Quran**
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zahid Çokyürür
527-552

**Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Uyaran Zenginliğinin
Nörobilimsel Temelleri / The Neorusecientific Basis of the Richness of
Stimuli in Early Childhood Religious Education**
Öğr. Gör. Dr. Saadet İder
553-580

**Hindu Bayramı Divali'nin Tarihi Gelişimi ve Farklı Dinlerdeki
Yansımaları / Historical Development of Hindu Festival Diwali and
Its Reflections in Different Religions**
Arş. Gör. Mehmet Safa Cevahir - Doç. Dr. Ahmet Türkan
581-605

**Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik
ve Güvenirlik Çalışması / Development of Religious Perception Scale in
Emerging Adults: A Study of Validity and Reliability**
**Doç. Dr. Abdullah İnce – Dr. Öğr. Üyesi İhsan Kutlu –
Arş. Gör. Muhammed Furkan Koçak**
607-633

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Alfred Jules Ayer. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. ev. Vehbi Hacıkadiroğlu
Dr. Öğr. Üyesi Abdulmuttalib Baycar
635-642

Necdet Subaşı. *Sosyoloji Günlükleri, Din, Diyanet ve Yeni Toplumsallıklar*.
Dr. Öğr. Üyesi Ercan elik
643-647

Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ.
eş-Şi'ri'l-Câhilî: Dirâse fi menâzi'i's-şu'arâ.
Arş. Gör. İsmail Araz
649-656

İndeks / Index
45-46. Sayılar
657-659

Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication
661-669

Editör'den

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin 46. sayısını zengin içeriğiyle yine tam zamanında siz kıymetli okurlarımıza ulaştırıyoruz.

Bu sayımızda üç tanesi kitap değerlendirmesi, on iki tanesi de araştırma makalesi olmak üzere on beş akademik çalışmayı sizlerin istifadesine sunuyoruz. Böylece İslam sanatları, tefsir, fıkıh, felsefe, dinler tarihi, belagat ve din sosyolojisi alanlarından araştırma makaleleri ile dikkat çekici birçok çalışmaya bu sayıda da yer verdik.

Bu vesileyle dergimize yoğun tevccüh gösteren araştırmacılara, kıymetli görüşlerini paylaşarak makalelerin ilmî düzeyine katkı sunan hakemlere, özveriyle tüm süreçte destek olan dergi ekibine ve fakültemizin akademik/idari mensuplarına çok teşekkür ederiz.

Bu sayıda, editör olarak benim ve dergi yayın ekibimizin bazı üyelerinin öngörülemeyen türlü sıkıntılarla karşılaşmış olmamıza rağmen tüm ekibin büyük bir gayret, titizlik ve özveriyle yayın sürecini takip ederek herhangi bir gecikmeye mahal vermemeleri sebebiyle öncelikle dergi ekibimize çok teşekkür ederim. Böylece akademik dergiciliğin başarısının "ekip olabilmek" ile doğrudan ilişkili olduğunu bir kez daha müşahade etmiş bulunmaktayız. Bu vesileyle üniversitemizin atama-yükseltme ölçütlerini güncellemeye çalıştığı bugünlerde yayıncılık faaliyetinde sadece baş editöre puan verilmesinin hatalı bir uygulama olduğunu, dergide çalışan herkesin önemli bir yükü üstlendiğini ve bu nedenle tüm ekibin her sayıda belli puanlar alabilmesi için gerekli düzenlemelerin yapılmasının önemini yazılı/sözlü olarak ilgililere bildirmiş bulunmaktayız.

Son olarak, fakülte dergimizin gelişmesi için her zaman olduğu gibi elinden gelen desteğini esirgemeyen ve yayın kuruluna rahat bir çalışma ortamı sunan dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza da dergi ekibi olarak teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Emrah KAYA
Editör

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**A Prayer Phrase on the Doublures Cover of the Principalities
Period Turkish-Islamic Bindings: al-'İzz al-dâ'im wa'l-iqbâl**

*Beylikler Devri Türk-İslam Ciltlerinin Kapak İçlerinde Bir
Dua İbaresini: el-İzzü'd-dâim ve'l-ikbâl*

Fatma Şeyma Boydak

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Sanatları ve Dini
Musiki Ana Bilim Dalı – Dr., Selçuk University Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic History and Arts

seyma.boydak@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5111-7239>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/12/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: Boydak, Fatma Şeyma. "A Prayer Phrase on the Doublures Cover of the Principalities Period Turkish-Islamic Bindings: al-'İzz al-dâ'im wa'l-iqbâl". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 291-317. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.1166547>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Absract

The phrases of prayer on the Turkish-Islamic bindings of the Principalities period are among the subjects that have been studied at least. The subject of this article is the al-‘İzz al-dā‘im wa’l-iqbāl phrase written on the doublure cover of the Turkish-Islamic bindings produced in the Principalities period, which has not been the subject of a scientific study until now, and the pattern composition containing this phrase. al-‘İzz al-dā‘im wa’l-iqbāl translates as everlasting power and prosperity/high position. As a result of the research, this phrase was found on the doublure cover of six manuscripts of the Principalities period (Amasya ML: 217, İnebey ML Hüseyin Çelebi: 481 and Ulu Cami: 318, Kastamonu ML: 2856 and 3435 and Süleymaniye ML Fatih: 5004). The pattern of the doublure cover is a full-ground geometric design decorated with floral and rümī motifs. This prayer phrase is written on the hexagonal sheets inside the geometric pattern. The phrase has been designed and written in two types, a single line and double line reverse symmetrical. The inscription was found on books and various objects (bowl, ewer, cup, etc.) belonging to important people in the Seljuk, Anatolian Principalities, and early Ottoman periods. It is thought that this phrase is a phrase of prayer wishing that power and high position will be permanent, and that the addressee of the prayer is the sultan, a person belonging to the sultanate or a person who took part in important levels of the state. The waqf seals and records of the individuals on the works also support this.

Keywords: Islamic Arts, Bookbinding Art, Principalities Period, Doublure Cover, Prayer, al-‘İzz al-dā‘im wa’l-iqbāl.

Öz

Beylikler devri Türk-İslam ciltleri hem tezyinatları hem de üzerlerindeki dini içerikli ibareler, dua ve mücellid mühürleri vasıtasıyla cilt sanatı araştırmacılarının yayınlarına konu olmuştur. Ancak ciltlerdeki dua ifadelerini müstakil olarak konu edinen yayın sayısı oldukça azdır. Türk-İslam ciltlerinin gerek kapak yüzeyinde gerekse kapak içlerinde dua içerikli ibarelere rastlamak mümkündür. Makalenin konusu, Beylikler devrinde üretilen Türk-İslam ciltlerinin deri kaplı kapak içlerinde yer alan el-İzzü’-d-Dâim ve’l-İkbâl (العزّ الدائم والإقبال) yazısı, bu yazının yer aldığı desen kompozisyonu ve yazının analizidir. Makaledeki amaç, şimdiye kadar cilt literatüründe müstakil olarak ele alınmamış el-İzzü’-d-Dâim ve’l-İkbâl yazılı cilt kapak içi tezyinatı hakkında tespit edilebilen örneklerin detaylı desen ve yazı analizleriyle bilimsel birikim oluşturabilmek ve aynı ya da benzer ibarenin yer aldığı diğer İslam sanat eserlerini tespit ederek bu dua ibaresinin ciltlerdeki kullanım amacını ve kullanıldığı dönemleri belirlemeye çalışmaktır.

Cilt sanatı literatürü ve yazma eser kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalar neticesinde, Beylikler dönemine ait ciltlerin altı tanesinin kapak içinde el-İzzü’-d-Dâim ve’l-İkbâl ibaresi tespit edilmiştir. Bu tespitlerin sayısı, yapılacak yeni araştırmalarla artabilecektir. Tespit edilen yazma eserler; Amasya YEK: 217, İnebey YEK Hüseyin Çelebi: 481 ve Ulu Cami: 318, Kastamonu YEK: 2856 ve 3435 ve Süleymaniye YEK Fatih: 5004’tür. Ciltlerin kapak, sertâb ve mikleb yüzeylerindeki tezyinatları, Beylikler dönemi cilt sanatı üslûbunu yansıtan süslemelerdir. Ciltlerin teknik ve tezyinatları, -mevcut olanların- istinsâh kayıtları incelendiğinde üç örneğin (Amasya YEK: 217, Kastamonu YEK: 2856 ve 3435) 14. yüzyıl tarihli olduğu ya da tarihlendirildiği, üç örneğin (İnebey YEK Hüseyin Çelebi: 481 ve Ulu Cami: 318, Süleymaniye YEK Fatih: 5004) ise 15. yüzyıl tarihli olduğu ya da tarihlendirildiği görülmektedir. Ciltlerin kapak içi deseni, bitkisel ve rümî motiflerle bezeli tam zemin geometrik bir tasarıma sahiptir. Geometrik desenin içerisindeki altıgen paftalarda el-İzzü’-d-Dâim ve’l-İkbâl (العزّ الدائم والإقبال) yazısı yer almaktadır. İbarenin, cilt kapak içlerine tek satırda (İnebey YEK Ulu Cami: 318, Kastamonu YEK: 3435) ve çift satırda -½ oranında ters simetrik- (Amasya YEK: 217, İnebey YEK Hüseyin Çelebi: 481, Kastamonu YEK: 2856, Süleymaniye YEK Fatih: 5004) olmak üzere iki türde yazıldığı tespit edilmiştir. Her iki tasarımda da sülüs yazı çeşidi tercih edilmiştir. İnebey YEK Hüseyin Çelebi: 481 envanter numaralı 15. yüzyıla ait cildin kapak içinde ise diğer örneklerden farklı olarak yazı paftalarının bazılarında mücellit kitabesi bulunmaktadır. Kitabede, “Amel-i Mücellid Haydar b. Turbegî” yazılıdır. Kapak içi tezyinatının aynı olması nedeniyle, Kastamonu YEK: 2856 ve Süleymaniye YEK Fatih: 5004 envanter numaralı ciltlerin de Haydar b. Turbegî adlı mücellid eseri olma ihtimali vardır.

Ciltlerin kapak içlerinin tümü, çeşitli tonlarda kahverengi sahtiyana kaplıdır. Derilerin gözenek türü bunu ispat eder niteliktedir. Süsleme tekniği, tüm kapak içlerinde soğuk baskı tekniğidir. Bu

teknik adını, uygulanması esnasında altının kullanılmamasından almaktadır. Soğuk baskı tekniğinde, desenin deriye genellikle sıcak pres uygulaması yapılarak aktarıldığı bilinmektedir. Uygulamada yüzeyinde motif veya desenin yer aldığı kalıp, çivi ve diğer ciltçilik aletleri kullanılmaktadır. Çalışma kapsamındaki ciltlerde kapak içi deseninin kalıpla uygulandığı, deri üzerindeki desenin kesintili çizgilerden anlaşılmaktadır. Kapak içi tezyînatını oluşturan desenin simetrik bir parçası, kalıba işlenmiş ve kalıp deri üzerine simetrik bir şekilde, boşluk bırakılmadan basılmıştır. Yapılan incelemelerden anlaşıldığı kadarıyla kalıbın basıldığı deri, kapak içine yapıştırıldıktan sonra kapak kenarlarından cilt ebadına uygun şekilde kesilmiş olmalıdır. Kalıbın bazı örneklerde hatalı basıldığı da görülmektedir. Bu da desenin devamlılığını kısmen bozmuştur. Soğuk baskı tekniğinde, desenin deriye genellikle sıcak pres uygulaması yapılarak aktarıldığı bilinmektedir. Desenin deri renginden daha açık olması, uygulamanın ısıyla yapılmış olduğunu doğrulamaktadır. Ciltlerin kapak yüzeylerinin kullanıma bağlı olarak yıprandığı ve bu nedenle desenlerin deforme olduğu tespit edilmiştir. Ancak kapak içleri böyle bir yıpranmaya maruz kalmadıkları için korunarak günümüze ulaşmıştır.

el-İzzü'd-Dâim ve'l-İkbâl (العزّ الذائم والإقبال) ibaresi Arapça bir terkip olup "sonsuz güç ve yüksek mevki" anlamına gelmektedir. Terkip; güç, kudret ve ihtişam anlamına gelen العزّ ve ferah, parlak ve yüksek mevki anlamındaki الإقبال kelimelerinden oluşmaktadır. İbare dua, temenni vb. maksatlarla kullanılmış olmalıdır. The Metropolitan Museum The Galleries of Islamic Art, Louvre Museum Department of Islamic Art, The American Numismatic Society'de bulunan çeşitli sanat eserlerinin üzerinde ve Selçuklu dönemi mimari eserlerinin kitabelerinde aynı ya da benzer ibareler bulunmektedir. Çalışma kapsamındaki ciltler ve diğer İslam sanatı örneklerinden anlaşıldığı kadarıyla İslam sanat eserleri üzerinde el-İzzü'd-Dâim ve'l-İkbâl ibaresine 12. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar geniş bir dönemde yer verilmiştir. İbareye; Selçuklu, Anadolu Beylikleri ve Osmanlı'nın erken dönemlerinde önemli şahıslara ait kitap ve kullanım eşyaları (kâse, ibrik, kupa vb.) üzerinde rastlanmıştır. Kitap ve çeşitli eserler üzerinde yer alan el-İzzü'd-Dâim ve'l-İkbâl yazılı bu dua ibaresinin muhatabının sultan, saltanata mensup bir şahıs, devletin önemli kademelerinde görev almış ikbal sahibi bir kimse yahut döneminin varlıklı, önde gelen bir şahısı olduğunu ifade etmek mümkündür. Kitaplar üzerinde yer alan sultan (Fatih Sultan Mehmet) ve önemli şahıslara (Osmanlı Beylerbeyi Timurtaş Paşa'nın oğlu Umur Bey, Reisülküttâb Mustafa Efendi) ait vakıf kayıt ve mühürleri de bu iddiayı destekler niteliktedir. Çünkü bu vakıf mühürleri, yazma eserlerin aidiyeti, geçmişi ve kimler için üretildikleri hakkında bilgi veren önemli veri kaynaklarıdır. Elbette ki el-İzzü'd-Dâim ve'l-İkbâl yazılı kapak içi örnekleri, tespit etmiş olduğumuz örneklerle sınırlı değildir. İlgili müze ve kütüphanelerde yapılacak daha kapsamlı ve detaylı araştırmalarla bu ibarenin yer aldığı cilt örneklerinin sayısı artırılabilir. Bu sayede makalede ortaya koymaya çalıştığımız tasnifler ve tanımlamalar çeşitlendirilebilecek, ibarenin Türk-İslam sanatındaki konumunu teyit edilebilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Sanatları, Cilt Sanatı, Beylikler Devri, Kapak İçi, Dua, el-İzzü'd-Dâim ve'l-İkbâl.

Introduction

The Turkish-Islamic bindings of the Principalities era have been the subject of the publications of bookbinding researchers, both by their ornaments and by the religious inscriptions, prayer, and bookbinding seals on them.¹ However,

1 For detailed information about the phrases and seals in medieval Islamic bindings, see Gulan Bosch et al., *Islamic Bindings and Bookmaking (A Catalogue of an Exhibition the Oriental Institute the University of Chicago May 18-August 18)* (Chicago: Chicago University, 1981); Duncan Haldane, *Islamic Bookbindings in the Victoria and Albert Museum* (London: The World of Islam Festival Trust, 1983); Zeren Tanındı, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Ortaçağ İslam Ciltleri", *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık 4* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü, 1990), 102-149; Ahmet Saim Arıtan, "Selçuklu Cildlerinde İmzalar", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler*, ed. Osman Eravşar (Konya: Selçuk University, 2001), 1/39-42; Hüseyin Gürsel Bilmış, "İnebey Kütüphanesi'nden Dokuz

among these, the number of articles dealing only with bindings containing prayer expressions is very few. In this respect, the bindings should be studied not only in terms of their fine and detailed decorations, but also in terms of the phrases on them. Turkish-Islamic binding has prayer-related phrases both on the cover surface² and on the doublure (inside the cover). Prayer inscriptions on the doublure cover are usually among geometric, herbal, and rûmî patterns. It is known that these phrases and patterns are embroidered on leather by applying hot press and using a mold. Thanks to the fact that the doublures are more protected than their cover surfaces, the writings on them have survived to the present day.

The subject of the article is the al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl (العزّ الدائم والإقبال) phrase on the leather doublures covers of the Turkish-Islamic bindings produced during the Principalities period and the pattern composition containing this phrase. This prayer phrase means *everlasting power* and *prosperity/high position*. As a result of the research we have done in the bookbinding literature and manuscript libraries, the phrase al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl has been identified on the doublures cover of six bindings dating back to the period of the Principalities. The number of these determinations may increase with new research to be done. Identified manuscripts are Amasya ML: 217, İnebey ML Hüseyin Çelebi: 481 and Ulu Cami: 318, Kastamonu ML: 2856, and 3435 and Süleymaniye ML Fatih: 5004.

The purpose of this article is to create scientific knowledge about the doublure cover decoration of the binding with the inscription al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl, which has not been dealt with independently in the binding literature until now, accompanied by detectable examples. For this reason, the drawing of the doublure cover patterns and detailed pattern analysis are included in the article. In addition, the purpose of the use of this prayer phrase on the bindings has been tried to be determined. By identifying other Islamic artworks with the same or similar phrase, the period in which the phrases were used in Islamic arts and their purpose of use was tried to be determined.

Yeni Tespit ile Birlikte Mücellid İmzaları ve Mücellidleri", *Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu - Tebliğler*, ed. Ali Rıza Özcan (İstanbul: Biltur Basım Yayın, 2014), 53-66; Fatma Şeyma Boydak, "Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Anadolu Selçuklu Cildleri ve Mücellidleri", *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu*, ed. Zekeriya Işık (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2016), 1/511-536; Fatma Şeyma Boydak, "Orta Çağ İslâm Cildlerinde 'Sikatî Billah' Mührü", *Marife* 20/1 (2020), 265-280; Yasin Çakmak, "Bookbindings with Bookbinder Sealed from Vahid Pasha Manuscript Library", *Middle East International Conference on Contemporary Scientific Studies-VI* (Ankara: İksad Yayınları, 2021), 324-336; Yasin Çakmak, "Topkapı Sarayı Müzesi Depolarındaki Geçme-Örgü Tezyinatlı Cilt Grubu ve Bir Mücellit İmzası", *Milli Saraylar Sanat Tarih Mimarlık Dergisi* 21 (2021), 60-89.

2 For an example of the prayer phrase on the surface of the binding cover, see Boydak, "Orta Çağ İslâm Cildlerinde 'Sikatî Billah' Mührü", 265-280.

1. Technical and Decoration Features of the Bindings in the Article

In this section, information is available about the content of 6 manuscripts included in the article, and then the decorations on the front and back covers of the bindings -fore-edge flap and envelope flap, if available- are explained. Techniques and motifs used in the application of decoration are indicated. In addition, the periods of the bindings were tried to be determined. The chronology and the similarity of the ornamental features were considered in the ordering of the binding samples.

1.1. Amasya ML: 217

The name of the manuscript is al-Fatawat Tatarhāniyye. The book is on fiqh. This volume is the 7th volume of the book. In the library records, the book was named Zād al-Musāfir. This nomenclature is also mentioned in some sources. However, it is stated that the book is famous with the name al-Fatawat Tatarhāniyye, since it was written under the auspices of Tatar Khan and at his request.³ The author of the book is Alim b. Ala al-Hanafi (d. 786/1384). It consists of 397 pages. The font type is naskh.



Figure 1. Amasya ML: 217, Front-back cover, fore-edge flap, and envelope flap

The binding size of the manuscript is 277x175 mm. The binding is covered with brown goat leather. The decoration of the front and back covers of the binding is largely the same. Fore-edge flap and envelope flap are attached to the book later, and are not original. The binding is quite worn. Spine leather is torn. Stamping without gold and gold-ink dyeing techniques were used on the binding. The binding covers are surrounded by rŭmī, geometric interlaced zencerek (chain-like ornament), and spiral edge decorations, respectively.

3 Ferhat Koca, "el-Fetāva't-Tatarhāniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/446.

Pendants are knitted. The center medallions -including the pendants- are surrounded by a thin golden line. The inside of the front cover is ornamented with a geometric pattern derived from an 8-pointed star. There is a geometric pattern derived from the pentagon inside the back cover medallion. There are crossing motifs between the patterns. Similar ornaments can be found in the volume of the manuscript, which belongs to a different volume (Amasya ML: 215). Amasya ML: 217 inventory number binding was dated to the end of the 14th century by Arıtan due to its decorative features.⁴

1.2. Kastamonu ML: 2856

The name of the manuscript is *al-Hidāye fī Sharh-i Bidhāyati'l-Mubtedi*. The copy date is 745/1344. Its author is Abu'l-Hasan Burhānuddīn Alī b. Abī Bakr b. Abdiljalīl al-Fergānī al-Marginānī (d. 593/1196) and its copyist is Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Abdurrahman al-Hanafī. The writing type of the manuscript, which consists of 292 leaves, is naskh. In the book, there is the waqf seal belonging to Reīsülküttāb Mustafa Efendi.⁵

The binding size of the manuscript is 305x220 mm. The binding is covered with dark chestnut-colored goat leather. The cover edges are quite worn, and the spine leather is scattered. The envelope flap has ruptured and disappeared. The stamping without gold technique is used on the binding. The decoration of the front and back covers of the binding is largely the same. The covers are surrounded by two types of rümī border decorations. The corner pieces are triangular. There is a 3-stepped braid motif in the corner pieces on the front cover and a 4-stepped motif in the ones on the back cover. Center medallions are circular with pendants and sliced around. The center medallions are surrounded by spiral decorations and a double stripe decoration with flowers. The center medallions are decorated with double rows of fish scale motifs on the outside and there are lines (tığ) between the slices. The interior of the medallions is decorated with knotting motifs. Pendants are interlaced braiding.⁶

4 Ahmet Saim Arıtan, *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Üslûbunu Taşıyan Cild Kapakları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 235.

5 For detailed information about the foundation seals belonging to Reīsülküttāb Mustafa Efendi, see Fatma Şeyma Boydak, "Yazma Kitapların Muhâfızı Vakıf Mühürleri Reīsülküttāb Mustafa Efendi ve Vakıf Mühürleri", *Sosyal Kalkınma ve Vakıf* (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 322-325.

6 For detailed information about the binding, see Fatma Şeyma Boydak, *Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Selçuklu ve Beylikler Dönemi Cildleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 222-231.



Figure 2. Kastamonu ML: 2856, Front-back cover

1.3. İnebey ML Hüseyin Çelebi: 481

The name of the manuscript is Sharh (Mafātīḥ al-Ghayb) Misbāh al-Unsā. The copy date of the manuscript is 845/1441. Its author is Fakhr al-Dīn Mohammed b. Umar b. Huseyn al-Rāzī (d. 606/1210). It consists of 199 pages. The font type is naskh.



Figure 3. İnebey ML Hüseyin Çelebi: 481, Front-back cover, fore-edge flap, and envelope flap

The binding of the manuscript is 270x180 mm. The binding is covered with light brown colored goat leather. Fore-edge flap and envelope flap are attached to the book later and are not original. The cover edges are frayed. The stamping without gold technique is used on the binding. The decoration of the front and back cover of the binding is the same. The border decorations of

the binding covers are rûmî, geometric interlaced zencerek (chain-like ornament), and spiral, respectively. The corner pieces are in the form of a quarter circle and are sliced. There are rose and leaf motifs in the slices. Cover center medallions are circular with pendants and sliced around. It has 24 slices. There are lines (tığ) at the ends of the slices. Center-medallion is surrounded by geometric interlaced zencerek (chain-like ornament). Pendants are interlaced braiding. The inside of the medallion is ornamented with a geometric pattern derived from the multi-pointed star. The interstices of the geometric pattern are decorated with rose and knotting motifs.

1.4. Kastamonu ML: 3435

The name of the manuscript is Garîb-nâme. The date of copyright is 730/1330. However, the date of copy is unknown. Its author is Āşık Alî Pasha b. Muhlis Baba b. Elijah (d. 733/1332). Written in Turkish, Garîb-nâme is one of the oldest works of Turkish Sufi literature in Anatolia and its circle of influence has been very wide. The writing type of the manuscript, which consists of 374 pages, is naskh. In the book, there is a waqf record belonging to al-Hac Hasan Hazûrî.



Figure 4. Kastamonu ML: 3435, Front-back cover, fore-edge flap, and envelope flap

The binding of the manuscript is 265x175 mm. The binding is covered with brown colored goat leather. The cover edges and surface are pretty worn and there are wormholes in various parts. Fore-edge flap and envelope flap are not original. The decoration of the front and back covers of the binding is the same. The covers are surrounded by a zencerek (chain-like ornament) border decoration. There are 3 fish scale motifs in the middle of the short sides of the covers. Their medallions are in a pointed oval form and their interiors are decorated with -not clear- knotting motifs. The surrounding of the umbrellas is

decorated with spiral decoration and fish scale motifs. Pendants are in knitting form. The binding can be dated to the second half of the 14th century due to its decorative features.⁷

1.5. İnebey ML Ulu Cami: 318

The name of the manuscript is Mafāṭiḥ al-Ghayb. This volume is the 4th volume of the book. Its author is Fakhr al-Dīn Mohammed b. Umar b. Huseyn al-Rāzī (d. 606/1210). It consists of 287 pages. The font type is naskh. The book was dedicated to his mosque in Bursa by Timurtaş Pasha's son, Umur Bey.⁸

The binding size of the manuscript is 275x185 mm. The binding is covered with dark chestnut colored goat leather. The envelope flap is not available. Edges of cover are frayed. The stamping without gold technique is used on the binding. The front and back cover decorations of the binding are different except for the border decorations. Edge decorations are zencerek (chain-like ornament) and spiral type, respectively. The front and back cover corners have a ½ symmetrical rūmī motif pattern that differs from each other. The front cover of the center medallion is oval with a pendant and sliced. In the center of the medallion, there is a rūmī motif pattern derived from a six-pointed star. This circular area is surrounded by a spiral decoration. The slices surrounding the medallion extend towards the pendants. The interior of this area is adorned with flowers and leaves. The middle of the slices is knotted. Pendants are in the form of a tepelik (motif consisting of two rūmī back-to-back) and are symmetrical at the rate of ½. The back cover medallion is in the form of a pointed oval form and sliced. Pendants consist of two tepelik motifs on top of each other. There is a large hatāī motif (Turkish motif showing the vertical image of a flower) in the pendant, which is close to the medallion. The interior of the medallion is decorated with a hatāī motif in the center and leaves and rosebud motifs around it. The binding has been dated to the 15th century.

7 For detailed information about the binding, see Boydak, *Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Selçuklu ve Beylikler Dönemi Cildleri*, 294-299.

8 Julian Raby - Zeren Tanındı, *Turkish Bookbinding in the 15th Century The Foundation of an Ottoman Court Style* (London: Azimut Editions, 1993), 120-121.



Figure 5. İnebey ML Ulu Cami: 318, Front-back cover, and fore-edge flap

1.6. Süleymaniye ML Fatih: 5004

The name of the manuscript is *Sharh al-Lubāb*. The date of copy is 859/1454. As understood from the colophon record, the book was copied in Konya city-Meram. On page 1r of the manuscript, there is a waqf record belonging to the Fatih Sultan Mehmet Library.⁹ The writing type of the manuscript, which consists of 736 pages, is naskh. The illumination features of the frontispiece and title page confirm that the manuscript belongs to the Fatih period.



Figure 6-7. Süleymaniye ML Fatih: 5004, p. 1r and front-back cover

The binding of the manuscript is 275x165 mm. The binding is covered with brown colored goat leather. The over edges and surface are quite worn. The spine has been repaired with leather. Fore-edge flap and envelope flap are absent. The front and back cover decorations of the binding are different. The ornamentation on the worn parts cannot be clearly understood. The front

9 Arıtan, *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Üslubunu Taşıyan Cild Kapakları*, 257-258.

cover edges are surrounded by zencerek (chain-like ornament) and spiral edge decorations. There is no pendant. The front cover of the medallion is oval with slices and pendants. The medallion resembles a classic Ottoman binding medallion. The interior of the medallion is decorated with leaves, flowers, and hatāi motifs placed on the boughs. Except for the medallion, the entire floor of the cover is decorated with interlaced braiding motifs. Pendants are in the form of tepelik, and their interiors are decorated with rūmī motifs. The margins of the back cover are surrounded by zencerek and spiral border decorations, as can be understood from the parts not covered with repaired leather. The corner piece of the back cover is in the form of a quarter circle and is double-sliced. The interior is adorned with curve motifs and fish scale motifs. The back cover medallion is circular and has a pendant. The medallion is surrounded by spiral decoration. The interior is decorated with full floor interlaced braiding motifs. Pendants are in tepelik form. The binding is characterized as an important example showing the effects of the Seljuk binding on the Ottoman binding due to its ornament style and is dated to the second half of the 15th century.¹⁰

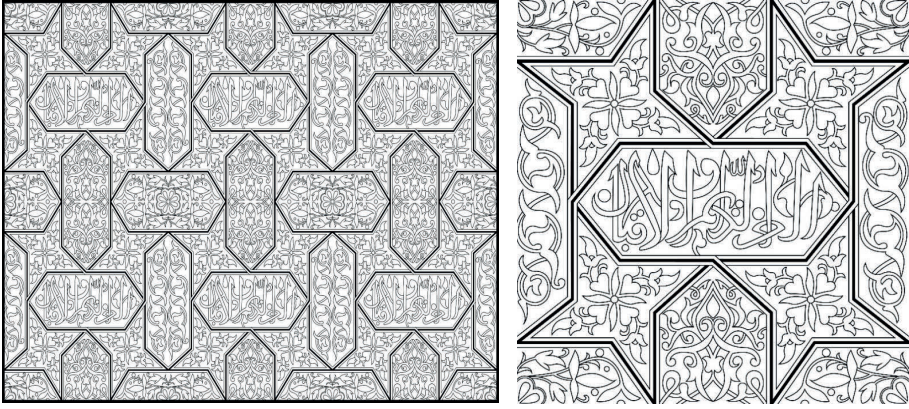
2. Analysis of the Pattern and Calligraphy of the Doublures Cover Written al-‘izz al-dā’im wa’l-iqbāl

The pattern and calligraphy analysis of the doublures cover written “al-‘izz al-dā’im wa’l-iqbāl” of the 6 bindings of manuscripts that we have identified in the Amasya, İnebey, Kastamonu, and Süleymaniye Manuscript Libraries are presented in this title. The doublures are all covered with various shades of brown goat leather. The pore type of the leather proves this. The decoration technique of the doublures cover is the stamping without gold technique. This technique takes its name from the fact that gold is not used during its implementation. It is known that in the stamping technique, the pattern is transferred to the leather by applying a hot press. In practice, molds, nails and other bookbinding tools with motifs or patterns on the surface are used. The pattern of doublures cover included in the study can be named as full ground geometric decoration in general. However, when the bindings are examined, it has been determined that the doublures of the covers are of two types in terms of writing and pattern design.

10 For detailed information, see Ahmet Saim Arıtan, “Selçuklu Cildi’nin Osmanlı Cildi’ne Etkileri”, *V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Araştırmaları Sempozyumu*, ed. Sema Alpaslan (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2001), 1/32.

2.1. Doublures Cover Pattern Written al-‘izz al-dā’im wa’l-iqbāl in a Single Line

The first type is the geometric pattern design in which the phrase “al-‘izz al-dā’im wa’l-iqbāl” is written in a single line with thuluth/sulus calligraphy. The pattern consists of 5 different pieces, 4 hexagonal and 1 octagonal (four-pointed star) (Drawing 1). The unit part of the pattern is formed by taking the reflection symmetries of the four-pointed star. In the center of the pattern, there is a hexagonal sheet with the writing of al-‘izz al-dā’im wa’l-iqbāl and four-pointed stars around it. On the bottom-upper and right-left edges of the mold, ½ symmetrical rūmī patterned pieces were embroidered in half. On the other hand, the hexagonal piece -in which the pattern consisting of ¼ symmetrical flower and leaf motifs is located- is placed in the four corners of the mold as 4 equal parts (Drawing 2).



Drawing 1-2. Type 1. Drawing of the doublure cover pattern and the symmetrical pattern of the mold (Drawing: F.Şeyma Boydak)

This pattern design is located on the doublure cover of Kastamonu ML: 3435 and İnebey ML Ulu Cami: 318, among our examples. The pattern was applied horizontally on the doublure cover of Kastamonu ML: 3435 inventory number, and vertically inside the doublure cover of İnebey ML Ulu Cami: 318 inventory number. The same patterned leather was used in the fore-edge flap of the binding with inventory number İnebey ML Ulu Mosque: 318. The geometric pattern design in which the phrase al-‘izz al-dā’im wa’l-iqbāl is written in a single line and in thuluth/sulus calligraphy was also found on the cover of a binding in the Birnbaum Collection.¹¹

11 Eleazar Birnbaum, “F. Tafsīr”, *Arabic and Persian Manuscripts in the Birnbaum Collection, Toronto* (Leiden: Brill, 2019), 63-68.

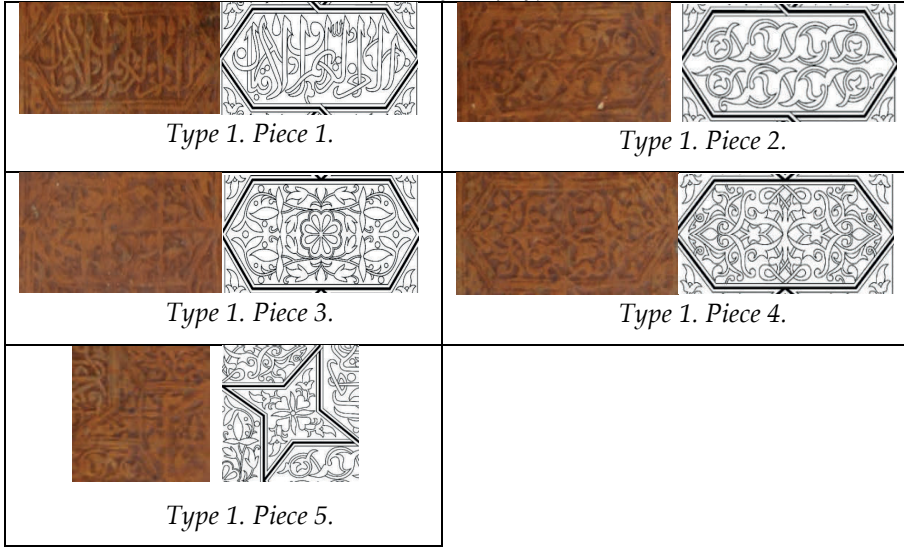


Figure 8-9. Kastamonu ML: 3435, Front-back doublure cover



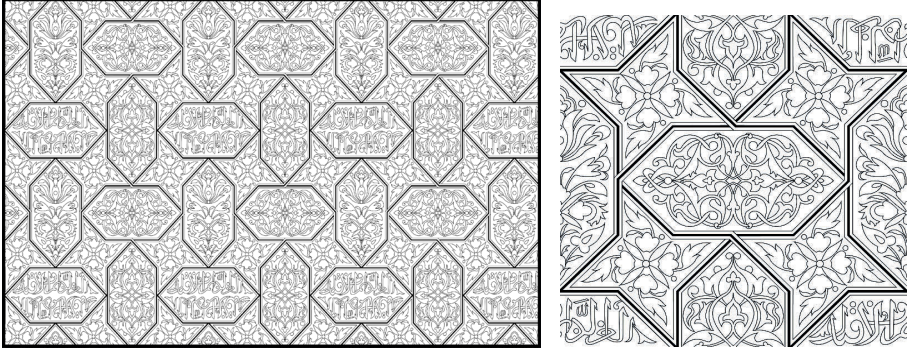
Figure 10-12. İnebey ML UC: 318, Doublure of front-back covers, and phrase of *al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl*

The pattern consists of 5 different pieces. Piece 1 is hexagonal. It contains the inscription of *al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl* in a single line and in thuluth/sulus calligraphy. The letters of the phrase are stacked on top of each other to fit into the available space. There are *rūmī* motifs wrapped in letters between the calligraphy. Piece 2 is also in hexagonal form. There is a pattern consisting of $\frac{1}{2}$ symmetrical sliced *rūmī* inside. Piece 3 is also in hexagonal form and decorated with a $\frac{1}{4}$ symmetrical pattern consisting of flower and leaf motifs. Piece 4 is also hexagonal. Inside, there is a pattern consisting of $\frac{1}{4}$ symmetrical *rūmī* motifs. Piece 5 is a 4-armed star in octagonal form. Its interior is decorated with flower motifs in the center and leaf motifs around it. All the sheets are surrounded by three rows of lines. All patterns are embossed.

Table 1. Pattern analysis of type 1 doublure cover

2.2. Doublures Cover Pattern Written al-‘izz al-dā’im wa’l-iqbāl in Double Line and Reverse Symmetrical

The second type is the geometric pattern design in which the phrase “al-‘izz al-dā’im wa’l-iqbāl” is written in double line and reverse symmetrical with thuluth/sulus calligraphy. The pattern consists of 5 different pieces, 4 hexagonal and 1 octagonal (four-pointed star) (Drawing 3). The unit part of the pattern is formed by taking the reflection symmetries of the four-pointed star. In the center of the pattern, there is a hexagonal sheet with a $\frac{1}{4}$ symmetrical tepelik (motif consisting of two rümī back-to-back) parting and a pattern consisting of rümī and four-pointed stars around it. A different pattern consisting of $\frac{1}{4}$ symmetrical separation of rümī and tepelik on the lower and upper edges of the mold is embroidered in half. On the right-left edges of the mold, the pattern consisting of $\frac{1}{2}$ symmetrical hatāī, bud rose, and leaf motifs were embroidered in half. The hexagonal sheet with the phrase “al-‘izz al-dā’im wa’l-iqbāl” is placed on the four corners of the mold as 4 equal parts (Drawing 4).



Drawing 3-4. Type 2. Drawing of the doublure cover pattern and the symmetrical pattern of the mold (Drawing: F.Şeyma Boydak)

This pattern design, in our examples, İnebey ML Ulu Cami: 481, Kastamonu ML: 2856, Süleymaniye ML Fatih: 5004, and Amasya ML Manuscripts: 217 are located on the doublure cover of the binding. The pattern was applied horizontally inside the cover of all binding. Unlike other examples, there is also a bookbinder inscription on the doublure cover of the manuscript with inventory number İnebey ML Hüseyin Çelebi: 481 (Figure 13). A zencerek surrounds the inscription in the hexagonal piece. On it “عمل مجلد حيدر بن ” طوربكي” (Bookbinder Haydar b. Türbegī made it) is written.¹²



Figure 13. İnebey ML Hüseyin Çelebi: 481, Bookbinder inscription



Figure 14-16. İnebey ML Hüseyin Çelebi: 481, Doublure of front-back covers and envelope flap, and phrase of al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl

¹² Bilmiş, “İnebey Kütüphanesi’nden Dokuz Yeni Tespit ile Birlikte Mücellid İmzaları ve Mücellidleri”, 56.



Figure 17-18. Kastamonu ML: 2856, Doublure of front-back covers



Figure 19-20. Süleymaniye ML Fatih: 5004, Doublure of front-back covers

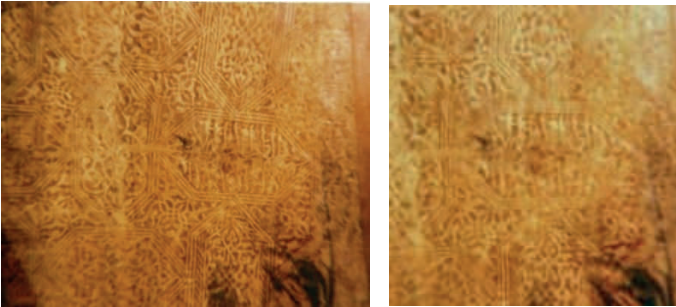
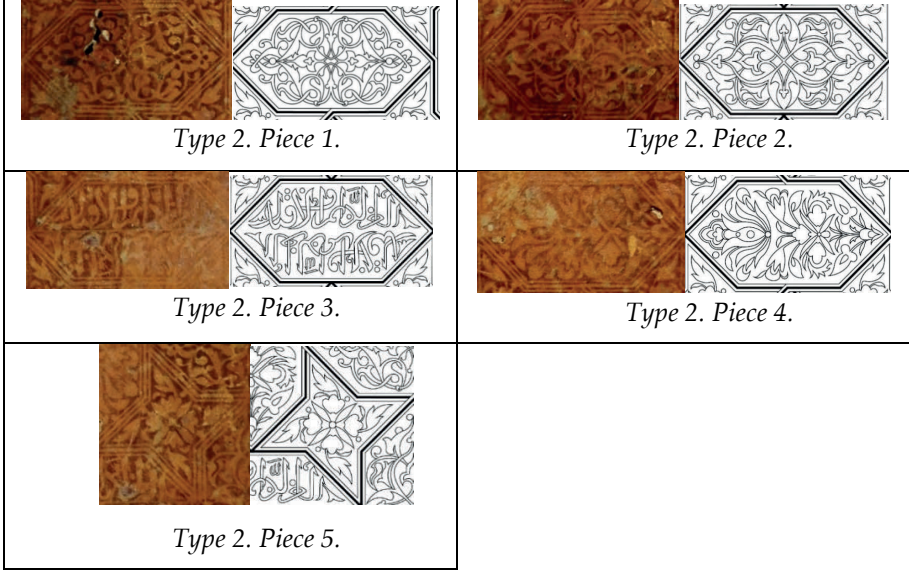


Figure 21-22. Amasya ML: 217, Doublure cover and detail

The pattern consists of 5 different pieces. The first 4 pieces are hexagonal. There is a pattern consisting of $\frac{1}{4}$ symmetrical tepelik and sliced rümī in piece 1. The inside of piece 2 is decorated with a different design pattern consisting of $\frac{1}{4}$ symmetrical sliced rümī and tepelik motifs. This pattern is simpler than the other. In piece 3, there is the phrase al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl written in thuluth/sulus calligraphy in double lines and $\frac{1}{2}$ inverse symmetrical. The letters of the phrase are stacked on top of each other to fit into the available space. There are rümī motifs wrapped in letters between the stacks. Piece 4 is in vertical hexagonal form. Inside, there is a pattern consisting of $\frac{1}{2}$ symmetrical hatāī, rosebud, and leaf motifs. Piece 5 is a 4-armed star in octagonal form. Type 1 is similar to piece 5. Its interior is decorated with flower motifs

in the center and leaf motifs around it. Three rows of lines surround all the pieces. All patterns are embossed.

Table 2. Pattern analysis of type 2 doublure cover



Apart from the samples included in the article, samples in which the phrase al-'izz al-dā'im was written on the cover surface were also identified. In the detected bindings, this inscription is found on the edge decorations. The binding of the 7th-century Mushaf with inventory number 389 in the Yeni collection of the Topkapi Palace Museum Library is an example of this.¹³ There is the phrase al-'izz al-dā'im on the edge decoration of the front cover of the binding. The nail with the inscription was repeatedly pressed between the molded border (Figure 23). The binding was dated to the second half of the 14th century by Arıtan due to its decorative features.¹⁴ The phrase al-'izz al-dā'im was found on both bindings in the Kastamonu Manuscript Library. The first binding belongs to the manuscript named Tafsīru Ebi'l-Leys with inventory number 2779 (Figure 24). This phrase is found in large numbers within the 15 mm wide border that surrounds the back cover of the binding from 4 sides. The second binding found in the same library is the binding of the manuscript with inventory number 3436. There are numerous al-'izz al-dā'im inscriptions on the 10 mm wide border of the highly worn binding. The decora-

13 Ahmet Saim Arıtan, "Anadolu Selçuklu ve Bu Üslûbu Taşıyan Cildlerde Zencirek Tipolojisi Denemesi", *İstem* 1 (June 2003), 88.

14 Arıtan, *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Üslûbunu Taşıyan Cild Kapakları*, 233.

tion of both bindings is in the style of 14th-century binding decoration. A similar inscription was also found on the border decoration of two bindings dated to the 12th and 15th centuries found in the Bayerische Staats Bibliothek.¹⁵



Figure 23. TPML Yeni: 389, Border decoration of the binding, second half of the 14th-century¹⁶



Figure 24. Kastamonu ML: 2779, Border decoration of the binding, 14th-century¹⁷

3. The Phrase al-‘izz al-dā‘im wa’l-iqbāl and Other Examples of Islamic Art with This Phrase

The phrase al-‘izz al-dā‘im wa’l-iqbāl (العزّ الدائم والإقبال) is an Arabic composition and means “everlasting power and prosperity/high position”. The composition consists of the words العزّ meaning power, might, and splendor, and الإقبال meaning spacious, bright, and high position. Phrase, prayer, wish, etc. should be used for the intended purpose. Since it is hoped that the power and high position will be permanent in prayer, it is thought that the addressee of the prayer is the sultan, a person belonging to the sultanate, a wealthy person¹⁸ who took part in important levels of the state, or a wealthy and prominent person of the period.¹⁹

It has been determined that the phrase al-‘izz al-dā‘im wa’l-iqbāl appears in Islamic works of art, sometimes in full composition and sometimes only in the form of al-‘izz wa’l-iqbāl. The phrase was found mostly on metal and ceramic works among other works of Islamic art, except for the binding. Especially because of its easy workability, there is the phrase in the objects, ceramic plates, cups, ewer, etc. The Metropolitan Museum, The Galleries of Islamic

15 Binding (Binding, 12th century, München: The Bayerische Staats Bibliothek, Cod.arab), No. 1179; Binding (Binding, 865/1461, München: The Bayerische Staats Bibliothek, Cod.arab), No. 1201.

16 Arıtan, “Anadolu Selçuklu ve Bu Üslûbu Taşıyan Cildlerde Zencirek Tipolojisi Denemesi”, 88.

17 Boydak, *Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi’ndeki Selçuklu ve Beylikler Dönemi Cildleri*, 270.

18 A wealthy person: A bright and high-ranking person. Kubbealtı Lugatı, “İkbal” (Erişim 3 Ağustos 2022).

19 Thank you to Assoc. Prof. Ali Dadan for his consultations on the phrase.

Art collection contains many objects of art with the phrase *al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl*. There is the inscription *العز الدائم والإقبال الشامل* (everlasting glory and abundant prosperity) on the foot of the metal cup with inventory number 91.1.542 in the museum (Figure 25-26). The brass cup is from the 14th century. The phrase *العز الدائم والإقبال الزائد* is written on the upper part of the reverse side of the double-headed eagle decorated shield-shaped bronze plate with inventory number OA 5016 in the Louvre Museum Department of Islamic Arts (Figure 27-28). This metal work is dated to the 13th-14th centuries. A similar inscription, *al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl*, is found on a copper coin with inventory number 1929.34.2 found in The American Numismatic Society (Figure 29). The inscription *al-'izz wa'l-iqbāl wa'l-nasr* is found around the 6-pointed star in the center on the obverse of the 1450 dated coin produced in Diyarbakır. On the metal pitcher with inventory number 54.64 in the Metmuseum, there is the inscription *العز والإقبال* (Figure 30-31). This object is dated to the 12th century.



Figure 25-26. The Metropolitan Museum The Galleries of Islamic Art: 91.1.542²⁰



Figure 27-28. Louvre Museum Department of Islamic Arts: OA 5016²¹

Figure 29. The American Numismatic Society: 1929.34.2²²

20 Cup (Cup, 14th century, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), the Galleries of Islamic Art), No. 91.1.542.

21 *Plaquette en forme d'écu orné d'un aigle bicéphale portant un homme*, (Bronze Plate, 13th-14th centuries, Paris: Musée du Louvre, Department of Islamic Arts), No. OA 5016.

22 Copper alloy fals Amid al-Mahrusa (Coin, 12th century, New York: Mantis, The American Numismatic Society), No. 1929.34.2.



Figure 30-31. *The Metropolitan Museum The Galleries of Islamic Art: 54.64*²³

Another metal artifact with a similar inscription (al-'izz wa'l-iqbāl wa'l-dawla/glory and prosperity and fortune) is a wade cup dated to the Seljuk period (early 13th century) (Figure 32). The wade cup is made of brass inlaid with silver. According to the inventory record of the museum, the Arabic phrase includes good wishes for the owner of the wade cup. Unlike other examples, the phrase is written in the type of calligraphy defined as live or figured/animated in this metal artifact. (Figure 33).²⁴



Figure 32. *The Cleveland Museum of Art: 116 Islamic*²⁵

Figure 33. *Analysis of the figured inscription on the wade cup*²⁶ (*The Cleveland Museum of Art : 116 Islamic*)

- 23 Ewer with Lamp-Shaped Spout, (Spout, 12th century, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), the Galleries of Islamic Art), No. 54.64.
- 24 İrvin Cemil Schick, "The Content of Form Islamic Calligraphy between Text and Representation", *Sign and Design Script as Image in Cross-Cultural Perspective (300–1600 ce)*, ed. Brigitte Miriam Bedos-Rezak vd. (Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 2016), 176.
- 25 The Wade Cup with Animated Script, (Cup, 13th Century, Cleveland: The Cleveland Museum of Art, Islamic), No. 116.
- 26 Schick, "The Content of Form Islamic Calligraphy between Text and Representation", 177.

The inscription العز الدائم والإقبال (al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl) was also found on the ewer with inventory number 17.120.45 in The Galleries of Islamic Art collection of The Metropolitan Museum (Figure 34). The ewer has been dated to the 13th century. The same inscription is on the outer edge of the bowl with inventory number 12.49.1 in the same museum.²⁷ The abstract patterned bowl is of the minai type and has been dated to the early 13th century. There is العز الدائم والإقبال (al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl) inscription on the kufic calligraphy belt surrounding the edge of the ceramic plate with inventory number 57.36.13 in the same museum (Figure 35). It is stated that the choice of the subject of the plate decorated with human and animal depictions was inspired by the epics of Iran.²⁸ The plate is dated between the 12th and 13th centuries. On the ceramic bowl with inventory number 64.178.2 in the Metmuseum, there is the inscription العز الدائم والإقبال (al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl) written in kufic calligraphy (Figure 36). The same inscription was found on a small wooden box discovered in St. Albans Abbey in 1872. The box is believed to contain the heart of Archpriest Roger de Norton (d. 1291).²⁹



Figure 34-36. The Metropolitan Museum The Galleries of Islamic Art: 17.120.45³⁰, 57.36.13³¹ and 64.178.2³²

It is possible to come across different versions of the phrase al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl in Islamic architecture. The inscription عز إقبال ('izz iqbāl) was found on the piece of tile inscription belonging to the Konya Palace. The text is written in the Seljuk kufic calligraphy. This expression on the tile piece is thought

27 Bowl (Bowl, 13th century, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), the Galleries of Islamic Art), No. 12.49.1.

28 Oleg Grabar, *İslam Sanatı Çalışmaları II İslami Görsel Kültür 1100-1800*, trans. Hayrullah Doğan (İstanbul: Albaraka Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2022), 68, 70.

29 Barry Knight, "The Heart Case of Abbot Roger de Norton from St. Albans Abbey: An Islamic Object in a Medieval English Context", *Muqarnas Online* 36/1 (October 2019), 221-228.

30 Ewer (Ewer, 12th-13th century, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), the Galleries of Islamic Art), No. 17.120.45.

31 Bahram Gur and Azada (Ceramic, 12th-13th century, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), the Galleries of Islamic Art), No. 57.36.13.

32 Bowl (Bowl, 12th century, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), the Galleries of Islamic Art), No. 64.178.2.

to be the beginning of praise.³³ Also, in Andalusian architecture, in various inscriptions on the courtyard walls of the Alhambra Palace are to be seen some of these different phrases: العزة لله (al-'izza li-llah – Glory belongs to God), العز القائم (al-'izz al-qā'im - perpetual glory) (Figure 37-38), عز لمولانا..... (Glory be to our lord ...) and اليمين و الإقبال (al-yumn wa'l-iqbāl – good fortune and prosperity).³⁴ These phrases should be phrases of praise to God and prayer to the ruler of the state. There is also the inscription العز القائم (al-'izz al-qā'im – perpetual glory) on the belt of the Corral del Carbon in Granada.³⁵



Figure 37-38. From the inscriptions in the courtyard of the Alhambra Palace (F.Şeyma Boydak photo archive, 2017)

Conclusion

In the article, the doublures cover with al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl written in the Turkish-Islamic bindings of the Principalities period are studied. Identified examples; Amasya ML: 217, İnebey ML Hüseyin Çelebi: 481, Ulu Cami: 318, Kastamonu ML: 2856 and 3435 and Süleymaniye ML Fatih: 5004 are the bindings of the manuscripts. The ornaments on the cover, fore-edge flap and envelope flap surfaces of the bindings are ornaments reflecting the binding art style of the Principalities period. When the techniques and decorations of the binding and copy date/colophon -the existing ones- are examined, three examples (Amasya ML: 217, Kastamonu ML: 2856 and 3435) are dated to the 14th century, and three examples (İnebey ML Hüseyin Çelebi: 481 and Ulu Cami: 318, Süleymaniye ML Fatih: 5004) are dated to the 15th century.

The phrase al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl is written on the doublures cover in a single line (İnebey ML Ulu Cami: 318, Kastamonu ML: 3435) and in a double line -½ inverse symmetrical- form (Amasya ML: 217, İnebey ML Hüseyin

33 Friedrich Sarre, *Konya Köşkü*, trans. Şahabeddin Uzluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 46.

34 José Miguel Puerta Vilchez, *Reading the Alhambra a Visual Guide to the Alhambra Through Its Inscriptions* (Granada: The Alhambra and Generalife Trust and Edilux, 2015), 38, 43, 52, 82.

35 Lütfi Şeyban, "İspanya'da Endülüs-İslam Medeniyetinden Kalan İzler ve Eserler-IV: Granada", *The Journal of Academic Social Science Studies* 26 (Summer 2014), 80.

Çelebi : 481, Kastamonu ML: 2856, Süleymaniye ML Fatih: 5004). In both designs, thuluth/sulus calligraphy is preferred. Phrases are placed in a hexagonal piece in both types. Unlike other examples, on the doublures cover of the 15th century binding with inventory number İnebey ML Hüseyin Çelebi: 481, some of the writing pieces have a bookbinder inscription. Since the interior decoration is the same, it is possible that the bindings with inventory numbers Kastamonu ML: 2856 and Süleymaniye ML Fatih: 5004 are the productions of a bookbinder named Haydar b. Tūrbegī.

Decorations of the doublures cover have a design consisting of vegetal, geometric, and rūmī motifs. Such decorations on the leather-covered doublure covers are frequently encountered in the bindings of the Principalities period. It has been determined that the decoration on the leather in all of the bindings is done with a mold and by stamping technique. It is understood from the discontinuous lines of the pattern on the leather that the pattern was applied with a mold. A symmetrical part of the pattern that forms the cover interior decoration is embroidered into the mold and symmetrically stamped on the molded leather, without leaving any gaps. As it is understood from the examinations, the leather on which the pattern was printed must have been cut from the edges of the cover by the size of the binding after it was adhered to the cover. It is also seen that the mold is printed incorrectly in some samples. This partially disrupted the continuity of the pattern. It is known that in the stamping-without technique, the pattern is transferred to the leather by applying a hot press. The fact that the pattern is lighter than the skin color confirms that the application was made with heat. It has been determined that the cover surfaces of the bindings are worn out due to use, and therefore, the patterns are deformed. However, since the doublure cover has not been exposed to such wear, it has survived to the present day. This is a positive factor contributing to their pattern analysis.

As understood from the bindings within the scope of the article and other objects of Islamic art, the phrase *al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl* was included in Islamic artworks in a wide period from the 12th century to the 15th century. The inscription was found on books and objects (bowl, ewer, cup, etc.) belonging to important people in the Seljuk, Anatolian Principalities, and early Ottoman periods. The literal meaning of the phrase *al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl* shows that it is an expression of prayer. It is possible to state that the addressee of the prayer is the sultan, a person belonging to the sultanate, a wealthy person who took part in significant levels of the state, or a wealthy and prominent person of his period. The waqf records and seals belonging to the sultan (Fatih Sultan Mehmet, Tatar Khan) and influential individuals (Umur Bey, son of the Ottoman Governor Timurtaş Pasha, Reīsülküttāb Mustafa Efendi) on the books also support this claim. Then, these waqf seals are important data sources that give information about the belonging of the books, their history,

and for whom they were produced. Of course, the doublures cover samples written al-'izz al-dā'im wa'l-iqbāl are not limited to the samples we have identified. With more comprehensive and detailed research to be carried out in the relevant museums and libraries, the number of binding samples containing this phrase can be increased. In this way, the classifications and definitions tried to be put forward in the article will be diversified and the position of the phrase in Turkish-Islamic art will be confirmed.

Kaynakça

- Aritan, Ahmet Saim. *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Üslûbunu Taşıyan Cild Kapakları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Aritan, Ahmet Saim. "Selçuklu Cildi'nin Osmanlı Cildi'ne Etkileri". *V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Araştırmaları Sempozyumu*. ed. Sema Alpaslan. 1/29-40. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2001.
- Aritan, Ahmet Saim. "Selçuklu Cildlerinde İmzalar." *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler*. ed. Osman Eravşar. 1/39-42. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2001.
- Aritan, Ahmet Saim. "Anadolu Selçuklu ve Bu Üslûbu Taşıyan Cildlerde Zencirek Tipolojisi Denemesi". *İstem* 1 (June 2003), 83-100.
- Bahram Gur and Azada. *Ceramic, 12th–13th century*. New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum). The Galleries of Islamic Art, No. 57.36.13. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/451388>
- Bilmiş, Hüseyin Gürsel. "İnebey Kütüphanesi'nden Dokuz Yeni Tespit ile Birlikte Mücellid İmzaları ve Mücellidleri." *Uluslararası Cilt Sanatı Buluşması Sempozyumu – Tebliğler*. ed. Ali Rıza Özcan. 53-66. İstanbul: Biltur Basım Yayın, 2014.
- Binding. *Binding, 12th century*, München: The Bayerische Staats Bibliothek, Cod.arab, No. 1179. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/>
- Binding. *Binding, 865/1461*, München: The Bayerische Staats Bibliothek, Cod.arab, No. 1201. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/>
- Birnbaum, Eleazar. "F. Tafsīr". *Arabic and Persian Manuscripts in the Birnbaum Collection, Toronto*. Leiden: Brill, 2019, 63-68. https://doi.org/10.1163/9789004389670_008
- Bosch, Gulnar et.al. *Islamic Bindings and Bookmaking (A Catalogue of an Exhibition the Oriental Institute the University of Chicago May 18-August 18)*. Chicago: Chicago University, 1981.
- Bowl. *Bowl, 13th century*, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), The Galleries of Islamic Art, No. 12.49.1. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446204>
- Bowl. *Bowl, 12th century*, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), The Galleries of Islamic Art, No. 64.178.2. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/451753>
- Boydak, Fatma Şeyma. "Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Anadolu Selçuklu Cildleri ve Mücellidleri". *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu*. ed. Zekeriya Işık. 1/511-536. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2016.

- Boydak, Fatma Şeyma. *Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Selçuklu ve Beylikler Dönemi Cildleri*. Konya: Necmettin Erbakan Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Boydak, Fatma Şeyma. "Orta Çağ İslâm Cildlerinde 'Sikatî Billah' Mührü." *Marife* 20/1 (2020), 265-280. <https://doi.org/10.33420/marife.719752>
- Boydak, Fatma Şeyma. "Yazma Kitapların Muhâfızı Vakıf Mühürleri Reîsülküttâb Mustafa Efendi ve Vakıf Mühürleri". *Sosyal Kalkınma ve Vakıf. Ankara: Nobel Yayınları*, 2021.
- Cup. Cup, 14th century, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), The Galleries of Islamic Art, No. 91.1.542. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/444542>
- Copper alloy fals Amid al-Mahrusa. Coin, 12th century, New York: Mantis, The American Numismatic Society), No. 1929.34.2. <http://numismatics.org/collection/1929.34.2>
- Çakmak, Yasin. "Bookbindings with Bookbinder Sealed from Vahid Pasha Manuscript Library". *Middle East International Conference on Contemporary Scientific Studies-VI*. Ankara: İksad Yayınları, 2021, 324-336.
- Çakmak, Yasin. "Topkapı Sarayı Müzesi Depolarındaki Geçme-Örgü Tezyinatlı Cilt Grubu ve Bir Mücellit İmzası". *Milli Saraylar Sanat Tarih Mimarlık Dergisi* 21 (2021), 60-89.
- Ewer (Ewer, 12th–13th century, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), The Galleries of Islamic Art), No. 17.120.45. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/446908>
- Ewer with Lamp-Shaped Spout. Spout, 12th century, New York: The Metropolitan Museum of Art (Metmuseum), The Galleries of Islamic Art, No. 54.64. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/451187>
- Grabar, Oleg. *İslam Sanatı Çalışmaları II İslami Görsel Kültür 1100-1800*. trans. Hayrullah Doğan. İstanbul: Albaraka Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2022.
- Haldane, Duncan. *Islamic Bookbindings in the Victoria and Albert Museum*. London: The World of Islam Festival Trust, 1983.
- Knight, Barry. "The Heart Case of Abbot Roger de Norton from St. Albans Abbey: An Islamic Object in a Medieval English Context". *Muqarnas Online* 36/1 (October 2019), 221-228.
- Koca, Ferhat. "el-Fetâva't-Tatarhâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kubbealtı Lügatı. Erişim 3 Ağustos 2022. <http://lugatim.com/s/İKBAL>
- Kut, Günay. "Âşık Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Plaquette en forme d'écu orné d'un aigle bicéphale portant un homme. Bronze Plate, 13th-14th centuries, Paris: Musée du Louvre, Department of Islamic Arts, No. OA 5016. <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010329132>
- Raby, Julian - Tanındı, Zeren. *Turkish Bookbinding in the 15th Century The Foundation of an Ottoman Court Style*. ed. Tim Stanley. London: Azimut Editions, 1993.
- Sarre, Friedrich. *Konya Köşkü*. trans. Şahabeddin Uzluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

- Schick, İrvin Cemil. "The Content of Form Islamic Calligraphy between Text and Representation". *Sign and Design Script as Image in Cross-Cultural Perspective (300–1600 ce)*. ed. Brigitte Miriam Bedos-Rezak vd. 173-194. Washington D.C.: Dumbararton Oaks, 2016.
- Şeyban, Lütfi. "İspanya'da Endülüs-İslam Medeniyetinden Kalan İzler ve Eserler-IV: Granada". *The Journal of Academic Social Science Studies* 26 (Summer 2014), 67-83.
- Tanındı, Zeren. "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Ortaçağ İslam Ciltleri". *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 4 (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü, 1990), 102-149.
- The Wade Cup with Animated Script. Cup, 13th Century, Cleveland: The Cleveland Museum of Art, Islamic), No. 116. <https://www.clevelandart.org/art/1944.485>
- Vilchez, José Miguel Puerta. *Reading the Alhambra a Visual Guide to the Alhambra Through Its Inscriptions*. Granada: The Alhambra and Generalife Trust and Edilux, 2015.



A Prayer Phrase on the Doublures Cover of the Principalities Period Turkish-Islamic Bindings: al-‘İzz al-dā‘im wa‘l-iqbāl

Fatma Şeyma Boydak

Selçuk Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi,
İslam Sanatları ve Dini
Musiki Ana Bilim Dalı

seyma.boydak@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5111-7239>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“A Prayer Phrase on the Doublures Cover of the Principalities Period Turkish-Islamic Bindings: al-‘İzz al-dā‘im wa‘l-iqbāl” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*’nin hiçbir yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**Osmanlı Mimarisinde Etkin Bir Kadın Bâni:
Kethüdâ Canfedâ Hatun'un İmar Faaliyetleri**

*An Effective Woman in Ottoman Architecture:
Kethudâ Canfedâ Hatun's Construction Activities*

Erkan Atak

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk-İslam Sanatı
Ana Bilim Dalı – Assoc. Prof. Dr., Sakarya University Faculty of Humanities and So-
cial Sciences, Department of Turkish-Islamic Art

erkanatak@sakarya.edu.tr - <http://orcid.org/0000-0002-8977-8999>

Erdal Okumuş

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk-İslam Sanatı
Ana Bilim Dalı – Research Assistant, Sakarya University Faculty of Humanities and
Social Sciences, Department of Turkish-Islamic Art

erdalokumus@sakarya.edu.tr - <http://orcid.org/0000-0002-2793-7421>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20/11/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: Atak, Erkan – Okumuş, Erdal. "Osmanlı Mimarisinde Etkin Bir Kadın Bâni: Kethüdâ Canfedâ Hatun'un İmar Faaliyetleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 319-360. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1152009>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

Öz

Bu makalede 16. yüzyılın sonlarında Osmanlı haremde güçlü bir konuma gelen Kethüdâ Canfedâ Hatun'un inşa ettirdiği mimari eserler ele alınmıştır. III. Murad döneminde (1574-1595) harem en etkin kadın banilerinden birisi olan Canfedâ Hatun'un İstanbul ve İzmit'te cami, sıbyan mektebi, hamam, çeşme, köprü, su sarnıcı gibi farklı türden yapılar inşa ya da ihya ettirdiği görülmektedir. Canfedâ Hatun'un ihya ettirdiği Mimar Ayas Camii ve inşa ettirdiği Saraçhane Sebili günümüze ulaşamamıştır. Gedikpaşa'daki çeşme ise ikinci bir bani tarafından yeniden inşa edilmiştir. Makalede Canfedâ Hatun'un inşa ettirdiği eserlerin mevcut durumları, mimari ve süsleme özellikleri, zaman içerisindeki değişimleri ve geçirdikleri onarımlar fotoğraflar, çizimler ve arşiv belgeleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yapılar benzer örneklerle karşılaştırılarak mimari ve süsleme unsurları açısından değerlendirilmiştir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Canfedâ Hatun'un hayatına ve Osmanlı Mimarisi'nde kadın bânilere dair bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatları, Canfedâ Hatun, Bânilik, Kethüdâ.

Abstract

Construction is one of the ancient traditions of Turkish-Islamic civilization. At its heart is the desire to "do charity work." However, when evaluated in political and social aspects, the area of influence is quite wide. It is seen that benefactor women played an active role in different periods within the Turkic states. During the Seljuk era in Anatolia, the mothers and sisters of the sultans carried out various construction activities. Among the most important charitable works built by benefactor women in the twelfth and thirteenth centuries are structures such as tombs and caravanserais. This ancient tradition is also seen in the Ottoman Empire. Since the fourteenth century, the importance of benefactor women, who contributed to the construction activities by constructing or renovating many different types of structures, increased exponentially in the coming centuries. Mosques are the center of charitable works, which the sultan's mother or sister mostly financed. However, it is seen that different types of structures such as fountains, schools, baths, bridges, free distribution of water, and libraries were also built. Although it is seen that more women from the dynasty did charitable works in the early periods, it is observed that some women who served in various statuses in the harem from the sixteenth century onwards engaged in similar activities. In the Ottoman Empire, the construction activities of benefactor women, not members of the dynasty increased from the second half of the sixteenth century. The charitable works carried out by Canfedâ Hatun, the harem chamberlain during the period of Murad III (1574-1595), was a breaking point in the formation of this situation.

Canfedâ Hatun, also known as Kethüdâ (Chamberlain) Kadın, Saliha Hatun, or Kahya (Housekeeper) Kadın, first served as a servant in the Old Palace (Saray-ı Âtik) and was taken to the New Palace (Saray-ı Cedid) with the accession of Murad III (1574-1595) to the throne. It is understood that Canfedâ Hatun, who came to the forefront with her talent here, rose to the harem and received the title of "kethüda woman." Gelibolulu Mustafa Âli Efendi in *Künhü'l Ahbar* book and Mustafa Selanikî Efendi in the *Selanikî Tarihi* book gave information about the duties and influence of Canfedâ Hatun in the harem during the reign of Murad III. It is seen that Canfedâ Hatun, who used her wealth accumulated after becoming a chamberlain in charity works, built or restored different types of buildings in Istanbul and Izmit. She contributed to the renovation of Mimar Ayas Mosque in Saraçhane, İstanbul, and the building of a mosque and a primary school in Karagümrük, a fountain in Gedikpaşa, a mosque, hammam, water cistern, and fountains in Beykoz, a fountain and a bridge in İzmit.

The first benefactor of the Mimar Ayas Mosque, which Canfedâ Hatun had repaired in the late 16th century (Hijri 1002/Gregorian 1593), is Mimar (Architect) Ayas, an architect of the Fatih Sultan Mehmed era. The mosque and its campus, which stood until 1957, were destroyed by the expansion of the road that year. The public fountain built opposite this mosque was also removed in 1957. The mosque, which she helped to build in Karagümrük, is located next to the Nurettin Cerrahi Tekkesi. The primary school in the mosque courtyard has not survived to the present day. Development activities consisting of mosques, baths, fountains, and water cisterns in Beykoz Akbaba Village have contributed to the region's development. The mosque and two fountains are intact, and a water tank is left from the bath. The fountain in Gedikpaşa was rebuilt by Şevk-i

Nihâl Usta, the treasurer of Sultan Abdülmecîd Khan in Hijri 1264/Gregorian 1847/1848. Of the fountains in İzmit, only the fountain opposite Orhan Mosque is available. Since the fountain was destroyed over time, it was repaired by Sultan Mahmud II's treasurer Sü'eda Usta in Hijri 1242/Gregorian 1826/1827. During these repairs, it is understood from the inscription that the waterways were also renovated starting with the water resource. The bridge built by Canfedâ Hatun in İzmit was dismantled in 2002 and moved down 50 meters to construct İzmit Inner City Four-Line Railway Construction.

In the article, the current conditions of the works Canfedâ Hatun built, architectural and ornamental features, changes in time, and the repairs they have undergone were tried to be revealed with photographs, drawings, and archive documents. For this purpose, first of all, information about the life of Canfedâ Hatun and women in the Ottoman Empire was presented.

Keywords: Turkish-Islamic Arts, Canfedâ Hatun, Construction, Chamberlain.

Giriş*

Kethüdâ Kadın, Saliha Hatun ya da Kâhya Kadın adlarıyla da anılan Canfedâ Hatun 16. Yüzyılın hanedan mensubu olmayan en etkin kadın banilerinden birisidir. Canfedâ Hatun'un inşa ve ihya ettirdiği cami, sıbyan mektebi, hamam, köprü, sebil ve çeşmelerin bir kısmı hayır işlerinin somut ürünleri olarak günümüze gelebilmiştir. Canfedâ Hatun'un yaşamı, haremde etkin olduğu yıllar, Yeni Saray ve Eski Saray günleri Tarih-i Selânikî ve Kühül Ahbâr'ında geçer.¹ Hayırsever yönüyle ön plana çıkan Canfedâ Hatun'un imar faaliyetleri hakkında somut veriler vakıflarında yer almaktadır. Canfedâ Hatun'un vakıflarıyla ilgili son yıllarda Ayşenur Karademir'in yayımladığı tez ve makaleler hayır eserlerinin nasıl finanse edildiğini dair bilgiler sunmaktadır.² Mevcut bilgi ve belgeler Canfedâ Hatun'un mimari eserlerini İstanbul ve İzmit'te inşa ettirdiğini göstermektedir. Bunlar; İstanbul Saraçhane'de ihya ettirdiği Mimar Ayas Camii, Karagümruk'te kendisi tarafından inşa ettirilen bir cami ve sıbyan mektebi, Gedikpaşa'da bir çeşme, Beykoz'da bir cami, hamam, su sarnıcı ve çeşmeler ile İzmit'te bir çeşme ve bir köprüdür. Makalede söz konusu mimari eserler plan, mimari, süsleme ve malzeme özellikleri açısından incelenmiş, yapıların zaman içerisinde geçirdiği değişimler ve onarımlar elde edilen belgeler ve yerinde yapılan gözlemler eşliğinde, kronolojik bir düzen çerçevesinde verilmiştir. Söz konusu mimari eserler etkin bir kadın

* Bu çalışma, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nun izni ve onayı ile 2021 yılında başlanılan "Kocaeli İli İzmit İlçesi'ndeki Osmanlı Dönemi Eserleri [Proje Numarası- YA014102(2021)]" adlı yüzey araştırmasında elde edilen bilgi, fotoğraf ve dokümanların bir kısmını içermektedir.

1 Hayatı için bk. Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî (971-1003/1563-1595)*, nşr. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 1/273; Faris Çerçi, *Kühül'l-Ahbâr-a Göre II. Selim, III. Murad, III. Mehmed Devirleri ve Âli'nin Tarihçiliği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 696.; Mehmet İpşirli, "Canfedâ Hatun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 7/150-151; Necdet Sakaoğlu, "Canfedâ Kadın", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 2/383.

2 bk. Karademir, *İktisadi ve Sosyal Yönleriyle Kethüda Canfedâ Hatun Vakıfları*; Karademir, "Canfedâ Hatun'un Serveti ve Vakıfları", 85-116; Karademir, "Kethüdâ Canfedâ Hatun", 97-113.

bani tarafından inşa ettirilmiştir. Makalede bu doğrultuda “Osmanlı Mimarisi’nde kadın baniler” başlıklı bir bölümü de yer verilmiştir.

1. Osmanlı Mimarisi’nde Kadın Baniler

Türk devletleri içerisinde kadın bânilerin farklı dönemlerde etkin rol oynadıkları görülür.³ Örneğin Anadolu’da Selçuklu çağında sultanların anneleri ve kız kardeşleri çeşitli imar faaliyetlerinde bulunmuşlardır.⁴ 12.-13. yüzyıllarda kadın banilerin inşa ettirdikleri hayır eserlerinin başında türbe ve kervansaray gibi yapılar bulunmaktadır. 13. yüzyılın en güçlü kadın banileri arasında yer alan Mahperi Huand Hatun Kayseri’de kendi anına bir külliye⁵, Tokat, Yozgat ve Amasya sınırları içerisinde ise kervansaraylar⁶ inşa ettirmiştir. Sultan II. Rukneddin Kılıçarslan’ın kızı, I. Gıyaseddin Keyhüsrev’in kız kardeşi Gevher Nesibe Hatun adına abisi tarafından miladi 1205-1206 yılında bir darüşşifa inşa ettirilmiştir⁷. Bunların yanı sıra IV. Kılıçarslan’ın karısı Gömeç

- 3 Selçuklu ve Osmanlı dönemi kadın bânileri üzerine yapılan araştırmalar ve yayınlar gün geçtikçe artmaktadır. Bu konuda yayınlardan bazıları şunlardır: Aynur Durukan, “Anadolu Selçuklu Dönemi Kurucu ve Sanatçıları”, *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, ed. Doğan Kuban (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 39-62; Doğan Kuban, “Anadolu Selçuklularında Vakıf Eserleri Yaptırmış Kadınlar”, *Vakıf Kuran Kadınlar*, haz. Fahameddin Başar (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2019), 21-36; Ülkü Bates, “Women as Patrons of Architecture in Turkey”, *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck - Nikki Keddie (Cambridge MA: Harvard University Press, 1978), 245-260; Ayşe Çıkla Bölükbaşı, “Erken Osmanlı Devleti’nde Kadınların Mimari Alandaki Hamiliği: (1299-1512)”, *Sanat Tarihi Yıllığı* 19 (Aralık 2007), 73-90; Ayşe Çıkla Bölükbaşı, “II. Mehmet Devri Kadın Banileri”, *Fatih Sempozyumları I-II Tebliğler*, haz. Hasan Suver (İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, 2007), 252-261; Leslie P. Peirce, *Harem-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğu’nda Hükümler ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktaş (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012); Betül İpşirli Argıt, “Güç, İtibar ve Dindarlık: Harem-i Hümayun Mensubu Kadınların İstanbul’da Mimari Hâmiliği”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, İstanbul Özel Sayısı 47, 2010, 259-279; Ayşenur Karademir, *İktisadi ve Sosyal Yönleriyle Kethüda Canfeda Hatun Vakıfları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Ayşenur Karademir, “Harem-i Hümayun Kethüdası Canfeda Hatun’un Serveti ve Vakıfları”, *Vakıflar Dergisi* 50 (Aralık 2018), 85-116; Ayşenur Karademir, “Beykoz, Akbaba Köyünün Sessiz Sedası: Kethüdâ Canfedâ Hatun”, *İnsan ve Mekan Açısından Tarihte Şehir*, ed. Metin Ünver - Mustafa Tanrıverdi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2021), 97-113. Pınar Şahin - Nalan Türkmen, “19. Yüzyılda Osmanlı Saray Kadınlarının İnşa Ettirdiği Külliyelerin İstanbul Kent Dokusuna Katkılarının Değerlendirilmesi”, *Art Sanat Dergisi* 17 (Ocak 2022), 419-450;
- 4 Anadolu Selçuklu dönemi kadın banileri hakkında detaylı bilgi için bk. Durukan, “Anadolu Selçuklu Dönemi Kurucu ve Sanatçıları”, 39-62; Durukan, “Anadolu Selçuklularında Vakıf Eserleri Yaptırmış Kadınlar”, 21-36.
- 5 Haluk Karamağaralı, “Kayseri’deki Hunad Câmîinin Restitüsyonu ve Hunad Manzûmesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülahazalar”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 199-245.
- 6 Kurt Erdman, *Das Anatolische Karavansaray Des 13. Jahrhunderts Erster Teil*. (Berlin: Verlag Gebr. Mann, 1961).
- 7 Yapı hakkında bilgi için bk. Mahmut Akok, “Kayseri’de Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası ve Sahabiye Medresesi Röleve ve Mimarisi”, *Türk Arkeoloji Dergisi* 21 (1968), 133-184; Apdullah Kuran, *Anadolu Medreseleri* (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi, 1969), 65-67.

Hatun⁸, I. Alaeddin Keykubad'ın annesi Ümmühan Hatun⁹, Saltuklu beyi II. İzzeddin Saltuk'un kızı Mama Hatun¹⁰, Mengüceklî beyi Ahmed Şah'ın eşi Turan Melek Hatun¹¹ Selçuklu çağında akla gelen ilk kadın banilerdendir.

Kadın banilerin imar faaliyetleri Osmanlı Devleti'nde de görülmektedir. 14. yüzyıldan itibaren farklı türde birçok yapıyı inşa ya da ihya ederek imar faaliyetlerine katkıda bulunan kadın bânilerin ağırlığı gelecek yüzyıllarda katlanarak artmıştır. Hayır eserlerinin merkezini camiler oluşturmaktadır. Bununla birlikte çeşme, mektep, hamam, köprü, sebîl ve kütüphane gibi farklı türden yapıların da inşa ettirildiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde erken dönemlerin en güçlü kadın bânilerinden birisi Nilüfer Hatun'dur. Orhan Gazi'nin zevcesi, I. Murad'ın annesi olan Nilüfer Hatun Bursa'da bir tekke ve bir köprü inşa ettirmiştir.¹² Âşık Paşa Zâde ve Neşri Tarihi'nde köprünün

-
- 8 Gömeç Hatun tarafından inşa ettirilen bir medrese ve türbe bulunmaktadır. Medrese yıkılmıştır. Konya Musallâ mezarlığındaki türbenin XIII. yüzyılın sonlarına doğru inşa ettirilmiş olduğu düşünülmektedir. bk. İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964), 600-605; Oluş Arık, *Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969).
- 9 Eskişehir'in Seyit Gazi ilçesinde Seyyid Battal Gazi adına Ümmühan Hatun tarafından XIII. yüzyılın başlarında bir cami ve bir türbe inşa ettirilmiştir. Yavuz Sultan Selim zamanında 1511-1517 yılları arasında külliye bünyesine çeşitli yapılar eklenmiştir. Külliye içindeki yapılar için bk. Kuran, *Anadolu Medreseleri*, 69-70; Yılmaz Önge, "Seyyid Battal Gazi Külliyesinde Sultan Ümmühan Hatun Türbesi", *Önasya* 5 / 57 (1969), 9-11; Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 307-311.
- 10 Mama Hatun tarafından Erzurum-Erzincan yolu üzerinde kervansaray, kümbet ve hamamdan müteşekkil inşa ettirilmiştir. Yapılar hakkında bilgi için bk. Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolu Kümbetleri: Selçuklu Dönemi* (Ankara: Güven Matbaası, 1986), 115-119; Ayşıl Tükel Yavuz, "Anadolu'da Eşodaklı Selçuklu Hanları", *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi* 2/2 (1976), 195-199; Arık, *Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri*, 91-92; Suut Kemal Yetkin, "Mama Hatun Türbesi", *AÜ İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* 1 (1957), 75-90; Zeki Sönmez, *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslam Mimarisinde Sanatçılar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 173-176.
- 11 Turan Melek Hatun Divriği Ulu Camii'ne bitişik darüşşifa yapısını inşa ettirmiştir. 626/1228 tarihli darüşşifa bitişigindeki cami ile birlikte Orta Çağ Türk mimarisinin en dikkat çekici yapı topluluklarından birisidir. Yapıda Hürremşah bin Mugis el-Hılafî, Ahmet Nakkaş Hılafî, Ahmed bin İbrahim el-Tiflisî gibi mimar ve sanatçılar çalışmıştır. bk. Doğan Kuban, *Divriği Mucizesi Selçuklular Çağında İslam Bezeme Sanatı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003); Albert Gabriel, *Monuments Turcs D'Anatolie* 2 (Paris: Boccard, 1934), 174 -189; Ali Saim Ülgen, "Divriği Ulu Camii ve Dar üş-Şifası", *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), 93-98; Sönmez, *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslam Mimarisinde Sanatçılar*, 164-172.
- 12 Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Mi'mâri Çağının Menşe'i Osmanlı Mimârisinin İlk Devri 630-805 (1230-1402)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1966), 118-119; Ekrem Hakkı Ayverdi, "Orhan Gâzi Devrinde Mi'mârî", *Yıllık Araştırmalar Dergisi* 1 (1956), 135; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri Ortaçağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002), 87.

yapılışı belirtilmektedir.¹³ Nilüfer Hatun adına oğlu I. Murad tarafından İznik'te yaptırılan imaret, bânîlik faaliyetlerinin Osmanlı Devleti'ndeki erken uygulamalarından birisidir.¹⁴ 14. ve 15. yüzyıllarda I. Mehmed'in ve Yıldırım Bayezid'in valideleri, I. Murad'ın zevcesi Gülçiçek Hatun, Fâtih Sultan Mehmed'in halası Selçuk Hatun, Hatice Hatun, II. Bayezid'in validesi Gülbahar Hatun gibi hanedan mensubu kadınların yanı sıra Fâtih'in dayesi Ümmügül-süm Hatun, II. Bayezid'in dayesi Dâye Hatun, Fâtih'in eşlerinden Sitti Hatun, II. Bayezid'in eşlerinden Bülbül Hatun, Hüsnüşah Hatun ve I. Selim'in dayelerinden Kamer Hatun ve Gülşirin Hatun gibi kadın bânilerin gerek başkentte gerekse yeni fethedilen bölgelerde hayır eserleri inşa ettirdikleri görülür.¹⁵ Bu dönemde gerçekleştirilen imar faaliyetlerinde külliyelerden ziyade münferit yapılara ağırlık verildiği gözlemlenir. Bunda bir taraftan bâninin elindeki imkânlar bir taraftan da dönemin siyasi yapısı etkili olmuştur. II. Murad döneminde Anadolu kökenli kadın bâniler ile karşılaşılırken II. Mehmed dönemi kadın bânileri içerisinde devşirme kökenlilerin artması merkezleştirme politikası çerçevesi içerisinde değerlendirilmektedir.¹⁶ Dönemin siyasi yapısına uygun hareket eden kadın bânilerin hayır eserlerinin sayısı ya da niteliğinin elde ettikleri imkânlar doğrultusunda şekillendiği muhakkaktır. Bununla birlikte genel eğilimler, saray içerisindeki ilişkiler, şehzade destekçileri gibi farklı dinamiklerin etkileri de kaçınılmazdır. Osmanlı toplumsal yapısının oluşumunda etkili olan zaviyelerin erken dönemlerde kadın banilerin finanse ettiği yapılar arasında olduğu görülürken 15. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte bu durum medrese ve mektep inşasına doğru yön değiştirmiştir.¹⁷ Esasında bu durum sadece kadın baniler özelinde değil genel mânada dönemin siyasi ve sosyal değişimleriyle alâkalıdır. Osmanlı'nın kuruluşundan 15. yüzyılın ikinci yarısına değin farklı etmenlerin şekillendirdiği bânîlik faaliyetlerinin dönüm noktalarından birisi İstanbul'un fethi olmuştur. II. Mehmed, II. Bayezid ve I. Selim dönemlerinde kadın bânilerin etkinliği kademeli olarak artmış ve 16. yüzyıla taşınmıştır.

13 bk. Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, nşr. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç (İstanbul: Koç Kitaplığı, 2003), 338; Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-Nümâ Neşri Tarihi*, nşr. Faik Reşit Unat - Mehmed A. Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949), 104-105.

14 Ayverdi, *İstanbul Mi'mârî Çağının Menşe'i Osmanlı Mimârisinin İlk Devri 630-805 (1230-1402)*, 320-328; Semavi Eyice, "İki Türk Âbidesinin Mahiyetleri Hakkında Notlar İznik'te Nilüfer Hatun İmareti ve Kayseri'de Köşk Medrese", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* 2 (1957), 107-114; Semavi Eyice, *İznik Tarihçesi ve Eski Eserleri* (İstanbul: Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi Yayınları, 1988), 35-37.

15 Argit, "Güç, İtibar ve Dindarlık: Harem-i Hümâyun Mensubu Kadınların İstanbul'da Mimari Hâmiliği", 259-279.

16 Bölükbaşı, "II. Mehmet Devri Kadın Banileri", 258.

17 Bölükbaşı, "II. Mehmet Devri Kadın Banileri", 259-279; Bölükbaşı, "Erken Osmanlı Döneminde Kadın Banilerin Mimarı Alandaki Hâmiliği (1299-1512)", 73-90.

Kanuni Sultan Süleyman döneminde hanedan mensubu olan ya da olmayan saraylı kadın bânilerin sayısında bir artış gözlemlenmektedir. Bu dönemde gerek başkentte gerekse sancaklarda hanım sultanların himayesinde ortaya konulan imar faaliyetleri daha kuvvetli ve belirgin hale gelmiştir. Örneğin Yavuz Sultan Selim'in eşi Kanuni Sultan Süleyman'ın annesi Havsa Sultan tarafından oğlunun Saruhan sancak beyi olduğu sırada Manisa'da inşa edilen külliye (1513-1534) kentin gelişim yönüne katkı sağlamak maksadını taşır. Külliyenin bulunduğu mevki iskân edilmiş ve zamanla çevresinde bir mahalle meydana gelmiştir.¹⁸ Havsa Sultan Külliyesi sultan anneleri tarafından yaptırılan ilk külliye'dir. Kanuni'nin çok sevdiği eşi Hürrem Sultan adına Avratpazarı semtinde inşa ettirdiği 1538 tarihli cami zaman içerisinde eklenen medrese, imaret, sıbyan mektebi ve darüşşifa yapılarıyla birlikte bu bölgenin gelişimine katkılar sağlamıştır. Söz konusu cami Mimar Sinan'ın mimarbaşı olmasından sonra inşa ettirdiği ilk yapı olması bakımından da önem taşır.¹⁹ Kanuni'nin Hürrem Sultan'dan olma kızı Mihrimah Sultan'ın iki külliyesinin İstanbul'un iki yakasında kuvvetli tesirleri olmuştur. Mihrimah Sultan kuvvetli statüsünü banilik faaliyetlerine yansıtmıştır. Özellikle çağının Edirnekapı'daki cami Mihrimah Sultan'ın statüsüne yarışır bir estetik anlayışla ele alınmış ve sonraki yüzyıllarda inşa edilen aydınlık tek kubbeli selâtin camilerine örnek teşkil etmiştir.²⁰ Üsküdar'da 1548'de bitirilen külliye İstanbul'un iki yakasının irtibatının sağlandığı bir geçiş noktasındadır. Edirnekapı'daki ikinci külliyesi ise sur içinin en yüksek bölgelerinden birisinde inşa edilmiştir.²¹ Kanuni Sultan Süleyman'ın başka anneden doğma kızkardeşi olan Şahsultan'ın Eyüp ve Yenikapı dışında yaptırdığı külliyelerde diğer hanım sultan külliyelerine göre daha mütevazı bir biçimleniş görülmektedir. Bu durum Şahsultan'ın hanedan kadınları hiyerarşisi içindeki konumunun mimarî izdüşümü olarak yorumlanmaktadır.²² Havsa Sultan, Haseki Hürrem Sultan ve Mihrimah Sultan'ın külliyesi kentlerin silüetine ve gelişimine katkılar sağlamış bilinçli imar faaliyetlerinin ürünleridir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde hanedan mensubu kadın banilerin edindikleri imkânlar doğrultusunda etkinliklerini arttırdıkları görülmektedir.

18 Doğan Yavaş, "Havsa Sultan Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/123-124; İbrahim Hakkı Konyalı, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfı ve Manisa'daki Hayır Eserleri", *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 47-56.

19 Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi* (İstanbul: Yem Yayınları, 2007), 263; Sai Mustafa Çelebi, *Tezkiretü'l-Bünyan-Tezkiretü'l-Ebniye*, haz. Hayati Develi (İstanbul: Koç Kitaplığı, 2003), 97-108; Aptullah Kuran, "Mimar Sinan Külliyesi", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, ed. Sadi Bayram (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1988), 1/167.

20 Gülru Necipoğlu, *Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimarî Kültür*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 398-420.

21 Semavi Eyice, "Edirnekapı Camii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 10/446-448.

22 Necipoğlu, *Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimarî Kültür*, 398.

Kanuni sonrası bu durum devam ettirilmiştir. II. Selim'in eşi Nurbânû Sultan Üsküdar'da Mimar Sinan'a Atik Vâlîde Sultan Külliyesi'ni inşa ettirmiştir. Atik Vâlîde Sultan Külliyesi, bünyesinde yer alan cami, sıbyan mektebi, medrese, dârülhadis, hamam, imaret, tekke, dârülkurrâ ve darüşşifâ yapıları ile yüzyılın son çeyreğinin büyük ölçekli projelerinden birisidir.²³ 16. yüzyılın ortalarından itibaren saray bağlantılı kadınların mimari projelerinin boyutlarının önceki dönemlere nazaran büyüdüğü gözlemlenir. Leslie P. Peirce, bu durumu " padişahların savaflara bizzat komuta etmeyi ve divan-ı hümayun toplantılarına başkanlık etmeyi" bırakmalarına bağlar. Sultan ailesi kadınları büyük mimari projeler yoluyla -imparatorluğun ihtişamı ve yüce gönüllülüğü- görünür kılar ve bir otorite boşluğu yaşanmaması için tedbirler alırlar.²⁴ III. Murat döneminde valide sultanın güç ve zenginliğinin artması imar faaliyetlerine de yansımıştır. Halkın yararına yaptırılan kamu eserleri için kurulan vakıfların sayılarında da bir artış gözlemlenmektedir.²⁵ III. Murad'ın hasekisi, III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan (1550-1619) 16. yüzyılın sonlarında, 1006/1597 yılında yapımına başlanılan Eminönü Yeni Camii ile büyük ölçekli bir projenin hamisi olmak istemiştir. Topkapı Sarayı'nın Harem daire-sinde devamlı yaşayan ilk Valîde Sultan olan Safiye Sultan güçlü statüsünü mimari faaliyetlerde de göstermiştir.²⁶ Safiye Sultan, III. Murad'ın başkentte bir cami inşa ettirmemesi üzerine bu eksikliği gidermek adına tarihi yarımada-nın en görünür bölgelerinden birinde inşaatı başlatmış olmalıdır.²⁷ Yapının mimarı Davud Ağa, temel atılmasından kısa bir süre sonra vebadan ölmüştür. Safiye Sultan, oğlu III. Mehmed'in 1603'te ölmesi üzerine Eski Saraya gönderilmiş ve inşaat yarım kalmıştır. İnşaatın bitirilmemesi çoğunlukla Safiye Sultan'ın Eski Saraya gönderilmesine ve Davud Ağa'nın zamansız ölümüne bağlanmaktadır. Bununla birlikte devletin o yıllarda mali yönden büyük ölçekli bir projeyi karşılayamayacağı ve bu nedenle de inşaatın tamamlanması için ısrarlı olunmadığı da ifade edilir.²⁸ Neticede yarım bırakılan cami inşaatına Hatice Turhan Sultan'ın (1627-1683) 1661'de projenin hamiliğini üstlenmesiyle devam edilir. Bu süreç bir hanım sultanın başlattığı inşaatın bir başka hanım sultan tarafından devralınıp tamamlatılmasını göstermesi bakımından önem arz eder. Hatice Turhan Sultan'ın başka bir külliye inşa ettirmek yerine

23 Apdullah Kuran, "Üsküdar Atik Valide Külliyesi'nin Yerleşim Düzeni ve Yapım Tarihi Üzerine", *Suud Kemal Yetkin'e Armağan* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1984), 231-248.

24 Peirce, *Harem-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümlerlik ve Kadınlar*, 258-259.

25 Murat Kocaaslan, "Osmanlı Sarayı'nın Mahremi: Topkapı Sarayı Harem'i'nin Sınır ve Yasakları", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2011), 104-105.

26 Gülru Necipoğlu, *15. ve 16. yüzyılda Topkapı Sarayı Mimari, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 227-228.

27 Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, 370.

28 Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, 370.

yarım kalan bir projeyi tamamlaması bir taraftan ekonomik nedenlerle açıklanabilirken bir taraftan da hanedanın saltanat imgesini güçlü tutmak adına atılmış bir adım olarak değerlendirilebilir. III. Murad'ın saltanat yıllarında hanedan mensubu kadınların yanı sıra haremden güç kazanmış kadınların da etkin bir şekilde bânîlik faaliyetleri yürüttükleri göze çarpar. Esasında bu durum Kanuni döneminden itibaren ivme kazanmıştır.

17. yüzyılın etkin kadın banilerinden birisi olan Kösem Valide (Mâhpeyker) Sultan (1589-1651) gerek yaptırdığı hayır eserleri gerekse gelirlerini tahsis ettiği hayır işleri ile valide sultanların geleneğini devam ettirmiştir. Üsküdar Çinili Camii (1640), Karamürsel Valide Sultan Köprüsü (17. yüzyıl ortaları) onun hayır eserlerinden bazılarıdır.²⁹ Ayvansarâyî Hüseyin Efendi Hadîkatü'l-Cevâmî'de Mâhpeyker Valide Sultân'ın yaptırdığı eserleri sıraladıktan sonra "Ve beher sene hüccâc-ı müslimîn için teberdârân zümresinden küçük saka ve büyük saka ta'bîrleriyle iki kimesne ta'yîn olunub, yollarda su ve ba'zı mahallerde şeker şerbetleri ile atşân-ı hüccâse tesbîl ve ikrâm etdirmek... Ve ahâlî-i Haremeyn-i şerîfeyn için surre-i vâfiyeler ta'yîn eylemiştir..."³⁰ sözleriyle İstanbul ve hac yolundaki hayır işlerini zikretmektedir. Mâhpeyker Valide Sultân, Hatice Turhan Sultan gibi valide sultanlar hayır eserlerinin yanı sıra çeşitli hayır işleriyle de hanedanın otoritesini güçlü tutmuşlardır. İki sultan arasındaki rekabet elde ettikleri güce paralel olarak artmış ve bu durum harem yapılarına da yansımıştır.³¹

18. yüzyılın başlarında III. Ahmed'in validesi Emetullah Gulnûş Sultan (1640-1715) adına Üsküdar'da yaptırılan külliye (1708-1710) belirli bir süre durağanlaşan külliye yapısının tekrar canlanmasına vesile olan imar faaliyetlerinden birisidir. Külliyenin Üsküdar meydanında Mihrimah Sultan'ın inşa ettirdiği külliye yakın konumda yer alması yer seçiminde bilinçli davranıldığını gösterir. Ayrıca külliye dahilindeki açık türbe, sebîl ve çeşme üçlemesi Eminönü Yeni Camii Külliyesi'ndeki Hatice Turhan Sultan Türbesi, sebîli ve çeşmesinin düzenini hatırlatır.³² Bir önceki yüzyılın geniş çaplı valide sultan projelerine atf yapan bu uygulamalar Emetullah Gulnûş Sultan'ın kendinden önceki güçlü hanım sultanların faaliyetlerini kendine örnek aldığını gösterir. III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan eşi Damad İbrahim Paşa ile birlikte Şehzadebaşı'nda bir külliye (1720) inşa ettirmiştir. III. Ahmed kızı ve dama-

29 Mücteva İlgürel'in yayımladığı vakfiyede Kösem Valide (Mâhpeyker) Sultan'ın gelirleri ve hayır işleri sıralanmıştır. bk. Mücteba İlgürel, "Kösem Sultan'ın Bir Vakfiyesi", *Tarih Dergisi* 16/21 (Haziran 1966), 83-94.

30 Ayvansarâyî Hüseyin Efendi, *Hadîkatü'l - Cevâmî' İstanbul Câmileri ve Diğer Dîni Mi'mârî Yapılar*, haz. Ahmed Nezih Galitekin (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 590-591.

31 Kocaaslan, "Osmanlı Sarayı'nın Mahremi: Topkapı Sarayı Haremi'nin Sınır ve Yasakları", 104-105.

32 Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, 386.

dının inşa ettirdiği külliye için Aydın, Karlıeli, Manastır ve Akdeniz adalarında birçok köy ve arazi hibe etmiştir.³³ Sonradan Lâle Devri adıyla meşhur olan yılların belirleyici imar ürünlerinden birisi olan bu külliye bir sultan kızının kocasıyla birlikte müşterek bir banilik yürüttüğü ender uygulamalardan birisidir. Bu durumun oluşmasında Damad İbrahim Paşa'nın güçlü nüfuzu ve III. Ahmed'e yakınlığı etkili olmalıdır. Söz konusu külliye yerleşim modeli ve cadde bağlantılı yapısıyla kent dokusuna yeni bir yaklaşım getirmiştir. Hanım sultanların geçen yüzyıllarda daha çok etrafı şenlendirmek ve iskân etmek için üstlendikleri imar faaliyetleri 18. yüzyıldan itibaren dönemin yapısına uygun olarak yeni arayışların görüldüğü, şehrin dokusunu yenilik getiren projelere dönüşmeye başlamıştır. III. Ahmed'in saltanat yılları (1703-1730) ve sonrası Osmanlı mimarisinde sivil yapıların inşasında bir artış gözlemlenmektedir. Çeşme ve sebiller diğer yapı türlerine göre daha fazla tercih edilirler. Bu durum dönemin ekonomik ve sosyal yapısıyla paralellik gösterir. Yüzyılın ortalarında hanedan mensubu olmayan etkili bir kadın bani dikkati çeker. Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa'nın cariyesi Hatice Usta, Beyazıt'ta inşa ettirdiği cami, mektep ve bir çeşme ile Kethüdâ Canfedâ Hatun'un himaye ettiği hayır eserlerinin çeşidine yaklaşır.³⁴ Sultan III. Selim'in annesi Mihrişah Valide Sultan tarafından (ö. 1805) Eyüp'te inşa ettirilen külliye yüzyılın sonlarına doğru inşa edilen kapsamlı bir hayır eseridir. Külliye türbe, imaret, mektep, sebil, hazire ve çeşmeler yer almaktadır. Külliye bir hayır eseri olmasının yanı sıra sokak boyunca uzanan rokoko üslubunda bezeli yapılarıyla dikkat çekici bir cephe tasarımı sergiler.

19. yüzyıla gelindiğinde saraylı kadınların banilik faaliyetlerinde artış devam etmektedir. III. Mustafa'nın kızı ve III. Selim'in ablası Şah Sultan tarafından Eyüp'te 1800'de inşa ettirilen külliye türbe, sıbyan mektebi, çeşme, sebil ve hazireden meydana gelmektedir.³⁵ Külliye cadde boyunca uzanan yapılar hareketli bir görünüm sergiler. Hemen yanında yer alan Zal Mahmut Paşa Camii'nin klasik çizgilerinin aksine türbe, sebil ve çeşmenin yuvarlak hatları ve etkileyici taş süslemeleri cadde dokusunu hareketlendirir. Yüzyılın ilk çeyreğinde II. Mahmud'un annesi Nakşidil Valide Sultan tarafından Fatih Camii'nin güneyine yaptırılan türbe, çeşme, sıbyan mektebi sebil ve çeşmeden müteşekkil külliye Şah Sultan ve Mihrişah Sultan külliyesi gibi ihtiyaca yönelik yapılar içermektedir. Hayırsever bir sultan olan Nakşidil Valide Sultan'ın söz konusu külliyesinin haricinde de hayratları mevcuttur. II. Mahmud'un eşi, Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Valide Sultan (ö. 1853)

33 Münir Aktepe, "Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya Âid İki Vakfiye" *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 11 (1960), 149-160.

34 Argıt, "Güç, İtibar ve Dindarlık: Harem-i Hümayun Mensubu Kadınların İstanbul'da Mimari Hâmiliği", 264-265.

35 Şahin, Türkmen, "19. Yüzyılda Osmanlı Saray Kadınlarının İnşa Ettirdiği Külliyelerin İstanbul Kent Dokusuna Katkılarının Değerlendirilmesi", 426.

Osmanlı tarihinin en hayırsever kadın banilerinden birisidir. Bezmiâlem Valide Sultan dönemin ihtiyaçları doğrultusunda hayır işleri meydana getirmiştir. 19. yüzyılın ilk yarısında başta İstanbul olmak üzere imparatorluğun çeşitli bölgelerinde vuku bulan kolera ve çiçek hastalığı salgını Bezmiâlem Valide Sultan'ın bir Gurebâ-yı Müslimîn Hastanesi inşa ettirmesine vesile olmuştur. Plan tipolojisi ve yerleşim düzeni bakımından daha önce inşa edilen sağlık kuruluşlarından farklılık arz eden bu hastane dönemin çağdaş yapılarından kışlaların şemalarına yakın bir kuruluş sergilemektedir.³⁶ Vâlide Sultan bu hastanenin bir benzerini Mekke'de yaptırmak istemiş ancak ömrü vefa etmeyince yarıda kalan inşaat Sultan II. Abdülhamid tarafından tamamlattırılmıştır. Bezmiâlem Valide Sultan'ın bu hastaneler haricinde başta çok sayıda çeşme olmak üzere camiler, mektepler ve köprüler inşa ettirdiği görülmektedir.³⁷ 19. yüzyılın ikinci yarısında etkin olan diğer hanım sultan II. Mahmud'un eşi, Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Vâlide Sultan'dır. Hayırsever kişiliğiyle bilinen Pertevniyal Vâlide Sultan'ın günümüze bıraktığı en dikkat çekici eser İstanbul Aksaray'daki külliyesidir. Aksaray 19. Yüzyılın ortalarında büyük bir yangın sonucu tahrip olmuş ve bu yangın Aksaray'ın yeniden imarında farklı yaklaşımların denenmesine vesile olmuştur.³⁸ Proje kapsamında oluşturulan meydanın tamamlayıcı unsurlarından birisi Pertevniyal Vâlide Sultan'ın inşa ettirdiği külliye olmuştur. Söz konusu killiye bir taraftan yeniden şekillendirilen bir semtin şenlendirilmesi amacını taşıırken bir taraftan da yenilikçi tasarımıyla kent dokusuna katkı sağlamıştır. Vâlide Sultan, Aksaray'daki külliyesinin yanı sıra İstanbul'un farklı yerlerinde çok sayıda çeşme inşa ettirmiştir.

2. Canfedâ Hatun'un İmar Faaliyetleri

2.1.Mimar Ayas (Sarâçhânebaşı) Mescidi

Canfedâ Hatun'un 16. yüzyılın sonlarında (1002/1593) tamir ettirdiği bu mescidin ilk bânisi Mimar Ayas'dır. Fâtih Sultan Mehmed devri mimarlarından olan Ayas bin Abdullah³⁹ bu camiden başka Afyon'da 1475'de başka bir cami

36 Afife Batur, "Vakıf Gureba Hastanesi'nin Yapımına Mimar Kemaleddin Bey'in Katkıları", *2010 Vakıf Medeniyeti İstanbul*, ed. Adem Şahin-Mehmet Kurtoğlu (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 119-120.

37 bk. M. Hüdâî Şentürk, "Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın Hayatı ve Hayır Eserleri", *İstanbul Araştırmaları* 6 (1998), 7-69.

38 Şahin, Türkmen, "19. Yüzyılda Osmanlı Saray Kadınlarının İnşa Ettirdiği Külliyelerin İstanbul Kent Dokusuna Katkılarının Değerlendirilmesi", 440-441.

39 Hayatı hakkında bilgi için bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/341; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinde Fâtih Devri 855-886 (1451-1481)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1973), 455-457; İbrahim Hakkı Konyalı, *Azadlı Sinan* (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Neşriyatı, 1953), 79; İbrahim Hakkı Konyalı, *İstanbul Abideleri* (İstanbul: Yedigün Neşriyatı, 1937), 72-73.

daha inşa ettirmiştir. 892/1482’de vefat etmiştir.⁴⁰ Mezarı, 1957 yılına kadar Saraçhane’de yaptırdığı caminin avlusunda yer alıyordu. Bu tarihte yol genişletme çalışmalarıyla birlikte cami ve hazire yıkılmış, Mimar Ayas’ın kabri Eyüp’te Afife Hatun Tekkesi haziresine taşınmıştır.⁴¹ Mezar taşında “Üstâd” ünvanıyla anılan Mimar Ayas’ın Atik/Azadlı Sinan ile birlikte Fâtih Külliyesi’nde çalıştığı düşünülmektedir.⁴²

Mimar Ayas’ın Saraçhane’de yaptırdığı mescidin inşa tarihini vakfiyesinden öğrenmekteyiz. Ayverdi’nin Süleymaniye Kütüphanesi’nde tespit ettiği vakfiyede mescidin Evâil-i Zî’l-Hicce’de (Nisan 1475 başlarında) inşa edildiği yazmaktadır.⁴³ Mescidin avlu ihâta duvarında iki kitabe bulunmaktadır. Batı cephede duvara açılan üçlü pencere dizisinin üstündeki kitabede “*Cennet-mekân firdevsi âşiyân ve ceal-el-cennete mesvâh ebülfeth sultan Mehmed Han hazretlerinin mimarı sahib-ül-hayrat üstâd Mi’mâr Ayas ruhiçün ve cümle ehli imamın ruhiçün elfatiha, sene 872/1467*” yazılıdır. Yine avlu ihâta duvarına yerleştirilmiş ikinci kitabede ise “*Medfun: Ebu’l-Feth Sultan Mehmed Hân Gâzi hazretlerinin mi’marı üstad Ayâs fi gürrei sene 892/1487*” yazmaktadır. İki kitabede verilen tarihlerde 20 senelik bir fark gözükmektedir. Konyalı bu tarihlerden erken olanının caminin inşa tarihini verdiğini geç olanının ise Mimar Ayas’ın ölüm tarihi olduğunu söyler. Buna karşın vakfiyesinde caminin inşa tarihi 1475 olarak verilmektedir. Ayverdi ise her iki kitabe arasındaki bu farkın ikinci kitabenin sonradan yazılırken yapılan hatadan kaynaklandığını söylemektedir. Canfedâ Hatun’un aynı mevki de yaptırdığı sebilin karşısında yer alan bu mescidi harap vaziyette olduğu için 16. yüzyılın sonlarında (1002/1593) ihya ettirdiğini Gelibolulu Mustafa Âli Efendi Kühü’l Ahbar’da zikreder.⁴⁴ Ancak

40 Mimar Ayas’ın kabri 1957’de Eyüp Afife Hatun Tekkesi haziresine taşınmıştır. Mezar taşı kitabesi şu şekildedir: Baştaşı: Mat-el-merhum-ül-mağfur-ül-Üstad’ul Mi’mar Ayas Ayaktaşı: Rahmet-ül-lâhi rahmeten vasia F-is-samin-i aşeri rebi-ülâhir fi sene 892/1487. bk. Zeki Sönmez, *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslam Mimarisinde Sanatçılar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 461.

41 Taha Zahid Özdemir, *15. Yüzyılın Anıtının Yok Olma Süreci: Mimar Ayas Cami Örneği* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 84.

42 Mimar Ayas’ın mezar taşında “Üstad” ibaresi bulunur. Ayrıca inşa ettirdiği cami üzerindeki kitabelerin birinde de yine “Üstad Ayas” ibareleri geçer. Kaynaklar Mimar Ayas’ın Atik/Azadlı Sinan ile birlikte Fâtih Külliyesi’nde çalışmış olabileceği hususunda birleşirler. bk. Ayverdi, *Osmanlı Mi’mârisinde Fâtih Devri*, 455-457; Sönmez, *Türk İslam Mimarisinde Sanatçılar*, 461. Mimar Ayas’ın mezartaşı kitabesi şu şekildedir: “Mâte’l-merhûmü’l-mağfûrül-üstâdü’l-Mi’mar Ayas ... Rahmetullâhi rahmeten vâsi’a fi’s-sâmini ‘aşer Rebîülâhir fi’s-sene...”

43 İbrahim Hakkı Konyalı mescidin avlu duvarı üzerindeki iki kitabeden 872/1460 tarihli olanının yapının inşa tarihi olabileceğini söylemiştir. bk. Konyalı, *İstanbul Abideleri*, 73. Bununla birlikte Ayverdi tarafından tespit edilen vakfiye yapının 1475 yılı başlarında inşa edildiğini ortaya koymaktadır. bk. Ayverdi, *Osmanlı Mi’mârisinde Fâtih Devri*, 455-457.

44 “Ba’dehu Sarrâç Hâne kurbında ki (sebîl) hayrât delil ki Selâtin ü Vüzerâyâ müte’allık bir nice sebîl-hâneler ki vardır. Bunun binasına nisbetle cümlesi pest-ü nâhemvârdır. Ol sebîl-

onarımına dair bir kitabe bulunmamaktadır. Bu yapı 17. yüzyılın sonlarında (1695) vuku bulan yangında tahrip olmuştur. Hassa Mimarı Mehmet Dede bin İshak mescidin tamiri için görevlendirilmiştir. Cami vakfından karşılanan masraflarla keşif ve tamir gerçekleştirilmiştir.⁴⁵ Ayvansarâyî mescid'e Kilârî Mehmed Ağa'nın minber eklediğini söyler.⁴⁶ Kabri caminin güneyindeki hazirede yer alır. Caminin avlusundaki şadırvan Yağlıkçı elhaç Ali tarafından 1314/1896 tarihinde eklenmiştir. Avlu duvarının mütareke yıllarında yıkılarak geriye çekildiği söylenmektedir.⁴⁷ Avluya şadırvanı ekleyen Yağlıkçı Hacı Ali caminin tamirini de gerçekleştirmiş bundan ötürü Encümen Arşivi Envanter kayıt fişinde kendisinden yapının ikinci bânisi olarak söz edilmiştir.⁴⁸ Mescid 1310/1894 depreminde yıkılmış ve moloz taş malzemeyle yeniden inşa edilmiştir. Bu esnada caminin önüne iki katlı bir son cemaat yeri eklenmiştir.⁴⁹ 1957 yılına kadar ayakta olan cami ve haziresi bu tarihte yol genişletme nedeniyle yıkılmıştır. Anıtlar Yüksek Kurulu tarafından yeniden yapım kararı alınmış ama bu gerçekleşmemiştir.⁵⁰ Mimar Ayas'ın kabri bu yıkımdan kurtarılıp Eyüp'te Afife Hatun Tekkesi haziresine taşınmıştır.

Mimar Ayas Camii'nin ilk yapısı hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. 1310/1894 depremi sonrasında gerçekleştirilen inşaya ait eski fotoğraflar mevcuttur. Eski fotoğraflardan ve haritalardan anlaşıldığı kadarıyla cami Saraçhanebaşı caddesi üzerinde Horhor Sokağı köşesinde yer almaktadır (Harita 1-Foto.1-2).⁵¹ Caminin girişi Saraçhane Caddesi'ne bakmaktadır. Küçük bir avlu içerisine yerleştirilen caminin kuzeyinde, avlu içerisinde Yağlıkçı elhaç Ali tarafından 1314/1896 tarihinde eklenen şadırvan, güneyinde ise bir hazire bulunmaktadır. Kare planlı yapının üzeri beden duvarlarına bindirilen bir kubbe ile örtülüdür. Kuzeydeki iki katlı son cemaat yeri beden duvarlarından hafif alçak tutulmuştur. Cephelerde iki katlı pencere düzeni görülmektedir. Pencereler yuvarlak kemerlidir. Kubbe sağır bırakılmıştır. Camiye bitişik olan minare kuzeybatıda yer alır. Minare kaidesi orijinal olup üst kısım sonradan inşa edilmiştir. Fotoğraflarda avlu duvarlarına belirli aralıklarla pencereler yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Düşey dikdörtgen pencereler demir şebekelidir. Cami beden duvarları kesme taş malzemeyle inşa edilmiştir. İç mekânın durumu hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. İ. H. Konyalı minber ve

hâneyi ve mukabilindeki mescid-i 'atık iken câmi'i şerif kulunduğu eseri bî-bahâneyi inşâ kulub yigirmi yük akçeye karîb sarf eylemiştir. bk. Çerççi, *Künhü'l-Ahbâr-a Göre II. Selim, III. Murad, III. Mehmed Devirleri ve Âli'nin Tarihçiliği*, 388.

45 Özdemir, *15. Yüzyılın Anıtının Yok Olma Süreci*, 121.

46 Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 177.

47 Konyalı, *İstanbul Abideleri*, 72.

48 Özdemir, *15. Yüzyılın Anıtının Yok Olma Süreci*, 121.

49 Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârisinde Fâtih Devri*, 455-457.

50 Özdemir, *15. Yüzyılın Anıtının Yok Olma Süreci*, 123.

51 Ekrem Hakkı Ayverdi, *19. Asırda İstanbul Haritaları* (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1958), c4; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârisinde Fâtih Devri*, 455-457.

müezzin mahfilinin ahşap olduğunu belirtir. Ayrıca iç mekâna ait 1945 tarihli bir fotoğrafta⁵² sıvalı duvarlar ve sade bir mihrap nişi seçilebilmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi 1957 yılına kadar ayakta olan cami ve haziresi bu tarihte yol genişletme nedeniyle yıkılmıştır. Anıtlar Yüksek Kurulu tarafından yeniden yapım kararı alınmış ama bu gerçekleşmemiştir.

2.2. Canfedâ Hatun Sebili ve Çeşmesi

Canfedâ Hatun'un Saraçhane'deki imar faaliyetleri bu sebil ve çeşme ile başlamıştır. Aynı zamanda yukarıda da açıkladığımız Mimar Ayas Camii'nin ihyasını gerçekleştirmiştir. Ayvansarâyî, Cânfedâ Hatun Sebili ve çeşmesi için "Sarrâchâne kurbünde bir sebîl ve anın ittisâlinde bir çeşmesi vardır. Târîhi budur: Sâhib-i sebîl ruhuna içüp di Fâtîha 1002/1593-1594"⁵³ bilgilerini vermektedir. Günümüzde mevcut olmayan çeşme ve sebil Fatih, Saraçhane-başı'nda Horhor'a giden yol üzerinde Mimar Ayas Camii karşısında yer almaktaydı.⁵⁴ 1913 tarihli Alman Mavileri K7-2 numaralı haritasında⁵⁵, Ayverdi'nin 19. Asırda İstanbul Haritası kitabında⁵⁶ ve Behçet Ünsal tarafından 1968 yılında çizilen Aksaray-Unkapanı Yolu Atatürk Bulvarı Krokisi'nde⁵⁷ Saraçhane Caddesi ile Horhor Caddesi'nin kesiştiği köşede işaretlenmiştir. İzzet Kumbaracılar İstanbul sebillerini ele aldığı 1938 tarihli kitabında Canfedâ Hatun Sebili'nin yıkık bir halde olduğunu ve iki parça duvarından başka bir şey kalmadığını belirtmiştir.⁵⁸ O halde sebil 20. Yüzyılın ilk yarısında harap vaziyettedir. Sebil ve çeşme, Mimar Ayas Camii'nin de içerisinde bulunduğu bir grup eserle birlikte⁵⁹ 1956 yılı yol düzenleme faaliyetleri esnasında ortadan kaldırılmıştır.⁶⁰ Sebil ve çeşmenin orijinal durumu hakkında ne yazık ki bilgi sahibi değiliz. Çeşme ve sebilin bulunduğu arsa günümüzde park alanı olarak kullanılmaktadır.

52 Özdemir, 15. Yüzyılın Anıtının Yok Olma Süreci, 131.

53 Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmî'*, 247.

54 İzzet Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1938), 17.

55 *Alman Mavileri 1913-1914 I. Dünya Savaşı Öncesi İstanbul Haritaları*, haz. İrfan Dağdelen (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2006), 1/harita no: K7-2.

56 Ayverdi, 19. Asırda İstanbul Haritaları, c4.

57 Behçet Ünsal, "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", *Türk Sanatı Tarihi Araştırmaları ve İncelemeleri* 2, ed. Behçet Ünsal - Nejat Diyarbekirli (İstanbul: İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1968) 6-61.

58 Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri*, 17.

59 Behçet Ünsal İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı adlı makalesinde 1950'li yıllarda gerçekleştirilen imar hareketleri esnasında ortadan kaldırılmış eserlerin listesini verip, harita üzerinde konumlarını belirtmiştir. bk. Ünsal, "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", 6-61.

60 Süleyman Faruk Göncüoğlu, "İstanbul'un Fethi Sonrası Kurulan İlk Semt: "Saraçhane"', *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 22 (2009), 65.

2.3. Karagümrük Canfedâ Hatun Camii

Fatih Karagümrük'te Derviş Ağa Mahallesi, Canfedâ Hatun Camii Sokak üzerinde yer almaktadır. İnşa kitabesi mevcut değildir. Ayvansarâyî camiden Kethüdâ Kadın Câmii olarak bahseder. "Bâniyesi Cânfedâ Hatun'dur" dedikten sonra inşa tarihini 992/1584 olarak verir ve yanında bir mektebi olduğunu belirtir.⁶¹ Gelibolulu Mustafa Âli Efendi Kühü'l Ahbar'da "*Hadd-i zâtinde râgibe'-i hayrât ve tâlibe'-i hasenât ü müberrât olmağın İstanbul'da Gümriük Hâne semtinde Çukur Bostânı kurbında bir harâbe mescidi ta'mîr ve câmî'i şerîf itmiştir*" demektedir.⁶² Canfedâ Hatun mevcut bir mescidi tamir ettirip camiye çevirmiştir. Ancak tamiratın ne düzeyde olduğu belli değildir.

Canfedâ Hatun Camii mevcut durumu ile doğu-batı doğrultulu dikdörtgen planlı, düz tavan örtülü bir görünüme sahiptir (Çiz. 1-Foto.3-5). Kuzeyden güneye meyilli bir arsa üzerine inşa edilen caminin kuzeyinde ve güney doğusunda iki küçük avlu bulunmaktadır. Kuzeydeki avlunun girişi batı cepheye bulunur. Kadınlar mahfiline de caminin batı cephesinde açılan bir kapıyla geçilir. Caminin minaresi kuzeybatı köşede yer alır. Caminin doğusunda Nureddin Cerrahî Tekkesi bulunur. Diğer cepheler sokağa açılmaktadır. Caminin cephelerinde malzeme farklılığı göze çarpar. Caminin 1982 ve 1989 yıllarında tavanının yükseltildiği ve iç mekânın büyütüldüğü belirtilmektedir. Bu onarımlar esnasında yapının güney, kuzey ve doğu yönlerine doğru genişletilmiş olması muhtemeldir. Harimde bulunan muhtemelen 20. yüzyılın başlarında çekilmiş siyah beyaz bir fotoğrafta güneydoğudaki avlunun bulunduğu yerde günümüze ulaşamayan mektep görülmektedir. Mektebin bulunduğu alan günümüzde cami hariminin güney cephesine denk gelmektedir. Caminin beden duvarları almalı teknikte inşa edilmiştir. Taş-tuğla dizileriyle yükseltelen duvarlar en üstte içbükey bir taş dizisiyle nihayetlendirilmiştir. Cephelerde iki kat pencere düzeni görülür. Üst sıra pencereler yuvarlak kemerli, alt sıra pencereler mihrabın iki yanındakiler hariç düz atkıdır.

Caminin harimini kuzey cepheye sonradan eklenmiş olan bir giriş mekânından sonra geçilmektedir. Muhdes bölüm iki katlıdır. Üst kat kadınlar mahfilinin kuzeye doğru uzantısı olarak kullanılmaktadır. Harim 21.10x15.45 cm. ölçülerinde dikdörtgen planlıdır. Güney cephenin ortasına sivri kemerli mihrap nişi yerleştirilmiştir. Mihrabın doğusunda ahşap minber yer almaktadır. Kadınlar mahfil hariminin kuzeyinde ve doğusunda "L" şeklinde uzanmaktadır. Mahfil bağımsız üç sütuna ve beden duvarlarına bindirilmiştir. Mahfilin üst katına çıkış batı cephedeki merdivenlerle sağlanmaktadır. İç

61 Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 247.

62 Çerçi, *Kühü'l-Ahbâr-a Göre II. Selim, III. Murad, III. Mehmed Devirleri ve Âli'nin Tarihiçliği*, 388.

mekânda mihrabın ve güney cephenin tamamı, doğu ve batı cephelerin güneye doğru yarısı 1 metre yükseklikte çinilerle kaplıdır. Kalan kısımlar beyaz boyayla sıvalıdır.

Caminin kuzeybatısında yer alan minarenin gövdesi orijinal değildir. Kırmızı boyalı kaide ve pabuç onarım öncesinden kalmış olmalıdır.

Canfedâ Hatun cephelerindeki malzeme farklılıkları, iç mekândaki asimetrik düzen sonradan yapılan müdahalelere işaret eder.

2.4. Karagümrük Canfedâ Hatun Mektebi

Cami ile birlikte inşa edildiği anlaşılan mektep günümüzde mevcut değildir. Ayvansarayî caminin inşa tarihi verdikten sonra mektebinin olduğunu belirtir.⁶³ Gelibolulu Mustafa Âli Efendi Kühnü'l Ahbar'da mektepten bahsetmez. Ancak harap durumdaki bir mescidin camiye çevrildiğini belirtir. Cami ve mektebin yangında zarar gördüğünü ve akabinde yeniden inşa edildiğini kaydeden 1310/1892-1893 ve 1314/1896-1897 tarihli arşiv belgeleri⁶⁴ mektebin 19. yüzyılın sonlarında mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Mektebi gösteren eski fotoğraflar bulunmaktadır (Foto.6). Söz konusu fotoğraflarda mektebin cami avlusunun güneybatısına yaklaşık 2 metre yüksekliğinde almaşık örgülü bir duvarın üzerine inşa edildiği görülür. Ahşap malzemeli mektep altı pencere ile sokağa açılmaktadır. Düşey dikdörtgen pencereler kemersizdir. Mektebin bindirildiği duvar güneybatıda pahlanmış ve buraya yuvarlak kemerli bir kapı açılmıştır. Günümüzde mektebin bulunduğu alan cami harimine dâhil edilmiştir.

2.5. Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Camii

Akbaba, Beykoz'un 5 kilometre kuzeydoğusunda yer alır. Canfedâ Hatun, Akbaba Köyü'nde bir cami, bir hamam bir su sarnıcı ve iki çeşme inşa ettirmiştir.⁶⁵

Akbaba Camii, Akbaba Mescidi ya da Canfedâ Kadın Mescidi isimleriyle anılan yapı köyün kuzey çıkışına doğru, Akbaba Sultan Türbesi ve mezarlığının yanında meyilli bir arsa üzerine inşa edilmiştir. Caminin inşa kitabesi mevcut değildir. Gelibolulu Mustafa Âli Efendi Kühnü'l Ahbar'da Canfedâ Hatun'un diğer hayır eserlerini saydıktan sonra Akbaba'daki camisi için "*Kezâlik Akbaba İskelesinde ve nice yerlerde cami' u hayrâtı ve inşâ'-i müberrâtı mukarrerdir*" demekle yetinir.⁶⁶ İnşa tarihini vermez. Ayvansarayî, caminin Akbaba Mehmed Efendi kabrinin yanında yer aldığını ve aynı karye de bir tek

63 Ayvansarayî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 247.

64 BOA, *İ.EV*, No. 2, Gömlek No. 69, 1; BOA *İ.EV*, No. 12, Gömlek No. 19, 1; BOA *ŞD*, No. 137, Gömlek No. 6, 1; BOA *ŞD*, No. 138, Gömlek No. 67, 1.

65 Karademir, "Kethüdâ Canfedâ Hatun", 97-113; Karademir, "Canfeda Hatun'un Serveti ve Vakıfları", 99-100.

66 Çerçi, *Kühnü'l-Ahbâr-a Göre II. Selim, III. Murad, III. Mehmed Devirleri ve Âli'nin Tarihçiliği*, 388.

hamamın dâhil olduğunu tarih vermeden belirtir.⁶⁷ Canfedâ Hatun'un inşa tarihini bildiğimiz ilk hayır eseri 992/1584-1585 tarihli Karagümruk'teki camisidir. Saraçhane'deki Mimar Ayas Camii'yi ise 1002/1593-1594'de ihya etmiş ve aynı yıl bu yapının karşısına bir sebül inşa ettirmiştir. Bir yıl sonra III. Murad'ın ölümüyle birlikte 1003/1595'de Eski Saray'a nakledilmiştir.⁶⁸ O halde Akbaba'daki imar faaliyetlerini 992/1584-1585 ile 1002/1593-1594 yılları arasında bir tarihte yapmış olmalıdır. Başbakanlık Osmanlı Arşivinde yer alan 1287/1870-1871 tarihli bir belgede caminin harap olduğundan ötürü tamir edildiği bilgisi kayıtlıdır.⁶⁹ 1302/1884-1885 ve 1314/1896-1897 tarihli belgeler ise cami ve zaviyenin tamiri ve masraflarının karşılanmasıyla ilgili bilgiler içermektedir.⁷⁰ Cami 20. yüzyıl içerisinde bazı onarımlar geçirmiştir. 1953 yılındaki onarımlarda ahşap minare tuğla malzemeli olarak yeniden inşa edilmiştir. Yapı son olarak V.G.M. tarafından onarılmıştır.

Canfedâ Hatun Camii, kuzeyden güneye meyilli bir arsa üzerinde inşa edilmiştir. Bu nedenle güney cephe bir bodrum kat üzerine yükseltilmiş fevkani bir kuruluş sergiler (Çiz.2-Foto.7-8). Cami bir avlu içerisinde bulunur. Meyilden ötürü iki katmanlı olarak düzenlenmiş avlunun kuzeyine merdivenlerle çıkış sağlanmaktadır. Avlunun kuzeybatısında altta tuvalet ve abdesthane, üstte şadırvan yer alır. Kuzeyde Akbaba Sultan Türbesi ve mezarlık bulunmaktadır. Caminin batı cephesinde bitişik bir oda, doğu cephede ise bodrum katın devamı şeklinde düzenlenmiş olan ek bir mekân görülmektedir. Her iki kısım da sonradan eklenmiştir. Caminin batısında uzanan istinad duvarı üzerinde bir çeşme bulunmaktadır. Cami 9.30x7.00 m. ölçülerinde doğu-batı doğrultulu dikdörtgen planlıdır. İçten ahşap tavan, dıştan kiremit kaplı çatıyla örtülmüştür. Kuzey cephede 9.30x2.66 m. boyutlarında bir son cemaat yeri yer alır. Tek şerefeli minare kuzeybatı köşeye bitişik olarak konumlandırılmıştır. Cephelerde kemersiz, düşey dikdörtgen pencereler bulunur. Güney cephe haricinde diğer üç cephede ikişer pencere yer alır. Güney cephede ise mihrabın iki yanına ikişerden dört pencere açılmıştır. Son cemaat yerinde ise doğu ve batıda birer, kuzeyde dört pencereye yer verilmiştir. İç mekâna kuzeydeki son cemaat yerinden geçilerek girilir. Son cemaat yerinin önünde ahşap bir sundurmaya yer verilmiştir. Sade bir kapıyla geçilen harimin güney cephesinin ortasında yuvarlak kesitli bir mihrap nişi, mihrabın batısında ahşap bir minber bulunmaktadır. Mihrap dıştan çıkıntı yapar. Kuzey cephede ise iki katlı ahşap kadınlar mahfili yer alır. Kadınlar mahfilinin üst katı kuzeye doğru devam ettirilip son cemaat yerinin üzerine bindirilmiştir.

67 Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 558.

68 İpşirli, "Canfedâ Hatun", 7/150-151.

69 Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye [İDH.]*, No. 629, Gömlek No. 43748, 1.

70 Osmanlı Arşivi (BOA), *Şûra-yı Devlet Evrakı [ŞD.]*, No. 139, Gömlek No. 19, 1; Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâbü'lî Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No. 859, Gömlek No. 64352, 1; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Evkaf [İEV.]*, No. 15, Gömlek No. 15, 1.

Üst kata kadınlar mahfilinin doğusunda bulunan merdivenlerle çıkış sağlanır. İç mekân beyaz boyayla sıvalıdır.

Caminin kuzeybatısında tek şerefeli minare yer almaktadır. Tuğla örgülü gövde kare kaide üzerine bindirilmiştir. Minare son onarımlarla birlikte yenilenmiştir.

Cami zaman içerisinde yapılan müdahalelerle orijinal dokusunu kısmen kaybetmiştir. Doğu ve batı cephelerdeki muhdes mekânlarla birlikte ibadet alanının genişletildiği görülmektedir. Yapı kuzeydeki Akbaba Sultan Türbesi ve mezarlıkla birlikte bir bütünlük arz etmektedir. Cami içte ve dışta süsleme unsurları açısından sade bir görünüm sergilemektedir.

2.6. Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Hamamı

Canfedâ Hatun'un Akbaba'da cami ile birlikte hamam, su sarnıcı ve çeşmeler inşa ettirdiği görülür. Ayvansarayî hamam için "*Ve bu karyede bir tek hammâmı dahi vardır*" demekle yetinir.⁷¹ Gelibolulu Mustafa Âli Efendi Künhü'l Ahbar'da hamamdan bahsetmese de "*Kezâlik Akbaba İskelesinde ve nice yerlerde cami' u hayrâtı ve inşâ'-i müberrâtı mukarrerdir*" diyerek hayır eserlerine değinir.⁷² Hamam cami ile birlikte aynı tarihlerde 992/1584-1585 ve 1002/1593-1594 yılları arasında inşa edilmiş olmalıdır. Hamam, Mimar Sinan'ın tezkerelerinde inşa ettiği hamamlar arasında gösterilmiştir.⁷³

Hamam, Canfedâ Hatun Camii'nin güneydoğusunda yaklaşık 20 metre mesafede aşağı kotta yer almaktadır. Hamamın muhtemel su deposu kalıntısı mevcut olup diğer kısımlar günümüze ulaşamamıştır (Foto.9). Beşik tonozlu bu bölüm kuzey-güney doğrultuda uzanır. 5.00x3.00 m. ölçülerindedir. Etrafı toprak ve çalılıklarla kaplı vaziyettedir. Batı cephesinin ortasında 1.50 cm. genişliğinde basık kemerli bir kapı açıklığı mevcuttur. Hamam arsası olması muhtemel alan bu kalıntının batısına denk gelmektedir. Günümüzde bu alanda özel mülkiyette bir ev bulunur.

2.7. Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Sokak Çeşmesi

Çeşme, Canfedâ Hatun Camii'nin güneybatısında, aşağı kotta, Eski Fener Yolu kenarında inşa edilmiştir. İnşa kitabesi mevcut değildir. Yukarıda da belirtildiği üzere diğer hayır eserleri ile birlikte inşa edilmiş olmalıdır. Tek cephe, sivri kemerli bir cephe kuruluşuna sahiptir. 150x192x73 m. ölçülerindeki çeşmenin su haznesi son dönemlerde eklenmiştir. Çeşme inşasında düzgün blok taşlar kullanılmış olup beton sıvalı hazne günümüz malzemesiyle yapılmıştır (Çiz. 4-Foto.10). Çeşmenin ön cephesi doğuya bakmaktadır. Cephe en

71 Ayvansarayî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 247.

72 Çerçi, *Künhü'l-Ahbâr-a Göre II. Selim, III. Murad, III. Mehmed Devirleri ve Âli'nin Tarihçiliği*, 388.

73 Aptullah Kuran, "Tezkerelerde Adı Geçen Sinan Eserlerinin Yapı Türlerine Göre Alfabetik Listesi", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, ed. Sadi Bayram (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1988), 1/165.

dışta bir sıra bordür ve iki sıra kaval silmeyle sınırlandırılmıştır. En üstte taş örgülü bir saçak kısmı bulunmaktadır. Hafif içerlek tutulmuş sivri kemerli niş içerisine kaş kemerli bir ayna taşı yerleştirilmiştir. Ayna taşının ortasında bir musluk deliği yer almaktadır. Dikdörtgen bir çerçeve içerisine alınan ayna taşının iki yanında yine kaş kemerli iki tas nişi bulunmaktadır. Cephenin üst kısmında kemerin hemen üzerinde ise yatay dikdörtgen bir kitabelik görülür. Kitabelik içerisine günümüz rakamlarıyla "1947" yazılı bir kitabe yerleştirilmiştir. Bu kitabe çeşmenin onarımıyla alakalı olmalıdır. Çeşmenin önündeki 53x94 m. ölçülerinde yalak zeminin yükseltilmesinden ötürü sokak seviyesinin altında kalmıştır. Süsleme unsuru bakımından sade tutulan çeşme cephe düzeni itibariyle klasik üslupta inşa edilmiştir.

2.8. Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Su Sarnıcı

Caminin kuzeybatısında, Akbaba Sultan Türbesi ve mezarlığının yanındaki yamaçta bir su sarnıcının yer aldığı ve buradan aşağıdaki yapılara su temini amacıyla bir su yolunun inşa edildiği belirtilmektedir. Cami görevlileri ve köy sakinlerinin söylediği sarnıçtan günümüze bir iz kalmamıştır.

2.9. Gedikpaşa Canfedâ Hatun (Hazinedâr Şevki Nihal Usta) Çeşmesi

Fatih, Gedikpaşa'da Divan-ı Ali Camii karşısında yer alır. Çeşmenin ilk bânisinin Canfedâ Hatun olduğu batı cephesinin üzerindeki kitabeden anlaşılmaktadır. Kitabenin okunuşu şu şekildedir:

Sahibülhayrat velhasenat merhum kethüdâ

Canfedâ Kadın Aleyhrahmetü velgufran

Sene: 1195/1780-1781

Kitabede belirtilen 1195/1780-1781 tarihi ikinci inşaya ya da onarıma ait olmalıdır. Bununla birlikte bu tarihte gerçekleştirilen inşa/onarımın derecesi ve kime ait olduğuna değinilmemiştir. Canfedâ Hatun bu çeşmeyi 16. yüzyılın sonlarına doğru yaptırmış olmalıdır. Zira III. Murad'ın 1006/1597-1598 tarihli bir fermanla Canfedâ Hatun'un söz konusu çeşmesi ile Gümrükhane'deki camisine su getirmesine izin verdiği anlaşılmaktadır.⁷⁴ Çeşmenin bozulan su yolu 1258/1842-1843'de tamir edilmiştir.⁷⁵ 19. yüzyıl ortalarında tekrar onarıma muhtaç duruma gelen çeşme Sultan Abdülmecid Han'ın hazi-

74 Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Evrak [TS.MA.E.]*, No. 854, Gömlek No. 47.

75 Hicrî 1258 tarihli masraf defterinde "Gedik Paşa kurbında Dîvâne Alî Beğ mahallesinde kâin Cânefedâ nâm sâhibü'l-hayrun binâ ve ihyâ eyledükleri çeşmenin tarîkı ma'rifet-i çâkeri ile ta'mir olunarak vukû' bulan mesârifâtının defteridir: Fî sene 1258..." bilgileri kayıtlıdır. bk. Ahmet Kal'a (haz.), *İstanbul Su Külliyyâtı XXVII Vakıf Su Defterleri Su Keşif Defteri 1 (1842-1862)* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi Genel Müdürlüğü, 2003), 1/38-39.

nedarı Şevk-i Nihâl Usta tarafından 1264/1847-1848'de yeniden inşa ettirilmiştir. Onarıma ait kitabe çeşmenin ön yüzünde (güney cephe) yer alır. Maliye mektubî odası ketebesinden Ahışalı Selâmî Efendi tarafından Nesta'lik yazıyla kaleme alınan yedi satırlık kitabenin tarih beyti şu şekildedir⁷⁶

Selâmî geldi bir hâtif dedi cevher gibi târîh

Safâ-yâb ber-bekâ ola sarâyda Hâznedâr Usta

Sene: 1264/1847-1848

1264/1847-1848'deki onarım/yeniden inşadan sonra son şeklini alan çeşme günümüzde Canfedâ Hatun ya da Şevki Nihâl Usta isimleriyle anılmaktadır. 4.30x8.60x4.30 m. boyutlarında dikdörtgen planlı inşa edilen çeşmenin ön yüzü (güney cephe) mermer kaplı diğer cepheleri kesme taş malzemedir (Çiz.5-Foto.12). Kuzeyden güneye meyilli bir arsa üzerinde yer alan çeşmenin güney ve batı cepheleri sokağa açılır. Diğer cepheler evlerle çevrilmiştir. Ön yüz oldukça süslüdür. Cephenin alt bölümünde ortada basık kemerli bir niş içerisine yerleştirilmiş ayna taşı ve önde bir kurna yer almaktadır. Nişin iki yanında iki küçük çeşme bulunur. Ayna taşı iki sıra dalgalı bordürler dört taraftan çevrelenmiş olup dört köşede birer menekşe motifi bulunmaktadır. Musluk deliğinin üzerinde ise kıvrım dallı stilize bir bitkisel kompozisyona yer verilmiştir. İki köşedeki küçük çeşmelerde söz konusu kompozisyonlar ufak ölçülerde tekrarlanmıştır. Çeşmelerin önünde istiridye kabuğu formu kurnalar bulunur. Günümüzde sokak seviyesinin altında kalmış olan kurnanın ön yüzünde püsküllü bir girland motifi görülür. İki yandaki oturmaların ön yüzlerinde ise stilize çiçek kabartmaları bulunmaktadır. Ayna taşının üstüne dikdörtgen kitabe yerleştirilmiştir. Kitabenin dört köşesinde ay-yıldız motifleri yer almaktadır. Kitabenin üstünde oval bir madalyon içerisinde Sultan Abdülmecid Han'ın tuğrası bulunmaktadır. Tuğra ışınları bir çerçeve içerisine alınmıştır. Kitabenin ve üstteki tuğranın iki yanına altlı üstlü ikişer girland motifi işlenmiştir. Kurdelalı, püsküllü girlandların hemen altında oval formu ışınları Osmanlı yıldızları, yanlarda "S-C" kıvrımlı stilize bitkisel bezemeler bulunmaktadır. Süslemeler cepheye simetrik bir düzenle yerleştirilmiştir. Yer yer altın sarısı renkle boyanan motifler yüzeye hareketli bir görünüm kazandırmıştır. Çeşme cephesi iki yanda plastirlarla, üstte hafif çıkıntı yapan taş dizili bir saçakla nihayetlendirilmiştir. Çeşmenin diğer cepheleri sade bir görünüm sergilerler.

76 İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri* (İstanbul: T.C. Maarif Vekilliği Antikite ve Müzeler Müdürlüğü, 1943), 206; Doğan Yavaş, "Canfedâ Kadın Çeşmesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 2/383-384.

2.10. İzmit Canfedâ Hatun Çeşmesi

Canfedâ Hatun İstanbul'daki hayır eserlerinin yanı sıra İzmit'te de çeşitli imar faaliyetleri gerçekleştirmiştir. İzmit'teki hayır eserlerinden bir çeşme ve bir köprü günümüzde mevcuttur.

Çeşme, İzmit merkez Orhan Mahallesi, Medrese Sokak üzerinde, Orhan Gazi Camii'nin karşısında yer almaktadır. Çeşmenin Canfedâ hatun tarafından inşa ettirildiği üzerindeki onarım kitabesinden anlaşılmaktadır. Doğu cephe üstüne yerleştirilmiş olan süslü hatlı mermer kitabenin okunuşu şu şekildedir⁷⁷:

Sâhibetü'l-hayrât Canfedâ Kethüdâ Kadın merhûmenin İznikmid derûnunda inşâ ve icrâsına muvaffak oldukları

Çeşmeleri suyollarının mürûr-ı ez mân ile mecrâları müşrif-i harâb ve mu'attal olmağla

Mu'ahharan menbâ'ından külliyyen ta'mîr ve çeşmelere icraya muvaffaka olan hâlâ serlevha-i

Şehinşâh-ı cihân hazret-i Gâzi Sultân Adlî Mahmud Hân medde zilâl-i Devletehû ilâ âhiri'd-devrân efendimiz hazretlerinin harem-saray-ı hümmâyunlarında hazînedâr ustalık

Rûtbe-i celîlesiyle şerefyâb olan aliyyetü'ş-şân Sü'edâ Usta hazretlerinin i'mârına muvaffak olduğu hayrâtdır. Sene 1242/1826-1827.

Canfedâ Hatun İstanbul'daki hayır eserlerini 992/1584-1585 ve 1002/1593-1594 tarihleri arasında inşa ettirmiştir. Mimar Ayas Camii ihya ettirdikten bir yıl sonra III. Murad'ın ölümüyle birlikte 1003/1595'de Eski Saray'a nakledilmiştir. İzmit'teki bu çeşmenin de benzer tarihlerde yaptırıldığı söylenebilir. Zamanla harap olan çeşmeyi II. Mahmud'un hazinedarı Sü'edâ Usta tamir ettirilmiştir. Bu onarımlar esnasında suyollarının da kaynağından itibaren ihya edildiği kitabeden anlaşılmaktadır. Arşiv belgeleri çeşme ve suyollarının bu tamirattan önce de bakıma muhtaç olduğundan elden geçirildiğini göstermektedir. Önceleri müstakil olan Canfedâ Hatun vakfı İzmit'deki Gazi Süleyman Paşa Camii vakfına ilhak edilmiştir. 1112/1700-1701 tarihli Gazi Süleyman Paşa ve Canfedâ Hatun evkaflarının muhasebe icmali 18. yüzyılın hemen başında bu ilhakin mevcut olduğunu gösterir. Söz konusu belgede Canfedâ Hatun vakfı çeşmelerinin ve su yollarının harap olduğu söylenir.⁷⁸ 1134/1721-1722 tarihli bir şikâyet defterinde depremden harap olan su yollarının tamire muhtaç olduğu ifade edilir. Yine 20. yüzyılın başlarında 1337/1918-1919'da

77 Ahmed Nezih Galitekin, *Kocaeli Su Medeniyeti Tarihinden Sayfalar* (Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi İsu Genel Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2006), 192.

78 Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Etrak [TS.MA.E.]*, No.48, Gömlek No. 50, 1.

çeşmenin su yollarının bozulmaya yüz tuttuğundan onarıma ihtiyaç duyduğu belirtilir.⁷⁹ Çeşme 2009 yılında Kocaeli Büyükşehir Belediyesi tarafından restore edilmiştir. Bu restorasyon esnasında 1928 yılında kazıtılan II. Mahmud tuğrası yerine koyulmuştur.⁸⁰

Çeşme, 320x320 cm. ölçülerinde kare planlı olarak inşa edilmiştir. Tek cep-heli, hazneli bir çeşmedir (Çiz.6-Foto.13). Taş ve tuğlanın nöbetleşe dizili-miyle almaşık teknikte inşa edilen çeşmenin ön yüzü doğuya bakmaktadır. Bu cephede yuvarlak kemerli bir niş içerisinde mermer ayna taşı yer alır. Ayna taşı sathi, dekoratif bir kemere sahiptir. Kemerin hemen altında “C-S” kıvrımlı stilize bir süsleme yer alır. Ayna taşının önünde bir kurna ve iki oturma sekisi bulunmaktadır. Onarım kitabesi doğu cephenin üstüne yerleş-tirilmiştir. Beyaz mermer üzerine altın yıldız boyalı olarak işlenen kitabenin üstünde II. Mahmud’un tuğrası bulunmaktadır. Tuğra kurdeleli oval bir ma-dalyon içerisine işlenmiştir. Çeşmenin diğer cepheleri sade tutulmuştur.

2.11. İzmit Canfedâ Hatun (Kilezdere) Köprüsü

Canfedâ Hatun’un İzmit’teki hayır eserlerinden bir diğeri Kilezdere Köp-rüsü’dür. Köprü, İzmit’in merkezinde, Kilezdere üzerinde yer almaktadır. Canfedâ Hatun Köprüsü, 2002 yılında İzmit Demiryolu yapımı sırasında ori-jinal konumundan 50 m. aşağıya taşınmıştır. İnşa kitabesi bulunmayan köp-rünün Canfedâ Hatun’un hayır eseri olduğunu 1215/1800-1801 tarihli bir bel-geden anlaşılmaktadır.⁸¹ Canfedâ Hatun bu köprüyü İzmit’teki çeşmesi ile benzer tarihlerde 992/1584-1585 ve 1002/1593-1594 yılları arasında inşa ettir-miş olmalıdır. Köprüsü’nün 19. yüzyılın hemen başında harap vaziyette ol-duğu yukarıda belirtilen belgede kaydedilmiştir. Kocaeli Mutasarrıfı Ali Paşa’ya gönderilen 1215/1800-1801 tarihli hükümde harap durumda olan köprünün tamirinin ne şekilde gerçekleştirilmesi gerektiği bildirilmiştir.⁸² 1910 yılına ait bir fotoğrafta köprünün bakımsız olduğu ancak üzerinden at-larla yük taşıyan insanların geçebildiği anlaşılmaktadır.

Köprü ismini üzerinde bulunduğu dereden almaktadır. Yapı bilgilen-dirme panosunda Matrakçı Nasuh’un Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn kita-bındaki İzmit minyatüründeki köprünün Kilezdere Köprüsü olduğu yazar. Ancak Canfedâ Hatun’un yaşadığı yıllar ve hayır eserlerinin inşa tarihleri dik-kate alındığında Matrakçı Nasuh’un çizdiği minyatürdeki köprünün Kilez-dere Köprüsü olmadığı anlaşılmaktadır.⁸³ Kuzey-güney doğrultulu köprü üç gözlüdür. Bütünüyle düzgün kesme taş malzemedен inşa edilmiştir (Çiz.7-

79 Galitekin, *Kocaeli Su Medeniyeti Tarihinden Sayfalar*, 201-202.

80 Galitekin, *Kocaeli Su Medeniyeti Tarihinden Sayfalar*, 191.

81 bk. Karademir, “Canfeda Hatun’un Serveti ve Vakıfları”, 101.

82 Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Nafia* [C.NF.], No. 6, Gömlek No. 252, 1.

83 Nasühü’s-Silâhi (Matrakçı), *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn-i*, haz. Hüseyin Gazi Yurdaydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976), r.13b.

Foto.14-15). Güneydeki göz 7.65x5.00 m. ölçülerindedir. Diğer gözler daha küçüktür. Köprü ayakların önünde selyaran ve topuklar yer almaktadır. Taş döşeli tabliyenin iki yanında korkuluklar bulunur. Köprünün cephelerinde kuş evleri görülmektedir.

3. Karşılaştırma ve Değerlendirme

Osmanlı Devleti'nde başta hanım sultanlar olmak üzere saray bağlantılı kadın bânilerin etkinliği yüzyıllar içerisinde kademeli bir artış göstermiştir. Kanuni Sultan Süleyman'ın validesi Havsa Sultan'ın Manisa'da yaptırdığı külliye ile başlayan vâlide sultanların külliye yaptırma geleneği Hürrem Sultan, Nurbânû Sultan, Safiye Sultan, Hatice Turhan Sultan, Kösem Vâlide (Mâhpeyker) Sultan, Emetullah Gulnûş Sultan, Nakşidil Vâlide Sultan, Bezmiâlem Vâlide Sultan ve Pertevniyal Vâlide Sultan'la devam ettirilmiştir. Bu gelenek sultan eşleri ve annelerinin sultanlardan sonra gelen büyük patronlar olduklarını gösterir. Hanedan mensubu olmayan kadınların haremdeki etkileri 16. yüzyılın ortalarından itibaren ivme kazanmış ve yüzyılın sonlarına doğru Kethüdâ Canfedâ Hatun ile birlikte görünür hale gelmiştir. Bu doğrultuda sonraki yüzyıllarda başta hanım sultanlar tarafından gerçekleştirilen imar faaliyetleri inşa edildikleri çağın modasına uygun olarak bir taraftan kentlerin gelişimine katkı sağlamış bir taraftan da yeni açılımlar ve denemelerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Canfedâ Hatun hayır eserlerini İstanbul ve İzmit'te inşa ettirmiştir. Bu eserlerin bir bölümü günümüze gelememiş bir bölümü zaman içerisinde ikinci bir banî tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Esasında Canfedâ Hatun'un da bu yöntemi benimsediği görülür. Saraçhane ve Karagümrük'te iki mescid, Canfedâ Hatun tarafından ihya ettirilmiştir. Saraçhane'deki mescidin ilk bânisi Fâtiş devri mimarlarından Ayas bin Abdullah'tır. Mezar taşında "Üstâd" ünvanıyla anılan Mimar Ayas'ın Atık/Azadlı Sinan ile birlikte Fâtiş Külliyesi'nde çalıştığı düşünülmektedir. Canfedâ Hatun tarafından ihya edilip camiye çevrilen yapı 1957 yılı yol genişletme faaliyetleri esnasında ortadan kaldırılmıştır. Karagümrük'teki caminin ise ilk bânisi bilinmemektedir.

Canfedâ Hatun'un Beykoz, Akbaba Köyü'nde gerçekleştirdiği imar faaliyetleri içerisinde yer alan cami dikdörtgen planlı, ahşap tavanlı yapısıyla Selçuklu çağından beri bilinen geleneğin genel özelliklerini yansıtır. Benzer üslupta yapılar Osmanlı mimarisinde hemen hemen her dönemde Çanakkale, Ankara, Bilecik, Amasya, Tokat, Erzurum vb.⁸⁴ gibi örneklerini çoğaltabilece-

84 bk. Zekiye Uysal, "Ankara'da Bir Lâle Devri'nden Kalemîşi Bezemeli Bir Yapı: Ağaç Ayak Camii", *Ekev Akademi Dergisi* 54 (2013), 123-141; Zekiye Uysal, "18. Yüzyıldan Ahşap Direkli İki Camii", *Turkish Studies* 9/10 (2014), 1107-1123; Gülsen Tezcan Kaya, "Batılılaşma Dönemi Osmanlı Mimarisinde Kalem İş Bezemeli Bir Yapı: Bilecik Kâsımlar Köyü Camisi", *Osmanlı*

ğimiz farklı bölgelerde çok sayıda inşa edilmiştir. Hemen yakınındaki hamamdan ise su deposu olması muhtemel mekân haricinde bir şey kalmamıştır. Hamamın Mimar Sinan'ın tezkerelerinde inşa ettiği hamamlar arasında gösterildiğini de eklemek gerekir. Bu yapılar haricinde günümüzde mevcut olan iki çeşme sivri kemerli, tek cepheli kuruluşlarıyla klasik dönem özellikleri sergilerler. Akbaba'daki gibi yörenin mevcut ihtiyaçları göz önüne alınarak gerçekleştirilen imar faaliyetlerinin benzeri 18. yüzyılda Çanakkale civarında Baba Burnu denilen mevkiide Kaymak Mustafa Paşa tarafından ortaya konulmuştur.⁸⁵ Her ikisinde de amaçlar ufak ayrıntılar dışında benzerdir. Yani o anın gerekliliği ve halkın talebi doğrultusunda bir kasabanın ya da köyün gelişimine katkı sağlanmıştır.

Canfedâ Hatun'un İzmit Kilezdere üstüne inşa ettirdiği köprü mimari eserlerinde farklı türde yapılara yer verdiğini göstermesi bakımından önem arz eder. Kilezdere Köprüsü dik köprüler grubuna girer. Akarsuyun yapısı dikkate alınarak inşa edilen bu köprülerde göz sayıları ve inşa malzemeleri farklılık gösterebilir. Köprünün mevcut durumunda cephelerinde kuş evleri yer almaktadır. Osmanlı devrinde farklı türden yapıların cephelerine yerleştirilen kuş evleri 18. yüzyılda kovuk biçiminde bir görünüme sahip olmuştur.⁸⁶ Kilezdere Köprüsü'ndeki kuş evlerinin benzerleri Mimar Sinan'ın Büyükkemece Köprüsü'nde görülmektedir.

Canfedâ Hatun'un Gedikpaşa'da inşa ettirdiği çeşme Sultan Abdülmecîd Han'ın hazinedarı Şevk-i Nihâl Usta tarafından 1264/1847-1848'de yeniden inşa ettirilmiştir. Çeşmenin mermer kaplı ön cephesinde yer alan istiridye kabuğu, kıvrım dallar, menekşeler, püsküllü gırlanlar, ay-yıldızlar, "S-C" kıvrımları ve oval çizgiler 19. yüzyıl çeşme süslemelerinin genel eğilimini yansıtır. Benzer durum İzmit'teki Canfedâ Hatun Çeşmesi için de geçerlidir. İlk inşası 16. yüzyılın sonlarında Canfedâ Hatun tarafından gerçekleştirilen çeşme Sultan II. Mahmud'un hazinedarı Sü'edâ Usta 1242/1826-1827 tarafından tamir ettirilmiştir. Gedikpaşa'daki çeşmeye nazaran daha sade bir cephe kuruluşuna sahip olan bu çeşmede II. Mahmud'un tuğrasının da bulunduğu mermer bir kitabe bulunur. Ayrıca söz konusu çeşmenin de içerisinde bulunduğu Canfedâ Hatun vakfının İzmit'deki Gazi Süleyman Paşa Camii vakfına ilhak edilmesi dikkat çeken bir ayrıntıdır.

Mirası Araştırmaları Dergisi 9/23 (Mart 2022), 95-123; Erkan Atak, "Osmanlı Mimarisi'nde Lâle Devri Üslûbu (Anadolu'daki Yansımalar)", *Turkish Studies* 13/10 (2018), 57-86.

85 Ali Osman Uysal, "Çanakkale'de Lâle Devri Yapıları", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ* 19 (Nisan 2021), 56-68; Ali Osman Uysal, "Kaymak Mustafa Paşa'nın Hatırası: Babakale", *Ayva-cık Değerleri Sempozyumu* (29-30 Ağustos 2008) (Çanakkale: Aynalı Pazar Matbaası, 2008), 115-150.

86 Hatice Örcün Barışta, "Osmanlı İmparatorluk Döneminden Kuş Evleri", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 10/476-479.

Sonuç

Sonuç itibariyle; Canfedâ Hatun'un inşa ettirdiği mimari eserler cami, sibyan mektebi, çeşme, hamam, su sarnıcı ve köprü gibi farklı türden yapıları içerir. İmar faaliyetlerinin bir kısmında Mimar Sinan'ın yer alması saray içerisindeki güçlü nüfuzunu ortaya koyar. İnşa ettirilen yapılar sonraki yıllarda işlevlerini korumuş ve yapılış amaçlarına uygun kullanılmaya devam etmiştir. İnşa ya da ihya ettirdiği mimari eserler yapıldıkları dönemin üslubuna uygun plan, mimari ve süsleme özelliklerine sahiptirler. Sonradan yenilenen ya da tekrar inşa edilenler kendi dönemlerinin zevkine göre ele alınmışlardır.

Kaynakça

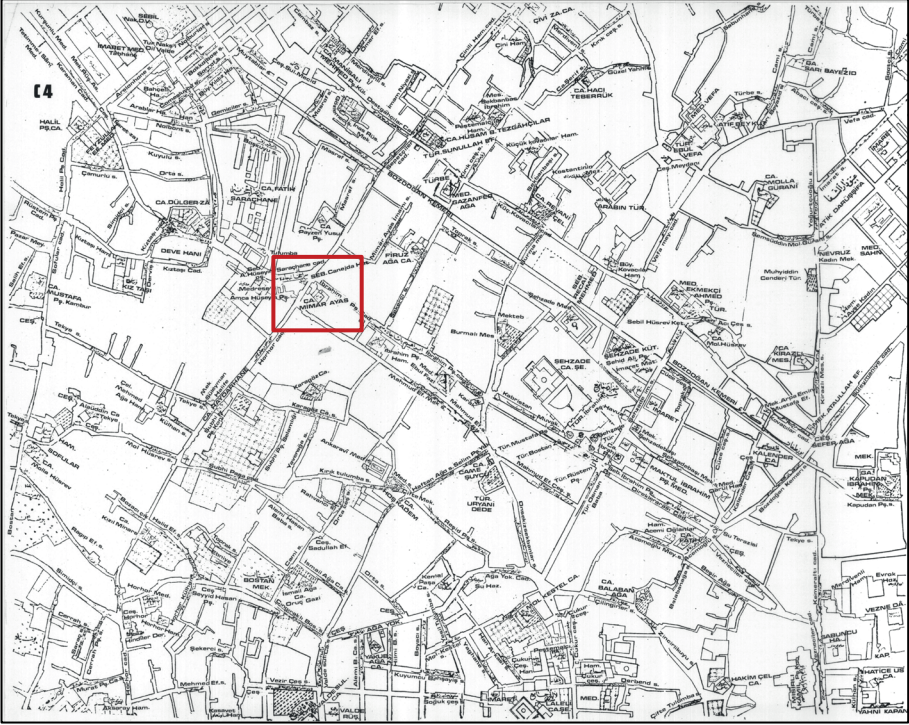
- Akok, Mahmut. "Kayseri'de Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası ve Sahabiye Medresesi Röleve ve Mimarisi". *Türk Arkeoloji Dergisi* 21 (1968), 133-184.
- Aktepe, Münir. "Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya Âid İki Vakfiye". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 11 (1960), 149-160.
- Alman Mavileri 1913-1914 I. Dünya Savaşı Öncesi İstanbul Haritaları*. haz. İrfan Dağdelen, 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2006.
- Arık, Oluş. *Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969.
- Âşıkpaşa Zâde. *Osmanoğulları'nın Tarihi*. nşr. Kemal Yavuz - M.A. Yekta Saraç. İstanbul: Koç Kitaplığı, 2003.
- Atak, Erkan. "Osmanlı Mimarisi'nde Lâle Devri Üslûbu (Anadolu'daki Yansımalar)". *Turkish Studies* 13/10 (2018), 57-86.
- Atak, Erkan - Acioğlu, Yusuf. "Kocaeli'ndeki Osmanlı Dönemi Taş Köprüler", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı* 29 (2020), 55-86. <https://doi.org/10.17518/canakkalearastirmalari.774893>
- Ayvansarayî Hüseyin Efendi. *Hadîkatü'l-Cevâmi' İstanbul Câmileri ve Diğer Dinî Mi'mârî Yapılar*. haz. Ahmed Nezih Galitekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. "Orhan Gâzi Devrinde Mi'mârî". *Yıllık Araştırmalar Dergisi* 1 (1956), 115-197.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *19. Asırda İstanbul Haritaları*. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1958.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *İstanbul Mi'mârî Çağının Menşe'i Osmanlı Mimârîsinin İlk Devri 630-805 (1230-1402)*. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1966.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mi'mârîsinde Fâtih Devri 855-886 (1451-1481)*. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1973.
- Barışta Hatice Örcün. "Osmanlı İmparatorluk Döneminden Kuş Evleri". *Osmanlı*, ed. Güler Eren. 10/476-479. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Bates, Ülkü. "Women as Patrons of Architecture in Turkey". *Women in the Muslim World*. ed. Lois Beck - Nikki Keddie. 1/245-260. Cambridge MA: Harvard University Press, 1978.

- Batur, Afife. "Vakıf Gureba Hastanesi'nin Yapımına Mimar Kemaleddin Bey'in Katkıları". *2010 Vakıf Medeniyeti İstanbul*. ed. Adem Şahin-Mehmet Kurtoğlu. 119-120. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Evkaf [İ.EV.]. No. 2, Gömlek No. 69.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Evkaf [İ.EV.]. No. 12, Gömlek No. 19.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Şûra-yı Devlet Evrakı [ŞD.]. No. 137, Gömlek No. 6.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Şûra-yı Devlet Evrakı [ŞD.]. No. 138, Gömlek No. 67.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Dahiliye [İDH.]. No. 629, Gömlek No. 43748.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Şûra-yı Devlet Evrakı [ŞD.]. No. 139, Gömlek No. 19.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Bâbîâli Evrak Odası Evrakı [BEO]. No. 859, Gömlek No. 64352.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Evkaf [İEV.]. No. 15, Gömlek No. 15.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Evrak [TS.MA.E.]. No. 854, Gömlek No. 47.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Evrak [TS.MA.E.]. No.48, Gömlek No. 50.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Cevdet Nafia [C.NF.]. No. 6, Gömlek No. 252.
- Çerçi, Faris. *Künhü'l-Ahbâr-a Göre II. Selim, III. Murad, III. Mehmed Devirleri ve Âli'nin Tarihçiliği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Çıckla Bölükbaşı, Ayşe. "Erken Osmanlı Devleti'nde Kadınların Mimari Alandaki Hamiliği: (1299-1512)". *Sanat Tarihi Yıllığı* 19 (Aralık 2007), 73-90.
- Çıckla Bölükbaşı, Ayşe. "II. Mehmet Devri Kadın Banileri". *Fatih Sempozyumları I-II Tebliğler*. haz. Hasan Suver. 1/252-261. İstanbul: Fatih Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, 2007.
- Çulpan, Cevdet. *Türk Taş Köprüleri Ortaçağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 2002.
- Durukan, Aynur. "Anadolu Selçuklu Dönemi Kurucu ve Sanatçıları". *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*. ed. Doğan Kuban. 1/39-62. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Durukan, Aynur. "Anadolu Selçuklularında Vakıf Eserleri Yaptırmış Kadınlar". *Vakıf Kuran Kadınlar*. haz. Fahameddin Başar. 1/21-36 Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2019.
- Erdmann, Kurt. *Das Anatolische Karavansaray Des 13. Jahrhunderts Erster Teil*. 1 Cilt. Berlin: Verlag Gebr. Mann, 21. Basım, 1961.
- Eyice, Semavi. "Edirnekapı Camii ve Külliyesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/446-448. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Eyice, Semavi. "İki Türk Âbidesinin Mahiyetleri Hakkında Notlar İznik'te Nilüfer Hatun İmareti ve Kayseri'de Köşk Medrese". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* 2 (1957), 107-114.
- Eyice, Semavi. *İznik Tarihçesi ve Eski Eserleri*. İstanbul: Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi Yayınları, 1988.
- Gabriel, Albert. *Monuments Turcs D'Anatolie*, Paris: Boccard, 1934.
- Galitekin, Ahmed Nezih. *Kocaeli Su Medeniyeti Tarihinden Sayfalar*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi İsu Genel Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Göncüoğlu, Süleyman Faruk. "İstanbul'un Fethi Sonrası Kurulan İlk Semt: "Saraçhane"". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 0/22 (2009), 27-82.

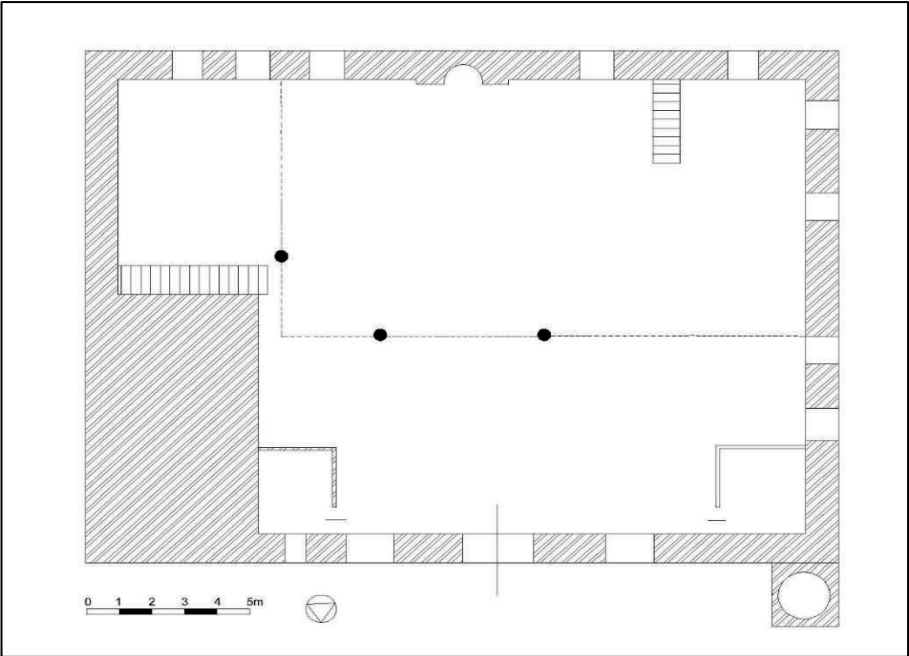
- İlgürel, Mücteba. "Köse Sultan'ın Bir Vakfiyesi". *Tarih Dergisi* 16/21 (Haziran 1966), 83-94.
- İpşirli Argıt, Betül. "Güç, İtibar ve Dindarlık: Harem-i Hümayun Mensubu Kadınların İstanbul'da Mimari Hâmilîği". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 47-48 (2011), 259-279.
- İpşirli, Mehmet. "Canfedâ Hatun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/150-151. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- İstanbul Sul Külliyyâtı XXVII Vakıf Su Defterleri Su Keşif Defteri 1 (1842-1862)*. haz. Ahmet Ka'la. 27 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi Genel Müdürlüğü, 2003.
- Karademir, Ayşenur. "Beykoz, Akbaba Köyünün Sessiz Sedası: Kethüdâ Canfedâ Hatun". *İnsan ve Mekan Açısından Tarihte Şehir*. ed. Metin Ünver - Mustafa Tanrıverdi. 1/97-113. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Karademir, Ayşenur. "Harem-i Hümayun Kethüdası Canfedâ Hatun'un Serveti ve Vakıfları". *Vakıflar Dergisi* 50 (Aralık 2018), 85-116. <https://doi.org/10.16971/vakiflar.506567>
- Karademir, Ayşenur. *İktisadi ve Sosyal Yönleriyle Kethüda Canfedâ Hatun Vakıfları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Karamağaralı, Haluk. "Kayseri'deki Hunad Câmîinin Restitüsyonu ve Hunad Manzûmesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 199-243.
- Kaya, Gülsen Tezcan. "Batılılaşma Dönemi Osmanlı Mimarisinde Kalem İş Bezemeli Bir Yapı: Bilecik Kâsımlar Köyü Camisi". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 9/23 (Mart 2022), 95-123.
- Kocaaslan, Murat. "Osmanlı Sarayı'nın Mahremi: Topkapı Sarayı Haremi'nin Sınır ve Yasakları". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2011), 104-105.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Azadlı Sinan*. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Neşriyatı, 1953.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *İstanbul Abideleri*. İstanbul: Yedigün Neşriyatı, 1937.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. "Kanunî Sultan Süleyman'ın Annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki Hayır Eserleri". *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 47-56.
- Kuban, Doğan. *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul: Yem Yayınevi, 2007.
- Kuban, Doğan. *Divriği Mucizesi Selçuklular Çağında İslam Bezeme Sanatı Üzerine Bir Deneme*. 1 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Kumbaracılar, İzzet. *İstanbul Sebilleri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1938.
- Kuran, Aptullah. "Tezkerelerde Adı Geçen Sinan Eserlerinin Yapı Türlerine Göre Alfabetik Listesi". *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. ed. Sadi Bayram. 1/155-166. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1988.
- Kuran, Aptullah. "Mimar Sinan Külliyesi". *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. ed. Sadi Bayram. 1/167-173. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1988.
- Kuran, Aptullah. "Üsküdar Atik Valide Külliyesi'nin Yerleşim Düzeni ve Yapım Tarihi Üzerine". *Suud Kemal Yetkin'e Armağan*. 231-248. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1984.
- Kuran, Aptullah. *Anadolu Medreseleri*. 1 Cilt. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi, 1969.

- Mehmed Neşrî. *Kitab-ı Cihan-Nümâ Neşrî Tarihi*. haz. Faik Reşit Unat - Mehmed A. Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1949.
- Nasühü's-Silâhi Matrâkçı. *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i 'Irâkeyn*. haz. Hüseyin Gazi Yurdaydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976.
- Necipoğlu, Gülru. *15. ve 16. yüzyılda Topkapı Sarayı Mimarî, Tören ve İktidar*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Necipoğlu, Gülru. *Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimarî Kültür*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Önge, Yılmaz. "Seyyid Battal Gazi Külliyesinde Sultan Ümmühan Hatun Türbesi". *Önasya* 5 / 57, (1969), 9-11.
- Önkal, Hakkı. *Anadolu Selçuklu Türbeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Özdemir, Taha Zahid. *15. Yüzyılın Anıtının Yok Olma Süreci: Mimar Ayas Cami Örneği*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Peirce, Leslie P. *Harem-i Hümayun Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*. çev. Ayşe Berktaş. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Sakaoğlu, Nejdî. "Canfeda Kadın". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 2/383. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1994.
- Sai Mustafa Çelebi. *Tezkiretü'l-Bünyan-Tezkiretü'l-Ebniye*. ed. Hayati Develi. İstanbul: Koç Kitaplığı, 2003.
- Selânikî Mustafa Efendi. *Tarih-i Selânikî (971-1003/1563-1595)*. nşr. Mehmet İpşirli. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1999.
- Sönmez, Zeki. *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslam Mimarisinde Sanatçılar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1995.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayar. 3 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şahin, Pınar - Türkmen, Nalan. "19. Yüzyılda Osmanlı Saray Kadınlarının İnşa Ettirdiği Külliyelerin İstanbul Kent Dokusuna Katkılarının Değerlendirilmesi". *Art-Sanat Dergisi* 17 (Ocak 2022), 419-450. <https://doi.org/10.26650/artsanat.2022.17.963954>
- Şentürk, M. Hüdâî. "Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın Hayatı ve Hayır Eserleri". *İstanbul Araştırmaları* 6 (1998), 7-69.
- Tanışık, İbrahim Hilmi. *İstanbul Çeşmeleri*. İstanbul: T.C. Maarif Vekilliği Antikite ve Müzeler Müdürlüğü, 1943.
- Tuncer, Orhan Cezmi. *Anadolu Kümbetleri: Selçuklu Dönemi*. Ankara: Güven Matbaası, 1986.
- Tükel Yavuz, Ayşıl. "Anadolu'da Eşodaklı Selçuklu Hanları". *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi* 2/2, (1976), 195-199.
- Uysal, Ali Osman. "Çanakkale'de Lâle Devri Yapıları". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı* 19/30 (Nisan 2021), 51-120. <https://doi.org/10.17518/canakkalearaştırmaları.888448>
- Uysal, Ali Osman. "Kaymak Mustafa Paşa'nın Hatırası: Babakale", *Ayvacı Değerleri Sempozyumu*. 115-150. Çanakkale: Aynalı Pazar Matbaası, 2008.
- Uysal, Zekiye. "18. Yüzyıldan Ahşap Direkli İki Camii". *Turkish Studies* 9/10 (2014), 1107-1123. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.7591>

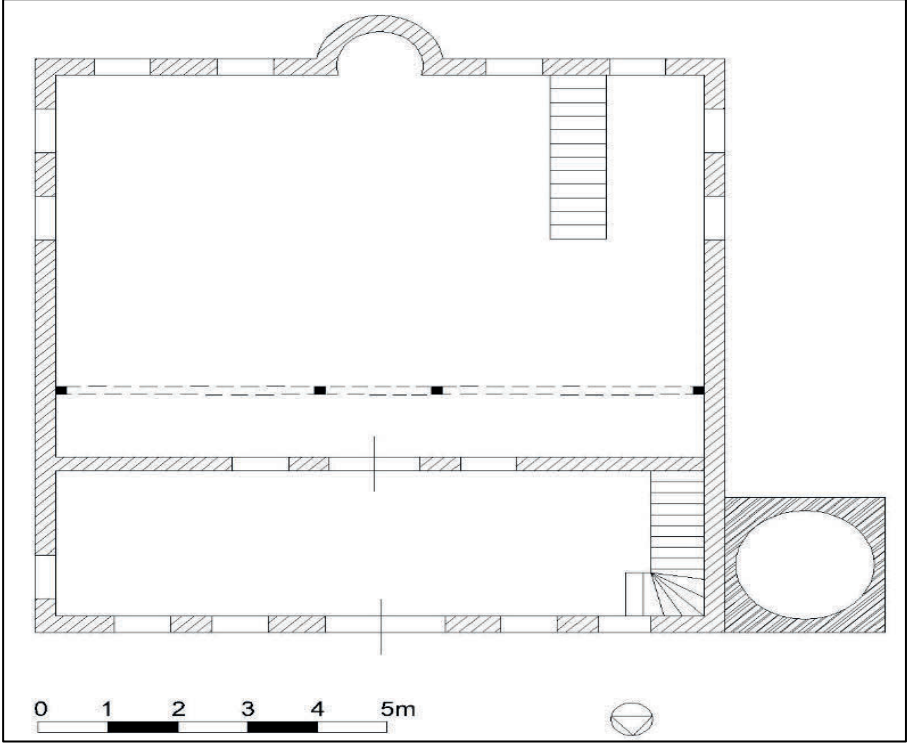
- Uysal, Zekiye. "Ankara'da Lâle Devri'nden Kalemîşi Bezemeli Bir Yapı:Ağaç Ayak Cami". *Ekev Akademi* 54 (2013), 123-141.
- Ülgen, Ali Saim. "Divriği Ulu Camii ve Dar üş-Şifası". *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), 93-98.
- Ünsal, Behçet. "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı". *Türk Sanatı Tarihi Araştırmaları ve İncelemeleri* 2, ed. Behçet Ünsal - Nejat Diyarbakirli. 6-61. İstanbul: İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1968.
- Yavaş, Doğan. "Havsa Sultan Külliyesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/123-124. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Yavaş, Doğan. "Canfeda Kadın Çeşmesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 2/383-384. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1994.
- Yetkin, Suut Kemal. "Mama Hatun Türbesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi* 1 (1957), 75-90.
- <https://www.alamy.com/stock-photo-bridge-at-kileze-izmit-turkey-datecirca-1910-105339802.html>



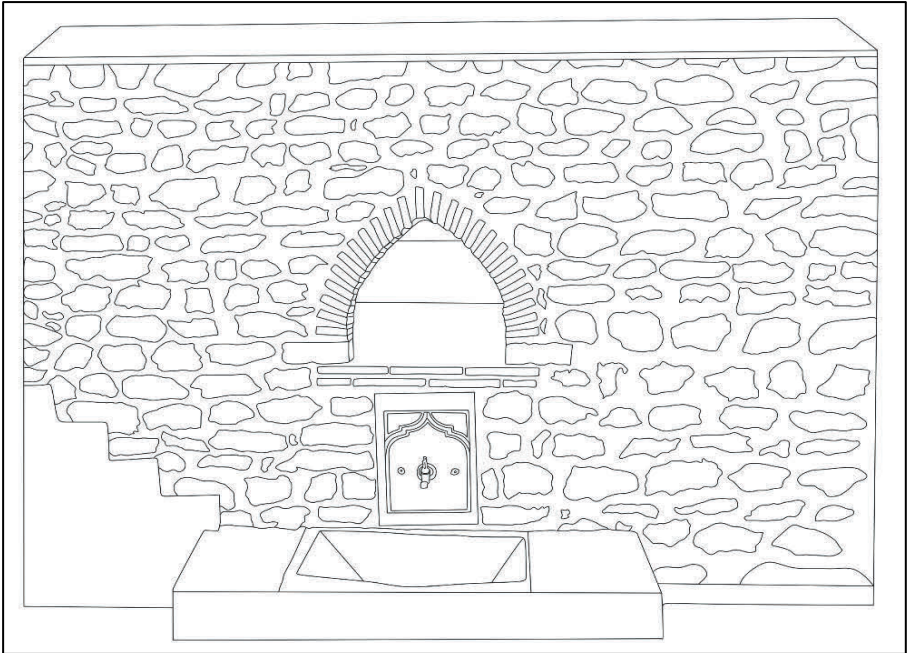
Harita 1: 19. Yüzyıl İstanbul Haritası (Kaynak: Ekrem Hakkı Ayverdi)



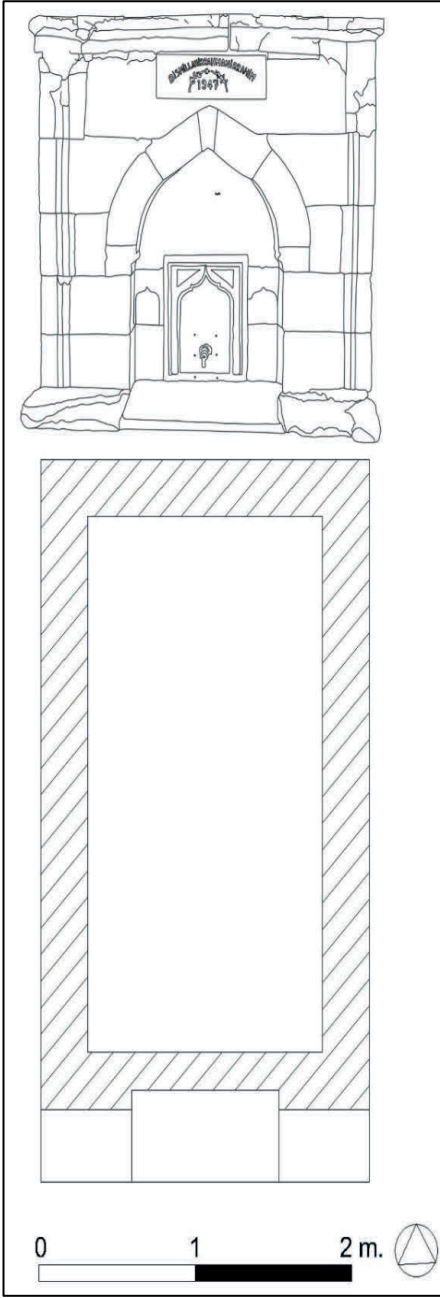
Çizim 1: Karagümrük Köyü Canfedâ Hatun Camii Planı



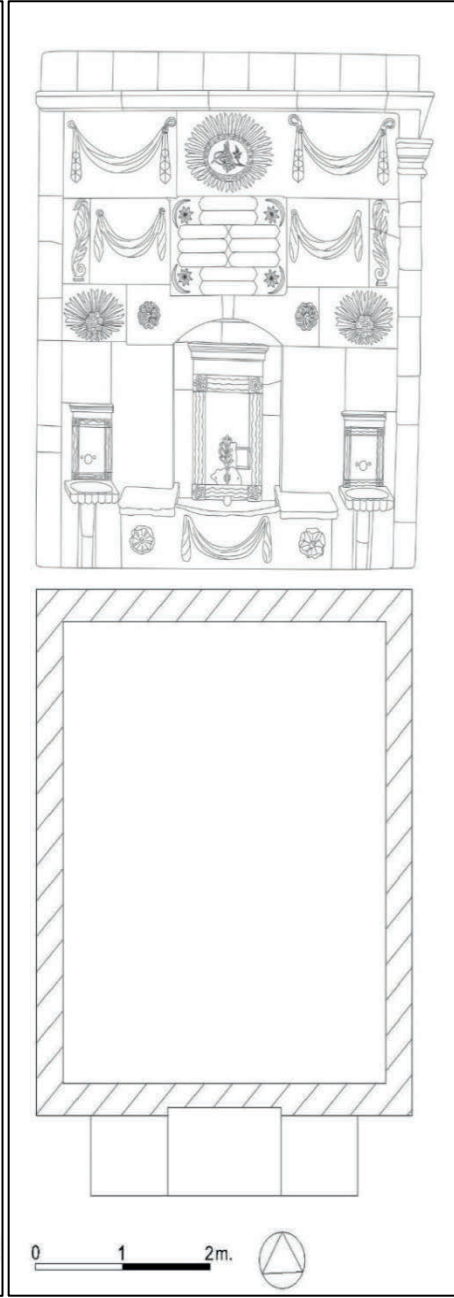
Çizim 2: Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Camii Planı



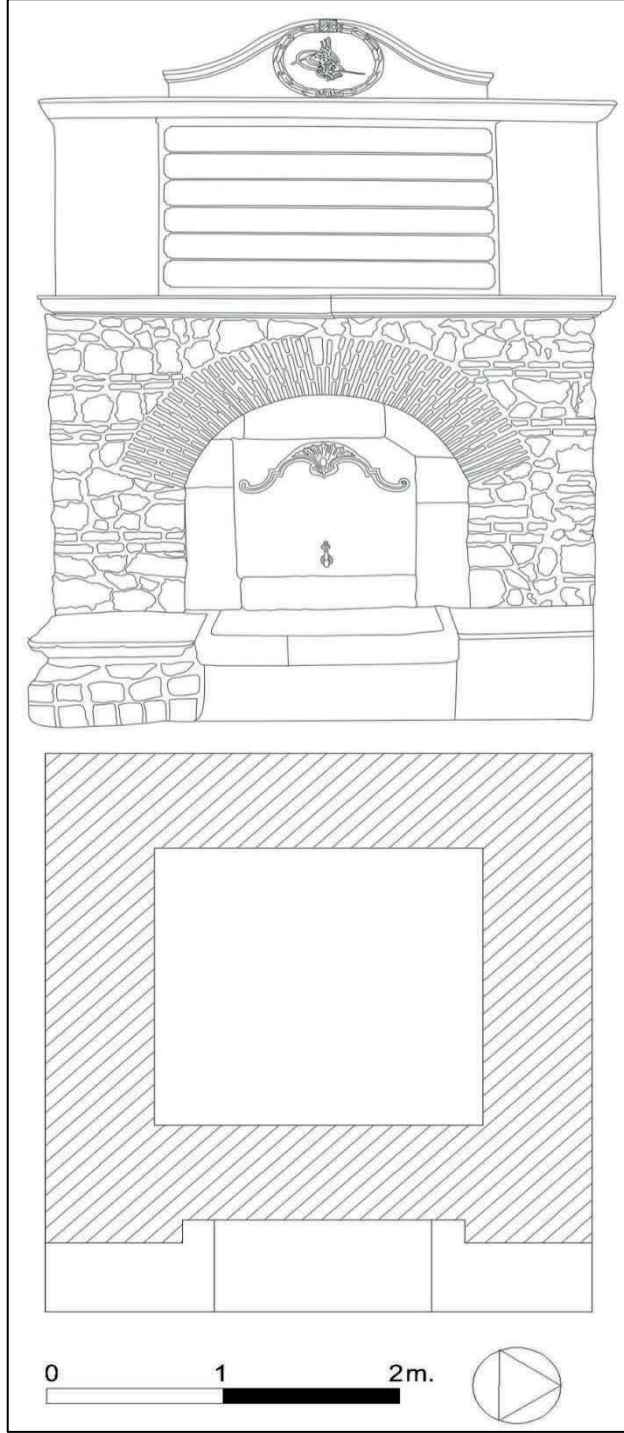
Çizim 3: Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Camii avlusundaki çeşme



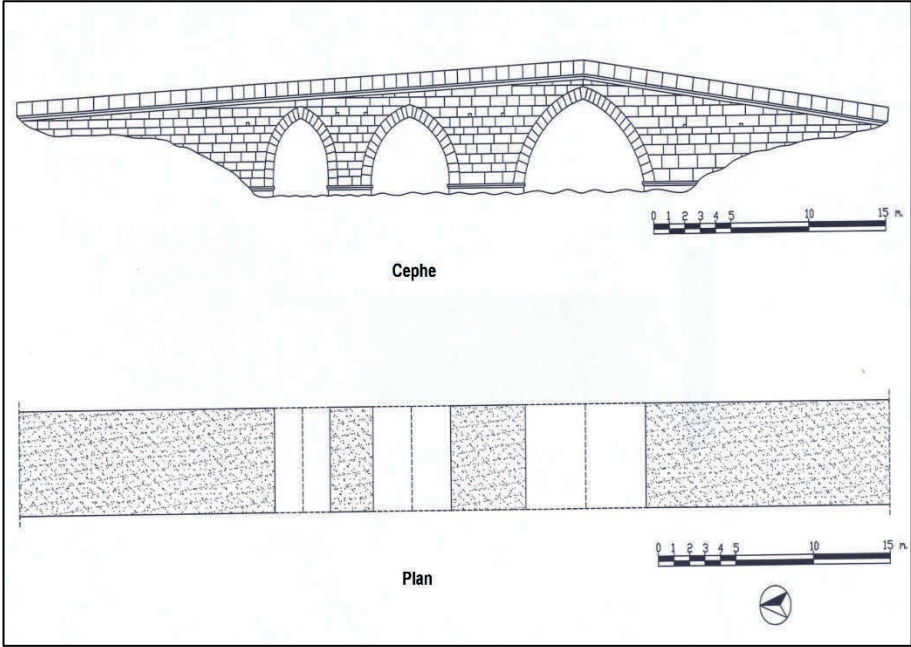
Çizim 4: Akbaba Canfedâ Hatun Sokak Çeşmesi Plan ve Cephe



Çizim 5: Gedikpaşa Canfedâ Hatun Hazinedâr (Şevki Nihal Usta) Çeşmesi Plan ve Cephe



Çizim 6: İzmit Canfedâ Hatun Çeşmesi Plan ve Cephe



Çizim 7: İzmit Canfedâ Hatun (Kilezdere) Köprüsü Plan ve Cephe
(Çizim: Yusuf Acioğlu)



Fotoğraf 1: Mimar Ayas Camii 1957 yılı öncesi. (Kaynak: Ekrem Hakkı Ayverdi)



Fotoğraf 2: Mimar Ayas Camii avlu duvarı1957 yılı öncesi.
(Kaynak: Ekrem Hakkı Ayverdi)



Fotoğraf 3: Karagümruk Canfedâ Hatun Camii kuzey cephe



Fotoğraf 4: Karagümruk Canfedâ Hatun Camii harim



Fotoğraf 5: Karagümruk Canfedâ Hatun Camii güneybatı-Nureddin Cerrahî Tekkesi



Fotoğraf 6: Karagümrük Canfedâ Hatun Sıbyan Mektebi gösteren eski bir fotoğraf
(Kaynak: Cami içerisinde muhafaza ediliyor)



Fotoğraf 7: Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Camii



Fotoğraf 8: Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Camii harim



Fotoğraf 9: Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Hamamı su deposu



Fotoğraf 10: Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Çeşmesi I



Fotoğraf 11: Akbaba Köyü Canfedâ Hatun Çeşmesi II



Fotoğraf 12: Gedikpaşa Canfedâ Hatun (Hazinedâr Şevki Nihal Usta) Çeşmesi



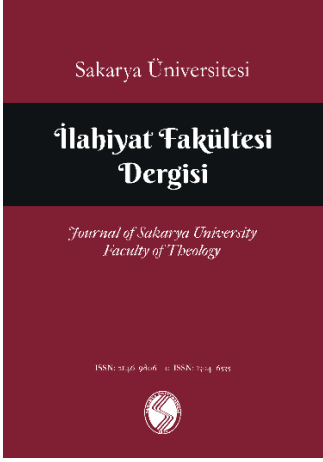
Fotoğraf 13: İzmit Canfedâ Hatun Çeşmesi



Fotoğraf 14: İzmit Canfedâ Hatun (Kilezdere) Köprüsü 1910 yılı fotoğraf
(Kaynak: <https://www.alamy.com/stock-photo-bridge-at-kileze-izmit-turkey-date-circa-1910-105339802.html>)



Fotoğraf 15: İzmit Canfedâ Hatun (Kilezdere) Köprüsü



Osmanlı Mimarisinde Etkin Bir Kadın Bâni: Kethüdâ Canfedâ Hatun'un İmar Faaliyetleri

Erkan Atak

Sakarya Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi,
Türk-İslam Sanatı Ana Bilim Dalı

erkanatak@sakarya.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-8977-8999>

Erdal Okumuş

Sakarya Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi
Türk-İslam Sanatı Ana Bilim Dalı

erdalokumus@sakarya.edu.tr
<http://orcid.org/000-0002-2793-7421>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makaleye; yazarlardan Erkan Atak %70, Erdal Okumuş %30 oranında katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Osmanlı Mimarisinde Etkin Bir Kadın Bâni: Kethüdâ Canfedâ Hatun'un İmar Faaliyetleri” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin hiçbir yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

Ali Dede el-Bosnevî'ye Ait *Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ'nın İncelenmesi*

Examination of Tarjama-i Qaşîda-i Rûhiyya-i Ibn Sînâ
Belonging to Ali Dede al-Bosnawî

Mesut Köksoy

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Ana
Bilim Dalı – Dr., Selçuk University, Faculty of Literature, Department of Arabic
Language and Literature

mkoksoy@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9801-4854>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 26/11/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: Köksoy, Mesut. "Ali Dede el-Bosnevî'ye Ait *Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ'nın İncelenmesi*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 361-394. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1166113>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



 z

İsl m felsefesinde en önde gelen  limlerden biri olan İbn S n  ruh üzerine çok sayıda eser telif etmiştir. Bu eserler arasında en meşhur olanı Arap edebiyatı açısından da önemli bir yere sahip olan *el-kaşıdetu'l-'Ayniyyetu'r-r hiyye fi'n-nefs* adlı kasidesidir. İbn S n  kasidesine ruhu, yüksek bir konumdan insan bedenine inen bir gri güvercine benzeterek başlamaktadır. Kasidenin devamında ruhun insan bedeninde yaşadığı tecrübeleri anlattıktan sonra ruhun bedenden ayrılmasına değinmektedir. Kasidenin sonunda nefis-i n tikanın insan bedenine indirilmesindeki hikmetin ne olduğunu sorgulamaktadır. Eser  zerine çok sayıda şerh, tercüme ve tahm s yapılması eserin ilim dünyasındaki önemine işaret etmektedir. Çalışmada tasavvuf üzerine önemli eserler telif etmiş Ali Dede el-Bosnev 'nin *Terceme-i kaşıde-i R hiyye-i İbn S n * adlı tercümesi ele alınmaktadır. Bu tercüme, kasidenin Türkçeye ilk tercümesidir. Çalışmada ilk olarak *el-kaşıdetu'r-R hiyye*'nin içeriği ve üzerine yapılan çalışmalara değinilmiştir. Ardından Ali Dede el-Bosnev 'nin hayatı ile eserleri, *Terceme-i kaşıde-i R hiyye*'nin nüshalarının tavsifi ve metin tesisinde takip edilen metot hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra el-Bosnev 'ye ait tercümenin temin edilen dört nüshası karşılaştırılarak transkripsiyonlu metni tesis edilmiş ve Araa beyitler ile beraber verilmiştir. Ayrıca el-Bosnev 'nin tercümesine ek olarak kasidenin birebir tercümesi de kasidenin altına eklenmiştir. Çalışmanın sonunda el-Bosnev 'nin tercümesi birebir, ekleme, çıkarma, eşdeğerlilik, değiştirme, yer değiştirme, uyarılama, ödünç alma ve öykünme stratejileri açısından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, İbn S n , *el-kaşıdetu'r-R hiyye*, Ali Dede el-Bosnevî, Tercüme.

Abstract

Mankind has tried to answer the questions about the nature of the soul since history. One of the Islamic scholars who dealt with the nature of the soul, which is an important issue in Islamic philosophy, is Ibn S n . His full name is Ab  Ali al-Husayin b. Abdullah b. Ali b. Ibn S n  and was also known in the Islamic world by the title of as-shayhu'r-re'is and in the western world by the name of Avicenna. He has been one of the most prominent scholars in the history of Islamic science in the field of philosophy and medicine. He followed and enriched al-Farabi's school, which was based on the philosophical system of Aristotle and Plato. In addition to his works on various fields, he wrote many works on the soul. Among these works, the most famous work in the world of science is his eulogy *al-Qaşıda al-'Ayniyya al-r hiyya fi al-nafs*, which is also an essential work in Arabic literature. It is possible that Ibn S n  was inspired, in regard to symbols and descriptions of the soul in his eulogy, by the views of ancient philosophers on the soul.

Ibn S n  begins his eulogy with a simile of the soul to a gray dove descending from the spiritual realm to the human body. In the continuation of the eulogy, Ibn S n  mentions what the soul experiences when it comes to the human body. It came to the world against its will from the spiritual realm, where it was happy. However, when it merged with its body, it got used to it. When it got used to the world, it forgot the places where it did not want to leave and the promises which it made to God in its original homeland. As the soul remembers that it could not keep its promises that it would keep its purity when it united with the body, it constantly sheds tears of sadness. The soul also cries for the body, which is aging and will perish. Then Ibn S n  mentions the separation of the soul from the body. When death occurs, the soul has left the body, which no one values and will become soil. Then sleepy eyes were opened and it began to see many truths. When the soul becomes aware of these truths, it experiences the joy of reaching the spiritual realm. Finally, Ibn S n  questions what the wisdom behind the descending of the soul into the human body is.

In the eulogy, Ibn S n  used the literary arts of metaphor, simile and allusion. In this respect, more than twenty scholars such as al-Sayyid al-Sharif al-Jurj ni, Ulugh Beg and Musannifak al-Best mi noticed the need to comment on the eulogy in Arabic and Turkish in terms of ir b, meaning and rhetoric. Many commentaries, translations and quintets on the work indicate the importance of the work in the world of science. Some of these commentaries have been verified by academic studies. In addition to the commentaries, the quintets of the eulogy and its translation into other languages, especially Turkish, were also made.

The work named *Tarjama-i Qaşıda-i R hiyya-i İbn S n * by Ali Dede al-Bosnawî (d. 1007/1598), which is examined in the study, is the oldest translation of the eulogy into Turkish. It has 6 manuscript copies. al-Bosnawî, who wrote important works on Sufism, used the pseudonym

Harîmî in his poems due to his long stay in Mecca. On the other hand, his translation of the eulogy is not mentioned in the works of Atâî, Hâjî Khalîfa and Bursalî Mehmed Tahir. For this reason, al-Bosnawî's translation which is discussed in this study was mistakenly attributed to Harîmî from Bursa in some library records, while its author was recorded as unknown in some sources. Although the work has been mentioned in some recent studies, no study has been done on it.

In the study, firstly, the content of *al-Qaşîda al-Rûhîyya* and the studies on it are mentioned. In addition, some of the commentaries on the eulogy were attributed to more than one scholar in manuscript copies. In the study, the library records, manuscript copies of the commentaries and academic studies on the commentaries were examined and the studies on the eulogy were tried to be determined.

Then, information is given about Ali Dede al-Bosnawî's life and works, the description of the copies of *Tarjama-i Qaşîda-i Rûhîyya*, and the method followed in the edition of the text. By comparing the obtained manuscript copies Ali Emiri Arabî 4364, Nuruosmaniye 4024/3, Hacı Mah-mud Efendi 6415/74 and Gazi Husrev Begova R-2995/3, the transcribed text of the translation of al-Bosnawî was composed and given together with the Arabic couplets. In addition to al-Bosnawî's translation, a literal translation of the eulogy was given under the eulogy.

Finally, the translation of al-Bosnawî is evaluated in the study. The translation consists of 26 couplets, 5 couplets of which are the preface and the 21 couplets of the translation of the eulogy. It was written in mazjû' ramal meter. al-Bosnawî used many strategies in his translation, probably due to arranging the meter. He applied the literal translation strategy only in certain parts of the couplets. Some words and expressions which do not exist in the couplets were added to the translation to strengthen the meaning. In addition, he applied the omission strategy by excluding some words and expressions that exist in the couplets from the translation.

In addition, al-Bosnawî used equivalent expressions instead of some expressions from the couplets. With the modulation strategy, he reconstructed the sentences of the couplets with different expressions. The transposition strategy was used in the translation by changing the structure of the elements in the sentence. He adapted some expressions in the couplets with the words he preferred with the adaptation strategy. Other translation strategies used in the translation are borrowing and calque strategies. On the other hand, as it was widely used in Turkish poems of the Ottoman period, it was seen that al-Bosnawî gave pretty much place to Persian words in his translation.

Keywords: Arabic Literature, Ibn Sînâ, *al-Qaşîda al-Rûhîyya*, Ali Dede al-Bosnawî, Translation.

Giriş

İnsanoğlu tarihten bu yana ruhun mahiyeti hakkında sorulara cevap vermeye çalışmıştır. Kur'ân-ı Kerim'deki *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا* [Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbinin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir."]¹ ayeti de insanların ruha dair sorular dile getirdiğini ancak ruhun mahiyetini kavrayamayacağına işaret etmektedir. İslâm felsefesinde önemli bir mesele olan ruhun mahiyetini ele alan İslâm âlimlerinden biri de İbn Sînâ'dır.

Tam adı Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Ali b. Sînâ olan İbn Sînâ ilim dünyasında *eş-şeyhu'r-re'îs* unvanı ile de tanınmaktadır. Felsefe ve tıp alanında İslâm bilim tarihinde en önde gelen âlimlerden biri olmuştur. Aristo ve Eflâtun'un felsefi sistemini temel alan Fârâbî'nin ekolünü takip etmiş ve onu zenginleştirmiştir. Çeşitli alanlara dair eserleri yanında ruh üzerine de *Ahvâlu'n-nefs, Makâle fi'n-nefs fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtîka ve ahvâlihâ, Salâmân u*

1 el-İsrâ 17/85.

Absâl, eṭ-Ṭayr, es-Sa'âde ve'l-hucecu'l-'aşere, el-Kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtîka, Risâletu'n-nefs ve el-Kaşîdetu'r-Rûhiyye adlarında eserler telif etmiştir.² Bu eserler arasında ilim dünyasında en çok ilgi gören eseri Arapça nazmettiği *el-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* adlı kasîdesidir.

İbn Sînâ ruhu yüksek bir konum olarak tasvir ettiği ruhânî âlemden dünyaya inen gri bir güvercine benzeterek kasîdesine başlamaktadır. Ruh, dünyada aradığı kemâlâta eremediği için üzgündür. Dünyadaki zamanı dolunca bedeni terk eder, daha önce bilmediği sırlara vakıf olur ve ebedî mekânı olan ruhânî âleme döner.

İbn Sînâ'nın ruha dair bu semboller ve tasvirlerinde kadîm filozofların ruha dair görüşlerinden etkilenmiş olması muhtemeldir. Eflatun'a göre ruh idealar dünyasından geniş kanatlı bir kuş olarak dünyaya inmiş, dünyada idealar dünyasındaki hatıralarını unutmuş ve bedeninin ölümü ile insanın kavrayamayacağı idealara erişmek için idealar âlemine çıkmıştır. Eflâtun ölümün ruh için ebedî ve mutlu bir hayatın başlangıcı olduğu görüşündedir.³ Ayrıca çalışmada ele alınan kasîdenin Türkçeye tercümesini yapan Ali Dede el-Bosnevî, kasîdenin devamı mahiyetinde telif ettiği manzumesinde Çin filozoflarının, ruhu Anka kuşuna benzettiklerini söylemektedir.⁴

İbn Sînâ, kasîdesinde istiâre, teşbih ve kinaye gibi edebî sanatlar kullanmıştır. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, Ulug Beg ve Musannifek el-Bistâmî gibi yirmiden fazla âlim kasîdenin irâb, manâ ve belâgat açısından Arapça ve Türkçe şerhini yapma ihtiyacı görmüştür. Bu şerhlerden bazıları yapılan akademik çalışmalar ile tahkik edilmiştir. Şerhlerin yanında kasîdenin tahmîsi ve başta Türkçe olmak üzere diğer dillere çevirisi de yapılmıştır.

Kasîde, Osmanlı döneminde Ali Dede el-Bosnevî (ö. 1007/1598), Sırrî-i Girîdî (ö. 1895) ve Maraşlı Mustafa Kâmil (ö. 1924) tarafından, Cumhuriyet döneminde ise Ahmed Safî (ö. 1926), Şerafettin Yaltkaya (ö. 1947), Hayrani Altıntaş ve Mahmut Kaya tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Çalışmada incelenen Ali Dede el-Bosnevî'ye ait *Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ* adlı eser kasîdenin en eski Türkçe tercümesidir. Tercümenin Süleymaniye, Millet, Nuruosmaniye, Gazi Husrev Begova, Princeton ve Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye Kütüphaneleri olmak üzere 6 kütüphanede yazma nüshası bulunmaktadır. Tasavvufa dair önemli eserler telif etmiş olan el-Bosnevî, Mekke'de uzun süre kalması nedeniyle şiirlerinde Harîmî mahlasını kullanmıştır. Diğer taraftan bu tercüme el-Bosnevî'nin hayatı ve eserleri hakkında

2 Ö. Mahir Alper, "İbn Sînâ/1", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/319-321.

3 Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", *Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2013), 173, 177, 180; Fatih Aydın, *İbn Sînâ'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 2.

4 Şeyda Öztürk, "Rûh-ı Nâtîka Üzerine Yazılmış Bir Tasavvufî Manzume ve Ali Dede Bosnevî'ye Âdiyeti Mes'elesi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/4 (2019), 486, 496.

bilgi veren Atâî, Kâtip Çelebî ve Bursalı Mehmed Tahir'in eserlerinde geçmemektedir. Bu nedenle el-Bosnevî'nin çalışmada ele alınan tercümesi bazı kütüphane kayıtlarında yanlışlıkla Bursalı Harîmî'ye nispet edilirken bazı kaynaklarda ise müellifi meçhul olarak kaydedilmiştir. Yakın zamanda yapılan bazı çalışmalarda bahsedilmesine rağmen el-Bosnevî'nin tercümesi üzerine bir çalışma yapılmamıştır.

Bu çalışmada önce *el-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* hakkında genel bilgiler, üzerine yapılan çalışmalar ve içeriği hakkında bilgi verilmektedir. Ardından Ali Dede el-Bosnevî'nin hayatı, eserleri ve *Terceme-i Kaşide-i Rûhiyye-i İbn Sînâ* adlı eseri ele alınmaktadır. Daha sonra *Terceme-i Kaşide-i Rûhiyye-i İbn Sînâ*'nın temin edilen dört nüshası karşılaştırılarak Ali Dede el-Bosnevî'ye ait tercümenin transkripsiyonlu metni, kasîdenin metni ve kasîdenin birebir tercümesi bir arada sunulmaktadır. Çalışmanın sonunda el-Bosnevî'nin tercümesi çeviri stratejileri ve dil açısından değerlendirilmektedir.

1. *el-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* ve Üzerine Yapılan Çalışmalar

1.1. Kasîde Hakkında Genel Bilgiler

Eserin tam adı *el-Kaşîdetu'l-'Ayniyyetu'r-rûhiyye fi'n-nefs'* tir. Kâmil bahrinde yazılmıştır. Kasîdenin beyitleri ile ilgili kaynaklarda ihtilaf bulunmaktadır. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'a'yân* adlı eserinde ve Kemaleddin ed-Demîrî, *Hayâtu'l-hayâvânî'l-kubrâ* adlı eserinde kasîdenin 16 beytine yer verirken Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ* adlı eserinde ve İbn Ebî Uşeybi'a *'Uyûnu'l-enbâ'i* adlı eserinde kasîdenin 19 beytine yer vermiştir. ez-Zehebî, *Târîhu'l-islâm* adlı eserinde kasîdenin 20 beytini vermiştir. Kâtip Çelebi ise *Keşfu'z-zunûn* adlı eserinde kasîdenin 30 beyit olduğu belirtip ilk beytini vermiştir.⁵

Bununla beraber çalışmada incelediğimiz Ali Dede el-Bosnevî'ye ait tercümenin yer aldığı nüshalarda kasîde 21 beyitten oluşmaktadır. Eser ilk olarak 1288/1871-82'de Kahire'de neşredilmiş olup Türkçe dışında Fransızca, İngilizce, Tacikçe ve Rusçaya da çevrilmiştir.⁶

5 Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 9/445-446; Şemseddin Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1398/1978), 2/160-161; Muvaffakuddin Ebî Abbas Ahmed İbn Ebî Uşeybi'a, *'Uyûnu'l-enbâ'i*, thk. Nizâr Rıdâ (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, ts.), 446; Kemaleddin ed-Demîrî, *Hayâtu'l-hayâvânî'l-kubrâ*, thk. İbrahim Salih (Şam: Dâru'l-Beşâr, 1426/2005), 4/197; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'udebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993), 3/1076; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - R. Bilge Kilisli (İstanbul: Maarif Matbaası, 1360/1941), 2/1341.

6 Ö. Mahir Alper, "İbn Sînâ/5", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/339-345.

1.2. Kasîde Üzerine Çalışma Yapan Âlimler⁷:

1.2.1. Tahmîs:

1. Manşûr el-Mısrî: el-Mısrî'nin tahmîsini Ebû'l-Bekâ el-Ahmedî (ö. 16. yy.) şerh etmiştir.⁸
2. Alaaddin el-Halebî (ö. 14. yy.)
3. Manşûr b. Abdurrahman el-Harîrî (ö. 967/1559)

1.2.2. Arapça Şerh:

1. Ali b. Muhammed İbnu'l-Velîd (ö. 612/1215): Madelung Wilfred tarafından şerhin tahkik ve İngilizce çevirisini içeren bir çalışma yapılmıştır.⁹
2. Cemaleddin Ali b. Süleyman el-Bahrânî (ö. 672/1274)
3. 'Affuddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291)
4. 'Âmir b. 'Âmir el-Başrî (ö. 14. yy.)
5. es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413): Bu şerh bazı nüshalarda Şem-seddin Muhammed es-Semerķandî, Şeyhulislâm Feyzullah Efendi¹⁰ ve Cemaleddin ed-Devvânî'ye de nispet edilmiştir.¹¹ M. Faruk Çiftçi, şerhin tahkikini de içeren bir çalışma yapmıştır.¹²
6. Abdolvâcid b. Muhammed el-Leysî el-Kütâhî (ö. 838/1434-35): Nadjet Zouggar şerhin tahkikini de içeren bir çalışma yapmıştır.¹³
7. Ulug Beg Gürkan b. Şahrub b. Timur (ö. 852/1448)
8. Alaaddin Ali b. Muhammed eş-Şahrudî el-Biştamî Musannifek (ö. 875/1470)
9. Cemaleddin Muhammed b. Es'ad eş-Şiddîkî ed-Devvanî (ö. 908/1502)
10. Ömer b. Muhammed el-Esvedî (ö. 1590'dan önce)
11. Davud b. Ömer el-Anţâkî (ö. 1008/1599): Breiche Khaled tarafından şerh üzerine doktora tezi yapılmıştır.¹⁴
12. Muhammed b. Ahmed el-Mağribî (ö. 17. yy.)
13. Zeyneddin Muhammed Abdurrauf b. Tacu'l-'Ârifîn el-Münâvî (ö. 1031/1622)

7 Kaside üzerine yapılan çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Bonmariage Cecile, "Commentaries on Ibn Sînâ's Qaşîdat al-nafs : an inventory", *Melanges 67* (2017-2018), 21-125.

8 Çelebî, *Keşfü'z-zumûn*, 2/1341.

9 Cecile, "Commentaries on Ibn Sînâ's Qaşîdat al-nafs", 55-56.

10 Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu 389 numarada 60a-62b varakları arasında yer alan şerh, bir sonraki şerhin sonunda Şeyhulislâm Feyzullah Efendi'ye ait olduğu yazmasına rağmen birçok kaynaktan el-Cürçânî'ye atfedilen şerh ile aynıdır.

11 Cecile, "Commentaries on Ibn Sînâ's Qaşîdat al-nafs", 73-82.

12 M. Faruk Çiftçi, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin er-Risâletü'l-ķudsiyye fi şerhi'l-ķaşîdeti'l-mensûbe ilâ Ebî 'Alî b. Sînâ Adlı Eseri", *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 171-199.

13 Nadjet Zouggar, "The Commentary on Avicenna's 'Poem of the Soul (al-Qaşîda al-'ayniyya)' by the Ottoman astronomer 'Abd al-Wâğid (d. 838/1434). Critical edition and commented translation.", *Melanges 67* (2018), 187-236.

14 Cecile, "Commentaries on Ibn Sînâ's Qaşîdat al-nafs", 44.

14. Ebû Abdullah Hüseyin b. Cemal b. Hüseyin el-Enberî el-kuhistânî
15. Sa'dî Çelebî Fağıl er-Rûmî (ö. 1105/1693)
16. Muhammed b. Lütfî Bekzâde
17. Hüseyin b. İbrâhim b. Hamza
18. Nîmetullah el-Cezâ'irî eş-Şûstarî (ö. 1112/1700-01): Ali Hüseyin Maḥfûz tarafından şerhin tahkikini içeren bir çalışma yapılmıştır.¹⁵
19. Köprülüzâde, Abdullah Paşa b. Mustafa b. Muhammed (ö. 1148/1735)
20. Ebû el-Futûḥ Muhammed Ḥalîl (ö. 1155/1743)
21. Sam'anî Sadid
22. el-Fağıl el-Endelusî
23. Kâsım Lenk
24. Musa b. Fağlallah Huseynî en-Nehâvendî (ö. 1280/1863)
25. Hâdî Sebzevârî (ö. 1295/1881)

1.2.3. Türkçe Şerh:

1. Maraşlı Mustafa Kâmil (ö. 1924): Şerhi 1306/1888'de tamamlamıştır. Selim Altıntop şerhin neşrini de içeren bir çalışma yapmıştır.¹⁶
2. Abbas Vâsıḳ b. Hacı Salih Efendi (ö. 1922): Şerhi 1310/1892-1893'te tamamlamıştır.
3. Abdulaziz Mecdî Tolun (ö. 1941)

1.2.4. Türkçe Tercüme:

1. Ali Dede el-Bosnevî (ö. 1007/1598)
2. Sırrî-i Girîdî (ö. 1895): Tercüme-yi 1305/1887-88'de yapmıştır.¹⁷
3. Ahmed Safî (ö. 1926): Tercüme-yi 1340/1924'de yapmıştır.¹⁸
4. Şerafettin Yaltkaya (ö. 1947): Tercüme-yi 1937'de yapmıştır.
5. Hayrani Altıntaş: Tercüme-yi 1984'de yapmıştır.
6. Mahmut Kaya: Tercüme-yi 2018'de yapmıştır.¹⁹

1.2.5. Farsça Tercüme:

1. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ḳuraşî el-Ebiverdî (ö. 507/1113)

1.3. Eserin İçeriği

İbn Sînâ tarafından yazılan bu kasîde, nefs-i nâtıka olarak da adlandırılan insan ruhunun ruhanî âlemden insan bedenine gelişi ve ayrılışı hakkındadır.

15 Cecile, "Commentaries on Ibn Sînâ's Qaşîdat al-nafs", 56-57.

16 Selim Altıntop, "İbni Sina'nın Ruh Kasidesi'nin Maraşlı Mustafa Kâmil Şerhi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2013), 465-477.

17 Sırrî Girîdî, "Rûh", *Marîfe* 1 (2010), 247; Alper, "İbn Sînâ/5", 20/341.

18 Ahmed Safî, "İbni Sina ve Kaside-i ruhiyesi Tercemesi", *Türk Tıp Tarihi Arşivi* 5/18 (1940), 66.

19 Mahmut Kaya, *İslami Edebiyatta Şaheserler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018), 340.

İbn Sînâ kasîdesine ruhu, yüksek bir konumdan insan bedenine inen bir güvercine benzeterek başlamaktadır. Çalışmanın başında da değinildiği üzere insanlar ruh hakkında tarih boyunca sorular sormuştur. Kasîdeyi şerh eden âlimlerden olan Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, İbn Sînâ'nın kasîdesine bu şekilde başlamasının insanların "Nefs bu bedene nereden gelmiştir?" sorusuna bir cevap olduğunu ifade etmiştir.²⁰

Kasîdenin şârihlerinden Abdulvâcid b. Muhammed el-Kütâhî, varlığın emrî ve halkî olmak üzere ikiye ayrıldığını, halkî âlemin bütün hissedilenleri, emrî âlemin ise bütün akledilenleri kapsadığını söylemiştir. Buna göre insanın hissedilen ve görünen kısmı olan bedeninin halkî âleme, görünmeyen aklı kısmı olan nefsinin ise emrî âleme ait olduğunu ifade etmiştir.²¹ Kur'ân-ı Kerim'de bu iki ayrı yaratılış şu ayetle ifade edilmiştir: *أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ* [Bilesiniz ki halk da emr de Allah'tandır]²².

Sırrî-i Girîdî bu konuda ruhun, sultanî ve hayvanî olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Ruh-ı sultânî, zaman ve mekâna bağlı olmayan âlem-i emirden olup zat-ı ilâhiyyeye mazhar olan ruh-ı insânîdir. Ruh-ı hayvânî ise zaman ve mekâna bağlı olan âlem-i halktan olup atardamarlar vasıtasıyla bedene tasarruf eden ruhtur.²³

İbn Sînâ kasîdede istiâre sanatını uygulayarak nefs-i nâtıkayı gri bir güvercine benzetmiştir. el-Cürcânî, güvercinin kuşlar arasında en hızlısı ve güçlüsü olduğu için benzetildiği söylemiştir. Güvercinin gri renkli olmasının da gökyüzünde gri rengin olmaması nedeniyle izzet sahibi olduğuna işaret ettiğini ifade etmiştir. Yüksek bir konumdan da ruhânî âlem kastedilmektedir. İbn Sînâ, inmek anlamında هبط fiilini kullanmış, نزل fiilini kullanmamıştır. Bunun sebebi ise şerhlerde nefs-i nâtıkanın Kur'ân-ı Kerim'de *فُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا* [Dedik: İnin oradan (cennetten) hepiniz]²⁴ ayetinde هبط fiili ile anılması olduğu ifade edilmiştir.²⁵

İkinci beyitte de ruhun akledilen bir varlık olduğu için duyularıyla algılabilen insan bedeninin onu göremeyeceğini söylemektedir. İbn Sînâ bu ifadeyle ruh bilgisinin insanlara gizli olduğuna işaret etmektedir.

Kasîdenin devamında ruhun insan bedenine gelmesiyle tecrübe ettiği şeylere değinmektedir. Dünyaya mutlu olduğu ruhânî âlemden isteği dışında

20 Muhammed Abdurrauf el-Münâvî, *Şerhu'l-İ-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1234), 15b.

21 Abdulvacid b. Muhammed el-Kütâhî, *Şerhu'l-İ-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 799), 302a.

22 el-A'râf 7/54.

23 Sırrı Girîdî, "Rûh", 258.

24 el-Bakara 2/38.

25 es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-İ-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 799), 306a; Musannifek el-Bişâmî, *Şerhu'l-İ-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 780), 2b.

gelmiştir. Çünkü latîf ve ruhânî olan, kesîf ve cismânî olana eşlik etmek istemez.²⁶ Ancak bedeni ile birleşince ona alışmıştır. Artık dünyayı bırakıp gitmek istemeyecektir. Önce bedenine ısınamamış ve ondan yüz çevirmiştir. Ancak zamanla bu değersiz harap bedene alışmak durumunda kalmıştır. Dünyaya alışınca asıl vatanında Allah'a verdiği sözleri ve ayrılmayı istemediği yerleri unutmıştır.

İbn Sînâ bedene hayat veren ruhun geldiği ruhânî âlemi merkez olarak nitelendirmektedir. Ruh bu merkezden çorak bir yer olarak nitelediği dünyaya inmiştir. Kasîdede *هياوت*'un *هيا*'sı ifadesi, düşüş dünyada bittiği için dünyaya nisbet edilerek kinaye yapılmıştır.²⁷ Ayrıca İbn Sînâ bedeni ağır ve yoğun olarak nitelerken ruhun latîf ve hafif olduğuna işaret etmektedir. Ruh bu ağır bedene inince ruhânî âlem ile arasına İbn Sînâ'nın değersiz eserler ve kalıntılar olarak tasvir ettiği beden girmiştir. el-Bisâtâmî, İbn Sînâ'nın bu beyit ile Aristo'nun da görüşü olduğu üzere ruh ve beden aynı anda yaratıldığı düşüncesini vurguladığını söylemektedir.²⁸ Ruh, beden ile birleşince saflığını koruyacağına dair sözlerini tutamadığını hatırladıkça hüzünden sürekli gözyaşı döker. Ruh aynı zamanda sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi dört unsurun tekrar etmesi ile yaşlanan ve yok olacak olan beden için de ağlar.²⁹ Ruh hüznülüdür çünkü bir ağ ve kafes hükmünde olan beden onu kemâlâta ereceği ruhânî âlemden alıkoymaktadır. İbn Sînâ, insan bedenini kafes ve ağa benzeterek istiâre yapmaktadır.³⁰

İbn Sînâ ruhun bedende geçirdiği tecrübeleri anlattıktan sonra ruhun bedenden ayrılmasına değinmektedir. Ruhun İbn Sînâ'nın korunak olarak tasvir ettiği bedenden ayrılarak geniş uzay olarak tasvir edilen ruhânî âleme yolculuk etme zamanı gelmiştir. Ölüm gerçekleşince kimsenin değer vermediği ve toprak olacak bedeni artık terk etmiştir. Ruh, bedenden ayrılınca İbn Sînâ'nın uykulu gözlere benzettiği maddî âlemin gözlerine örttüğü perde açılmış ve nice hakikatleri görmeye başlamıştır. Bu hakikatlere vakıf olunca İbn Sînâ'nın yüce dağ olarak benzettiği ruhânî âleme varmanın ve elde ettiği ilimle kemâle ermenin sevincini yaşamaktadır.

İbn Sînâ kasîdenin devamında nefs-i nâtıkanın insan bedenine indirilmesindeki hikmetin ne olduğunu sorgulamaktadır. İbn Sînâ ruhun yüce bir yer olan ruhânî âlemde suflî âleme neden indirildiğini sormaktadır. Beyitte *أُخْبِطُ* (indirildi) meçhul fiilini kullanarak ruhun isteği dışında dünyaya geldiğine vurgu yapmaktadır. Şayet Allah ruhu bir hikmet için bedene indirdiyse bu

26 el-Cürçânî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 799), 306a.

27 el-Cürçânî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 799), 306a; el-Bisâtâmî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 780), 11a.

28 el-Bisâtâmî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 780), 12a.

29 el-Bisâtâmî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 780), 15b.

30 el-Münâvî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Esad Efendi, 1234), 37a.

hikmete hiç kimse vâkîf olamamıştır. Eğer ruh, ruhânî âlemde elde edemediği ilmi alarak asıl vatanına dönmek için bedene inmişse onun bilgi eksikliği tamamlanmamıştır. Ruha tayin edilen zamanın dolmasıyla bir daha geri dönmemek üzere ruhânî âleme göçmüştür. Ancak ruhun beden ile buluşmasının bir şimşegin parlayıp sönmeye gibi olduğunu ifade ederek teşbih yapmıştır.³¹ İbn Sînâ, ruhun çok kısa ve fânî olan dünyada değil ebedî hayatın olduğu ahiret âleminde kemâle ereceği ve mutlu olacağına işaret etmektedir. Bazı nüshalarda olmayan son beyitte ise dinleyiciden kasîdenin son kısmında sorduğu ruhun bedene niçin indirildiğine dair soruya eğer bu konuda ilmi varsa cevap vermesini isteyerek bitirmektedir.

2. Ali Dede el-Bosnevî'nin Hayatı ve Eserleri

2.1. Hayatı

Alaaddin Ali Dede b. Mustafa, 16. yy.'ın ilk yarısında Bosna'nın Mostar şehrinde doğmuştur. el-Bosnevî ve el-Mostarî nisbeleri yanında Kanuni Sultan Süleyman için Zigetvar'da yapılan türbe ve tekkede görevlendirildiğinden dolayı es-Sigetvarî ve Şeyh-i Türbe olarak da tanınmaktadır. Mostar'da ilk eğitimini tamamlamasından sonra eğitimine devam etmek için İstanbul'a gelmiştir. Mekke'ye giderek Arap dili ve edebiyatı yanında tasavvuf eğitimi de almıştır. Halvetî şeyhi Bosnalı Bâlî Efendi'nin halifesi Nureddinzâde'ye intisap etmiştir. III. Murad tarafından 1001/1592-93 yılında Mekke'deki Hz. İbrâhim makamının yenilenmesi için görevlendirilmiştir. 1007/1598 yılında Serdar-ı Ekrem Satırcı Mehmed Paşa'nın davetiyle katıldığı Petrovaradin seferi sonrasında bir gün ikindi namazının dördüncü rekâtında vefat etmiştir. Macaristan'ın Zigetvar şehri yakınında bulunan Solnok şehrinde defnedilmiştir.³²

Ali Dede el-Bosnevî, Arapça şiir yazan ve tasavvuf üzerine eser telîf eden Bosnalı ilk âlimlerdendir. Uzun süre Mekke'de bulunmasından dolayı şiirlerinde Harîmî mahlasını kullanmıştır.³³

31 el-Cürcânî, *Şerhu'l-Kaşidetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 799), 307b.

32 Nev'izâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-şekâ'ik* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 466; M. Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1915), 1/115-116; Mehmed Handžić, *el-Cevheru'l-esnâ fi terâcimi 'ulemâ'i ve şu'erâ'i Bosna*, thk. Abdulfettah M. el-Hilu (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1992), 137-139; Adnan Kadrić, *Mostarski Bulbuli* (Mostar: Fondacija "Baština Duhovnosti" Yayınları, 2012), 101-102; M. Serhan Tayşi, "Ali Dede Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/386; Mesut Köksoy, *Osmanlı Döneminde Arap Diline Dair Eser Vermiş Bosnalı Alimler ve Eserleri* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 6-9.

33 Ali Dede el-Bosnevî'nin eserlerinin yazma nüshaları hakkında bilgi için bk. Ismet Kasumović, "Rukopisni Djela Ali-Dede Harimije Bošnjaka na Arapskom Jeziku", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju* 38 (1988), 158-159.

2.2. Eserleri³⁴:

1. *Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ*: Çalışmada incelenen eserdir.
2. *Havâtîmu'l-hikem ve hallu'r-rumûz ve keşfu'l-künûz*: İbnu'l-Arabî'nin görüşlerinden faydalanarak tasavvuf ve kelim ile ilgili 360 meseleyi incelediği bir eserdir. Eser, Kahire'de 1314/1896-97 yılında basılmıştır.³⁵
3. *Muhâdarâtu'l-evâ'il ve müsâmerâtu'l-evâhir*: es-Suyutî'nin tarih ve edebiyata dair konulara yer verdiği *Kitâbu'l-evâ'il* eserini örnek alarak telif ettiği bir eserdir. Eser, 1300/1882-83'de Bulak'ta, 1311/1893-94'te Kahire'de ve 1398/1978'de Beyrut'ta basılmıştır.³⁶
4. *Temkînu'l-makâm fi Mescidi'l-Harâm*: 1001/1592-93 yılında III. Murad tarafından Mekke'deki makam-ı İbrâhim'in yenilenmesi görevine dair bir eserdir.³⁷
5. *Şi'r fi'l-mahabbe*: Türkçe-Arapça mülemma' gazeli ile tasavvufa dair Arapça kasîdelerin yer aldığı bir eserdir.³⁸
6. *Risâle-i seyfiyye: Temkînu'l-makâm* adlı eserinde de bahsettiği bu eser edebiyata dairdir. Günümüze nüshası ulaşmamıştır.³⁹
7. *Sebâ'iyât fi'l-furû'*: Fıkıh hakkındadır.⁴⁰
8. *Mevâkıfu'l-âhire ve'l-letâ'ifu'l-fâhire*: Ahirete dair 50 sahnenin yer aldığı bir eserdir.⁴¹
9. *Envâru'l-meşârik*: Hadis hakkındadır.⁴²
10. *Risâle-i intişâriyye*: Osmanlı sultanlarına dairdir.⁴³
11. *Risâle fi beyâni ricâli'l-ğayb*: İbn Arabî'nin aynı adlı eserini esas alarak telif ettiği bir eserdir. Tasavvufa dairdir.⁴⁴
12. *Feğâilu'l-cihâd*: Hadise dair Türkçe bir eserdir.⁴⁵
13. *Şerh-i Çihil kelâm-ı emiru'l-muminin*: Hz. Ali'nin 40 veciz sözünün tercümesidir.⁴⁶

34 Eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Nihal Ç. Türkmen, *Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 21-33.

35 Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/686; Tayşi, "Ali Dede Bosnevî", 2/386.

36 Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1610; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/115; Tayşi, "Ali Dede Bosnevî", 2/386.

37 Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/483.

38 Kadrič, *Mostarski Bulbuli*, 87, 103-105.

39 Kasumović, "Rukopisni Djela", 172.

40 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/115.

41 Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1891.

42 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/115.

43 Türkmen, *Ali Dede Bosnevî*, 23.

44 Kasumović, "Rukopisni Djela", 170.

45 Türkmen, *Ali Dede Bosnevî*, 22.

46 Adem Ceyhan, "Harîmî'nin Hz. Ali'den Kırk Vecize Tercümesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2003), 48.

14. *Çihil kelimât-ı hikmet*: Arapça kırk veciz sözün tercümesidir.⁴⁷
15. *Cevâb-ı şûfi ez-berây-ı suâl-i hekîm ez-çi sebeb-i nâtıka âmede est (Sûfinin hekîmin "nâtıka hangi sebeb ve amaçla bu âleme gelmiştir?" sorusuna cevabıdır)*: Süleymaniye Kütüphanesi Nuruosmaniye Koleksiyonu 4024 numarada kayıtlı yazmada müellife ait *Kasîde-i Ruhîyye* tercümesinden hemen sonra yer almaktadır. Bir nüshası Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye Kütüphanesi Mecâmî' Turki Tal'ât Koleksiyonu 125 numarada 13-17 varakları arasında yer almaktadır.⁴⁸

Ali Dede el-Bosnevî'nin çalışmada ele alınan İbn Sînâ'ya ait *el-Kaşîdetu-ruhuhiyye*'nin 15. beytinin tercümesi öncesinde eklediği başlık olan "Suâl-i hekîm ez ki fâide nâtıka âmede est ân hâşıl şude der ekser-i heyâkil-i insânî. Pes der in âlem âmeden garaz çîst (Hekimin hangi faydadan dolayı nefsi-i nâtıkanın insan bedenine girdiği hakkındaki sorusu. O halde bu âleme gelmekten amaç nedir?)" sorusuna cevap olarak kaleme aldığı 119 beyitten oluşan tasavvufa dair Türkçe bir manzume olup kasîdenin tercümesinde kullandığı bahir ve kafiye bu manzumede de devam ettirmiştir. el-Bosnevî manzumeye, kasîdenin son beytinde sorulan ruhun dünyaya gelmesindeki hikmetin ne olduğu sorusuna cevap vererek başlamaktadır. Ardından kadîm ve İslâm filozoflarının ruha dair görüşleri ile İbn-i Arabî başta olmak üzere mutasavvıfların ruh hakkındaki görüşlerine de yer vermektedir. Manzumede ruhun insan bedenine gelişinin sırrını filozofların değil kalbi nurlanmış âriflerin anlayabileceğini ifade etmektedir.⁴⁹

Kaynaklarda geçmeyen eserden ilk olarak Ismet Kasumović Orijentalni Institut u Sarajevu Kütüphanesi 604 numarada kayıtlı nüshasını inceleyerek bahsetmiş ve adını *Kaşîde-i levâ'ih-i rûhânî der vaşf-ı rûh ve hakâyık ü ma'arif* olarak vermiştir. Şeyda Öztürk, kütüphane kayıtlarında yanlışlıkla Şehzade Korkut'a nisbet edilen manzumenin Ali Dede el-Bosnevî'ye aidiyetini 2019 yılında yayınlanan makalesinde tespit etmiş ve metnini neşretmiştir.⁵⁰

47 Adem Ceyhan - Hilal Kurt, "Harîmî'nin Kırk Arapça Bilgece Sözün Tercümesinden İbaret Bir Eseri: Çihil (Kelimât-ı) Hikmet", *ESTAD* 4/1 (2021), 229.

48 F. Ramazan Süer, "Mısır Milli Kütüphanesinde (Dâru'l-Kütübî'l-Kavmiyye) Bulunan Edebiyat ile İlgili Türkçe El Yazmaları", *TİDSAD* 13 (2017), 613.

49 Öztürk, "Rûh-ı Nâtıka", 483.

50 Ismet Kasumović, "Ali-Dedeovo Učenje O Čovjeku", *Znakovi Vremena* 7/24 (2004), 29; Öztürk, "Rûh-ı Nâtıka", 480.

3. *Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ*

3.1. *Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ*'nın Nüshalarının Tavsifi

3.1.1. Ali Emiri Arabi 4364:

Millet Kütüphanesi Ali Emiri Arabi Koleksiyonu 4364 numarada kayıtlıdır. 15 varaklık yazma mecmuanın 10b-13a varakları arasındadır. Ta'lik hattıyla yazılmıştır. 105x140 mm ebadında olan yazmada her varakta ortalama 16 satır bulunmaktadır. 1-10a varakları arasında fevâ'id denilen alıntı bilgiler mevcuttur. Yazma, yaldızlı ve şirazeli meşin bir cilt içindedir. Hamişlerinde ve satır aralarında el-Cürçânî ve diğer şârihlerden alıntılar yer almakta olup bazı alıntılar kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Kasîde sonuna diğer nüshalarda olmayan 5 beyit daha eklenmiştir. Ferağ kaydına istinsah tarihi 1090/1679-80 olarak düşünülmüş olup müstensihin adı yazılmamıştır. Yazmada eserin başlığı *Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ* olarak verilmiştir. Kütüphane kayıtlarında Ali Dede el-Bosnevî'nin kullandığı *Harîmî* mahlasından hareketle yanlışlıkla Bursalı *Harîmî* ve Bursalı *Hazîmî*'ye nisbet edilmiştir. Metin tesisinde bu nüsha "A" harfi ile gösterilmiştir.

3.1.2. Nuruosmaniye 4024/3:

Nuruosmaniye Kütüphanesi 4024 numarada kayıtlı mecmua yazmada 40a-45b varakları arasında yer almaktadır. Her varakta 17 satır bulunmaktadır. Nesih hat ile yazılmıştır. Eser, mecmuada yer alan altı eserin üçüncüsü olan el-Cürçânî'ye ait *Şerhu'l-Kaşîdeti'r-Rûhiyye*'nin hamişinde *Kaşîde-i Rûhiyye ki der nezd-i hukemâ sultân-ı kaşâ'id gûyend ki İbn Sînâ der vaşf-ı nâtika tertib kerde est ve in tercüme şeyh Alist ki sâbikan şeyh-i türbe-i Siketvâr bûde est kuddise sırruhu'l-'aziz* başlığı ile yer almaktadır. Başlıklar kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Mecmuada dördüncü eser olarak Ali Dede el-Bosnevî'ye ait *Cevâb-ı şûfi ezberây-ı suâl-i hekîm ez-çi sebeb-i nâtika âmede est* adlı manzume vardır. Metin tesisinde bu nüsha "N" harfi ile gösterilmiştir.

3.1.3. Hacı Mahmud Efendi 6415/7:

Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 3415 numarada kayıtlı mecmuada yer almaktadır. Nüshanın ebadı 205x145 (165x110) mm olup her varakta 16 satır bulunmaktadır. Nesih hat ile yazılmıştır. Mecma yazmada 7. eser olarak 17b-19b varakları arasında *Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye ki nezd-i hukemâ sultân-ı kaşâ'id gûyend ki İbn Sînâ der vaşf-ı nâtika kerde est* başlığıyla yer almaktadır. Başlıklar ve kasidenin beyitleri kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Kasîde beyitlerindeki bazı kelimelerin altına ve üstüne Türkçe açıklama notları yazılmıştır. Metin tesisinde bu nüsha "H" harfi ile gösterilmiştir.

3.1.4. Gazi Husrev Begova R-2995/3:

Gazi Husrev Begova Kütüphanesi R-2995 numarada kayıtlı mecmuada yer almaktadır. Nüshanın ebadı 145x100 mm olup her varakta 17 satır yer almaktadır. Nesih hat ile yazılmıştır. Yazmadaki dokuz eser içinde üçüncü eser olarak 82b-83b varakları arasında *Terceme-i Kaşîde-i Rûhîyye ki der nezd-i hukemâ sultân-ı kaşâ'id gûyend ki kıdve-i erbâb-ı hikmet İbn Sînâ der vaşf-ı nâtıka tertîb ve nazm kerde est ba'dehu terceme kerde Ali Dede şeyh-i sâbık türbe-i Siketvâr* başlığıyla yer almaktadır.⁵¹ Metin tesisinde bu nüsha “G” harfi ile gösterilmiştir.

3.1.5. Princeton 1004:

Princeton Kütüphanesi Islamic Manuscripts New Series Koleksiyonu 1004 numarada 19-21 varakları arasında *Terceme-i Kaşîde-i Rûhâniye Ali Dede şeyh sâbık der türbe-i Siketvar* başlığı ile yer almaktadır.⁵² Nüshaya erişilememiştir.

3.1.6. Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye 125:

Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi Mecâmi' Turkî Tal'ât Koleksiyonu 125 numarada 9b-12a varakları arasında yer almaktadır. Katalogda tercümenin müellifi Harîmî el-Bursevî olarak kaydedilmiştir. 142x208 ebadında olan yazmada her varakta 19 satır bulunmaktadır.⁵³ Nüshaya erişilememiştir.

3.2. Metin Tesisinde Takip Edilen Metot:

1. Metin tesisinde kasidenin her beyti Arapça olarak verilmiş, Ali Dede el-Bosnevî'ye ait tercümenin metni latin harfleri ile transkripsiyonlu olarak beytin altında yer almıştır. Ali Dede el-Bosnevî'nin tercümesi ile karşılaştırma yapılabilmesi için kasidenin birebir tercümesi kasidenin altında köşeli parantez içinde ve italik olarak verilmiştir. Bu tercümede gerekli görülen yerlerde parantez içinde açıklamalar yapılmıştır.
2. Nüshalar arasında müellif hattı nüshası, müellif hattından istinsah edilmiş veya müellif hattı ile karşılaştırılmış nüsha olmadığı için metin tesisinde tercihli metot takip edilmiş ve farklılıklar dipnotta belirtilmiştir.
3. Nüshalar doğru-yanlış karşılaştırılması yapıldığında hepsinde hatalı yazımlar olduğu görülmekle beraber Ali Emiri Arabi 4364 nüshasının hata oranı en az nüsha olduğu değerlendirilerek referans nüsha olarak alınmıştır. Varak sonları bu nüsha esas alınarak verilmiştir. Ayrıca nüshalardaki farklılıklar karşılaştırıldığında Ali Emiri Arabi 4364 ile Hacı Mahmud Efendi 6415/74 nüshaların aynı şecereye ait oldukları görülmüştür. Aynı

51 Kasim Dobrača, *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa / Gazi Husrev-Begova Biblioteka (II)* (Sarajevo: Rijaset Islamske Zajednice Yayınları, 2002), 740.

52 Cecile, “Commentaries on Ibn Sînâ's Qaşîdat al-nafs”, 98.

53 Süer, “Mısır Milli Kütüphanesinde (Dâru'l-Kütübi'l-Kavmiyye) Bulunan Edebiyat ile İlgili Türkçe El Yazmaları”, 611; Kasumović, “Ali-Dedeovo Učenje O Čovjeku”, 29.

şekilde Nuruosmaniye 4024/3 ile Gazi Husrev Begova R-2995/3 nüshaların aynı şecereye ait oldukları görülmüştür.

4. Tercümenin 6 adet nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan metin tesisinde kullanılan nüshaları sembolize etmesi için ait olduğu kütüphane veya koleksiyon adının ilk harfi kullanılmıştır. Buna göre:
 - I. Ali Emiri Arabi 4364 (A)
 - II. Nuruosmaniye 4024/3 (N)
 - III. Hacı Mahmud Efendi 6415/74 (H)
 - IV. Gazi Husrev Begova R-2995/3 (G)

3.3. Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ'nın Metni

Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ⁵⁴

Fâ'ilatün/Fâ'ilatün/Fâ'ilatün/Fâ'ilün

–●– /–●– /–●– /–●–

Baħr-ı hikmetden alup bir nice dürr-i ma'ni-dâr
 'İkd-ı nazmın ma'rifet levhinde kıldım ihtiyâr
 [Hikmet denizinden pek çok mana incilerini alıp
 Nazm gerdanlığının ilim levhasında sıraladım]

Hokka-ı hikmetde yokdur böyle 'âlî yâdigâr
 Bir güherdir ehl-i hikmet cümle şarrâfı anın
 [Hikmet ehlinin sarrafı olduğu bir elmastır o
 Hikmet kabında böyle yüce hatıra yoktur]

Kıdv-e-i erbâb-ı hikmet İbn Sînâ-yı zamân
 Genc-i hikmetden güherler kıldı nazmında nisâr
 [Hikmet ehlinin örnek aldığı zamanın İbn Sînâ'sı
 Şiirinde hikmet hazinesinden elmaslar saçtı]

Nâtıka-i vaşfında nazm itdi haķâ'ik 'ıkdını
 Evc-i hikmetde Süreyyâ 'ıkdı gibi şu'le-dâr
 [Nefs-i nâtıka'yı tasvirinde hakikatleri dizdi
 Hikmet zirvesinde Süreyya yıldızı gibi parladı]

Bir mu'ammâ-yı haķıkatdir şehâ 'irfân-ı nefis
 Anı ħall⁵⁵ eyler Ħarîmü bir heķîm-i râz-dâr
 [Nefs bilgisi gizli bir hakikattir ey Şah
 Onu Ħarîmî sırlı bir heķîm çözer]

54 N: Kaşîde-i Rûhiyye ki der nezd-i ħukemâ sulţân-ı kaşâid gûyend ki İbn Sînâ der vaşf-ı nâtıka tertib kerde est ve in tercüme şeyh 'Alîst ki sâbıkan şeyh-i türbe-i Siketvâr bûde est kuddise sırruhul-'azîz [İbn-i Sînâ'nın nâtıkanın vaşfı hakkında düzenlediği heķimler nezdinde kaşîdelerin sultanı olan Kaşîde-i Rûhiyye ve bu tercüme önceleri Siketvâr türbesinin şeyhi olan şeyh Ali'nindir (k.s.)].

55 A, G, H: fekk

1. هَبَطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعٍ

[En yüksek yerden (ruhani âlemden) indi sana (insana)

İzzet ve dirayet sahibi bir gri güvercin (nefs-i nâtika)]

İndi verka' cā-yı a'lādan sana bir bāz⁵⁶-vār

Çıvıltı ile şāhib-i 'izzet çü şāh nām-dār⁵⁷

2. مَحْجُوبَةٌ عَنْ مُثَلَّةِ كُلِّ عَارِفٍ وَهِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَمَنْ تَتَبَّرَعِ [10b]

[Bütün ariflerin gözüne perdelidir o

Yüzünü açtığı ve örtmediği halde]

Zāhiren maḥcūbedır Ankā gibi her dīdeden

Yüzün açdı⁵⁸ nātika bir daha olmaz perde-dār

3. وَصَلْتُ عَلَى كُرْهِ إِلَيْكَ وَرَيْمًا كَرِهْتُ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَفَجُّعٍ

[Sana zoraki bir şekilde varmıştı oysaki

Senden (bedenden) ayrılmak da zor geldi ve üzüntülüdür]

Oldı teklif ile vāşıl sana bu verka'-ı cān

Heykelinden ayru olmak istemez ol ehl-i zār

4. أَنْفَتُ وَمَا أَنْسَتُ فَلَمَّا وَاصَلْتُ أَلْفَتْ مَجَاوِرَةَ الْحَرَابِ الْبَلَّغِ

[(Önce) Yüz çevirdi ve ısınmadı (bedenine)

Ama devam edince bu ıssız harap yere (meburen) alıştı]

Heykelinden⁵⁹ eyledi i'rāḍ vūşlat buldı çün

Bu fenā sahrāya ülfet eyledi bī-iḥtiyār

5. وَأَطَّئْتُهَا نَسِيبَتْ عُهُودًا بِالْحِمَى وَمَنَازِلًا يَفِرَاقُهَا لَمْ تَفْتَعِ

[Sanırım o (nefs-i nâtika) unuttu (bedene alışınca) ilk korunağmdaki (ruhanî âlemdeki) sözleri

Ve ayrılmayı hiç istemediği yerleri]

Anlarım verka' unuttu güya kırbet ahdlerin⁶⁰

Hem nice menzil daḥi kalmazdı anlarsız qarār

6. حَتَّىٰ إِذَا اتَّصَلْتُ بِمَاءِ هُبُوطِهَا عَنْ مِيمٍ مَرَكْرَهًا بِذَاتِ الْأَجْرَعِ

[Düşüşün (dünyada) Ha'sında bitişince

Çorak yerle (bedenle) merkezinin (ruhani âlem) Mim'inden ayrılıp]

Merkezinden ayrılıp oldu çü sufle muttaşıl

Āşiyān kayd-ı cān⁶¹ ana oldu⁶² çü⁶³ cā-yı intizār⁶⁴ [11a]

56 N, G: yār

57 N, G: Beytin şatırlarının yeri terstir. İlk şatır sonra, ikinci şatır başta gelmiştir.

58 N: yerden; G: bu

59 N, G: heykeline

60 A: ahdini

61 G: cān kayd-ı; N: "kayd-ı cān" düzeltme.

62 A, H: Āşiyān-ı cismi ana oldu

63 N, G: bu

64 A, H: bī-karar

7. عَلِقَتْ بِمَا ثَاءُ التَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ بَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطُّلُولِ الْخُضَّعِ

[*Şekil'in (bedenin) Sâ'sı (kalp ve ruh-i hayvanî) asıldı (boynuna)*
Böylece değersiz eserler (kalp) ile kalıntılar (beden) arasında kaldı
 Boynuna teklîf ile bend oldı ya'nî ñavktan
 Düşdi âsar u 'alâ'im⁶⁵ kaydına leyl ü nehâr

8. تَبْكِي إِذَا ذَكَرْتَ عُهْدًا بِالْحِمَى بِمَدَامِيعِ غَمِّي وَلَمَّا تُفْلِعِ

[*Korunağındaki (ruhanî âlemdaki) sözlerini hatırladıkça ağlar*
Gözlerinden durmadan yaşlar akar
 Ağlar ol yâd eylese⁶⁶ güya özledi ahdlerin
 Yaş akar durmazdı mâdem gözlerinden seyl-vâr

9. وَتَظَلُّ سَاجِعَةً عَلَى الدِّغْنِ الَّتِي دَرَسَتْ يَبْتَكِرَارِ الرِّيحِ الْأَرْبَعِ

[*Şakıyıcı olur kalıntılar (beden) üzerinde*
Dört rüzgârın (dört unsurun) tekrar etmesiyle yok olmuş olan
 Eyler ol verķâ' terennüm cā-yı vîrân üzre kim⁶⁷
 Aşiyani di ana yıkdı mükerrer bād çār

10. إِذْ عَاقَهَا الشَّرُّكَ الْكَثِيفُ وَصَدَّهَا فَقَصَّ عَنِ الْأَوْجِ الْفَسِيحِ الْمَرْبَعِ

[*Çünkü yoğun tuzak (beden) onu engelledi ve alıkoydu*
Bir kafes (beden) ferah yüce vatanından (ruhanî âlem)
 Men' kıldı çün anı cism-i keşîfi dām ile
 Yüce menzilden anı şadd eyledi boynında bār

11. حَتَّى إِذَا قَرَّبَ الْمَسِيرُ مِنَ الْحِمَى وَدَقَّى الرَّحِيلُ إِلَى الْفَضَاءِ الْأَوْسَعِ

[*Korunağından (bedenden) ayrılma vakti yaklaştınca*
Geniş uzaya (ruhanî âleme) yolculuk zamanı geldi
 Çün yakın oldı şehâ seyri bu fânî 'âleme
 İrdi rihlet menzili ola fedâ-i hoş-güvâr⁶⁸

12. وَعَدَّتْ مُفَارَقَةً لِكُلِّ مُخْلَفٍ عِنْدَهَا خَلِيفِ التُّرْبِ عَذِيرٌ مُشْتَبِعٌ [11b]

[*Ondan geriye kalan herşeyden (bedenden) ayrı düştü*
Veda edilmemiş ve artık toprağın vekili olan
 Ayru düşdi bu bedenden cümle varından geçüp
 Ol Hümāya âlem-i hâki değîl⁶⁹ cā-yı qarār

65 A: 'ala'ik

66 H: ile

67 H: "kim" eksik.

68 A: kağâ ahıraş

69 H: vekil

13. هَجَعَتْ⁷⁰ وَقَدْ كَشِفَ الْعَطَاءُ فَأَبْصَرَتْ مَا لَيْسَ يُدْرِكُ بِالْعُيُونِ الْمَجْع

[Uyudu ve perde gözünden kalktı, böylece gördü
Uykulu (dünyevî) gözlerle fark edilemeyen şeyleri]
Çeşm-i verķā' uyudu açıldı gönlünden ğıṭā
Gördi eşyāyı ki görmez anı çeşm-i ḥāb-dār⁷¹

14. وَعَدَّتْ تُعَرِّدُ فَوْقَ ذِرْوَةِ شَاهِقٍ وَالْعِلْمُ يَرْفَعُ كُلَّ مَنْ لَمْ يَرْفَعِ

[Yüce bir dağın başında (ruhanî âlemde) ötücü olmuştur
Zira ilim yükselemeyen her şeyi yükseltir]
Yüce dağ⁷² üstinde gūyā bülbül-i şeydā gibi
'İlm ref' eyler deni'yi⁷³ baṣ üzere tac-vār⁷⁴

15. فَلَأَيِّ شَيْءٍ أَهْبَطْتُ مِنْ شَامِخٍ عَالٍ إِلَى قَعْرِ الْحَضِيضِ الْأَوْضَعِ

[Ne için indirildi (nefs-i nâṭıka) yüksek bir zirveden (ruhanî âlemde)
En alçak bir çukura (bedene)]
Kûh-ı bālādan aceb verķā' niçün itdi nüzül
Bu ḥarābe sufle indi anā cā oldu kenār [12a]

16. إِنَّ كَانَ أَهْبَطَهَا الْإِلَهَ لِحِكْمَةٍ طُوِيَتْ عَنِ الْقَدِّ اللَّيْبِ الْأَوْزَعِ⁷⁵

[Şayet Allah onu (nefs-i nâṭıka) indirdiyse bir hikmet için
En akıllı ve hikmetli kişilere bile kapalı olan]
Hikmet için ger Ḥudā bu ruḥı inzāl eyledi
Ferd-i dānā üzre cem' oldı o⁷⁶ hikmet-i āşikār

17. فَهَبُوطُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةً لِأَرْبٍ لِيَتَكُونَ سَامِعَةً لِمَا لَمْ تَسْمَعِ

[Eğer onun inişi elzem bir durum ise
(Ruhanî âlemde) Duymadıklarını işitici olmak için]
Lāzım ise ki hūbūṭı 'ālem-i teklife ger
Eyleye tā gūş pendi olmaya fūrsat-güzār⁷⁷

70 Kasîdenin bazı nüshalarında: سَجَعَتْ

71 H: 13 beytin tercümesi yerine 14. beyit, 14. beyit tercümesi yerine 13. beytin tercümesi yazılmış.

72 N, G: dal

73 H, N, G: deni'

74 N: "Su'âl-ı ḥekîm ez ki fâ'ide nâṭıka âmede est ân ḥâsıl şude der ekser-i heyâkîl-i insânî. Pes der in âlem âmeden garaz çîst? [Hekimin hangi faydadan dolayı nefs-i nâṭıkanın insan bedenine girdiği hakkındaki sorusu. O halde bu âleme gelmekten amaç nedir?]" fazla.

75 N, G, H: الْأَوْزَعِ

76 H: bu

77 A: kenar

18. وَتُعُودُ 78 عَالِمَةٌ بِكُلِّ حَفِيَّةٍ فِي الْعَالَمِينَ فَحَرَفُهَا أَمْ يُرْفَعُ

[Ve bilerek dönmek için bütün gizlilikleri
İki âlemdeki, o zaman onun gediği yamanmamıştır (bilgi açığı kapanmamıştır)]
İnmiş ise 'âlemin seyrine 'ârif olmağa
Müncebir⁷⁹ olmadı kesri⁸⁰ oldu ehl-i intizâr

19. وَهِيَ الَّتِي قَطَعَ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا حَتَّى لَقَدْ عُرِثَتْ بِغَيْرِ الْمَطَّلَعِ

[Artık zaman o kadar tüketmiştir ki yolunu
Bir daha doğmamak üzere batmıştır (ruhanî âleme göçmüştür)]
Râhını kaç' eyledi seyrinde 'ayyâr-ı zamân
Gitdi kılmaz bir daği bu kârvâne⁸¹ i'tibâr

20. فَكَأَنَّمَا بَرَقَ تَالِقٌ بِالْحَمَى ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعْ

[Adeta bir şimşektir korunağında (bedende) parladı
Sonra sanki hiç parlamamış gibi söndü]
Tarfetu'l-'ayn içre gūya indi verķā' âleme
Gitdi yine⁸² olmadı gūya bu bezme⁸³ şem'-dâr

21. فَأَنْعِمُ بِرَدِّ جَوَابٍ مَا أَنَا فَاحِصٌ 84 عَنْهُ فَنَارُ الْعِلْمِ ذَاتُ تَشَعُّشٍ 85

[Sorduğum şeye cevap vererek lütfet
Zira ilmin ateşi parlaktır]⁸⁶
Vir cevabın ya'nî var ise heķim-i sâ'ile
'İlm ü hikmet pertevi dillerde hûr-i⁸⁷ şu'ledâr [12b]

3.4. Tercümenin Çeviri Stratejileri ve Dil Açısından Değerlendirilmesi

Ali Dede el-Bosnevî, kasidenin tercümesini meczû' remel bahrine göre nazmetmiştir. Tercümenin öncesinde mukaddime mahiyetinde 5 beyit daha yer almaktadır. el-Bosnevî, bu beyitlerde kasideyi manayı en güzel karşılayacak

78 A, G, H: تَكُونُ

79 H: mutehayyır; N, G: muhber

80 N: gitdi; G: kesdi

81 N, H, G: kâryâne

82 N, G, H: Yine gitdi

83 H: bir

84 G, N, H: لَسْتُ بِفَاحِصٍ. Kasidenin şerhlerine ait nüshalarda geçtiği ve G nüshasının hamisine not düşüldüğü gibi anlama göre doğrusu مَا أَنَا فَاحِصٌ olmalıdır.

85 G: تَلْعَعُ

86 A nüshasında kasidenin sonuna şu beyitler eklenmiştir:

لَوْلَا حِظُّ الْأَشْكَالِ فِي تَبِينِهَا	ظَهَرَتْ لَيْلٌ غَرِيقٌ وَ مُتَعَفِّعٌ
مَلَكُوا وَمَا مَلَكُوا فَلَمَّا مَلَكُوا	حَصَلُوا عَلَى الْوَعْمِ الَّذِي لَا يُنْفَعُ
مَنْ رَامَ نَيْلَ حَقِيقَةٍ تَجَلُّو الصَّدَى	الصَّدَى عَنْ عَيْنِهِ وَحَنَا تَسْمَعُ
حَتَّى إِذَا مَا نَالَ مِنْ وَصَلِ الْمُنَى	[13b] طَوْبَى لَهُ مِنْ أَسَاجِدِ مُتَرَجِّعِ

87 N: nûr; H: hûz

şekilde nazmettiğini ve nefis bilgisine dair gizli hakikatleri sırlara vâkıf bir hekîmin çözeceğini ifade etmiştir. Tercüme genel olarak değerlendirildiğinde el-Bosnevî'nin bazı çeviri stratejileri takip ettiği görülmektedir. Bu çeviri stratejilerini kullanmasındaki en önemli gerekçenin vezin ve kafiye uyumunu sağlamak ile anlamı zenginleştirmek olması muhtemeldir.

el-Bosnevî'nin çeviride kullandığı stratejilere bakıldığında kasîdenin genelinde birebir/yapısal çeviri stratejisini kullanmadığı ancak bu stratejiyi sadece beyitlerin bazı kısımlarında uyguladığı görülmektedir. Örneğin عَبَطْتُ fiili ile başlayan ilk beytin tercümesine bu fiilin karşılığı olan “indi” kelimesi ile başlamıştır, ancak daha sonra beyitteki kelimelerin yapısal sırasına bağlı kalmamıştır. Aynı şekilde sekizinci beyitte sadece beytin başında yer alan تَبَكِّي إِذَا دَكَّرْتُ (*hatırladıkça ağlar*) ifadesinin tercümesini “Ağlar ol yâd eylese” ifadesi ile birebir çevirdikten sonra yapısal sıraya bağlı kalmamıştır.

el-Bosnevî'nin tercümede kullandığı stratejilerden birisi beyitlerin aslında olmamasına rağmen anlamı güçlendirmek için bazı kelime ve ifadeleri eklemesidir. Örneğin ilk beyitte “baz-vâr (*doğan gibi*)”, ikinci beyitte “zâhiren”, “Anka gibi”, “nâtıka”, dördüncü beyitte “bî-ihtiyâr (*mecburen*)”, dokuzuncu beyitte “Âşiyânidi (*kafesti*)”, on ikinci beyitte “Hümây” kelimeleri ile altıncı beyitte “Âşiyân kayd-ı cân ana oldı çü cā-yı intizâr (*Kafes, hayat boyu ona bekleme yeri oldu*)”, on dördüncü beyitteki “baş üzere tac-vâr” ve on altıncı beyitte “hikmet-i âşikâr” ifadeleri kasîdenin aslında olmamasına rağmen el-Bosnevî tarafından eklenmiştir.

Mütercim, bazı beyitlerde gizli olarak gelen öğeleri zikretmek için kelimeler eklemiştir. Örneğin üçüncü beyitte وَصَلْتُ عَلَى كُرْوِ إِلَيْكَ (*Sana zoraki bir şekilde varmıştı*) ifadesini “Oldı teklif ile vâsıl sana bu verķā'-ı cān” şeklinde çevirmiş ve faili zikretmek için “bu verķā'-ı cān” ifadesini eklemiştir. Aynı şekilde dördüncü beyitte geçen أُنْفُتْ (*yüz çevirdi*) ifadesini “Heykelinden eyledi i' râḍ” şeklinde çevirmiş ve mefûlü açıklamak için “heykelinden” kelimesini eklemiştir. On üçüncü beyitte سَجَعْتُ (*uyudu*) ifadesini “Çeşm-i verķā uyudu” şeklinde çevirmiş ve zikredilmeyen fail için “çeşm-i verķā” ifadesini eklemiştir.

Ayrıca mütercim bazı beyitlerde zamirle işaret edilen öğeler için zamir yerine kelimeler kullanmıştır. Beşinci beyitte أَطْنَهَا نَسِيْت (*Sanırım o unuttu*) ifadesinde zamirle işaret edilen “verķā” kelimesini tercümede “Anlarım verķā' unuttı” şeklinde açıkça yazmıştır. Aynı şekilde yirminci beyitte نَكَأْتُ ifadesinde zamirle işaret edilen “verķā” kelimesini tercümede açıkça yazmıştır. Üçüncü beyitte ise وَرَافَكَ (*Senden ayrılmak*) kelimesindeki zamir yerine “Heykelinden ayru olmak” ifadesi ile “heykel” kelimesini eklemiştir.

el-Bosnevî'nin tercümede kullandığı bir diğer çeviri stratejisi ise bazı beyitlerin aslında olan kelimeler ve ifadelerin çıkarılmasıdır. Örneğin ikinci beyitte عَنْ مُغَلَّةِ كُلِّ عَارِفٍ (*bütün ariflerin gözünden*) ifadesini sadece "her dideden" şeklinde çevirmiş ve beyitte olan عَارِفٍ ifadesini çıkarmıştır. Bir diğer örnek ise mütercim dördüncü beyitte geçen وَمَا أَسْنَتْ (*ve ısınmadı*) ifadesini çeviride çıkarmasıdır. Ayrıca بِالْحِمَى (*korunaktaki sözleri*) ifadesini beşinci beyitte "kurbet ahdlarin" şeklinde çevirmesine rağmen sekizinci beyitte aynı ifadenin karşılığı için sadece "ahdlarin" kelimesini kullanmış ve بِالْحِمَى (*korunaktaki*) kelimesini çeviriden çıkarmıştır.

el-Bosnevî, kasîdede geçen bazı ifadeleri eşdeğerlilik stratejisi ile çevirmiştir. Örneğin yirminci beyitte فَكَأَنَّمَا بَرَقَ نَائِقٌ (*Adeta bir şimşektir parladı*) ifadesinin eşdeğeri olarak "Tarfetu'l'-ayn içre güya indi (*Sanki göz açıp kapayıncaya kadar indi*)" ifadesini kullanmıştır.

Mütercim değiştirme stratejisi ile bazı ifadeleri farklı kelimeler ile yeniden oluşturarak sunmuştur. Örneğin yirmi birinci beyitte فَأَنْعَمَ بِرَدِّ جَوَابٍ (*Sorduğum şeye cevap vererek lütfet!*) ifadesini "Vir cevabın ya'nî var ise hekîm-i sâ'ile!" şeklinde değiştirerek çevirmiştir. On ikinci beyitte خَلِيفَ الرَّثْبِ (*veda edilmemiş ve artık toprağın vekili olan*) ifadesini "Ol Hümâya âlemi hâki değil cā-yı karar (*O Hümâya toprak âlem yerleşme yeri değildir*)" şeklinde değiştirerek çevirmiştir.

el-Bosnevî'nin tercümede uyguladığı bir diğer çevirme stratejisi ise cümledeki öğelerin yapısının değiştirilmesi ile yapılan yer değiştirme stratejisidir. Örneğin ikinci beyitte وَمَنْ تَتَرَجَعُ (*ve örtmedi*) ifadesinde fiil ile verilen anlamı mütercim "bir daha olmaz perde-dâr (*perdeli*)" şeklinde sıfat ile karşılamıştır. Beşinci beyitte بِالْحِمَى (*korunaktaki sözleri*) ifadesinde zarf ile verilen anlamı "kurbet ahdlarin" şeklinde sıfat ile karşılamıştır. Altıncı beyitte إِذَا اتَّصَلَتْ (*bitişince*) ifadesinde fiil ile verilen anlamı mütercim "oldu muttaşıl (*bitişik*)" şeklinde sıfat ile karşılamıştır. Ayrıca on üçüncü beyitte لَيْسَ يُدْرِكُ بِالْعَيْنِ الْمُجَعَّ (*gözlerle fark edilemeyen*) şeklinde edilgen bir yapıda verilen ifadeyi "görmez anı çeşm-i hâb-dâr (*onu uykulu göz görmez*)" şeklinde etken bir yapıda tercüme etmiştir.

Mütercim çeviride uyarlama stratejisini de kullanmıştır. Örneğin onuncu beyitte İbn Sînâ'nın bedeni benzetmek için verdiği فَمَصُّ (*kafes*) kelimesi yerine çeviride "boynunda bâr" (*boynunda ağırlık*) ifadesini kullanmıştır. Ön dördüncü beyitte غَدَتْ تُعْرِدُ (*ötücü olmuştur*) ifadesi yerine "güyâ bülbül-i şeydâ gibi (*sanki tutkun bir bülbül gibi*)" ifadesini kullanmıştır. On sekizinci beyitte فِي الْعَالَمَيْنِ (*iki âlemdeki bütün gizlilikler*) ifadesi yerine "âlemin seyri" ifadesini kullanmıştır.

Mütercimim istifade ettiği çeviri stratejilerinden biri de ödünçleme stratejisidir. Bu stratejiyi en çok uyguladığı ifade ise وَرَقًا “verqâ” (*gri güvercin*) kelimesidir. Kasîdenin tamamında bu kelimenin tercümesi yerine doğrudan “verqâ” kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. On dördüncü beyitte geçen الْعِلْمُ “ilm” kelimesi ile يَرْفَعُ (*ref eder*) ifadesi için “ref eyler” ifadelerini kullanmıştır.

Tercümede kullanılan bir diğer tercüme stratejisi ise kaynak metindeki ifadelerin tıpkısının kullanılmasında olan öykünme stratejisidir. İlk beyitte الْمَحَلُّ الْأَرْفَعُ (*yüksek yer*) yerine “câ-yı a'lâ” ve ذَاتُ تَعَزُّزٍ (*izzet sahibi*) yerine “şâhib-i 'izzet”, on dördüncü beyitte شَامِخِ عَالٍ (*yüksek dağ*) yerine “kûh-ı bâlâ” ve on altıncı beyitte الْعَدْلُ اللَّيِّبُ الْأَرْوَعُ (*en akıllı ve hikmetli kişiler*) yerine “ferd-i dānâ” ifadelerini kullanması bu stratejiye örnektir.

Osmanlı döneminde günlük hayatta ve özellikle şiirde Farsça kelimeler çokça kullanılmıştır. Aynı şekilde el-Bosnevî'nin tercümesinde Farsça kelimeleri çokça kullandığı görülmektedir. Bu Farsça kelimelere örnek olarak cā (yer), dîde (göz), âşiyân (kuş yuvası), bād (rüzgar), hoş-güvâr (hoşa giden), çeşm (göz), kûh-ı bâlâ (yüksek yer) ve ferd-i dānâ (bilgili kişi), âşikâr (açık), gūyâ (sanki), rāh (yol), pertev (ışık), hâb-dâr (uykulu) ve şu'le-dâr (ışıklı) gösterilebilir.

Diğer taraftan kasidenin on birinci beytindeki مِنَ الْحَمَى (*dünyadan/bedenden*) ifadesi el-Bosnevî'nin tercümesinde “bu fânî âleme” şeklinde geçtiği görülmüştür. Ancak kasidenin şârihlerinden el-Cürcânî ve el-Münâvî ile kasidenin tercümesini yapan Sırrî-i Girîdî ve Ahmed Safî bu kelimenin dünya (beden) için kullandığı söylerken el-Kütâhî ise bu kelimenin ruhânî âlem için kullandığı söylemiştir.⁸⁸ Ayrıca Mustafa Kamil'in tercümesinde de ifade مِنَ الْحَمَى yerine إلى الْحَمَى olarak geçmekte ve dünyadan ayrılmaya işaret etmektedir.⁸⁹

Kasîdenin on sekizinci beytindeki تَعْوَدُ kelimesi yerine tercümenin Nuruosmaniye 4024/3 nüshası hariç diğer nüshalarında تَكُونُ kelimesinin yer aldığı ve el-Bosnevî'nin tercümesinde de تَكُونُ kelimesinin karşılığı olarak “olmağa” şeklinde çevrildiği görülmüştür. Ancak çalışmada kasîdenin birçok nüshasında ve şerhlerinde geçtiği üzere تَعْوَدُ kelimesi esas alınmıştır.⁹⁰

88 el-Cürcânî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 799), 306b; el-Münâvî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Esad Efendi, 1234), 38a-38b; el-Kütâhî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 799), 304b; Girîdî, “Rûh”, 265; Safî, “İbni Sina”, 65.

89 Altıntop, “İbni Sina'nın Ruh Kasidesi'nin Maraşlı Mustafa Kamil Şerhi”, 473-474.

90 el-Cürcânî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 799), 307a; el-Bistâmî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 780), 54a; el-Münâvî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Esad Efendi, 1234), 50a; el-Kütâhî, *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* (Halet Efendi, 799), 305a; Aydın, *İbni Sina'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları*, 92.

Sonuç

İslâm felsefe geleneğinde önde gelen âlimlerinden biri olan İbn Sînâ'nın ruhun mahiyetine dair telif ettiği eserler arasında en çok ilgi göreni istiâre, teşbih ve kinaye gibi edebî sanatları içeren *el-Kaşîdetu'r-Rûhiyye* adlı kasidesidir. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Ulug Beg, Musannîfek el-Bişâmî ve Davud el-Anşâkî gibi meşhur âlimler tarafından kasideki ifadelerin irâb, manâ ve belâgat açısından açıklamalarını içeren çok sayıda şerh yanında kasidenin tahmîsi de yapılmıştır. Kasîde başta Türkçe olmak üzere çok sayıda dile tercüme edilmiştir.

Kasîde üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde bazı şerhlerin yazma nüshalarda ve şerhler üzerine yapılan çalışmalarda birden çok âlime nisbet edildiği görülmüştür. Çalışmada kütüphane kayıtları, şerhlerin yazma nüshaları ve şerhler üzerine yapılan akademik çalışmalar incelenerek kaside üzerine yapılan çalışmalar tespit edilmeye çalışılmıştır.

el-Kaşîdetu'r-Rûhiyye'nin Türkçeye ilk tercümesi olan Ali Dede el-Bosnevî'ye ait *Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ* adlı eser incelendiğinde tercüme üzerine herhangi bir çalışma yapılmadığı görülmüştür. Ali Dede el-Bosnevî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren Atâî, Katip Çelebî ve Bursalı Mehmed Tahir gibi temel biyografik eserlerde bu tercümeden bahsedilmemektedir. Ayrıca tercümenin bazı kütüphane kayıtlarında el-Bosnevî'nin Hârimî mahlası kullanmasından dolayı yanlışlıkla Bursalı Hârimî'ye nisbet edildiği ve bazı nüshaların kaynaklarda müellifi meçhul olarak yer aldığı görülmüştür. Tercümenin bazı nüshaları, bazı kütüphane katalogları ve son yıllarda yapılan çalışmalarda işaret edildiği üzere tercümenin Ali Dede el-Bosnevî'ye ait olduğundan şüphe yoktur.

el-Bosnevî'nin mezcû' remel bahrinde nazmettiği *Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sînâ* adlı eseri 5 beyti mukaddime ve 21 beyti kasidenin tercümesi olmak üzere 26 beyitten oluşmaktadır. Eserin Süleymaniye, Millet, Nuruosmaniye, Gazi Husrev Begova, Princeton ve Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye Kütüphanesi olmak üzere 6 kütüphanede yazma nüshası bulunmaktadır. Yazma nüshalarında eserin başlığında ve kullanılan kelimelerde farklılıklar olduğu görülmüştür. Yazma nüshalarının sayısının çok olması tercümeyle ilim dünyasında iltifat edildiğini göstermektedir.

el-Bosnevî'nin tercümesi incelendiğinde birçok çeviri stratejisinden faydalandığı görülmektedir. Bu stratejileri uygulamasındaki amaçların başında muhtemelen vezin ve kafiye uyumunu sağlamak ile anlamı zenginleştirmek gelmektedir. Beyitlerin sadece belirli kısımlarında birebir çeviri stratejisini uyguladığı görülmektedir. Beyitlerin aslında olmayan bazı kelime ve ifadeleri anlamı güçlendirmek için tercümeyle eklemiştir. Ayrıca cümlede zikredilmeyen veya zamirle işaret edilen öğeleri açık etmek için bu öğeleri karşılayan

kelimeler eklemiştir. Bunun yanında beyitlerin aslında olan bazı kelime ve ifadelere tercümede yer vermeyerek çıkarma stratejisini uygulamıştır.

Beyitlerde geçen bazı ifadelerin yerine eşdeğer ifadeler kullandığı görülmüştür. Ayrıca değiştirme stratejisi ile beyitlerdeki bazı cümleleri farklı ifadeler ile yeniden oluşturarak vermiştir. Yer değiştirme stratejisi ile de cümledeki öğelerin yapısını değiştirerek çeviride kullanmıştır. Bunun yanında uyarılma stratejisi ile beyitlerdeki bazı ifadelerin anlamını tercih ettiği kelimeler ile karşılamıştır.

Kullandığı çeviri stratejilerinden biri de kasidede önemli bir yere sahip *غري* (*gri güvercin*) kelimesinde tercih ettiği ödünçleme stratejisidir. Ayrıca öykünme stratejisi ile kaynak metindeki ifadelerin tıpkısını çeviride kullanmıştır. Mütercim Osmanlı dönemi Türkçe şiirlerde yaygın bir şekilde kullandığı üzere tercümesinde Farsça kelimelere oldukça fazla yer verdiği görülmüştür.

Diğer taraftan kasîdenin şerh ve diğer tercümelerinde de ifade edildiği üzere on birinci beyitteki *حى* (korunak) kelimesi ile dünya kastedilmekte iken tercümede ruhânî âlem olarak anlam verildiği görülmüştür. Ayrıca kasîdenin birçok nüshasında ve şerhlerinde sabit olduğu üzere on sekizinci beyitteki *تعود* kelimesi yerine tercümenin Nuruosmaniye 4024/3 nüshası hariç diğer nüshalarında *تكون* kelimesinin yer aldığı ve el-Bosnevî'nin tercümesinde de *تكون* kelimesine göre "olmağa" şeklinde çevrildiği görülmüştür.

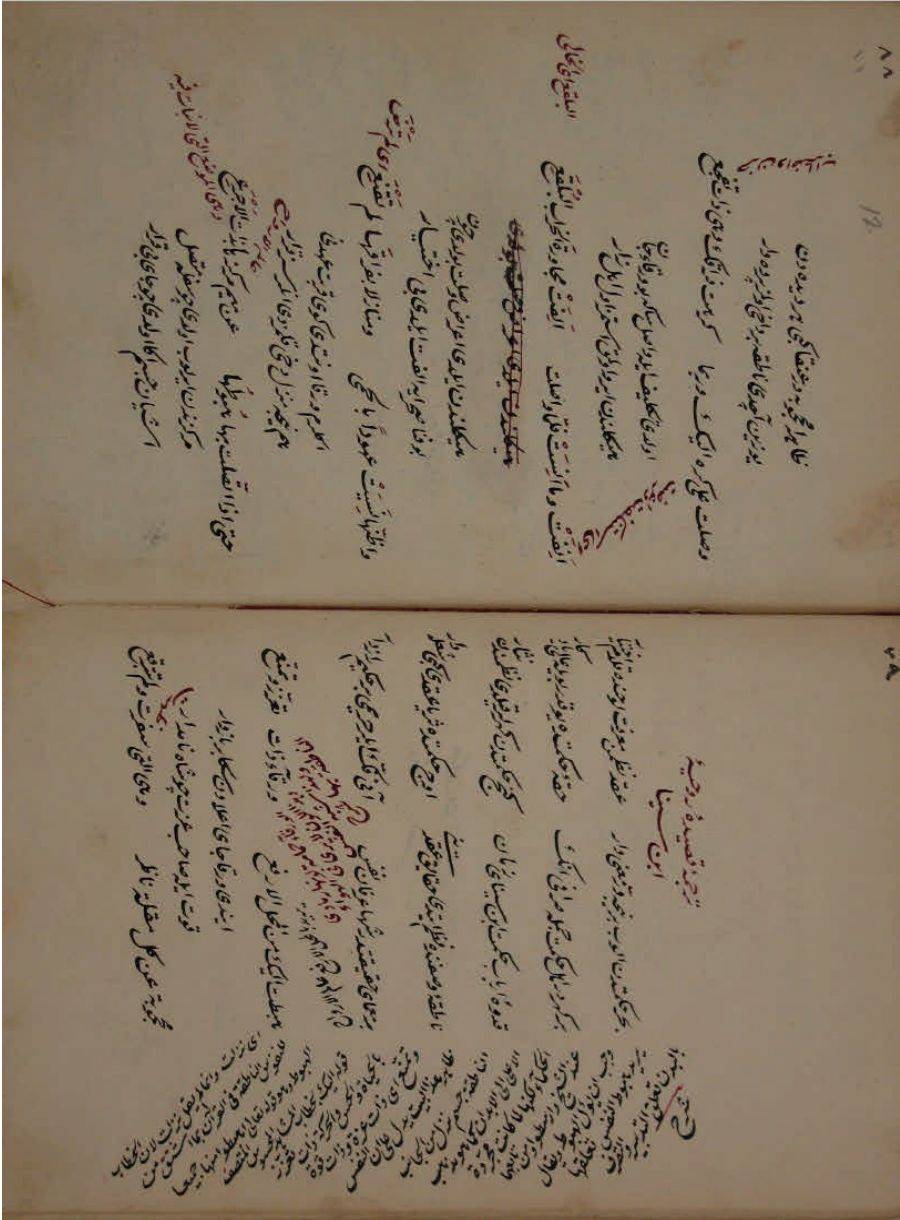
Kaynakça

- Alper, Ö. Mahir. "İbn Sînâ/1". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/319-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Alper, Ö. Mahir. "İbn Sînâ/5". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/337-345. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Altıntop, Selim. "İbni Sina'nın Ruh Kasidesi'nin Maraşlı Mustafa Kamil Şerhi". *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2013), 465-477.
- Atâî, Nev'îzâde. *Hadâ'îku'l-hakâ'ik fi tekmeleti's-şekâ'ik*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Aydın, Fatih. *İbn Sina'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bisâtî, Musannifek el-. *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 780, 1b-21b.
- Bursalı, M. Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cecile, Bonmariage. "Commentaries on Ibn Sînâ's Qaşîdat al-nafs : an inventory". *Melanges* 67 (2018 2017), 21-125.
- Ceyhan, Adem. "Harîmî'nin Hz. Ali'den Kırk Vecize Tercümesi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2003), 45-58.
- Ceyhan, Adem - Kurt, Hilal. "Harîmî'nin Kırk Arapça Bilgece Sözün Tercümesinden İbaret Bir Eseri: Çihil (Kelimât-ı) Hikmet". *ESTAD* 4/1 (2021), 222-251.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif el-. *Şerhu'l-Kaşîdetu'r-Rûhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 799, 306a-308b.

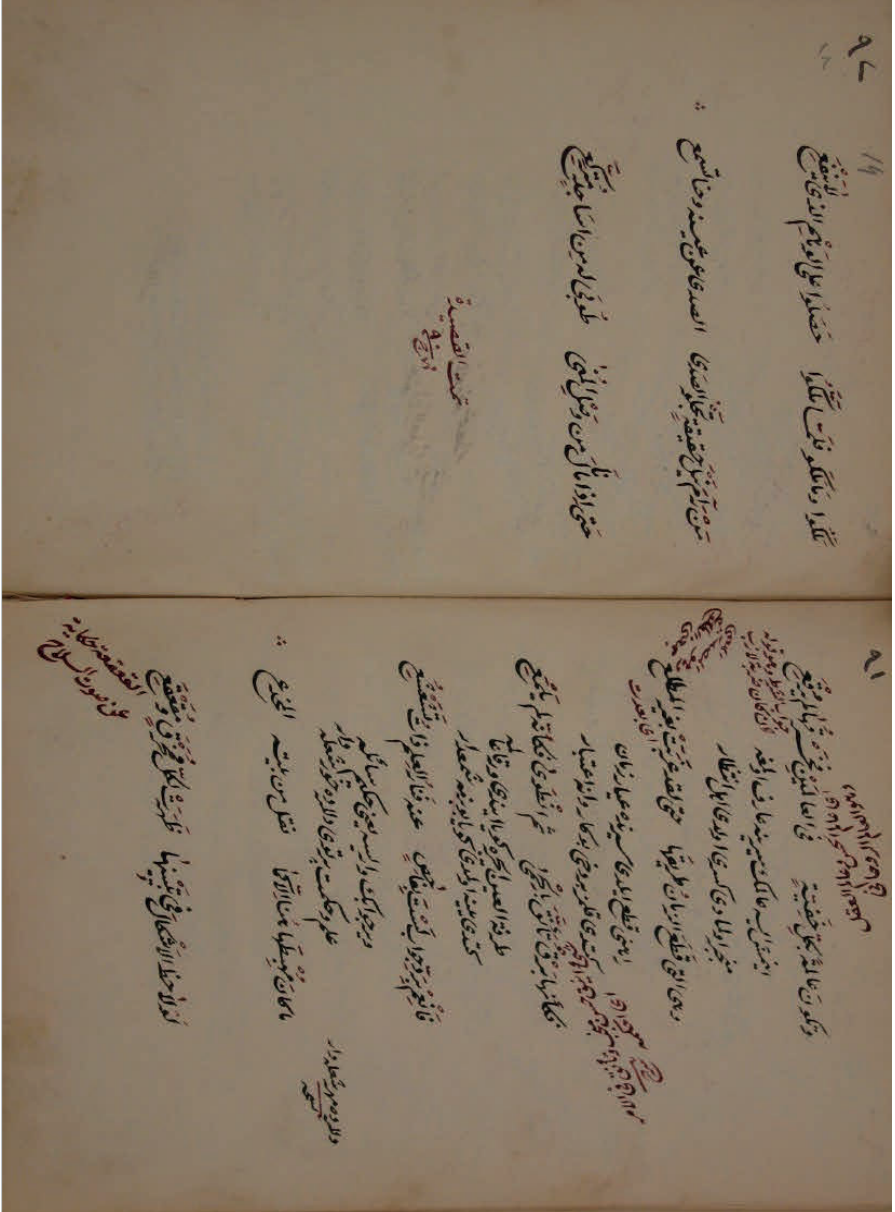
- Çelebî, Katip. *Keşfu'z-zunûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - R. Bilge Kilisli. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Çiftçi, M. Faruk. "Seyyid Şerîf Cürçânî'nin er-Risâletü'l-kuşdiyye fi şerhi'l-kaşideti'l-mensûbe ilâ Ebî 'Alî b. Sinâ Adlı Eseri". *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 171-199.
- Demîrî, Kemaleddin ed-. *Hayâtu'l-hayâvânî'l-kubrâ*. thk. İbrahim Salih. 4 Cilt. Şam: Dâru'l-Beşâ'ir, 2005.
- Dobrača, Kasim. *Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa / Gazi Husrev-Begova Biblioteka (II)*. Sarajevo: Rijaset Islamske Zajednice Yayınları, 2002.
- Girîdî, Sırrı. "Rûh". *Marife* 1 (2010), 247-266.
- Ĥamevî, Yâkût el-. *Mu'cemu'l-'udebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Handžić, Mehmed. *el-Cevheru'l-esnâ fi terâcimi 'ulemâ'i ve şu'era'i Bosna*. thk. Abdulfetah M. el-Hilu. Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1992.
- İbn Ebî Uşeybi'a, Muvaffakuddin Ebî Abbas Ahmed. *Uyûnu'l-enbâ'i*. thk. Nizâr Rıdâ. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, ts.
- İbn Ĥallikân, Ebû Abbâs Şemseddin Ahmed. *Vefeyâtu'l-'a'yân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1978.
- Kadrič, Adnan. *Mostarski Bulbuli*. Mostar: Fondacija "Baština Duhovnosti" Yayınları, 2012.
- Kasumović, Ismet. "Ali-Dedeovo Učenje O Čovjeku". *Znakovi Vremena* 7/24 (2004), 14-39.
- Kasumović, Ismet. "Rukopisni Djela Ali-Dede Harimije Bošnjaka na Arapskom Jeziku". *Prilozi za Orijentalnu Filologiju* 38 (1988), 153-175.
- Kaya, Mahmut. *İslami Edebiyatta Şaheserler*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018.
- Kaya, Mustafa. "Platon'un Ruh Kuramı". *Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2013), 171-182.
- Köksoy, Mesut. *Osmanlı Döneminde Arap Diline Dair Eser Vermiş Bosnalı Alimler ve Eserleri*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Kütâhî, Abdulvacid b. Muhammed el-. *Şerhu'l-Kaşidetu'r-Rûhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 799, 302a-305b.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf el-. *Şerhu'l-Kaşidetu'r-Rûhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1234, 1a-70a.
- Öztürk, Şeyda. "Rûh-ı Nâtika Üzerine Yazılmış Bir Tasavvufî Manzume ve Ali Dede Bosnevî'ye Âidiyeti Mes'alesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/4 (2019), 475-503.
- Safî, Ahmed. "İbni Sina ve Kasidei ruhiyesi Tercemesi". *Türk Tıp Tarihi Arkivi* 5/18 (1940), 61-66.
- Süer, F. Ramazan. "Mısır Millî Kütüphanesinde (Dâru'l-Kütübî'l-Kavmiyye) Bulunan Edebiyat ile İlgili Türkçe El Yazmaları". *TİDSAD* 13 (2017), 590-698.
- Tayşi, M. Serhan. "Ali Dede Bosnevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/386. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Türkmen, Nihal Ç. *Ali Dede Bosnevî, Hayatı, Eserleri ve Fezâilü'l-Cihâd'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zehabî, Şemseddin Ebû Abdullah ez-. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Ekler:

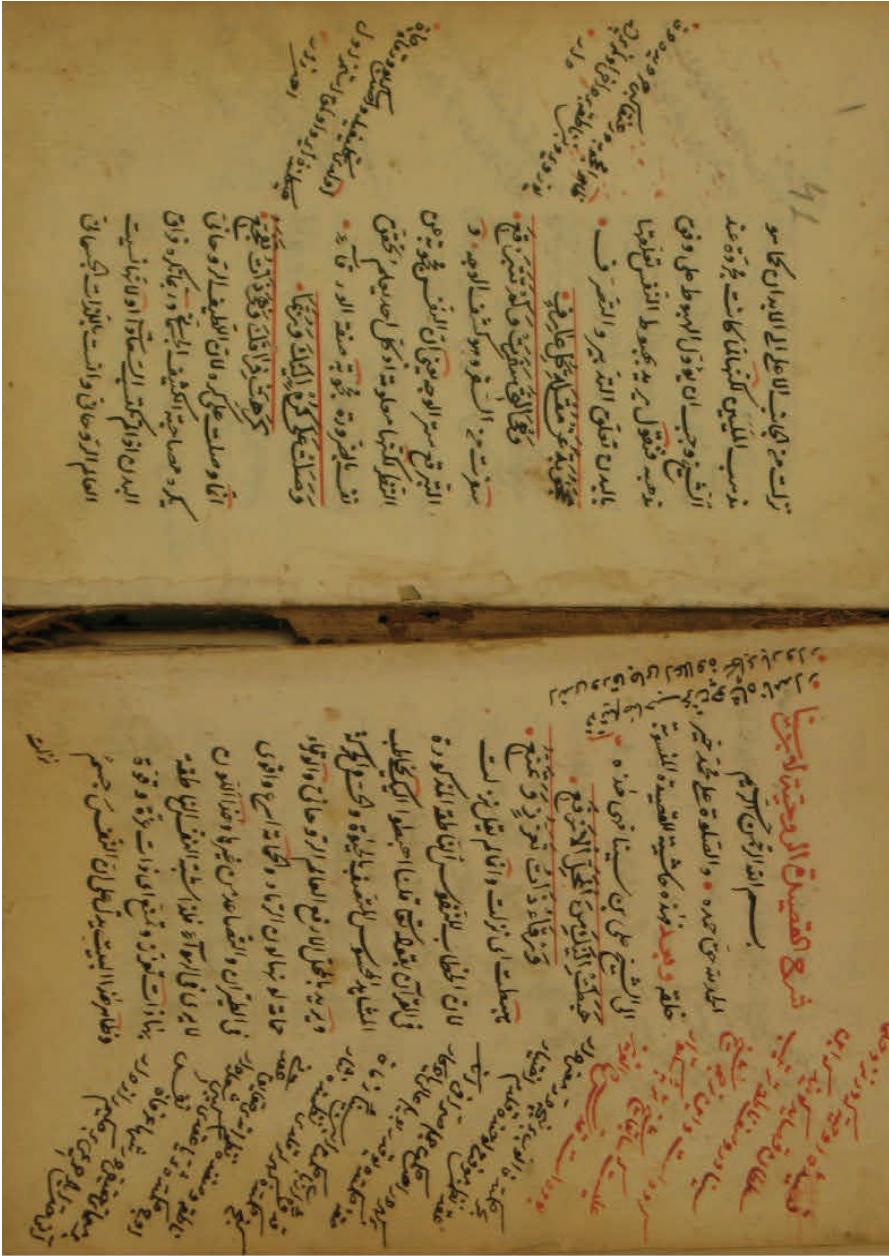
1. Ali Emiri Arabi 4364 ilk varak



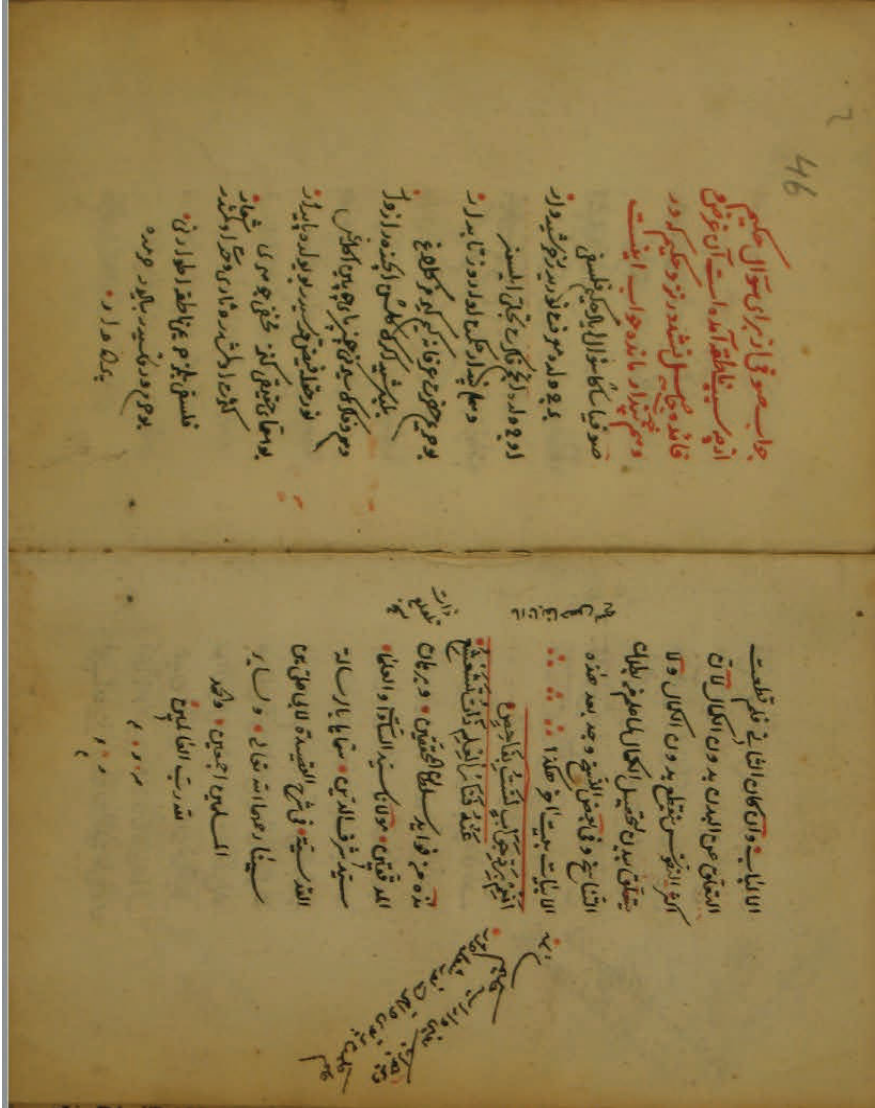
2. Ali Emiri Arabi 4364 son varak



3. Nuruosmaniye 4024/3 ilk varak



4. Nuruosmaniye 4024/3 son varak

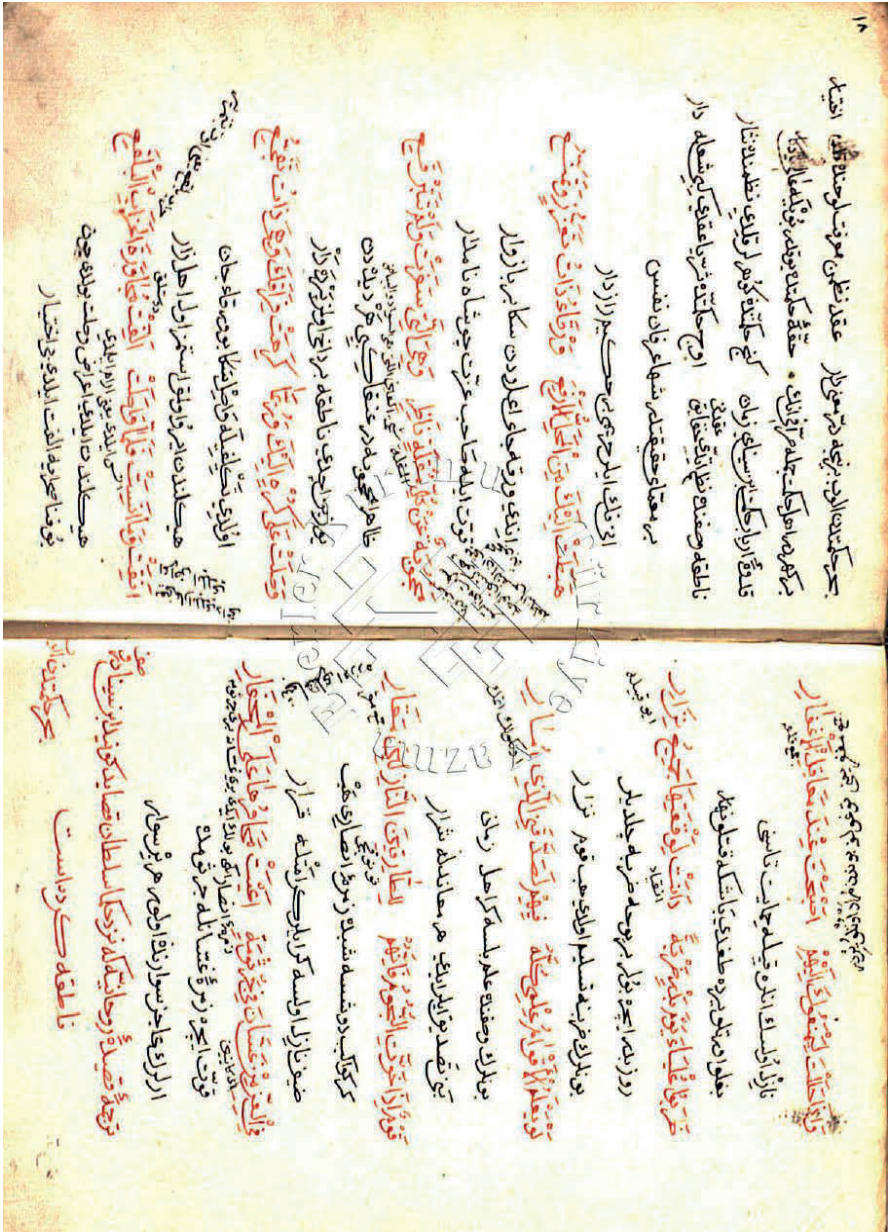


46
جواب صوفی از برای سوال حکیم
از جناب شیخ طاهر آقا است آن عرض
فاندره بیست و نه شد روز و یکم که در
و هم چند روز مانده جواب اینست
صوفی کا سوال اینک معنی فلسفه
بموجب اوله و در بعضی از سیرت خود میوز
اداره له و در بعضی از سیرت خود میوز
و هم چند روز مانده جواب اینست
بوم و صوفی بوفان بوم که در کلام
باینچند که در کلام باینچند که در کلام
در کلام باینچند که در کلام باینچند که در کلام
نور صوفی باینچند که در کلام باینچند که در کلام
بوم و صوفی بوفان بوم که در کلام
کلام اوله و در بعضی از سیرت خود میوز
فلسفه بوم و صوفی بوفان بوم که در کلام
بوم و صوفی بوفان بوم که در کلام
بینه هار

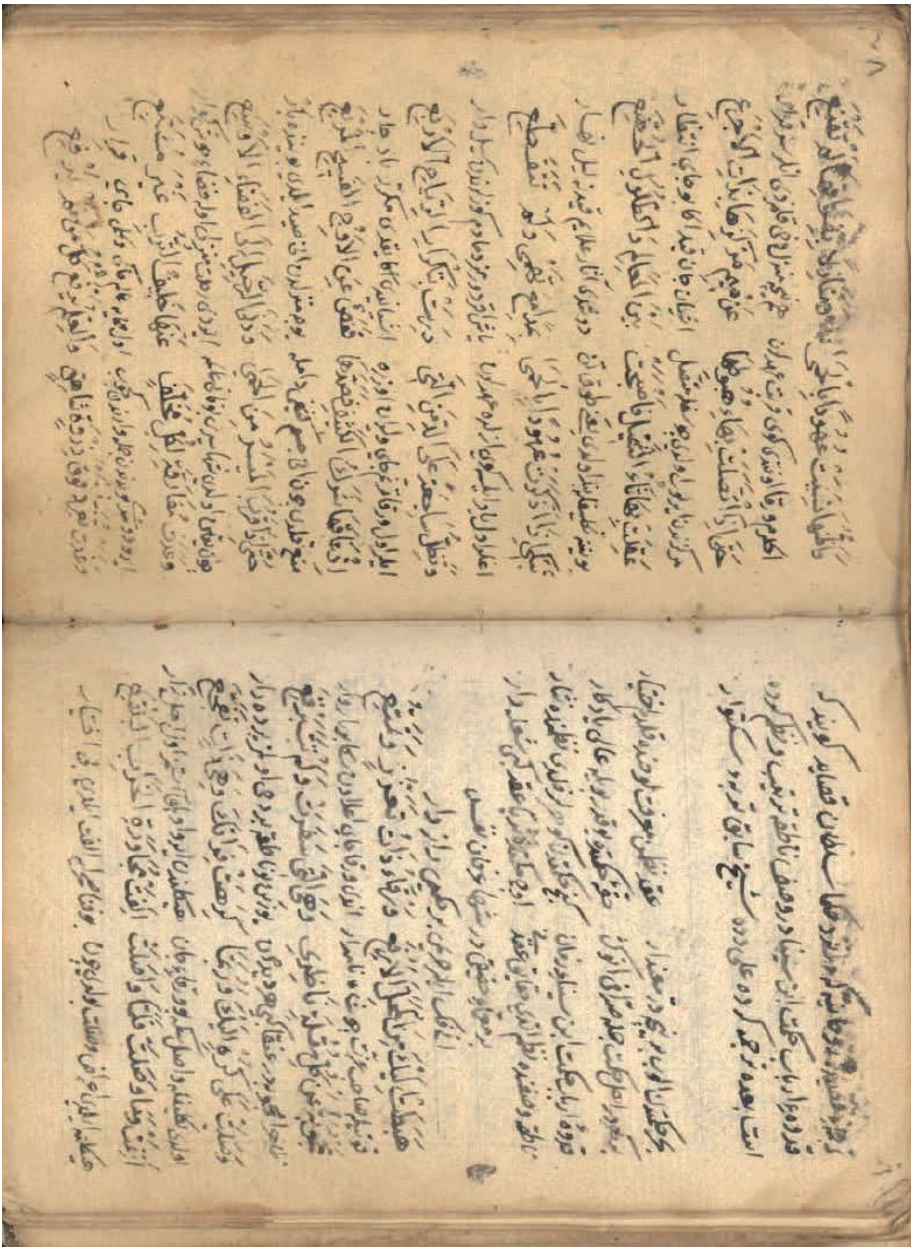
الایلیات و ان کان الثانی فتم قلتم
المتکلی عن الیمن بدون الکل التات
کره الیمن فتم قطع بدون الکل و الت
چنانچه بدین تحصیل الکل الی علم بله
الشیخ و فی بعض النسخ وجه بعد هذه
الایلیات بیت اخر هذا
الایمن بجز جواب الکتب بکما جوی
قلتم کتاب الایمن و الایلیات
تده من فوا بیه لفظ الحقین و برهات
الذقیقین و کلام سیر الساکتة و العلام
سید شرق الایمن و سماعا یا رسالت
القریبیة فی شرح التفسیر الایلیات
سینا و معانیه فحالی و لسان
الکلمة الیمن و لکلام
تدریس الایلیات
۲۰۰۰
۲۰۰۰

بوم و صوفی بوفان بوم که در کلام
باینچند که در کلام باینچند که در کلام
در کلام باینچند که در کلام باینچند که در کلام
نور صوفی باینچند که در کلام باینچند که در کلام
بوم و صوفی بوفان بوم که در کلام
کلام اوله و در بعضی از سیرت خود میوز
فلسفه بوم و صوفی بوفان بوم که در کلام
بوم و صوفی بوفان بوم که در کلام
بینه هار

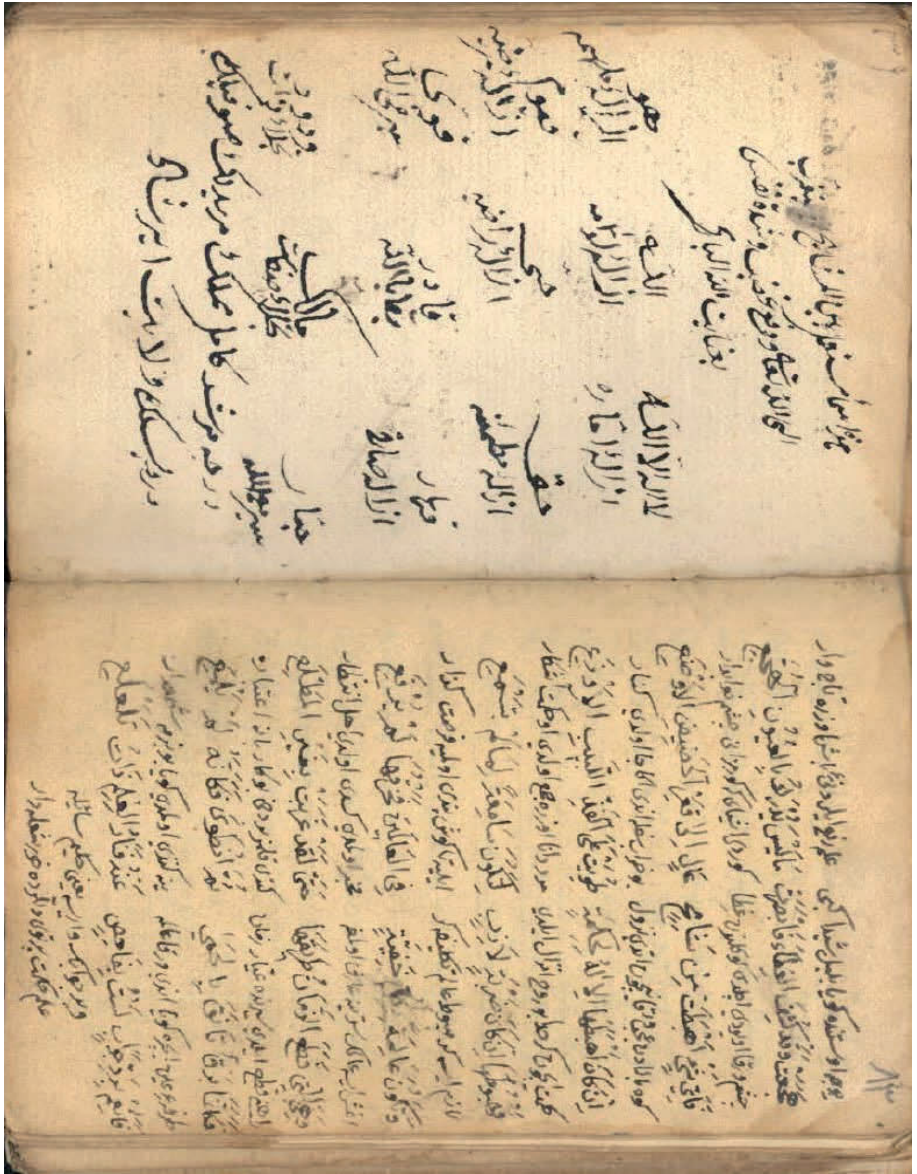
6. Hacı Mahmud Efendi 6415/7 son varak



7. Gazi Husrev Begova R-2995/3 ilk varak



8. Gazi Husrev Begova R-2995/3 son varak





**Ali Dede el-Bosnev 'ye Ait Terceme-i
Ka ide-i R hiyye-i İbn S n 'nın İncelenmesi**

Mesut Köksoy

Selçuk Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı
Ana Bilim Dalı

mkoksoy@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9801-4854>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkısı

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Ali Dede el-Bosnev 'ye Ait Terceme-i Ka ide-i R hiyye-i İbn S n 'nın İncelenmesi” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'* nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

Aklın Sınırını Hakkında İki Çelişik Söylem ve Çözümü
-Fahredden er-Râzî Özelinde Bir İnceleme-

Two Contradictory Discourses About the Limit of Reason and
Its Solution -An Analysis Specific to Fakhr al-Dîn al-Râzî-

Zübeyir Çetin

Arş. Gör., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri
Tarihi Ana Bilim Dalı – Res. Asst., Düzce University Faculty of Theology, Department
of Kalâm and History of Islamic Sects.

zubeyir.cetin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7535-2663>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 09/12/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: Çetin, Zübeyir. "Aklın Sınırını Hakkında İki Çelişik Söylem ve Çözümü -Fahredden er-Râzî Özelinde Bir İnceleme-". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 395-420. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1166851>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) bazı eserlerinde dile getirdiği naklî/laflî delillerin zannîliği meselesini temellendirirken zikrettiği öncüllerden en önemlisi "naklî delile muâırız olacak akfî bir delilin bulunması ihtimali vardır" şeklindedir. Bu öncül akfî delilin kesinlik verdiği üzerine kuruludur. Şöyle ki naklî bir delilin akfî bir delille teâruz etmesi hâlinde ya ikisinden birisi kabul edilip diğeri reddedilir ya her ikisi de kabul edilir ya da hiçbirisi kabul edilmez. Son iki ihtimal çelişiklerin aynı anda bir arada olması veya aynı anda olumsuzlanması imkânsız olduğundan uygulanamaz. Akıl naklin aslı olduğundan ve akfî delil kesinlik bildirdiğinden naklî delil kabul edilip akfî delil reddedilemez. Öyleyse akfî delil kabul edilir ve naklî delil ret ya da tevil edilir. Sonuç olarak naklî delilin kesinliği ortadan kalkar. Bu söylem günümüzde bazı çağdaş araştırmacılar tarafından kendisine nispet edilen bazı iddialar sebebiyle Râzî özelinde önemli bir probleme sebep olmaktadır. Zira özellikle *el-Metâlibü'l-âliye* isimli eserinin mukaddimesindeki ifadeleri delil gösterilerek Râzî'ye "akıl metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı" görüşü nispet edilmiştir. Dolayısıyla Râzî görünürde akıl ve akfî delil hakkında iki çelişik hüküm vermektedir. Bu çalışmada yukarıda tasvir edilen problem çözüme kavuşturulmaya çalışılacaktır. Öncelikle Râzî'nin aklın sınırından bahseden ifadeleri bağlamı içinde aktarılacak ardından bu ifadeler tahlil edilecektir. Temel iddiamız Râzî'nin gerçekte akıl hakkında iki çelişik söylemi olmadığı şeklindedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Fahreddin er-Râzî, Akfî Delil, Kesinlik, Zannîlik.

Absract

Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210) makes a claim in some of his works that "textual evidence gives uncertain information epistemologically". While justifying this claim, which he has expressed in many of his works, he mentions some premises. These premises deal with a few aspects such as the nature of language, its transmission, its use, and what is non-linguistic. One of the most important of these premises is the following proposition about a non-linguistic issue: "There is a possibility that there is rational evidence that is opposed to textual evidence". In other words, no matter which textual evidence we consider, there is always the possibility of rational evidence expressing its exact opposite. Why should the existence of such a possibility prevent the textual evidence from expressing certain information? We can answer this question as follows: The relevant premise is based on the fact that reason and rational evidence give certainty. Namely, in case textual evidence conflicts with rational evidence, either (i) rational evidence is accepted and the textual evidence is rejected, or (ii) textual evidence is accepted and rational evidence is rejected or (iii) both are accepted or (iv) none is accepted. The last two possibilities are not possible because it is impossible for the contradictions to coexist or be negated at the same time. Since the reason is the origin of the *naql* and rational evidence gives certainty, textual evidence cannot be accepted and rational evidence cannot be rejected. So, rational evidence is accepted and textual evidence is rejected or interpreted. In order to justify the uncertainty of the textual evidence, whenever Râzî mentions this premise, he mentions the four possibilities above, and eliminates the other three, except the first, by putting forward the aforementioned reasons, and argues that in such cases there is no option other than the first possibility. As a result, the certainty of the textual evidence disappears. In addition to this discourse, an opposite discourse is attributed to Râzî regarding the certainty that reason and rational evidence can reach. Some contemporary researchers have also attributed the view that "the reason cannot reach certainty in metaphysics and in the search for truth" by showing some of his statements in the introduction of his work *al-Metâlib al-âliye* as evidence. If these claims are true, we are faced with an important problem specific to Râzî. Because he apparently makes two contradictory judgments about reason and rational evidence. Because, while talking about reason and rational evidence in the context of the uncertainty of textual evidence, Râzî emphasizes that reason and rational evidence can reach certain information in general without using any recorded expression. Contemporary researchers, on the other hand, attribute the view that "reason and rational evidence cannot reach certain information in metaphysics" to Râzî without using any recorded expression. In this study, the mentioned problem will be tried to be solved. It will be investigated whether Râzî really has two opposing discourses about reason and rational evidence. Râzî's statements about reason and rational evidence can reach certain information while examining the issue of the uncertainty of textual evidence quite clear. But the statements used by contemporary researchers as evidence

are not so clear and need analysis. For this reason, to solve the problem, first of all, these unclear statements of Râzî, which talk about the limitation of reason, will be conveyed and tried to reveal the context in which he expressed them. In addition, it will be shown in which other works of Râzî these unclear statements are included, which are not mentioned only in the introduction of *al-Metâlib al-Âliye*, and in which context they are. Then, these statements will be analyzed based on the contexts in which they are mentioned. As a result, it will be shown that these statements are valid for some specific issues. In this way, it will be grounded that Razi actually does not have two contradictory statements about reason and rational evidence. Finally, the possible reasons for attributing such a general claim to Râzî will be mentioned.

Keywords: Kalâm, Fakhr al-Din er-Râzi, Rational Evidence, Certainty, Uncertainty.

Giriş*

Kelâm ilminin temel bilgi kaynaklarından birisi akıl/nazar olup bu kaynağın kesin bilgi verebileceği her fırsatta dile getirilmektedir. Kelâm âlimlerine göre “sadece nakille/haberle bilinmesi mümkün olan meseleler”¹ dışındaki bütün meseleler akılla kesinlik seviyesinde bilinmesi mümkün olan meselelerdir. Onlara göre bu kısma giren herhangi bir mesele ispatlanırken doğru öncüller seçilip nazarın diğer şartlarına riayet edildiğinde akıl o mesele hakkında kesin bilgiye ulaşabilmektedir. Bu kabul bilimsel faaliyetlerinin temel ilkelerinden birini teşkil etmektedir. Bir başka ifadeyle kelâm ilmi, sağlıklı beş duyu ve doğru haber gibi diğer bilgi kaynaklarıyla birlikte aklın bu ilmin araştırma alanları olan epistemoloji, ontoloji, ilâhiyât, nübüvvet gibi alanlarda kesinliğe ulaşabildiği kabul edilip ispatlanabildiği ölçüde anlam kazanmaktadır. Aklın ulaşabileceği kesinlik seviyesi ve sınırı hakkındaki bu iddia kabul edildiği takdirde kelâm ve klasik nazârî felsefenin alt kısımlarından metafizik (*el-‘ilmü’l-ilâhî*) bilim olma payesine sahip olmaktadır.

* Bu makale, 2020 yılında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırladığımız Fahreddin er-Râzî’de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi başlıklı yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

1 Kelâm ilminde çok erken dönemlerden itibaren araştırmaya konu olan meseleler bilinme kaynağına göre taksim edilmektedir. Bu bağlamda meseleler üçlü bir taksime tabi tutulur: 1. “Allah’ın varlığının ispatı, nübüvvetin imkân ve ispatı” gibi meselelerin naklî delille temellendirilmesi epistemolojik açıdan tutarsız olacağından naklî delilin epistemolojik olarak delil olabilmesi adına temellendirilmesi gereken bu tür meselelere “sadece akılla bilinebilenler”, 2. aklın hakkında kesin herhangi bir hükme ulaşamadığı bilakis sadece imkânuna hükmedebildiği ahiret hâlleri gibi meselelere “sadece nakille bilinebilenler”, 3. hem aklın kesin bir hükme ulaşabildiği hem de nakille temellendirilmesinde epistemolojik açıdan tutarsızlık bulunmayan “Allah’ın tek olduğu, âlemin hâdis olduğu” gibi meselelere ise “hem akılla hem de nakille bilinebilenler” denir. Erken dönemde bu taksim “akılla bilinebilen” ve “nakille bilinebilen” şeklinde iki kısım içermekte iken 4. yüzyıldan itibaren zikredilen üçlü taksime geçilmiştir. Bu ayrımın erken dönemde kimler tarafından yapıldığı, üçlü taksimi ilk kimin yaptığı gibi hususlar için bk. Zübeyir Çetin, *Fahreddin er-Râzî’de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 65; Zübeyir Çetin, “Naklî/Lafzî Delilin Zannîliği Probleminin Kelâma Yansımaları - Fahreddin er-Râzî Örneği-”, *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 411-412.

Bu makalede İslâm ilim geleneğinin kuşkusuz en etkili isimlerinden Fahreddin er-Râzî'nin akıl hakkındaki bu temel ilkeyi benimseme konusunda tutarlılığını sorgulamamıza sebep olan bir problem tahlil edilecektir. Bu problemin tam olarak ne olduğunu göstermek için öncelikle iki hususu arz etmemiz gerekmektedir:

1. Râzî bazı eserlerinde naklî/lafzî delillerin zan bildirdiği iddiasına yer vermiştir.² Bu iddiayı temellendirirken birçok öncül zikretmekle birlikte en önemli öncüllerinden birisi naklî/lafzî delilin karşısında ona muâırz olan aklî bir delilin bulunması ihtimalidir. Bu öncülün açılımı şu şekildedir:

- Herhangi bir bilgi veya haber veren naklî/lafzî bir delilin ifade ettiği anlamın zıddını ifade eden aklî bir delil ya (i) vardır ya da (ii) yoktur.
- Böyle olan aklî bir delilin bulunması durumunda ya (a) naklî/lafzî delil öncelenip aklî delil reddedilir ya da (b) tersi yapılır. Zira ikisinin de kabulü veya ikisinin de reddi akla aykırıdır.
- Naklî/lafzî delilin delil oluşunun ve bilgi ifade ettiğinin ispatı akıl ile yapıldığından akıl naklin aslıdır. Aklî delilin kesinlik bildirmesi ve aklın asıl naklin fer' olması sebebiyle birinci ihtimal (naklî/lafzî delili önceleme) uygulanamaz. Zira fer'i önceleyip aslı iptal etmek dolaylı bir şekilde o asla dayanan fer'i temelsiz bırakmak ve iptal etmektir. Bu sebeple aklî delil esas alınır ve naklî/lafzî delil ret ya da tevil edilir. Dolayısıyla (i) durumunda yapmamız gereken (b) seçeneğidir.
- (ii) seçeneğinin yani naklî/lafzî delile muâırz olan aklî bir delilin olmadığının bilgisine ulaşmanın tek yolu tümevarım yöntemini kullanmaktır. Kişinin burada yapabileceği tek şey "Böyle bir aklî delilin varlığını araştırdım ama bulamadım" demektir. Oysa bir şeyi bulamamakla onun yokluğuna istidlalde bulunmak zannî bilgi veren bir yöntemdir. Dolayısıyla "İlgili naklî/lafzî delile muâırz olan aklî bir delil yoktur"un bilgisi hiçbir zaman kesin bir bilgi olmayacaktır. Bu ihtimal hep var olduğundan hiçbir zaman naklî/lafzî delil ihtimal içermeyen kesin bir bilgi ifade edemeyecektir.³

Görüldüğü üzere Râzî teoriyi temellendirirken akıl ve aklî delil hakkında hep müspet konuşmakta, kesin bilgi vereceğine dair emin bir tutum sergilemektedir. Râzî'nin akıl hakkındaki bu yerlerde geçen söylemini bir önerme formunda zikredecek olursak kendisi şöyle demektedir: "Akıl en azından naklî delilin haber verdiği meselelerde veya naklî delilin meşru bir delil olduğuna

2 İddianın detaylı anlatısı, Râzî'nin hangi eserlerinde ve ne tür bağlamlarda geçtiği için bk. Çetin, *Fahreddin er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi*, 53-62.

3 Râzî'nin naklî/lafzî delilin zannîliği iddiasının ele alındığı bütün eserlerinde "aklî muâırz" ihtimalinden sonra bu anlatı yer almaktadır.

ispatlamak için temellendirilmesi gereken meselelerde kesin bilgiye ulaşabilir." Bu önerme mantıktaki önerme çeşitlerinden tikel olumlu önermeler kısmına örnek teşkil etmektedir. Zira akıl hakkında en azından bazı meseleler özelinde olumlu bir hüküm bildirmektedir.

2. Bazı modern çalışmalarda özellikle *el-Metâlibü'l-âliye* isimli eserinin mukaddimesindeki ifadeleri⁴ de delil gösterilerek Râzî'ye, "akıl metafizikte ve hakikat arayışında kesinliğe ulaşamayacağı" şeklinde bir görüş nispet edilmektedir. İddia edildiğine göre Râzî, "akıl metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı, ancak evlâ ve en uygun olana (evlâ ve ehlak) ulaştırabileceği" görüşünü savunmaktadır.⁵ Burada problem teşkil eden nokta, iddianın hiçbir kayıt eklenmeksizin bütün metafiziğe teşmil edilerek Râzî'ye söylenmesidir. Bu haliyle Râzî hakkındaki ilgili iddia mantıktaki önerme çeşitlerinden tümel olumsuz önerme kısmına örnek teşkil etmektedir.

Bu durumda Râzî akıl ve aklî delil hakkında önceki söylemle çelişik bir şey söylemiş olmaktadır. Çünkü yukarıda gösterildiği gibi önceki söylem tikel olumlu önerme hükmünde iken bu iddia ifade edildiği üzere tümel olumsuz önerme hükmündedir. Mantık ilminden de bilindiği gibi tümel olumlu önerme ile tikel olumsuz önerme ve tümel olumsuz önerme ile tikel olumlu önerme çelişik olabilir.⁶

Üstelik Râzî bu çelişkiye aynı eserin içinde düşmüş olmaktadır. Zira bu iddiayı nispet ederken referans alınan yer *Metâlib*'in mukaddimesi iken aynı eserin dokuzuncu cildinde naklî delilin zannîliği temellendirilirken aklın katiyet verebileceği vurgulanmıştır.

-
- 4 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407-1987), 1/41.
- 5 İhsan Fazlıoğlu, "Râzî Krizini Aşmak: Mevlânâ'nın Arayışı İçin Yeni Bir Yorum", *Düşünen Şehir* 8 (2019), 108-110; Ömer Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 36; Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 504; Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: -Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-", *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 22 (2014), 173; Mustakim Arıcı, *Fahreddin er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 119; Mustakim Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 199; Mustakim Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 26 (2011), 31. Şunu belirtelim ki atf yaptığımız ve aynı yazarın olan son üç çalışmada diğerlerinin aksine iddia, bütün metafiziğe teşmil edilerek değil kendi bağlamı olan teoloji üzerinden anlatılmaktadır. Ne var ki bu eserlerde de iddianın geçerli olduğu kapsam tam olarak tespit edilememiştir. İleride de görüleceği üzere diğer kaynakların yazarlarına katılmadığımız nokta bu iddiayı bütün metafiziğe teşmil ederek sunmaları, bu kaynakların yazarına katılmadığımız nokta ise teolojinin hangi meseleleri olduğunu zikretmeden bırakmış olmasıdır.
- 6 Makalenin başlığında ve ana problemi tasvir ettiğimiz yerlerde "çelişik" veya "çelişki" kelimelerini tercih etmemizin sebebi de iddiaların mantıkî önerme formunda ortaya konduğunda mantıktaki anlamda çelişik olmalarıdır.

Sonuç olarak aklın metafizikte yakine ulaşamayacağı iddiası, herhangi bir kayıt eklenmeksizin mutlak olarak alındığında Râzî akla ve aklî delile dair çelişik söylemler dile getirmiş olmaktadır.

Bu şekilde makalede tahlil edeceğimiz problemin çerçevesi çizilmiş olmaktadır: *Metâlib*'in mukaddimesine dayanılarak ortaya atılan ve Râzî'nin naklî/lafzî delillerin zannılığı meselesini temellendirirken akla ve aklî delile yüklediği olumlu misyon ile çelişen "aklın metafizikte ve hakikat arayışında kesinliğe ulaşamayacağı" şeklindeki tümel ve kayıtsız iddia. Bu problem *Metâlib*'in mukaddimesi esas alınarak tahlil edilecektir. Eserdeki ifadelerin hangi bağlamda söylendiği, başka eserlerinde geçip geçmediği ve geçiyorsa hangi bağlamlarda geçtiği gösterilerek böyle bir iddianın mutlak olarak kendisine nispet edilip edilemeyeceği sorgulanacaktır.

1. Râzî'de Aklın Sınırlılığından Bahseden İfadeler ve Geçtiği Yerler

Kısaca ifade edilecek olursa ilgili iddianın kendisine nispet edilmesine sebep olan Râzî'nin zikri geçen eserlerdeki ifadeleri "aklın evlâ ve en uygun (*evlâ ve ehlak*) olana ulaşabileceği" şeklindedir. Benzer ifadeler başka eserlerinde de geçtiğinden onları da problemin tahlil sürecine dahil etmek çözüm için daha sağlıklı bir sonuç verecektir.

Bu ifadeler tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî'nin dört eserinde geçmektedir. Öncelikle bu ifadelerin hangi bağlamlarda ve ne şekilde söylendiğini eserlerin kronolojisine⁷ riayet ederek aktaracak ardından bir çözüm teklifinde bulunacağız.

1. Râzî bu konuya ilk olarak *Mûlahhas'*ın mantık kısmında burhânî kıyasın öncüllerini anlattığı yerde değinmiş, sofistler tarafından evveliyâtâ yöneltilen beş tane şüpheyi aktarmıştır. Bunların üçüncüsü şu şekildedir:

Üçüncüsü: Farz et ki; bizler "Bir ikinin yarısıdır" ve buna benzer bilgilerin başka ihtimaller kabul etmeyen zarûrî bilgiler olduğunu kabul ettik fakat sizler felsefî bahislerde, fizik ve ilâhiyât konularında bu öncülleri değil, "İki tarafı eşit olan mümkünlerin bir tarafı diğerine ancak bir müreccih olduğunda ağır basar" ve "Bir şeyin hükmü benzerinin (*misil*) hükmüdür" gibi başka öncüller kullanıyorsunuz. Sözleriniz bu ve benzeri öncüllere vardığında bunların zorunlu ve kesin olduğunu iddia ediyorsunuz. Bilindiği gibi bu öncüller de "Bir ikinin yarısıdır" ve benzeri öncüllerin kuvvetinde değildir. Bu sebeple bizler bu iki tür bilgiyi akla arz ettiğimizde birine yönelik kesinliğimiz diğerine yönelik kesinliğimiz gibi olmamaktadır. Oysa zarûrî bilgilerde farklılık (*tefâvut*) olması doğru değildir. Çünkü -en uzak vecihle de olsa- ihtimal ortaya

7 Râzî'nin eserlerinin kronolojisi hususunda Eşref Altaş'ın konu ile ilgili kapsamlı çalışması dikkate alınmıştır. Eşref Altaş, "Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018).

çıkınca kesinlik oluşmaz. Zira kesinlik oluşsaydı aralarında farklılık (*tefâvut*) olmazdı. Bu şekilde bu ilimlerde kullanılan öncüllerin kesin olmadığını anlamış oluruz. Bundan dolayı bazı sonraki dönem âlimler (*ba'zu'l-müteahhirîn*) Aristo'nun "İlâhiyât konularında kesinliğe ulaşmak mümkün değildir. Bu konularda ulaşılabilecek en son nokta en yakın ve en uygun (*eşbeh ve ehlak*) itikâdı elde etmektir" dediğini nakletmişlerdir.⁸

Görüldüğü üzere Râzî, zikri geçen iddiayı bu eserde Aristo'ya (m. ö. 384-322) nispetle gündeme getirmiştir. Râzî sofistlerin şüphelerine cevap için *Nihâyetü'l-ukûl* isimli eserine yönlendirmiş, fakat ne "bazı sonraki dönem âlimler (*ba'zu'l-müteahhirîn*)" diye bahsettiklerinin kim olduğunu ne de bu nakli hangi eserden aldığını zikretmiştir. Kâtibî (ö. 675/1277) de *Mûlahhas'a* yazdığı şerhte bu şüpheye cevap verdikten sonra yapılan nakil hakkında herhangi bir yorum yapmadan dördüncü şüpheye geçmiştir.⁹ Dolayısıyla şimdilik bu nispetin kaynağını ve sıhhat derecesini sorgulayacak veriye sahip değiliz.

2. İkinci olarak *Muhassal'* da nazarın kesin bilgi verdiği meselesini anlatırken değinmiştir. Akıl ehlinin çoğuna göre nazarın bilgi verdiğini, Sümenîlerin bunu mutlak anlamda inkâr ettiğini, geometrici filozoflardan bir grubun ise ilâhiyât meselelerinde kesinliğe ulaştıramayacağını bilakis bu kısımda ulaşılabilecek en son noktanın evlâ ve en uygun (*evlâ ve ehlak*) olana tutunmak olduğunu iddia ettiklerini aktarmıştır. Söylediğine göre bu grubun iddialarını ispat için iki delili vardır:

- i. Bir tasdikî önermenin bilgisinin elde edilmesi, konu ve yüklem tasavvuruna bağlıdır. İlâhî hakikatleri duyular veya akılla idrak edemediğimiz için tasavvur edemeyiz. O hâlde tasavvur yoksa ona dayanarak elde edilen tasdik de yoktur.
- ii. İnsan için en açık ve en yakın şey "ben" diye işaret ettiği kendi hüviyetidir. Fakat akıl sahipleri bu hüviyetin ne olduğu konusunda herhangi birini kesinleyemeyeceğimiz farklı görüşlere ulaştılar. İnsanın kendisine en yakın olan şey konusundaki bilgisi bu seviyede olunca en gizli ve uzak şeyler hakkındaki bilgisi ne seviyede olabilir?

Râzî birinci delile "ilâhî hakikatler mahiyetleriyle tasavvur edilemese de onlarla sonradan yaratılmışlar arasındaki ortak ilişenlerle (*avârız müştereke beynehâ ve beyne'l-muhdesât*) tasavvur edilebilmektedir, bu da tasdik için yeterli-

8 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, nşr. Ahmed Ferâmûz Karamelekî-Âdîne Asgarînejâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381-1961), 351-352.

9 Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtibî, *el-Münassas fi şerhi'l-Mûlahhas* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680), 173b-174a.

dir” şeklinde ikincisine ise “bu zikrettiğiniz söz konusu bilgilerin elde edilmesinin imkânsızlığına değil zorluğuna delâlet eder” şeklinde cevap vermiştir.¹⁰

3. Üçüncü olarak ilâhiyât konularında araştırma yapan âlimlerin görüşlerini incelediği, mezhepler tarihi tarzındaki eseri *er-Riyâzü'l-mûnika*'da yine nazarın bilgi verip vermediği meselesi içinde gündeme getirmiştir. Burada da *Muhassal*'dakine benzer bir taksimle nazarın bilgi vermesi konusunda (a.) cumhurun olumlu tavır sergilediğini, (b.) Sümenîlerin bunu reddettiğini, (c.) bir grubun ise tafsile gittiğini ve nazarın riyâzî ilimlerde kesinlik vermesine karşın ilâhiyât konularında vermediğini iddia ettiklerini söylemiştir. Daha sonra bu grubun da ikiye ayrıldığını (a.1.) bir kısmının ilâhiyât bahislerinde kesinliğe hiçbir şekilde ulaşamayacağını, (a.2.) bir kısmının ise bunun nazar ile değil masum imamla mümkün olduğunu iddia ettiğini aktarmıştır.

İki farklı zümreye ayrılrsa da üçüncü grubun ortak şüphesi şu şekildedir: Kesinlik, zıddına ihtimali olmayan inanç olup kesin bilgiler arasında kesinlik bakımından farklılık olmaz. Fakat aritmetik ve geometri meseleleri ile ilâhiyât meselelerini inceleyenler bunlardan birine yönelik kesinliğin diğerine yönelik kesinlik gibi olmadığını görecektir. İlâhiyât meselelerindeki ihtilaf ve tartışmaların çok fazla olduğu, bir kişinin bile birden fazla görüşe sahip olduğu ve diğer meselelerdeki ihtilafların çok az olduğu aşikârdır. Bu da akıl ve nazar yöntemi ile ilâhiyât bahislerinde kesinliğe ulaşamadığı anlamına gelir. İlâhiyât bahislerinde hiçbir şekilde kesinliğe ulaşamayacağı iddiasını (a.1.) zikrettikten sonra Nusaybî'nin/Nusaybî/Nasîbî¹¹ isimli birinden Aristo'nun “İlâhiyât konularında ulaşılacak en son nokta evlâ ve en uygun (*evlâ ve ehlak*) olana tutunmaktır. Kesinliğe gelince bu mümkün değildir” dediğini aktarır.¹²

Görüldüğü üzere burada da iddia Aristo'ya nispet edilmekte, lakin bunu nakledenin kim olduğu zikredilmektedir. Râzî'nin bu eserinin muhakkikinin ifadelerine göre Nusaybî'nin/Nusaybî/Nasîbî'nin asıl adı Ebu İshâk İbrahim b. Ali olup Ebu Abdullah el-Basrî'nin (ö. 369/979-80) öğrencisi olan ve Mu'tezile'nin 11. tabakasından bir âlimdir. Mu'tezile'ye mensup olduğunu destekleyen başka bir delil ise Kâtibî'nin *Muhassal*'a yazdığı şerhte “ma'dûmun zat değil şey olduğu” şeklinde bir görüşten bahsedip bunu Mu'tezile'den Belhî

10 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-mü-teahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 41.

11 Birazdan sayacağımız eserlerin tamamının yazmalarında bu kişinin isminin hem *المصبي* hem de *المصبي* olarak geçtiği aktarılmıştır. Görüldüğü üzere bu durumda zikrettiğimiz üç şekilde de okunmaya müsaittir.

12 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm*, nşr. Es'ad Cum'a (Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, 1425–2004), 21-22.

(ö. 319/931), Nusaybîni/Nusaybî/Nasîbî ve diğer Bağdat Mu'tezilesi mensuplarına isnâd etmiş olmasıdır.¹³ Görüldüğü gibi o da Nusaybîni/Nusaybî/Nasîbî'yi Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup birisi olarak sunmuştur. Fakat Mu'tezilî tabakât kitaplarını incelememize rağmen ne Nusaybîni/Nusaybî/Nasîbî hakkında ne de eserleri hakkında bundan daha fazla bir bilgiye rastladık.¹⁴

Bu şekilde Aristo hakkındaki bu naklin kaynağının Râzî'nin kendisinden nakilde bulunduğu ve hakkında yeterli bir bilgiye ulaşamadığımız Nusaybîni/Nusaybî/Nasîbî olduğu ortaya çıkmıştır. Bu iddia Râzî'den sonra da Aristo'ya nispet edilmiştir.¹⁵ Kuvvetle muhtemel Râzî bu kişinin nakillerine dayanarak, Râzî'den sonrakiler de Râzî'ye dayanarak bu iddiayı Aristo'ya nispet etmişlerdir.

4. Dördüncü ve son olarak *el-Metâlibü'l-'âliye*'nin teoloji kısmının mukaddimesinin ikinci faslında değinmiştir. Birinci fasılda bu ilmin (*el-ilmü'l-ilâhî*) şerefinden bahsettikten sonra ikinci fasla "beşerî aklın bu ilimde kesinliğe ulaşması mümkün müdür, yoksa bazı bahislerinde evlâ ve en uygun (*el-evlâ ve'l-ehlak*) olanla mı yetinir?" sorusunu sorarak başlar. Devamında bazı kitaplarda hikmet ehlinin büyüklerinden ve felsefenin önde gelenlerinden "Bu bapta ulaşılabilecek en son nokta evlâ ve en uygun (*el-evlâ ve'l-ehlak*) olana, en faziletli ve en yetkin (*el-efdalü'l-ekmel*) olana tutunmaktır, aksi mümkün olmayan bir kesinliğe gelince bunun bazı bahislerde elde edilmesi mümkün değildir" şeklinde nakiller gördüğünü söylemiştir. Ardından "Bu görüşü savunanlar şu vecihlerle istidlâlde bulunabilirler" diyerek bu grubun kullanabileceği dört delil serdetmiştir:

Birincisi yukarıda bahsettiğimiz geometrici filozofların *Muhassal*'da zikredilen iki delilinden insanın hüviyetine yönelik bilgisi üzerinden inşa edilen delildir. Ayrıca bu delil içinde sadece insanın kendi hüviyetine yönelik bilgisi değil insanın kendileriyle en çok münasebette bu-

13 Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtîbî, *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhassal*, thk. Abdülcabbâr Ebû Senîne (Amman: Dâru'l-Asleyn, 1439-2018), 1/214.

14 Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut, 1407-1987), 114; Ebu's-Sa'd Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Beyhakî el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhü'l-'uyûn (Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-mu'tezile içinde)*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1394-1974), 378. Râzî'nin bu eserinin muhakkiki de dipnotta bu kaynaklara atf yapmıştır. Fakat bu eserlerde sadece künye zikredilmiştir. İsim konusunda muhakkikin nereye dayandığını tespit edemedik.

15 Sadeddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsid fi 'ilmi'l-keâm* (İstanbul: Dâru't-Tiba'âtî'l-Âmire, 1277-1860), 1/25; Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-'Akâ'id (el-Mecmû'âtü's-seniyye içinde)*, nşr. Mor'i arRashid (Lübnan: Dâru Nur Sabah, 1433-2012), 155; Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id (el-Mecmû'âtü's-seniyye içinde)*, nşr. Mor'i arRashid (Lübnan: Dâru Nur Sabah, 1433-2012), 155.

lunduğu zaman, mekân ve cismin ne olduğuna yönelik bilgisi de sorgulanarak iddia desteklenmeye çalışılmıştır. Zira bunlar konusunda da birçok ihtilaf vardır.

İkincisi görme kuvveti ile akıl kuvveti arasında benzerlik ve kıyasa dayanan bir delildir. Bu benzetmeye göre görme kuvvetinin görülen şeylerle üç durumu vardır:

- a. Mikroorganizmalar, zerreler gibi çok küçük görülürler, bunları göz idrak edemez.
- b. En parlak ve ışıklı olduğu esnadaki güneş gibi çok büyük görülürler, bunlar da çıplak göz ile tam olarak idrak edilemez. Nitekim bu hâldeyken güneşe bakıldığında ortasında bir karartı varmış ve ışık etrafından saçılıyormuş gibi görünmektedir.
- c. Evren içindeki cisimlerle kâim nitelikler gibi mutedil seviyedeki görülürler, bunların göz ile idraki ise mümkündür.

Bu görülürlerle görme kuvveti arasındaki ilişkinin benzeri akıl kuvveti ile bilinenler arasında da vardır:

- a. Mizaçlar ve değişimlerin aşamaları gibi hızlı dönüşen ve değişen düşük bilinirler (*ma 'lûmât hakîra za 'îfe*), bunlar akıl tarafından tamamıyla idrak edilemez.
- b. Kutsî cevherler ve soyut mahiyetler gibi -ki bunların en yücesi Allah Teala'nın zatıdır- yüksek bilinirler, bunlar da tam olarak idrak edilemez.
- c. İkisinin arasında bir seviyede bulunan mutedil bilinirler, bunların idraki mümkündür. Tanrı bilgisi ve diğer ilâhiyât bahisleri buradaki ikinci grupta yer aldığından tam idrak ve kesinlik yoktur.

Üçüncüsü geometrici filozofların *Muhassal'* da zikredilen diğer delili olan ilahî hakikatlerin tasavvur edilemediği üzerine kurulu olan delildir.

Dördüncüsü ise Tanrı bilgisinin nedenliden nedene istidlâl (*istidlâl bi'l-ma'lûl 'ale'l-ille*) ile mümkün olduğu, fakat insanın nedenliler zincirinde en sonda yer alması sebebiyle bütün nedenliler üzerinden ilk neden olan Tanrıya ulaşmasının zorluğu üzerine kurulu bir delildir.¹⁶

Şunu da eklemeliyiz ki Râzî bu eserinde iddiayı ispat için aktardığı delilleri diğer eserlerinde zikrettiğinden daha geniş ve geliştirilmiş bir hâlde, geometri ilminden de örneklerle destekleyerek şaşırtıcı seviyede kaliteli bir anlatıyla zikretmiştir. Her ne kadar iddiayı başkasına nispet ederek gündeme getirmişse de kanaatimizce delillerin büyük kısmını ya kendisi inşa etmiş ya da iddia sahiplerinin kurguladığı delilleri kusursuzca yakın bir şekilde tahkim ederek kendi üslubuyla aktarmıştır. Nitekim iddia sahiplerinin delillerini aktarmaya başlarken söylediği “Bu görüşü savunanlar şu vecihlerle istidlâlde

16 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/41-52.

bulunabilirler” cümlesi de bunu desteklemektedir. Üstelik önceki eserlerinde yaptığı gibi bu iddia sahiplerinin delillerine cevap da vermemiş, cevap için başka bir eserine de yönlendirmemiş ve katılmadığına dair bir îmâyâ da yer vermemiştir. Bu da “Râzî de artık son dönemlerinde bu görüşü benimsemiş olabilir mi?” sorusunu akıllara getirmektedir.¹⁷ Zaten yukarıda bahsettiğimiz kişilerin bu iddiayı Râzî’ye nispet etmelerinin sebebi de *Metâlib*’teki bu tavrıdır.

Râzî’nin eserlerinde akıl ve nazar için ilâhiyât bahislerine yönelik bilginin imkân ve sınırlarından bahseden kısımlar genel olarak bu şekildedir. Şimdi bunlar hakkındaki değerlendirmelerimize geçebiliriz.

2. Râzî’de Aklın Sınırlılığında Bahseden İfadelerin Tahlili

Bir önceki başlıkta aktardığımız Râzî’nin mesele hakkındaki ifadelerine bütüncül olarak bakıldığında şu hususlar göze çarpmaktadır:

1. Yukarıdaki nakillerde de görüldüğü üzere Râzî hepsinde bu iddiayı başkasına nispet etmiş ve *-Metâlib*’teki ihtimali durumu dışarıda bırakacak olursak- genelde kendisinin de bu görüşü savunduğuna yönelik bir tavır sergilememiştir. Zira geçtiği üzere *Mûlahhas*’ta Aristo’ya, *Muhassal*’da bir grup geometrici filozofa, *Riyâz*’da Aristo’ya ve *Metâlib*’te felsefenin bazı önemli ve önde gelen şahsiyetlerine nispet etmiştir. *Metâlib*’te hem iddiayı savunan kişi veya grupların isimlerini zikretmemiş hem de bu iddiayı savundukları bilgisini nereden aldığını söylemeden bazı kitaplarda gördüğünü söylemiş olsa da kanaatimizce önceki eserlerde geçen bilgiler bu kapalı yerlerin bilgisini bize vermektedir. Şöyle ki diğer üç eserde iddiayı savunanlar Aristo veya bazı geometrici filozoflar olarak sunulmuş, *Riyâz*’da nakledenin -muhtemelen Mu‘tezilî bir düşünür olan- Nusaybîni/Nusaybî/Nasîbî isimli bir âlim olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla ihtimaldir ki “felsefenin bazı önemli ve önde gelen şahsiyetleri” diye bahsettiği Aristo ve bazı geometrici filozoflar, “bazı kitaplar” diye bahsettiği ise o âlimin henüz adını tespit edemediğimiz ve günümüze de ulaşmamış olan bir eseridir.

2. Bu eserlerin çoğundaki tutumlarına göre Râzî bu konuda onlar gibi düşünmemektedir. Söz gelimi *Mûlahhas*’ta Aristo’dan yapılan nakli de delil olarak kullanılan ve bu görüşün kaynağının zikrettikleri üçüncü şüphe olduğunu söyleyen sofistlerin tüm şüphelerine cevap için *Nihâyetü’l-‘ukûl*’e havale et-

17 Burada göz ardı edilmemesi gereken bir noktayı arz etmek istiyoruz: Râzî’nin, kendisinin benimsemediği iddiaların sahipleri için deliller inşâ etmesi veya var olan delillerini daha da tahkim etmesi onun gençlik dönemlerinden itibaren yaptığı bir şeydir ve bu, delillerini aktardığı o görüşü benimsediği anlamına gelmemektedir (bk. *Nihâyetü’l-‘ukûl*’ün mukaddimesi). Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz soruyu akla getiren, delillerin Râzî tarafından kalite bakımından ileri seviyelere taşınması değil delillerin ve iddianın cevapsız bırakılması ve benimsemediğine işaret eden bir emareye yer verilmemesidir.

miştir. *Muhassal*'da bu görüş sahiplerinin iddialarını temellendirmek için aktardığı iki şüpheye de cevap vermiştir. Bu cevaplarda söz konusu hususlarda kesinliğe ulaşamayacağını reddetmiş, zor olduğunu kabul etse de imkân dairesine dahil etmiştir. *Riyâz*'da ise yukarıda bahsettiğimiz taksimleri ve grupları mukaddimede zikretmiş, kitabın ilerleyen kısımlarında ise Ehl-i Sünnet de dahil diğer İslam fırkalarını saymıştır. Ehl-i Sünnetin görüşleri arasında bu iddiayı saymadığına ve kendisinin de müntesibi olduğu Eş'arîleri Ehl-i Sünnet olarak vazettiğine göre buradan zikri geçen iddiayı benimsemediği çıkarımında bulunabiliriz.

3. "Râzî'nin bahsettiği bir grup geometrici filozofun tam olarak kimler olduğu, Râzî'nin yaşadığı dönemde var olup olmadıkları, değilse Râzî'nin onlar hakkındaki nakiller için hangi kaynakları okuduğu, hangi kişileri referans aldığı¹⁸ ve iddianın vakıya mutabakat durumunun ne olduğu" gibi sorular, detaylı bir tarihsel incelemeyi gerektiren ve bizim çalışmamızın sınırlarını aşacak araştırmalar sonucu cevaplanabilecek sorulardır. Aynı şekilde "onun Aristo hakkındaki naklinin kaynağı olan Nusaybî'nî/Nusaybî/Nasîbî'nin tam olarak kim olduğu, bu kişinin nakilde nerelere dayandığı, o yüzyıllarda felsefe tarihi okumalarının hangi eserler ve kişiler üzerinden yürütüldüğü ve naklin içerdiği bilginin doğruluk değerinin ne olduğu" soruları da içinde bulunduğumuz çerçevenin dışına çıkmayı gerektireceğinden bunların cevaplarını da başka çalışmalara havale ediyoruz.

Nazar yönteminin güçlü bir teorisyeni olan Aristo'ya bu görüşün nispet edilmesi ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Bununla beraber akıllara Aristo hakkındaki naklin doğru olabileceğini düşündürülen şöyle bir çıkarım da gelebilir: Aristo'nun öngördüğü ilimler sistemi ve hiyerarşisine göre ilâhiyât bahisleri nazarı hikmet kısmına giren metafizik ilminin içinde incelenmektedir. Aristo'nun kurguladığı bu sistemin yöntemini de mantık ilmi teşkil etmektedir. Mantık ilminin özü burhân teorisi olup bu teoriye göre iki tür burhân vardır: Bir şeyin fâil, gaye, madde ve sûret illetlerinden var olanlarını bilmek anlamına gelen sebep burhânı (*burhân-ı limmî*) ve bir şeyin var olduğunu bilmeyi sağlamak anlamına gelen varlık burhânı (*burhân-ı innî*). Başka bir ifadeyle sebepten sonuca istidlâl yarayan sebep burhânı (*burhân-ı limmî*) iken sonuçtan sebebe istidlâl yarayan varlık burhânıdır (*burhân-ı innî*). Burhân teorisinin

18 Kaynaklarından birisi Câhız olabilir. Çünkü Câhız kelâmî risalelerinden birinde aritmetik ve geometri ashabının "ilim olmanın kriterinin tabîî ve tevil kabul etmeyen cinsten olmak olduğunu" iddia ettiklerini, "kelâmın yönteminin ise içtihat ve sezgi olduğunu" söylediklerini aktarır. Ardından kendisi de onlara eleştiri yöneltir. bk. Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423–2002), 3/57. Ayrıca Ka'bî de *Kitâbü'l-makâlât* isimli eserinde bu iddiadan bahsedip eleştirir. Râzî'nin ondan da istifade etmiş olması muhtemeldir. bk. Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât ve me'ahû 'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer ve Dâru'l-Feth, 1442–2020), 92-93.

amacı da söz gelimi A'nın B olduğuna inanmak ve A'nın B olmamasının imkânsız olduğuna ilişkin ikinci bir inanca sahip olmaktır. Bu ikinci kısmı bilmek ise illet/sebeup bilgisiyle mümkündür. Dolayısıyla Tanrı ve diğer teolojik meseleler söz konusu olduğunda elimizde sadece varlık burhânı (*burhân-ı innî*) bulunduğundan bu teoriye göre onlar hakkında ikinci kısmı hâsıl edememekte ve aksi mümkün olmayan bir inanca ulaşamamaktayız. Yani teoloji bahislerinde elde edilen bilgi kesinlik bakımından sebepliler hakkında araştırma yapan diğer ilimlerin bahislerindeki kesinlik seviyesinde değildir. Lakin birkaç hususa açıklık getirdiğimizde bu çıkarımın çok da geçerli olmadığı ortaya çıkacaktır:

a. Aristo'da özellikle İbn Sînâ'daki (ö. 428/1037) gibi teoriye dönüşmüş hâliyle bir varlık-mahiyet ayrımı yoktur. Burhânın zikri geçen kısımlarına taksimi ise İbn Sînâ tarafından varlık-mahiyet ayrımının bir uzantısı olarak yapılmıştır. Çünkü İbn Sînâ bir şeyin varlığının bilgisinin varlık burhânıyla, mahiyetinin/hakikatının bilgisinin ise sebep burhânıyla bilineceğini, dolayısıyla bir şey hakkında hakiki ve kesin bilginin sebepleri ve metafizik illetleriyle bilinebileceğini düşünmektedir.¹⁹ Buna göre yukarıdaki çıkarımda bahsedilen görüşü Aristo'ya doğrudan atfetmek pek mümkün gözükmemektedir.

b. İbn Sînâ'nın belirttiğine göre varlık burhânı illetsiz mevcutlar söz konusu olduğunda kesinlik verebilir. Tek illetsiz mevcut da Tanrı olduğundan varlık burhânı sadece Tanrı söz konusu olduğunda kesinlik vermektedir.²⁰ Dolayısıyla yukarıdaki çıkarımda bahsedilen görüş ancak varlık-mahiyet şeklinde bir ayırım yapan ve bunun bir uzantısı olarak burhânı zikri geçen iki kısma ayıran İbn Sînâ hakkında ve varlık burhânının illetsiz varlık hakkında kesinlik verebileceği kaydını eklememiş olsaydı geçerli olabilirdi.

4. Nakillerden anlaşıldığı üzere iki farklı iddia vardır: Birincisi "aklın ve nazarın ilâhiyât bahislerinin hiçbirisinde ve hiçbir şekilde kesinliğe ulaşmasının mümkün olmadığı", ikincisi ise "beşerî aklın ilâhiyâtın bazı bahislerinde kesinliği elde etmesinin mümkün olmadığı" şeklindedir.

Bize göre Râzî katılıyorsa da bu ikinci iddiaya katılmaktadır ki; esasen hiçbir kelâm âlimi teolojinin bütün bahislerinin kesin delillerle bilinip ispatlandığını söylememektedir. Aksi takdirde bir meselede aykırı görüş belirtenlerin tümünün tekfir edilmesi gerekirdi. Oysa Mu'tezile ve filozoflar gibi en temel meselelerden biri olan ilâhî sıfatların yorumlanması bahsinde ihtilaf edenler bile bu meseleden dolayı tekfir edilmemektedir. Nitekim -bazı aşırı görüşler

19 Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 208.

20 Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 257.

olsa da- ilâhiyât bahislerinde inkârı küfrü gerektiren ve dinin zorunlu bilgilerinden sayılan meseleler diğerlerine oranla daha azdır. Bu da aslında ikinci iddianın bir haklılık payı olduğunu göstermektedir.

Kanaatimizce Râzî'nin birinci değil ikinci iddiaya katıldığının iki önemli delili vardır:

Birincisi, birinci iddiaya yer verdiği üç eserde de kimi zaman delillerine cevap vererek kimi zaman cevap için başka eserlerine havale ederek kimi zaman da mensup olduğu ekolü farklı konumlandırarak katılmadığını gösterir bir tavır sergilemiştir. İkinci iddiaya yer verdiği eserinde ise akıllara kendisinin de benimsediği ihtimalini getirecek tarzda bir anlatı vardır ve delilleri de cevapsız bırakmıştır.

İkincisi, kelâmın ve metafiziğin en önemli meseleleri, Allah'ın zatı ve sıfatlarıdır. Bununla beraber marifetullahın en yetkin hâli, yani Allah'ın hakikatinin/mahiyetinin bilgisi Râzî'ye göre nazar yöntemiyle dolayısıyla da akıl ile aksi mümkün olmayacak bir seviyede hâsıl edilemez.²¹ Râzî'nin eserlerindeki buna yönelik söylemlerinden ulaşılabildiğimiz kadarını arz etmek istiyoruz:

el-Mebâhisü'l-meşrikıyye' de Allah Teala'nın hakikatinin beşer tarafından bilinmeyeceğine dair bir fasıl açmış ve bu iddiasını dört delille temellendirmiştir.²²

Nihâyetü'l-'ukûl' de Allah'ın hakikatinin bilinip bilinemediği konusunda filozofların, sûfilerin, İmam Cüveynî'nin (ö. 478/1085), İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111), Kâdı Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) ve Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815[?]) bilinmeyeceğini, Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılardan muhakkik olmayanlarının çoğunun ise bilindiğini iddia ettiklerini aktarmış, ardından sayfalarca tarafların delillerini ve bunlara yönelik itirazlarını serdetmiştir. Kendi görüşünü açıkça ifade etmese de olumlu düşünen tarafa yönelttiği eleştiriler ile diğer tarafa yönelttiği eleştiriler karşılaştırıldığında ve sebepleri incelendiğinde kendisinin de olumlu düşünmediği anlaşılmaktadır.²³

el-Halk ve'l-ba's isimli eserinin girişinde bazı hakikat ve sırlara yolculuğunu sembolik bir dille aktardıktan sonra

Yükselen düşüncenin tırmanışı ve yardımcı olan zihnin yükselişi sonunda aklın elde ettiği sonuç şudur: İş çok ağır, yol ise (insan yapımı

21 Râzî'nin bazı yerlerde bunun aksini savunduğu hakkında bk. Binyamin Abrahamov, "Fahr al-Dîn al-Râzî on the Knowability of God's Essence and Attributes", *Arabica* 49.2 (2002), 204-230; İskenderoğlu, "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: -Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-", 177.

22 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1410-1990), 2/521-524.

23 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 1436-2015), 3/210-220.

olmayan setler sebebiyle) kapalıdır, çıkmaz yoldur, Rubûbiyetin izze-tine akıl ve düşünce adımlarıyla ulaşmak imkansızdır, ulûhiyetin kib-riyâsı üzerinde nazar ve kıyas kanatlarıyla dolaşmak mümkün de-ğildir.²⁴

şeklinde cümleler sarf etmektedir.

Esrâru't-tenzîl'de bu meseleye dair "Mahlûkâtın akılları Allah'ı bilme (*ma'rifetu'llah*) konusunda yetersizdir"²⁵ başlıklı müstakil bir fasıl açmış ve bu iddiasını on bir tane delille temellendirmeye çalışmıştır. Bu delillerin tamamı yerine diğerlerinden daha kuvvetli bulduğumuz bir, iki ve yedinci delillerini aktarmak istiyoruz:

- i. Akıl Allah Teala'nın kadîm ve ezeli olduğunu tam anlamıyla bilmekten acizdir. Çünkü akıl zaman hakkında ne kadar detaylı bir düşünme fa-liyeti yürütse de hiçbir zaman sonlu bir zaman miktarını düşünmeyi aşamayacaktır. Dolayısıyla aklın kıdem ve ezelin tam olarak ne olduğu bilgisine ulaşması mümkün değildir. Aynı şekilde "Allah Teala cevher, araz, bir yere hulûl eden veya kendisine hulûl edilen cinsinden olma-yan bir varlıktır" demek, Allah Teala'nın zatının tam anlamıyla bilin-diği anlamına gelmez. Zira bunların hepsi selbî ifadelerdir, yani mev-zubahis varlığın bunlar olmadığı anlamına gelir. Bu ise o varlığın haki-katini bilmek anlamına gelmez.
- ii. İnsan "ben" diye işaret ettiği kendi hüviyetini bilmekten acizdir. İna-sın hüviyetinin/nefsinin ne olduğu konusunda iddia edilen "duyuları-mızla algıladığımız bünye (heykel müşâhed)" iddiası, insan bütün aza-larından gafil iken bile benliğinin bilincinde olduğundan ve insanın benliği doğumundan ölümüne kadar aynı iken bedeninin parçaları bu süreçte değişkenlik gösterdiğinden dolayı batıldır. Bunun dışında "kalpte bulunan bir cisim", "beyinde bulunan bir cisim", "bütün be-dene sirayet etmiş bir cisim", "soyut bir cevher" gibi ihtimaller ve gö-rüşler söz konusudur. Fakat bu ihtimaller de her birisi hakkındaki şüp-heler de geçmişten bugüne kadar hâlâ devam etmektedir. Dolayısıyla insanın kendisine en açık ve en yakın şey hakkındaki bilgisi bu şekilde ise aklın ve hayalin alaka ve bağlarından en uzak şey hakkındaki bilgisi nasıl olabilir. İnsanın ne olduğunun bilgisi konusunda şüpheler mev-

24 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *el-Halk ve'l-ba's* (İstanbul: Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, 816), 2a; Hayri Kaplan, "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Süflere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf* VI/14 (2005), 311-312.

25 Bu eserinde ve aşağıda zikredilen bazı eserlerinde "Allah'ı bilme (*ma'rifetu'llah*)" ifadesini kullansa da kastı yine "Allah'ın hakikatini/mahiyetini bilme" şeklindedir. Zira bu eserde he-men bir sonraki başlık Allah Teala'nın varlığının delilleri hakkındadır. Yani Râzî'nin Allah'ın varlığını bilme ve temellendirme konusunda herhangi bir endişesi veya kesinliğe ulaşamama kaygısı yoktur.

cut olduğu gibi zamanın ve mekânın hakikatinin ne olduğu, duyu güçleri ile duyulurların nasıl algılandığı konularında da şüpheler vardır. Mahlukatın böylesine açık şeyleri bilmesi bu denli zorlu seviyelerde olunca akılların ve düşüncelerin münasebetinden uzak olan varlığı bilmesi ne seviyede olabilir.

- iii. Akıl ancak zaman ve mekân içre olan şeylerde tasarrufta bulunabilir. Çünkü idrak ettiği şeyleri ya geçmiş ya gelecek ya da şimdiki zamanda olacak şekilde idrak edebilir. Tasavvur ettiği şeyleri de söz gelimi ya burada ya da şurada olacak şekilde tasavvur edebilir (Bu delil kitapta yedinci delil olarak geçmektedir).²⁶

'*Acâibü'l-Kur'ân*' da da mesele, *Esrâru't-tenzîl*'deki başlıkla ve orda sayılan delillerden sadece ilkiyle zikredilmiştir.²⁷

Erba'în'in yirminci meselesi Allah Teala'nın hakikatinin/künhünün beşer tarafından bilinip bilinemeyeceğinin beyanı hakkındadır. Burada Râzî kelâmların çoğunun bilinebileceğini, muhakkiklerin ise bilinemeyeceğini savunduğunu ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini söylemiştir. Hatırlanacağı üzere *Nihâyetü'l-'ukûl*'de tarafların isimlerini de zikretmiş, kendisinin tercih ettiği görüşü tam olarak tasrih etmemiştir. Biz delilleri ve itirazlarını inceleyerek olumsuz düşündüğü kanısına varmıştık. Burada kendisinin de bilinemeyeceği görüşünü tercih ettiğini açıkça ifade etmektedir. Tercih ettiği görüşün ispatı için de üç delil sayar:

- i. Allah Teala hakkında bildiğimiz şeyler sadece var olduğu, selbî sıfatları ve izâfî sıfatlarıdır. Bu şeylerin bilgisi ise özel zatın ve özel hakikatin bilgisinden farklıdır. Dolayısıyla özel hakikate yönelik bilgi hâsıl olmamıştır. Zira biz mümkün/muhdes varlıklar üzerinden ispât-ı vacip yaptığımızda Tanrının var olduğunu bilmiş oluruz. Bunun ötesinde söylediğimiz "zorunlu varlık, kadîm, ebedî, cisim-cevher olmama, mekânda olmama, zıddının-benzerinin olmaması" gibi bütün kavramlar olumsuzlamalar (*sulûb*), "kâdir, âlim, mürîd" gibi bütün kavramlar ise izafetlerdir. Böylece ortaya çıkmıştır ki; mahlûkâtın Tanrı hakkındaki bilgisi sadece varlık, olumsuzlamalar (*sulûb*) ve izafetler şeklindedir.
- ii. Tasdikler tasavvurların uzantısıdır. Hakikatini tasavvur edemediğimiz şeyin hakikatinin bilgisinin hâsıl olup olmadığını da bilemeyiz. Bir şeyin hakikatini ise ya acı, sevinç, üzüntü, lezzet gibi idrakini içimizde zorunlu olarak bulduğumuzda ya da renkler, sesler gibi duyularımız ile algıladığımızda tasavvur edebiliriz. Bu iki yöntemden birisiyle idrak

26 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Esrâru't-tenzîl ve envârü't-tevîl*, (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 20), 49b-55a.

27 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *'Acâibü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404-1984), 124-126.

edemediğimiz mahiyetler bizim için tasavvur edilemez. Allah Teala'nın hakikati ve mahiyetinin künhü bu iki yöntemden birisiyle idrak edilemediğinden akılların onu tasavvur etmesi de mümkün değildir.

- iii. Allah Teala hakkında bütün bildiklerimizin tasavvuru, ortaklık kabul etmediği gerçeğinden farklı bir şeydir. Bu sebeple bizler Allah Teala'nın sıfatlarını bildikten sonra Allah Teala'nın bir olduğuna yönelik delil getirmeye ihtiyaç duyarız. Allah Teala'nın özel zâtı ise kendi olmağı bakımından ortaklığı kabul etmez. Durum böyle olunca Allah Teala'nın O olmağı bakımından zâtı/hakikati kesinlikle biliniyor değildir.²⁸

Risâle der Hudâşinâsî isimli Farsça eserine de aklın Tanrı bilgisi (*ma'rifetu'llah*) alanındaki zayıflığını açıklayan uzun bir fasılla başladığı aktarılmıştır.²⁹

Me'âlimu usûli'd-dîn' de de beşerin Allah Teala'nın künhünü bilemeyeceğini söylemiş ve bunu şu şekilde temellendirmiştir: Beşer Allah hakkında sadece varlığı, ezelilik-ebedîlik gibi varlığının nitelikleri, olumsuzlamalar (*sulûb*) ve izafetler gibi şeyleri bilmektedir. Bu özelliklere sahip zat ise bu özelliklerden başkadır. Zâtın kendisi hakkında sadece bu özelliklere sahip olduğunu bildiğimizden hakikatini ve künhünü tam olarak bilmiş olmayız.³⁰

İddia edildiği gibi *Metâlib'* teki anlatı Râzî tarafından benimsenmiş olsa bile dikkatle bakıldığında orada da asıl iddia Allah Teala'nın zâtının ve sıfatlarının künhünün bilinemeyeceğidir. Zira dört hüccetin sonunda da "Öyleyse ortaya çıkmıştır ki Allah Teala'nın zâtının ve sıfatlarının hakikati konusunda kesin bir bilgiye akıl, nazar, kıyas ile ulaşamaz" tarzında cümleler yer almaktadır. Zaten ilgili bölümün başındaki soru da verilen cevap da aklın bu ilmin hiçbir meselesinde değil bazı bahislerinde kesinliğe ulaşamayacağını içermektedir.

*Metâlib'*in yedinci cüzü olan *el-Ervâhü'l-âliye ve's-sâfile* de akıl nurunun ayıplarını sayarken aklın birçok şüpheye maruz kaldığından, aritmetik-geometri gibi ilimlerde kullanılınca nurunun açığa çıktığından, yüce bilgilerde (*el-metâlibü'l-âliye*) ise sönüklediğinden bahsetmiştir.³¹

Bütün bu aktardıklarımızdan varmak istediğimiz sonuç şudur: Görüldüğü üzere delil olarak gösterilen yerde de (*Metâlib'*in mukaddimesi) meseleyi ele aldığı diğer eserlerinde de Râzî, aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı

28 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406-1986), 1/308-310.

29 Kaplan, "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Süfüllere/Tasavvufa Bakışı", 313.

30 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn: Kelam İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 141-143.

31 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/283-284.

şeklinde umumî bir iddiayı benimsemek bir yana hiç zikretmemiştir. Aksine onun, iddia sahiplerinin delil olarak zikrettikleri yerde de (*Metâlib*'in mukaddimesi) aktardığımız diğer yerlerde de iddiası aklın teolojinin bazı bahislerinde kesinliğe ulaşamayacağıdır. Esasında İmam Cüveynî'nin dile getirdiği de budur. O da aklın bazı ilâhiyât konularında aksi mümkün olmayan bir kesinliğe ulaşamadığını, bilakis bir takım genel şeylere (*umûr cümliyye*) ulaşabileceğini söylemektedir. Üstelik o, cisimlerin hakikatleri meselesinde aklın tabiatların küllisini kuşatabileceğini de açıkça ifade etmektedir.³² Râzî de iddia edildiği gibi aklın metafiziğin tamamında değil İmam Cüveynî gibi ilâhiyât alanı olan teolojinin meselelerinin tamamında yakîne ulaşamayacağını, en önemlisi Allah'ın hakikatinin/mahiyetinin bilgisi olan bazı meseleler için yetersiz olduğunu, evlâ ve en uygun olana (*evlâ ve ehlak*) ulaşacağını ifade etmiştir.³³

3. Aklın Sınırlılığı İddiasının Râzî'ye Nispet Edilmesinin Muhtemel Gereçekleri

Kanaatimizce zikri geçen çalışmalarda aklın kesinliğe ulaşamayacağı iddiasının bütün metafiziğe teşmil edilerek Râzî'ye nispet edilmesinin birkaç farklı sebebi vardır:

1. Bu umumî iddianın Râzî'ye nispet edilmesinin en önemli sebebi "metafizik" kelimesinin Türkçe literatürdeki kullanımında ve karşıladığı anlamda olan nispeten belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Çünkü bazen teolojiye bazen de genel olarak metafiziğe karşılık gelecek şekilde kullanılan "*el- 'ilmü'l-ilâhî*" ya da "*el-ilâhiyyât*" kelimesinin Türkçe tercümesi her zaman "metafizik" olarak verilmektedir. Oysa klasik eserlerde "*el- 'ilmü'l-ilâhî*" kelimesi ile her zaman teolojinin de kendisinin bir kısmını teşkil ettiği metafizik kastedilmektedir. Buna en yakın örnek, sadedinde olduğumuz Râzî'nin *Metâlib*'in başındaki ifadeleridir. Kendisi esere "Bu, bizim Yunan dilinde "*Üsûlûcyâ*" olarak isimlendirilen teolojiye (*el- 'ilmü'l ilâhî*) dair kitabımızdır" şeklinde bir cümleyle başlamıştır. Bilindiği gibi "*Üsûlûcyâ*" kelimesi aslı Yunanca olan "teoloji" (*theos*-Tanrı, *logos*-bilim) kelimesinin Arapçalaştırılmış hâlidir.³⁴ Nitekim kitabın bu kısmının içeriğine bakılınca görülecektir ki Tanrının varlığının ispatı ile başlar ve genel olarak teolojinin meselelerini içerir. Dolayısıyla

32 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Cami'atü Katar, 1399-1978), 1/142-144.

33 Bu makalenin kendisinden üretildiği yüksek lisans tezinden sonra, ulaşılan bu neticeyi destekleyen bir makale de yazılmıştır. Yazar Eşref Altaş makalede Râzî açısından aklın sınırlı olduğu ve kesinliğe ulaşamadığı alanın özel metafizik varlığın tafsili bilgisi olduğunu açıkça ifade edip tutarlı bir şekilde temellendirmiştir. bk. Eşref Altaş, "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı", *Nazariyat* 7/2 (Ekim 2021), 109-139.

34 *Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel (Ankara: Tüba, 2017), 22.

Râzî'nin bu kelime ile kastı teolojidir. Râzî bu terkihi *Mûlahhas*'ta da aynı şekilde kullanmaktadır.³⁵ *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de de kitabın üçüncü ana bölümünü oluşturan teoloji kısmına "*el-ilâhiyyâtü'l-mahzâ*" demektedir.³⁶ Bu şekilde ortaya çıkmaktadır ki kitabın mukaddimesinin ikinci faslının başında sorduğu "beşerî aklın bu ilimde kesinliğe ulaşması mümkün müdür, yoksa bazı bahislerinde evlâ ve en uygun (*el-evlâ ve'l-ehlak*) olanla mı yetinir?" şeklindeki sorunun içeriğindeki "bu ilim" terkihiyle kastı, varlık olmak bakımından varlığı konu edinen metafizik değil teoloji olup, kendisi aklın teoloji alanındaki konumu hakkında konuşmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi "*el-ilmü'l-ilâhî*" ya da "*el-ilâhiyyât*" kelimeleri, bazen teoloji anlamında bazen de teolojiyi de içeren metafizik ilmi anlamında kullanılmaktadır. Az önce Râzî'den yaptığımız nakillerde görüldüğü üzere Râzî, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de İbn Sînâ³⁷, *Metâli'u'l-envâr*'da Sırâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283)³⁸ bu kelimeleri teoloji anlamında kullanmaktadırlar. Diğer eserlerinin bazıında İbn Sînâ³⁹, telif tarzı eserlerinde Kâtibî⁴⁰ ve Ebherî (ö. 663/1265[?])⁴¹ ise bu kelimeleri teolojiyi de içeren metafizik ilmi anlamında kullanmaktadırlar.⁴² İşte gelenek içinde "*el-ilmü'l-ilâhî*" ya da "*el-ilâhiyyât*" kelimelerinin kullanımındaki bu genişliğin, zikredilen çalışmalarda iddianın umumileştirilmesinde etkili sebeplerden biri olduğunu düşünüyoruz.

2. İkinci bir sebep, *Metâlib*'te Râzî'nin mezkûr soruyu tartıştığı yer olan ikinci fasıldan sonra gelen üçüncü faslın konusudur. Burada Râzî "bu kudî bilgilerin tahsilinin tek bir mi, yoksa birden fazla mı yöntemi vardır?" sorusunu sorarak başlar. Devamında iki yöntem olduğunu belirtir; nazar ve istidlâl ehlinin tariki yanında riyâzet ve mücâhede ehlinin tariki diye bir yonteme kapı aralar. İddia sahiplerinin, Râzî'nin ikinci bir yöntem zikretmesini, birinci yöntemin eksik veya yetersiz kaldığını düşünmesi sebebiyle alternatif bir yöntem olarak gördüğü şeklinde yorumladıklarını düşünüyoruz. Zira zikredilen ikinci yonteme yönelik bu şekilde bir yorum, zaten bütün metafiziğe

35 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-mantik ve'l-hikme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 313), 360b.

36 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/93.

37 Ebü Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyîn* (Kum: Matbaatü'l-Velâye, 1405–1984), 7.

38 Hasan Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ûrmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 1/355.

39 Ebü Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'ş Şifâ/Metafizik (el-İlâhiyyât)*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 11.

40 Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtibî, *Hikmetü'l-'Ayn: Varlık Hikmeti*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 55.

41 Abdullah Yormaz, "Hidâyetü'l-hikme'nin Tahkiki Neşri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008), 183.

42 Metafizik ilminin isimlendirilmesindeki tercih farklılıkları ve bahsedilen kelimelerin teoloji için de kullanıldığı hakkında bk.: Arıcı, *Fahredden er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği*, 92-97.

şâmil olarak anladıkları akıl hakkındaki iddianın Râzî tarafından da aynen benimsendiği iddialarını destekler nitelikte olacaktır.

3. Râzî'nin çağdaşı İbn Arabî'yle (ö. 638/1240) başlayan ve öğrencisi Konevî (ö. 673/1274) ile de iyiden iyiye teorik zemini inşa edilen "müşahede yöntemine dayanan bir metafizik" iddiası ile "akıl ve nazar yönteminden müşahede yönteminin özelde Tanrı bilgisine, genelde ise eşyanın hakikatının bilgisine aksi mümkün olmayan bir kesinlik ile ulaştırdığı" vurgusunun güçlü bir şekilde artması, iddia sahibi yazarlar tarafından, aklın ve nazar yönteminin en güçlü temsilcilerinden olan Râzî'nin de "bu yöntemin aslında eksiklikle malûl olduğunu" kabul etmesine bağlanmış olabileceğini düşünüyoruz. Zira bu iddiayı Râzî gibi güçlü bir nazar teorisyenine söyletmek, böyle bir tarihî vakıayı temellendirmeleri için uygun bir malzeme konumundadır. Müşahede yöntemine dayanan bir metafizik inşa etmeye çalışan Konevî'nin "aklın ve nazar yönteminin metafizikte yetersiz olduğu, dolayısıyla da eşyanın hakikatine ulaştıramayacağı" şeklinde bir iddiayı savunup bunu nazar yönteminin başka önemli bir temsilcisi İbn Sînâ'nın eserlerinden alıntılar yaparak ona dayandırdığı bilinmektedir.⁴³ Özetle zaten İbn Sînâ'ya dayandırılan bir iddiayı eldeki ihtimalli malzemeyi kullanarak Râzî'ye de söyletmek, günümüz düşünce tarihçilerinin, İslam düşüncesinin Râzî sonrası yüzyılında meydana gelen ve görünürde nazar yöntemi aleyhine gerçekleşen bir gelişmeyi temellendirmeleri için oldukça elverişlidir.

4. Râzî sonrası sûfiler için Râzî, ömrü boyunca akıl ve nazar tarikiyle aksi mümkün olmayan bir Tanrı ve hakikat bilgisine ulaşmaya çalışan fakat buna ulaşmadan ölen bir âlim konumundadır. Başka bir ifadeyle yöntemsel tartışmalarda lehlerine kullandıkları tipik bir örnek ve semboldür.⁴⁴ Aynı şekilde İbn Teymiyye de ideolojik olarak farklı düşündüğü ve yöntemini, dolayısıyla da bu yöntemi aracılığıyla ulaştığı fikirlerini eleştirmek istediği Râzî'yi bu şekilde sunmaktadır. Bu iddiaların vakıaya mutabakatı bir yana, Râzî hakkında böyle düşünmeleri de günümüz çalışmalarındaki ilgili iddia nispetine sebep olmuş olabilir.

5. Batı felsefesinde 18. yüzyılda benzer bir iddia ortaya atılmıştır. Bu durum karşısında, uzun bir süre yanlış anlatılan ve hakkı yenen İslam düşünce geleneğini savunma adına "İslam âlimleri bu problemi fark edip tartışmada da Batıyı önceledi" gibi gösterilmeye çalışılmış olabilir.

Sonuç olarak Râzî'ye nispet edilen "aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı" iddiası bu mutlaklıkla gerçeği yansıtmadığından naklî delillerin zannı

43 *el-Mürâselât beyne Sadriiddîn el-Konevî ve Nasiriddîn et-Tûsî*, thk. G. Schubert (Beyrut: Matbatü'ş-Şeriketi'l-Müttehede, 1416-1995), 51-52.

44 Bunu Mevlânâ ve babası Bahâüddin Veled'in açıkça dile getirdiğine dair bk. Kaplan, "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", 235-330.

olduğu teorisi içinde zikredilen “aklın kesinliğe ulaşabildiği” iddiası ile aralarında bir çelişik veya tutarsızlık yoktur.

Fakat hâlâ şöyle bir soru geçerliliğini korumaktadır: “Râzî bütün metafizikte olmasa da teolojinin bazı bahislerinde aklı yetersiz görüyorsa teoriyi anlatırken aklın kesinliğe ulaşabildiğini söylediği birinci ve üçüncü alana giren meselelerin hiçbirisinin aklın yetersiz olduğu kısma girmediğinin garantisi nedir?”

Bu soruya cevap vermek için öncelikle Râzî'nin birinci ve üçüncü bilgi alanlarından kastını tekrar hatırlamamız gerekmektedir. Makalenin başlarında geçtiği üzere kelâm âlimleri bu ilimde araştırma konusu olan meseleleri bilinme kaynağına göre tasnif etmiş, birinci gruba “sadece akılla bilinebilen meseleler” demişlerdi ve birinci gruptaki meseleler, naklî delil vasıtasıyla ispatlanması imkânsız olan şeylerdi. Naklî delilin bilgi ifade etmesi, Yaraticının varlığı, irade eden, bilen, peygamber göndermesi mümkün olan bir varlık olduğu, peygamberin doğru sözlü olduğu gibi şeylerin bilinmesine bağlı olduğundan bu tür bilgilerin naklî delil vasıtasıyla ispatlanması kısırdöngünün (*devr*) batıllığı gereği imkânsızdır. Dolayısıyla bu tür şeylerin bilgisi akli delille ispatlanmalıdır. Üçüncü gruptaki meseleler ise âlemin hâdis olduğu (zira Tanrının varlığı imkân deliliyle de ispatlanabilir), Tanrının tek olduğu, Allah'ın görülebilir olduğu gibi hem akılla hem de naklî delille ispatlanması mümkün olan ve kısırdöngünün (*devr*) gerçekleşmediği şeylerdir.

Bu kısımlardan neyin kastedildiğini hatırladıktan sonra soruya şu şekilde cevap verebiliriz: Görüldüğü üzere birinci gruba giren meseleler, naklî delilin bilgi ifade etmesi için zemin teşkil eden şeyler olan Yaraticının varlığı, irade eden, bilen, peygamber göndermesi mümkün olan bir varlık olduğu, peygamberin doğru sözlü olduğu meseleleridir. Yaraticının varlığı ise ister hudûs ister imkân deliliyle ispatlansın temelde “İki tarafı eşit olan mümkünlerin bir tarafı diğerine ancak bir müreccih olduğunda ağır basar” ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke ise Râzî'nin de belirttiği gibi insafli ve objektif bir şekilde incelendiğinde görülecektir ki “Bir ikinin yarısıdır” ilkesi kadar açıktır ve bedîhîlik konusunda aralarında fark yoktur.⁴⁵ Bu kadar açık bir ilkeye dayanan delil ise kesinlik bildireceğinden Yaraticının var olduğu akli kesin bir delille bilinmiş olur. Diğer bahsedilen irade etme, bilen olma, peygamber gönderme vasıtasıyla beşerle iletişime geçme gibi özellikleri de âlemde müşahade edilen nizam, tarih kitaplarında aktarılan peygamberlik iddiasında olan şahısların varlığı ve bu iddialarını destekleyen mucizevî olaylar sergilemeleri gibi büyük topluluklar tarafından aktarılan durumlar vasıtasıyla bilinmiş olur. Dolayısıyla naklî delilin bilgi ifade etmesinin kendilerine bağlı olduğu meseleler bunlardan ibaret olup bu meselelerin ispatında akıl bir kesinliğe ulaşabilmektedir.

45 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/85.

Lakin üçüncü alana giren meselelere verdiği örneklere gelince bunların tamamı konusunda soruya olumlu cevap verememekteyiz. Zira bazı eserlerinde bu örnekleri kendisi zikretmiş olmakla beraber diğer bazı eserlerinde bunların akılla yakîn seviyesinde bilineceğine Râzî de itiraz etmektedir. Örneklerinden biri rü'yetullahın cevâzı iken başka eserlerinde bunun aklî delillerinin kesinlik derecesinde olduğuna yönelik itirazlar yönelterek bu meselelerin naklî delillerle ispatlanabileceğini söylemektedir.⁴⁶ Aynı şekilde ilgili yerde âlemin hâdis olduğu bilgisini de bu kısma dahil ederken başka yerlerde bu meselelerin de akılla kesin bir şekilde bilineceği konusunda ümitsiz konuşmaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla burada geçerli olan ve itiraza konu olmayan tek örnek Tanrının tek olduğu konusudur ki bu mesele Râzî'nin de kabul ettiği gibi kelâm eserlerinde kesin aklî delillerle ispatlanmaktadır.

Sonuç

“Fahredden er-Râzî akıl ve aklî delil hakkında iki zıt söyleme mi sahip?” sorusundan yola çıkan bu çalışmada öncelikle Râzî'nin hangi ifadelerinin çelişkili gibi görüldüğü aktarıldı. Bir tarafta bazı eserlerinde dile getirdiği “naklî/lafzî delillerin epistemolojik olarak zannî bilgi verdiği” iddiasını temellendirirken zikrettiği “Naklî/lafzî bir delile muâzır olan aklî bir delilin bulunması ihtimali vardır” öncülünü açıklarken kullandığı ifadeleri yer almaktadır. Râzî bu öncülün açıklamasını yaparken genelde aklın naklin aslı olduğunu ve aklî delilin kesin bilgiye ulaşabildiğini savunmaktadır. Öteki tarafta ise “aklın ve aklî delilin ulaşabileceği kesinlik” konusunda Râzî'ye nispet edilen başka bir söylem vardır. Bazı çağdaş araştırmacılar özellikle *el-Metâlibü'l-âliye* isimli eserinin mukaddimesindeki bazı ifadelerini delil göstererek Râzî'ye “aklın metafizikte ve hakikat arayışında kesinliğe ulaşamayacağı” görüşünü nispet etmişlerdir.

Daha sonra -çelişkili gibi görünen bu iki söylemden birincisi gayet açık ifadeler içerip ikincisi ihtimalli ve açık olmayan ifadeler içerdiğinden- problemin ikinci söylemin içeriğindeki ifadelerin tahlili üzerinden çözüme kavuşturulacağı beyan edildi. Zira ikinci söylem çağdaş araştırmacılar tarafından yapılan bir çıkarım ve genelleme konumundadır. Buradan hareketle kendileri tarafından referans alınan Râzî'nin aklın sınırlılığında bahseden bu ihtimalli ve yeterince açık olmayan ifadeleri aktarılıp hangi bağlamda dile getirildiği ortaya koyuldu. Ayrıca sadece *el-Metâlibü'l-âliye*'nin mukaddimesinde geçmeyen bu

46 Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 1/277. Bu söyleminin detayını, muhtemel gerekçelerini ve kelâmî yöneme taalluk eden yönlerini müstakil bir çalışmada ele alacağız.

47 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 4/29-33. Modern dönemde metafiziğin bilimler arasından elenmesindeki gerekçelerden birisi de bu meseleyle ilişkili olduğundan bu meseleyi de müstakil bir çalışmada Râzî özelinde incelemek niyetindeyiz.

ihmalli ifadelerin Râzî'nin başka hangi eserlerinde dile getirildiği ve bunların da hangi bağlam içinde yer aldığı gösterildi.

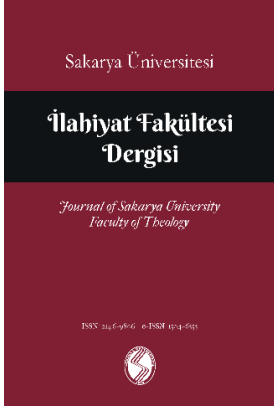
Tasvir aşamasından sonra bu ifadelerin zikredildikleri bağlamlardan da yola çıkılarak tahlili yapıldı. Tahlil neticesinde bu ifadelerin bazı spesifik konular için geçerli olduğu tespit edildi. Bu şekilde Râzî'nin aslında akıl ve akli delil hakkında iki çelişik söylemi olmadığı temellendirildi. Son olarak da böyle genel bir iddianın Râzî'ye nispet edilmesinin muhtemel gerekçeleri zikredildi.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Fahr al-Dîn al-Râzî on the Knowability of God's Essence and Attributes". *Arabica* 49/2 (2002).
- Akkanat, Hasan. *Kadı Sıraceddin el-Ûrmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Altaş, Eşref. "Akıl İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı". *Nazariyat* 7/2 (Ekim 2021), 109-139.
- Altaş, Eşref. "Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Arıcı, Mustakim. *Fahreddin er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Arıcı, Mustakim. "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Arıcı, Mustakim. "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 26 (2011), 1-37.
- Câhuz. *Resâilü'l-Câhuz*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Cüsemî, Ebû's-Sa'd Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Beyhakî el-Hâkim. *Şerhü'l-uyûn (Fazlî'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-mu'tezile içinde)*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1394/1974.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Doha: Câmî'atü Katar, 1399/1978.
- Çetin, Zübeyir. *Fahreddin er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çetin, Zübeyir. "Naklî/Lafzî Delilin Zannîliği Probleminin Kelâma Yansımaları -Fahreddin er-Râzî Örneği-". *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 398-417.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Râzî Krizini Aşmak: Mevlânâ'nın Arayışı İçin Yeni Bir Yorum". *Düşünen Şehir* 8 (2019), 104-117.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu's Şifâ/Metafizik (el-İlâhiyyât)*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Mantıku'l-meşrikiyyîn*. Kum: Matbaatü'l-Velâye, 1405/1984.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü Tabakâti'l-mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: y.y., 1407/1987.

- İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: -Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 22 (2014), 169-188.
- İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-makâlât ve me'ahû 'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer ve Dâru'l-Feth, 2. Basım, 1442/2020.
- Kaplan, Hayri. "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Süfilere/Tasavvufa Bakışı". *Tasavvuf* 6/14 (2005), 235-330.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî. *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal*. thk. Abdülcabbâr Ebû Senîne. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Asleyn, 1439/2018.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî. *el-Münassas fî şerhi'l-Mülahas*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî. *Hikmetü'l-'Ayn: Varlık Hikmeti*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kestelî. *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-'Akâ'id (el-Mecmû'atü's-seniyye içinde)*. nşr. Mor'i al-Rashid. Lübnan: Dâru Nûr Sabâh, 1433/2012.
- Ramazan Efendi. *Hâşiyetü Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id (el-Mecmû'atü's-seniyye içinde)*. nşr. Mor'i al-Rashid. Lübnan: Dâru Nûr Sabâh, 1433/2012.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Halk ve'l-ba's*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 816.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*. nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410/1990.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mülahas fî'l-mantık ve'l-hikme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 313.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm*. nşr. Es'ad Cum'a. Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmî, 1425/2004.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Esrârü't-tenzîl ve envârü't-tevîl*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 20.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *'Acâibü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mantku'l-Mülahas*. nşr. Ahmed Ferâmûz Karamelkî-Âdîne Asgarînejâd. Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381/1961.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Me'âlimi usûli'd-dîn: Kelam İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 1436/2015.
- Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi. çev. Cahid Şenel. Ankara: Tüba, 2017.
- Teftâzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhü'l-Makâsîd fî 'ilmi'l-keâm*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru't-Tıba'âti'l-Âmire, 1277/1860.
- Türker, Ömer. *İbn Sîmâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Yormaz, Abdullah. "Hidâyetü'l-hikme'nin Tahkikli Neşri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008), 145-202.
- el-Mürâselât beyne Sadriiddîn el-Konevî ve Nasîriiddîn et-Tûsî*. thk. G. Schubert. Beyrut: Matbaatü'ş-Şeriketi'l-Müttehide, 1416/1995.



Aklın Sınırı Hakkında İki Çelişik Söylem ve Çözümü -Fahreddin er-Râzî Özelinde Bir İnceleme-

Zübeyir Çetin

Düzce Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Kalam ve İtikadi İslam
Mezhepleri Ana Bilim Dalı

zubeyir.cetin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7535-2663>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Aklın Sınırı Hakkında İki Çelişik Söylem ve Çözümü -Fahreddin er-Râzî Özelinde Bir İnceleme-” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**John Wansbrough'un Kur'an Tefsirlerinin Tasnifine Yönelik
Yaklaşımının Köken İddiaları Bağlamında İncelenmesi**

*Examination of John Wansbrough's Approach to the
Classification of Qur'anic Commentary in the Context of
Claims of Origin*

Ayşe Uzun

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Ana Bilim Dalı - Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Tafsir.

a.uzun@ybu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 09/12/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: Uzun, Ayşe. "John Wansbrough'un Kur'an Tefsirlerinin Tasnifine Yönelik Yaklaşımının Köken İddiaları Bağlamında İncelenmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 421-449. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1167049>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

Öz

Kur'ân tefsirleri muhteva, metot, yararlandığı malzeme, odaklandığı meseleler, hitap ettiği okur kitlesi ve dil kullanımı gibi çeşitli açılardan benzerlik ve farklılık göstermektedir. Tefsirler bu kesim ve ayrışım noktaları göz önünde bulundurularak sınıflandırılmıştır. Tefsirleri tasnif etme işinde kronolojik seyre tabi olmak diğerlerine nispetle daha az riskli bir çaba olarak görülebilir. Zira tefsirleri tematik başlıklar halinde kategorize etmek yahut tefsirlerin metodunu merkeze alarak sınıflandırmak öznel değerlendirmelerden hareket eden yapısı hasebiyle tenkitleri ve spekülatif yorumları da beraberinde getirebilir. Çünkü tasnif faaliyeti, basit bir kategorize işinden ziyade zihinsel öncüllerin devreye girdiği bir süreçtir. Bu makalede John Wansbrough'un (ö. 2002) Kur'ân tefsirlerine yönelik tasnifi incelenmektedir. İslam tefsir geleneğinde üretilen kavramları kullanmaktan ısrarla kaçınan yazarın, Kutsal Kitap tefsir literatüründen adlandırmalara yer vermesi tenkide açık bir meseledir. Rivâyet ve dirâyet kavramlarının yerine haggadic ve halakhic terimlerinin kullanımı, tefsir türlerinin tasnifinde etkileşim yahut intihal olgusunu ihsas ettirmesi bakımından araştırılmaya değer bir konudur. Her iki gelenekte tefsirin teşekkülüne dair tarihsel verilerin ortaya konması ve kültürel alışverişlerde hâkim unsurun tespiti sayesinde, İslam tefsir türlerinin tasnifinde orijinallik iddiası yahut intihal söylemi açığa çıkacaktır. Bu yazı, iki kültür arasında etkileşimin yaşandığı çeşitli sahalardan veriler sunmak suretiyle Wansbrough'un İslam tefsir geleneğine dair iddiasındaki çelişkileri ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tasnif, John Wansbrough, Etkileşim, Tarihyazımı.

Abstract

This article examines the classification of the material produced by the tradition of Islamic tafsîr. The exegesis of the Qur'ân has been classified in various ways. A chronological classification has been made by listing the tafsîrs written from the time the tafsîr first appeared until today. The chronology is followed from the beginning of the Qur'anic exegesis, that is, the Prophet's interpretation of the Qur'ân, to the contemporary exegetical works. The time after the commentary of the Prophet, the Prophet's companions (şahâba), and their followers (tâbi'ün) can be classified according to centuries, or it can be classified by taking into account the political and economic events that had an impact on the history of Islamic culture. For example, when we classify the tafsîrs as the tafsîr of the Abbasid period, the tafsîr studies of the Umayyad period, the tafsîr literature created by the Fatimids and the Ayyubids, the tafsîr works written by the Andalusian Umayyads, the tafsîrs developed by the Mamluks and the Ottomans, we will make a chronological classification by centering the regime established by the political authorities. It is also possible to classify tafsîrs based on geography only. For example, a classification can be made as Qur'anic commentaries written in Asia, Africa, America, and Oceania. However, the geographical boundaries that have changed in the historical process may make this classification difficult. When we say that political, cultural, and economic events are taken into account, we are talking about a classification by accepting, for example, the periods of translation activities, crusades, Mongolian invasions, and famines as turning points. Thanks to this classification, it may be easier to examine the effects of these events on tafsîr. At the same time, the historiography of tafsîr can be reconstructed from the perspective of social historiography and cultural historiography.

Thematic classifications were made by bringing together the works emphasizing similar issues in terms of subject. For example, in the studies that classify the contemporary tafsîr literature, tafsîrs which are called social, scientific, literary, themed, actional, mystical and modern are clustered around a specific subject.

The tafsîrs are named according to the method or the material they use. While the tafsîrs in which narrations have a dominant character are called narrative exegeses; the existence of poetry and istishhad, qirā'ah analyzes and preferences have caused tafsîrs to be in the category of dirayah. The intensive use of philological analyzes and lexicographic explanations made it necessary to open the title of linguistic exegesis.

It can be said that the discussion of "types of tafsîr" has clearly entered the literature together with the books which deal with the history of Qur'anic commentary that carry out historiography by making a selection and evaluation over the history of tafsîr studies. It is frequently stated that Ignaz Goldziher took the lead in this field. al-Dhahabî (d. 748/1348) quoted from Goldziher and Ismail Cerrahoğlu continued this chain of reference with very minor differences.

When we evaluate the current classifications for the Qur'anic commentaries, we understand that all these categorization processes are directly related to the person who makes the classification. We are talking about a highly subjective field, due to conceptualization and interpretation in line with the mental judgments of the classifier and the criteria he has determined. However, the classifications formed by subjective judgments; it may have an almost partially objective or "agreed on" character, as it is frequently repeated with little changes. Although it is possible to consider certain classifications as standard forms, this does not guarantee avoidance of criticism directed at these classifications. The main subject of this article is the analysis of the origin problem related to the classification of tafsir produced in the tradition of Islamic tafsir. In the Principles of Exegesis section of John Wansbrough's book *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, written in 1977, Wansbrough's allegation, which persistently uses the classifications in the Bible exegesis, in naming the Islamic exegesis heritage is discussed.

In Wansbrough's book named *Quranic Studies*, the classification of Qur'anic exegesis is made as haggadic, halakhic, masoretic, rhetorical, and allegorical. It is understood that this naming is not due to ignorance of the concepts and nomenclature used in Islamic literature, from the author's use of the concepts appropriately in many parts of the book. It is understood that Wansbrough means by haggadic exegesis the narrative exegesis, by halakhic the aḥkām exegesis, and by Masoretic the linguistic exegesis. So, rejecting the nomenclature used in the Islamic tradition, such as riwāyah-dirāyah, and using the conceptualizations in the biblical exegesis literature as an alternative to these brings along the claims of interaction or plagiarism in the two tafsir traditions.

The article, which deals with the issue of types of tafsir, which can be considered as one of the problems of the historiography of tafsir, in a problematic and thematic setting, aims to analyze John Wansbrough's plagiarism claim. Questioning the possibility of proving the claim of interaction in naming tafsir types, this article will analyze the historical background by starting from the establishment of two interpretation traditions. This way, the receiver and transmitter elements of the interaction will be understood. By addressing other cultural interaction areas, the nature of the superiority debate will be pointed out.

This article, which aims to discuss the conceptualizations in the history of tafsir by taking into account the history of interaction, aims to analyze the issue and evaluate the claims properly, rather than producing a defensive antithesis against Wansbrough's thesis. In order to achieve this goal, studies focusing mainly on the history of biblical exegesis and literature dealing with the interaction between the materials produced by the two cultures will be used. The article claims to prove that the style used by Wansbrough in the classification of Qur'anic exegesis is speculative, and the examples he gives while explaining the interpretation classifications are inconsistent and contradictory.

Keywords: Tafsir, Classification, John Wansbrough, Interaction, Historiography

Giriş*

Bu çalışmada John Wansbrough'un Kur'an tefsirlerine yönelik tasnifi incelenmektedir. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* adlı çalışmasında Wansbrough, Kur'an tefsirlerinin tasnifinden bahsederken Kutusal Kitap tefsir geleneğinin kavramsallaştırmalarını kullanmaktadır. Yazarın bu tutumu onun, İslam tefsir müktesabatındaki tasniflere karşı önyargılı davrandığına işaret etmektedir. Kur'an tefsirleri sınıflandırılırken; tematik yahut kronolojik bir şekilde tasnife tabi tutulabileceği gibi yöntemleri merkeze alınmak suretiyle de kategorize edilebilir. Bu tasniflerin en temelde rivâyet ve

* Makalenin ham hâlini okuyarak tashih ve önerilerde bulunan Dr. Öğretim Üyesi Peyman Ünügür Tekin'e ve Dr. Kamile Akbal'a teşekkür ederim.

dirâyet şeklinde olduğu bilinmektedir. Wansbrough, Kur'ân tefsiriyle alakalı detaylı kavramlardan haberdar olmasına rağmen rivâyet ve dirâyet adlandırmaları yerine hagadic ve halakhic kavramlarını kullanmaktadır. Müellifin, İslam tefsir geleneğinde teşekkül eden tefsir tasniflerine karşı çıkmasının temelinde intihal iddiası vardır. Makalenin amacı, Wansbrough'un intihal iddiasının tutarsızlığını ortaya koymaktır. Bu hedefi gerçekleştirmek amacıyla metin incelemesi yapılmış ve intihal iddiasına konu olan iki kültür arasındaki etkileşimlerin tarihi üzerinden mukayese yapılmıştır. Literatürde, Wansbrough'un tefsir tasnifleri üzerinden intihal iddiasını ele alan müstakil bir metin yoktur. Bununla birlikte "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach" başlıklı makalesinde Walid Saleh, "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi" başlıklı makalesinde Hikmet Koçyiğit ve "Kur'an'a Oryantalist Yaklaşımlar: John Wansbrough Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinde Şenol Çakmak bu konuyu araştırmak için gereken temel bilgiyi ve ilhamı sağlamıştır.

1. Tefsirlerin Tasnifinin Tarihsel Serencamı

Kur'ân tefsirleri kaynak, metot, üslup ve içerik bakımından benzerlikler gösterdiği gibi birbirinden farklılıklar da içermektedir. Bu farklılıklar, birbirinden ayrışma noktaları yahut benzerlikler göz önünde bulundurularak çeşitli başlıklar halinde tefsirler tasnif edilmiştir. Tefsirlerin sınıflandırılmasının sistematik ilk örneğini Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* adlı eserinde görürüz. Goldziher'in tefsirde erken dönem, rivâyet (Die traditionelle Koranauslegung), dirâyet (Dogmatische Koranauslegung), mistik, mezhebî ve çağdaş¹ şeklindeki tefsir tasnifi, "erken dönem" şeklindeki adlandırmasından anlaşılacağı gibi kronolojik başlayıp yine "çağdaş" vurgusunda görüleceği üzere kronolojik biçimde yani zaman merkezli sonlanırken aradaki kısımlarda tematik birlik esas alınmıştır. Goldziher'in söz konusu tasnifinin gölgesinde şekillenen pek çok örnekten bahsedilmiştir. Örneğin Goldziher'in bu tasnifinin Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö. 1977) *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı çalışmasında ve onun sınıflandırmasını ufak değişiklikler müstesna olmak kaydıyla büyük ölçüde benimseyen İsmail Cerrahoğlu'nun (ö. 2022) *Tefsîr Tarihi* kitabında da etkili olduğu iddia edilmiştir.²

1 Türkçe tefsir tarihi yazımı çalışmalarını teşvik etmesi ve alanda zengin açılımlar sağlaması bakımından Düccane Cündioğlu'nun ilgili makalesinin bu alanda gelişen literatürdeki kurucu rolünden bahsedilebilir. bk. Düccane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru'nun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsîr Mirası", *İslâmiyât* 2/4 (Ekim-Aralık 1999).

2 Cündioğlu, "Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru'nun Kayıp Halkası", 69-72; Mustafa Karagöz, *Tefsîr Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 18-22. İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsîr Tarihi* kitabında tasnif şöyle ilerler: Hazreti Peygamber zamanında tefsir, sahabe devrinde tefsir, tâbiiler devrinde tefsir, tâbiiler devrinden sonraki tefsir hareketleri,

Adeta Zehebî'nin tefsir tarihi tasavvurunun Goldziher'in izinde şekillendiği ima edilmiştir. Velid A. Salih ise Zehebî eleştirisine başka bir boyut getirir. Ona göre Zehebî'nin yaptığı neden-sonuç bağı kurmadan tefsir tarihine dair müfessirleri ve yorumlarını aktarmaktan ibarettir. Üstelik bu çalışmasında onun dayandığı iki ana isim Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî'dir (ö. 911/1505). Ayrıca kavramlara bakışı da İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) tefsir tarihi tasavvurunun etkisindedir.³ Salih'in, Zehebî'nin kaynaklarına dair soruşturması bununla sınırlı değildir. Yararlandığı kaynaklardan hareketle onun etkisinde kaldığı bütün eğilimleri ortaya koyma uğraşındadır. Örneğin onun yayınlanmış çalışmaların yanı sıra basılmamış eserlerden istifade etmesini, Arap klasiklerini yayınlayan Arap milliyetçi hareketiyle ilişkilendirir. Tefsir tarihini sadece matbu eserlere indirgemeyen, henüz yayınlanmamış eserleri de tefsir tarihinin bir kesiti sayan Emîn el-Hûlî'nin (ö. 1966) gizil yönlendirmesinde bir milliyetçilikten bahsedilebilir. Velid Salih, Hûlî'nin ilâhî bir metinden ziyade edebî bir ürün şeklindeki Kur'an tasavvurunu da söz konusu milliyetçiliğin uzantıları arasında görmektedir. Emîn el-Hûlî'nin önem verdiği isimlerden biri olan İbn Atiyye'nin (ö. 541/1147) Zehebî tarafından da vurgulanması, bahsi geçen yönlendirme kapsamında görülür.⁴ Emîn el-Hûlî'nin ise Goldziher'in büsbütün etkisinde kaldığını söyleyen Velid Salih böylelikle şu imayı yapmış olmaktadır: "Zehebî ve Goldziher arasındaki etkileşim zincirine bir halka daha eklemek lazım ki bunun da Emîn el-Hûlî olduğu anlaşılıyor."⁵ Arap dünyasının Goldziher'in Almanca eserini 1944 yılında, henüz İngilizceye tercüme edilmesine 70 yıl varken tercüme etmesi⁶ esere yönelik ilgiyi kanıtlamaktadır.

Goldziher'in kapsayıcı olmaması ve Osmanlı tefsir mirasını görmezden gelişi Düccane Cündioğlu tarafından tenkit edilmiştir. Aynı tutum Arap müellifler tarafından da sürdürüldüğü için mesele, Arap milliyetçiliği tartışmalarına kadar uzanmıştır. Fakat Arapça telif edilen bütün eserlerin bu kapsamda olmadığını hatırlatmak gerekir. Örneğin tefsiri altı aşamaya ayıran İbrahim Rufeide Osmanlı dönemi müfessirlerinden Sivasî'ye (ö. 860/1456) ve Ebüssuûd'a (ö. 982/1574) yer vermiştir.⁷

Andrew Rippin de *Approaches to the History of the Interpretation of Qur'an'a* yazdığı mukaddimede buna değinir: "Goldziher tam tekmil ve kapsamlı bir

lugaçılara göre tefsir, fırka tefsirleri, tasavvufî tefsirler, felsefî tefsirler, rivâyet ve dirâyet yönünden tefsirler, günümüzde tefsir hareketleri. bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 5-7.

3 Walid A. Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach", *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), 7-10.

4 Saleh, "Preliminary Remarks", 9-11.

5 Saleh, "Preliminary Remarks", 11.

6 Saleh, "Preliminary Remarks", 17.

7 Saleh, "Preliminary Remarks", 13-14.

çalışmaya niyetlenmedi.” Rippin’e göre onun ilgisi, tefsir malzemesindeki eğilimlerin genel bir taslağını çizmeye yönelikti. Bu maksatla çalışmasında geleneksel, dogmatik, mistik, mezhebî ve modern eğilimler şeklinde altı bölüm oluşturmuştur.⁸ Rippin, Goldziher’e ait bu tasnifteki dogmatik ve geleneksel’in Müslümanların *tefsir bi’l-me’sûr* ve *tefsir bi’r-re’y* arasındaki ayrımını yansıttığını düşünür.⁹

Muhtemelen didaktik bir gaye gözetilerek hazırlanan ders kitaplarında öğrencilere dersi kolay kavratmak maksadıyla tefsir çeşitleri, rivâyet, dirâyet, işâri, mezhebî şeklinde kategorize edilmiştir.¹⁰ Tefsir türlerini içeren literatürü incelediğimizde ise genellikle rivâyet, dirâyet, tasavvufî ve mezhebî şeklinde tasniflerle karşılaşırız. Özellikle rivâyet-dirâyet şeklindeki keskin tasniflerin irca edilebileceği bir köken arandığında, İbn Teymiyye’ye hatta İbn Abbas’a (ö. 68/687-88) varan bir kaynak soruşturması yapmak mümkündür. İbn Abbas’a atfedilen bir rivâyet bu bakımdan mühimdir. Tefsirin “sadece âlimlerin bildiği tefsir, Arap dilini bilmekle mümkün olan tefsir, insanların bilmekten müstağni kalamayacağı helal ve haram konularında olan tefsir, Allah’tan başka kimsenin bilmesine imkân olmayan tefsir” şeklinde İbn Abbas tarafından dörtlü bir tasnife tabi tutulduğunu¹¹ gösteren rivâyetin, ilerleyen süreçlerde tefsir türlerinin adlandırılmasında, ad koyma aşamasının ilk evresini oluşturup oluşturmadığı yahut tasnif çabalarına ilham verip vermediği sorusu sorulmalıdır. İbn Abbas’tan nakledilen bu rivâyetin, doğrudan tefsir türlerine dair bir kısımlandırma hedefi gütmeye başladığı anlaşılmaktadır. Böyle bir hedeften daha ziyade, Kur’ân’ın muhatap nezdinde anlaşılabilirlik düzeyini izah eden bir tasnif denemesi vardır.¹² Dolayısıyla İbn Abbas’a izafe edilen söz konusu ayrımın, Kur’ân’ın muhatapları temel alınarak, onun içeriğinin anlaşılmasına atıfla oluşturulduğu söylenebilir. Öyleyse, tefsir türlerinin sınıflandırılmasında sıklıkla kullanılan “rivâyet-dirâyet” gibi kaynak merkezli veya “işâri-mezhebî” gibi tematik bir tasnif yerine muhatap-okur merkezli bir tasnif yapılmıştır. Demek ki erken dönemde tefsire ilişkin tasnifler, Kur’ân’ın tefsir edilmesini tetikleyen gayelerle paralel bir seyir izlemiştir. Tefsirin ilk çağlarında ilâhî metni anlama ihtiyacı, muradullahı keşfetme çabasını belirleyen en kuvvetli amaçtır. Tefsirin henüz teknik düzeyde müstakil filolojik incelemelere, kıraât tartışmalarına, gramer izahlarına yoğun bir şekilde dâhil olmadığı dönemde, bilhassa sahâbenin çağında Kur’ân ihtiyaç miktarınca tefsir

8 Andrew Rippin, “Introduction”, *Approaches to the History of the Interpretation of Qur’ân*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Oxford University Press, 1988), 1.

9 Rippin, “Introduction”, 2.

10 Mesut Okumuş, “Tefsir Tarihi Eserlerinin Didaktik Açısından Değerlendirilmesi”, *Tefsir Tarihi Yazını Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 275-292.

11 Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1/22.

12 İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 53.

ediliyordu. Kur'an'ın ilk muhataplarının vahyi anlama ihtiyacı merkezi bir öneme sahipti. İşte o dönemde yapılan tasnif de bu doğrultuda olması bakımından dönemin şartlarıyla oldukça uyumlu görünmektedir.

Her tasnif çabasının, onu temsil eden bir zihniyet üzerine temellenmesi ve öznel nitelikler taşıması gayet anlaşılır bir durumdur. Goldziher, Zehebî ve Cerrahoğlu'nun kısmen aynı izlekte seyreden tasnifi de buna dâhildir. Bu üç isim arasındaki zincirleme etkileşim, tasnifte intihal mi var sorusuna zemin hazırladığı kadar adı geçen müelliflerin tefsir tarihine dair aynı önermelerden hareket edip etmediklerini de merak konusu yapar. Bu kapsamda üç müellif arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalarda tekrar olgusuna ve tefsir tarihi yazımında Osmanlı tefsir mirasının göz ardı edilmesi hasebiyle kopuk halka nazariyesine değinilmiştir.¹³ Ancak söz konusu çalışmalarda mezkûr etkinin dayandığı temele dair bir incelemeye rastlanmamıştır. Tefsir türlerinin tasnifiyle alakalı tartışmaların odağına Goldziher muhkem bir şekilde oturtulmuştur. Fakat tasnif tartışmasıyla alakalı görüş beyan eden Goldziher dışında başka isimlere pek atf yapılmamıştır. Örneğin John Wansbrough'un İslam tefsir geleneğindeki tefsir türlerinin esasında Yahudi tefsir mirasından -en iyi ifadeyiyle- esinlenmiş hatta aşırılmış olduğu yönündeki telmihleri bu kapsamda pek dikkat çekmemiştir. Goldziher'in tasnifiyle Wansbrough'unki arasında bir irtibat var mıdır? Her iki tasnifin oturduğu zihinsel temeller birbiriyle örtüşür mü? Belki akademik titizlikten uzaklaşma sayılabilecek yahut tam tersine psiko-sosyal tarih çözümlemesi kabilinden görülebilecek bir tutumdur ama kısmen niyet okuma pahasına da olsa Goldziher'in Yahudi kimliğini de tartışmaya dahil ettiğimizde nasıl bir netice bizi bekler? Ayrıca Wansbrough'un tefsir türlerine dair tezi müdellel midir? Bu noktada Andrew Rippin'in (ö. 2016) şu hatırlatmasını hesaba katmak isabetli olacaktır: "Son 20 yılda, Nabia Abbott (ö. 1981), Fuat Sezgin (ö. 2018) ve John Wansbrough hariç Goldziher'in tasnifine cevap mahiyetinde alternatif üretilmemiştir."¹⁴

Esinlenme, ilham alma, etkileşim, taklit ve bire bir kopyalama gibi farklı ifade biçimleriyle anlatılan olgunun başka örnekleri var mıdır? İlk etapta bu sorularla merakımı kamçılayan araştırma konusu neticede beni tefsir türlerine dair köken soruşturmasından başlayarak kültürlerarası etkileşimin başka örneklerini incelemeye götürdü. Bir bakıma, İslam tefsir geleneğindeki rivâyet, dirâyet ve ahkâm gibi tefsir türlerinin Yahudi tefsir geleneğinin gölgesinde şekillendiği iddiasının tahliline yoğunlaştım. İslam tefsir geleneğinin ve Kutsal Kitap tefsirinin teşekkülünü tarihsel sürece yoğunlaşarak ele aldım. Wansbrough'un tezine reddiye mahiyetinde karşı argümanlarla yazıyı des-

13 Cündioğlu, "Çağdaş Tefsîr Tarihi Tasavvuru'nun Kayıp Halkası", 64-72.

14 Rippin, "Introduction", 2.

teklemeye çalıştım. Nihayetinde geldiğim nokta, etkileşim tarihinin bir kesitini, tefsir tarihinin bir meselesiyle irtibatlandırarak ele alma noktasında elverişli bir zemin sağladı.

2. Tasnif Tartışmalarında Köken Arayışı Problemi

Tasniflerin orijinalliği hususundaki ısrar belgeye, veriye ve arkeolojik kanıta dayandığı zaman muteberdir. Aksi halde bu durum, duygusal saiklerin tetiklemesinin mahsulü olarak okunabilir. Söz konusu tasniflerin bir başka kültürden esinlenme yoluyla yahut doğrudan alınmak suretiyle şekillenmiş olduğunu varsaydığımızda; bunu kültürlerarası intihal olarak mı adlandırmak gerekir? Yoksa bilimin yolunun terakümden geçmesi hasebiyle zaten işin doğasına uygun bir biçimde cereyan ettiğini mi kabullenmek gerekir? Mesela Bîrûnî'nin (ö. 453/1061) Arapların paganist dönemlerinde işlettikleri nesi uygulamasına dair yorumu, kültürlerarası etkileşimin çarpıcı bir örneğini sunar. Bîrûnî'ye göre Arapların hacılara ticarî malzemeleri pazarlayabilmeleri için hac takviminde değişiklik yapmaları gerekiyordu. Ayların yerini değiştirmeye dayanan sistemi ise hicretten yaklaşık 200 yüzyıl kadar önce komşuları olan Yahudilerden öğrenmişlerdi.¹⁵ Bu örnek, tefsir türleri tartışmasına ilişkin doğrudan bir şey söylemiyor olsa da toplumların sosyal ve kültürel tarihlerindeki etkileşimin -kimi zaman- mekân birlikteliği üzerinden temin edildiği noktasında veri sağlar.

Tefsirlerin tasnifinde rivâyet ve dirâyet kavramları belirgin bir öneme sahiptir. Bu kavramların İslam tefsir mirasında ilk kez kullanıldığı zamanın tespiti, intihal tartışmalarına ışık tutması bakımından kayda değerdir. Hikmet Koçyiğit'in rivâyet ve dirâyet kavramlarının kullanımına dair yaptığı araştırmasında ulaştığı neticeler şöyledir: "Sa'lebî' (ö. 427/1035) kendi dönemine kadar olan tefsir çalışmalarını değerlendirirken dirâyet, tenkid, rivâyet ve nakille yapılan çalışmalardan bahsetmiştir." Koçyiğit bu anlatıdan hareketle Sa'lebî'nin rivâyet ve dirâyet kavramlarını -çok net bir biçimde olmasa da- ilk kullanan müfessir olduğu sonucuna varır.¹⁶ Mevcut tasnifler hakkında derli toplu bilgiler sunan Koçyiğit, rivâyet-dirâyet kavramlarının sarahaten ilk kez kullanımının Kâfiyecî'ye (ö. 879/1474) ait olduğunu tespit etmiştir.¹⁷ Dehlevî'nin (ö. 1176/1762) doğrudan müfessirleri tasnif ettiğini söyleyen Koçyiğit, bu sınıflandırmada bir orijinallik görmez. Zira bahsi geçen tasnifte, Zerkeşi ve

15 Michael Bonner, "'Time Has Come Full Circle': Markets, Fairs And The Calendar In Arabia Before Islam", *The Islamic Scholarly Tradition -Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook-*, ed. Asad Q. Ahmed vd. (Leiden-Boston: Brill, 2011), 21-22; Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye anî'l-kurûni'l-hâliye* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008), 74-75.

16 Hikmet Koçyiğit, "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (Ocak-Haziran 2014), 49-50.

17 Koçyiğit, "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi", 50.

Suyutî'den yararlanmıştı. Dehlevî'nin tasnifinde, eserlerin içerik ve üslup değerlendirmesi üzerinden bir sınıflandırma yoktur. Bunun yerine Dehlevî, muhaddislerin tefsiri, mütekellimlerin tefsiri, fıkıh usûlcülerinin tefsiri, nahivci dil âlimlerinin tefsiri, edebiyatçıların tefsiri, mahir kurrânın tefsiri ve su-filerin tefsiri¹⁸ şeklinde müelliflerin yetkinlik alanını merkeze almaktadır.

Söz konusu kavramların kullanımı üzerine mesai harcayan araştırmacılar-dan biri de Velid Salih'tir. Gelenekte sıklıkla kullanılan tefsir bi'l-me'sûr ye-rine Emîn el-Hûlî'nin tefsirü'r-rivâye kavramsallaştırmasına dikkat çeken Ve-lid Salih, onun erken dönem tefsirinin otantik olmadığı tezini ispatlama çaba-sına işaret eder.¹⁹ Kavram tarihi soruşturması yapan Velid Salih, 1940 yılından önce tefsir bi'l-me'sûr ibaresinin analitik bir kavram olarak yerli ilim dün-yasında (indigenous scholarship) kullanılmadığını tespit etmiştir. Ona göre tefsir bi'l-ilm kullanımı vardır ama tefsir bi'l-me'sûr kullanımı yoktur.²⁰ Suyutî'nin eserini *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr* diye isimlendirdiğini görmezden gelmeyen Salih, bunu kavramın analitik düzeyde kullanımına dâhil etmez.²¹ Ezher, müfredatını yenileme ihtiyacı duyup mensuplarından Abdülazîm Zürkânî'ye (ö. 1367/1948) Kur'ân ilimleri kitabı yazmayı sipariş edince, *Menâhilü'l-'irfân* adlı eserde tefsir bi'l-me'sûr kavramı analitik bir formda kullanılmıştır. Zürkânî tefsirin taksimi meselesini tartıştığı kitabında üçlü bir tasnif sunar: "Tefsir bi'l-me'sûr diye de adlandırılan tefsir bi'r-rivâye, tefsir bi'r-re'y diye adlandırılan tefsir bi'd-dirâye ve işârî tefsir."²² Goldziher'in Ali Hasan Abdülkadir tarafından 1944'te basılan ve Goldziher'in Al-manca "traditionelle Koranauslegung" terimine atıfta bulunmak için et-tefsir bi'lme'sûr terimini kullanan ilk eksik çevirisi de göz önüne alındığında, Ze-hebî'nin hemen öncesindeki bir zaman diliminde kavramın yaygınlaştığını anlıyoruz.²³

Velid Salih'e göre tefsir literatürünü bütüncül-kapsamlı olması hasebiyle içerik merkezli bir tasnife tabi tutmak uygun değildir. Ona göre Taberî (ö. 310/923) sonrası süreci işlev bakımından üçe ayırmak makul bir tasniftir: An-siklopedik tefsirler, bunlardan sonra gelişen medrese tarzı tefsirler ve haşiye türündeki çalışmalar.²⁴

Tefsirin fonksiyonelliği bakımından Velid Salih'in yaptığı tasnif çarpıcıdır. Bütün tefsir materyalini medrese ve ansiklopedik şeklinde ikiye ayıran Sa-lih'in bu tasnifi işlev odaklı bir tasnif olsa da nihai tahlilde tefsirlerin vasıfla-

18 Koçyiğit, "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi", 57.

19 Saleh, "Preliminary Remarks", 12.

20 Saleh, "Preliminary Remarks", 31.

21 Saleh, "Preliminary Remarks", 32.

22 Saleh, "Preliminary Remarks", 34-35.

23 Saleh, "Preliminary Remarks", 35.

24 Saleh, "Preliminary Remarks", 20-21.

rını göz önünde bulundurur. Ona göre, toplumun sünî düşüncesinin otoritesini tahkim etme görevini yerine getiren tefsirler ansiklopedik kısma girer. Ansiklopedik tefsirlerin muhtasarları yani medrese için olanlarsa tartışma ve müzakere için oldukça işlevsel ve kullanışlıdır.²⁵

Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin "Tefsir" maddesinde kaynakları ve yöntemleri bakımından tefsirler zikredilirken; rivâyet, dirâyet, işârî, lugavî, mezhebi, ilmî, içtimâî, konulu tefsir ve ahkâm tefsirlerine yer verilmiştir.²⁶

Muhatap kitlesini esas alarak eser vermek denildiğinde tefsir alanında Vâhidî (ö. 468/1076) akla gelir. Onun basit-vasît-vecîz [*el-Basît fi tefsîri'l-Kur'ân, el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz, el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd (el-Vasît beyne'l-makbûd ve'l-basît)*] üçlemesi şeklindeki eserleri, okur kitlesinin düzeyini merkeze alarak hazırlanmıştır. Karen Bauer, Vâhidî'nin bu uygulamasının benzerinin, antik Yunan'da eğitim maksatlı var olduğunu iddia eder.²⁷ Buradan hareketle, Vâhidî'nin antik Yunan kültüründen esinlenerek eser türlerini biçimlendirdiğini iddia etmek tuhaf olmaz mı? Anakronik bir üsluba büründürerek soracak olursak; Nîşâbur doğumlu ve hicrî 468'te vefat eden Abbâsî döneminde yaşayan, Kur'ân ilimleri, tefsir ve Arap dili alanında yetkinliğiyle şöhret bulan, klasik usulde bir eğitim alan ve muhtemel ilmî seyahatlerinin coğrafyası Cürçân, İsfahan ve Bağdat'la sınırlı olan müfessirin²⁸ antik Yunan mirasına ait literatürün hangi kesitinden, hangi dil aracılığıyla istifade ettiğini net bir şekilde tespit etmek mümkün müdür? Bu soruya cevaben, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*'ün müellifi Dimitri Gutas'ın doyurucu bilgilendirmeleri -sarahaten olmasa da delaleten- engin bir tablo sunar. Onun araştırmalarına göre Bizans imparatorluğu ve Yakındoğu'da mevcut bütün din dışı Yunanca kitapların 8. yüzyılın ortasından 10. yüzyılın sonuna kadar Arapçaya çevrildiği bilgisi pek çok kanıt üzerinden teyit edilebilir.²⁹ Bir başka deyişle, Yunanca-Arapça çeviriler kanalıyla erken Abbasî toplumunun kütüphanesine dâhil olan kaynaklar, o çağın müfessirlerinin erişim mesafesindedir. Abbasî döneminin âlimi olan Vâhidî'nin de bundan nasiplenebileceği tahmin edilebilir fakat müellifin karşılaştığı eserlerin fihristini çıkaracak düzeyde bir biyografi bilgisinden mahrum olduğumuza göre bu bağlamda söylenecek

25 Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition -The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî (d. 427/1035)*- (Leiden: Brill, 2004), 16-17; Karen Bauer, "I Have Seen The People's Antipathy To This Knowledge': The Muslim Exegete And His Audience, 5th/11th-7th/13th Centuries", *The Islamic Scholarly Tradition -Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook-*, ed. Asad Q. Ahmed vd. (Leiden-Boston: Brill, 2011), 294.

26 Abdulhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Ağustos 2022).

27 Bauer, "I Have Seen The People's Antipathy To This Knowledge'", 296-297.

28 Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Haziran 2022).

29 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür -Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu-*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 15.

şeyler tahminden öteye geçmeyecektir. Tekrar esas meseleye dönecek olursak, bütün bu anlatılanlarda vurgulanan tez şudur: Muttasıl bir tecride tabi tutulmadığı müddetçe toplumlar, ticaret malzemelerinin değiş tokuşundan kelime alışverişlerine; kurucu metinlerin ana konularından eser türlerine varıncaya kadar pek çok alanda irtibat içindedir. Hal böyle olunca, irtibatın neticesi olan etkileşimi tabii karşılamak gerekir. Bunu üstünlük ve yenilgi denklemine okumak yerine insanoglunun yeryüzü serüvenindeki güzergâhı olarak kabul etmek daha uygun olsa gerek.

Görebildiğimiz kadarıyla mevcut tasnifler, rivâyet, dirâyet ve işârî gibi isimlendirmelerin ortaya çıkış zamanına dair net kronolojik bir liste sunmadığı gibi bu adlandırmaların kaynağı meselesinde ipucu da vermez. Öyleyse mevzuyu Wansbrough'un iddiası üzerinden ele almak, tartışmanın dinamiklerini göstermesi bakımından makul olacaktır. "Homojen" şeklinde vafedilemeyen tefsir literatürünü üslup ve işlevsel kriterleri işleterek sınıflandırmayı deneyen Wansbrough, haggadic, halakhic, masoretic, rhetorical ve allegorical adlı tasnifleri üretmiştir.³⁰ Wansbrough bu kavramların Arapça karşılıklarını kullanmamıştır. Gerçi onun Almanca, Latince ve Fransızca³¹ kelimeleri tercüme etmeme hususundaki keyfiligi göz önünde bulundurulursa bu da o kapsamda değerlendirilebilir.

3. Wansbrough'un Kur'an Tefsirlerine Yönelik Tasnifi

Wansbrough'un *Quranic Studies* kitabının yeni baskısına önsöz yazan Andrew Rippin, kitabın okunmasını zorlaştıran dil kullanımına yönelik şikâyetini Wansbrough'ya iletir. Bu sohbet esnasında her ne kadar yazar şaşkın ve kızgın olsa da³² kitabın sonuna eklenen sözlük, bahsi geçen zorluğu telafi etmeye

30 John Wansbrough, *Quranic Studies -Sources and Methods of Scriptural Interpretation-*, çev. Andrew Rippin (Amherst-New York: Prometheus Books, 2004), 119. Andrew Rippin'in bu eserdeki katkısı çeviri, mukaddime yazımı ve genişletilmiş notlardan oluşur.

31 Wansbrough, *Quranic Studies*, 309-316.

32 Wansbrough, *Quranic Studies*, xiii.

ikna olduğunun göstergesi olmalıdır.³³ İşte bu sözlükte, haggadic³⁴ kelimesine takdir edilen anlam şöyle izah edilmiştir: “Geleneksel Yahudi edebiyatının, hahamların hayatlarından ve İncil’deki anlatılar veya hikâyeler üzerine ayrıntılı incelemelerden oluşan ve bu nedenle, kutsal metnin herhangi bir geleneksel vaazına, vaaz yorumuna atıfta bulunan kısmı”³⁵ Wansbrough’ya göre haggadic tefsirlerin üç özelliği şunlardır: Anekdot, Peygamber’den gelen rivâyet ve müphem ifadelerin tespiti.³⁶ Wansbrough, Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Kelbî (ö. 146/763) ve Süfyân es-Sevrî’nin (ö. 161/768) tefsirlerini, İbn İshak’ın (ö. 151/768) *Siyer*’ini ve Buhârî’yi (ö. 256/870) -Kitâbü’t-Tefsir özetinde- bu tür tefsirler arasında değerlendirmektedir.³⁷ Wansbrough’nun yaklaşımı iki açıdan problemlidir. Öncelikle söz konusu tanım, rivâyet tefsirini karşılamıyor. Nitekim rivâyet tefsirinde kullanılan malzeme bundan çok daha fazlasıdır. İkinci olarak ise haggadic tefsir kapsamına dâhil ettiği eserler, rivâyetten ve anekdottan ibaret değildir. Örneğin Mukâtil’in tefsirinde leksikografik (sözlükbilimsel) bilgiyle karşılaşıyoruz.³⁸ Hatta salt nakil aktarımı gibi bir söylem bir yana, Ömer Türker günümüze ulaşan ilk tam tefsirin müfessiri

-
- 33 Kitapta Almanca, Arapça, Latince ve İbrânîce kelime ve hatta cümlelerin tercümesiz şekilde verilmesi, Wansbrough’un okunmasını zorlaştıran dil zorluğu arasında sayılabilir. bk. Wansbrough, *Quranic Studies*, 126, 134, 136, 162, 167. Eğer zihin okuma kabilinden görülmezse, müellifin farklı dillerde yetkinliğine delalet eden bu üslubundan adeta “kitabımı okumak için dilsel açıdan şu düzeyde olmalısınız” iması seziliyor. Wansbrough’un yazdığı metnin arasında kullandığı muhtelif dillerden kelimeler onun yazısında üslup problemi doğurmuştur. Wansbrough’un dil kullanımına yönelik tenkitler hakkında bk. Merve Akgün, *Kur’an Tarihinde Revizyonist Oryantalistler: John Wansbrough, Christoph Luxenberg ve Gerd-R. Puin* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 40; Şenol Çakmak, *Kur’an’a Oryantalist Yaklaşımlar: John Wansbrough Örneği* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 34.
- 34 Wansbrough’nun tefsirin tasnifiyle alakalı düşünceleriyle tefsirin muhtevasıyla alakalı düşünceleri benzerlik gösterir. Örneğin Mukâtil’in tefsirindeki anlatının Yahudi doktrininden alındığını hatta bunun polemik söyleminin çok primitif bir düzeyini yansıttığını söyler. bk. Wansbrough, *Quranic Studies*, 125. Bununla birlikte onun ana ilgisinin Kur’an metnindeki “biblical” unsurlardan ziyade tefsirde kullanılan malzeme ve metoda yoğunlaştığını söylemekte yarar var. bk. Wansbrough, *Quranic Studies*, 134.
- 35 Wansbrough, *Quranic Studies*, 311.
- 36 Wansbrough, *Quranic Studies*, 141.
- 37 Çakmak, *Kur’an’a Oryantalist Yaklaşımlar*, 77; Wansbrough, *Quranic Studies*, 122-181. Ancak müellif, Buhârî ve haggadistler arasındaki temel farkın isnad olduğunu vurgular. bk. Wansbrough, *Quranic Studies*, 181.
- 38 Kees Versteegh, “Foreword”, *Arabic-English Dictionary of Our’anic Usage*, nşr. al-Said M. Badawi - Muhammad Abdel Haleem (Leiden-Boston: Brill, 2008), viii.

Mukâtil b. Süleyman'ın malumatfuruş bir vaizin çok ötesinde bilgi teorisi geliştiren kimliğini vurgular.³⁹ Mukâtil b. Süleyman ve tefsirine dair makalesinde M. Suat Mertoğlu ise Mukâtil'i "tefsirde sadece rivâyeti değil, aynı zamanda dirâyeti de kullanan ilk müfessirlerden biri" şeklinde tanır.⁴⁰

Mukâtil'in tefsirinde metin ve yorumun iç içe geçtiğini⁴¹ söyleyen Wansbrough, bu tür kısa izahların haggadic türündeki tefsirlerde uygulandığını söylemektedir.⁴² Bununla birlikte kısa izahların halakhic ve masoretic tefsirlerde, metinsel ve hukuki probleme çözüm üretme maksadı bakımından daha semereli olabileceğini düşünmektedir.⁴³ Wansbrough'nun tefsir türleri meselesinde kafa karışıklığı⁴⁴ yazdığı metne yansımıştır. Örneğin haggadic tefsirlerinin tipik özellikleri arasında nüzul sebepleri rivâyetlerinin ve şiir şevahitlerinin bulunmadığını söylerken ve üstelik bunu Mukâtil tefsiri üzerinden somutlaştırma çabasına girişmişken aynı kitabın bir başka paragrafında bunun aksini söyler. Haggadic tefsirlerde nüzul sebebi bilgisinin değerinin anekdot kabilinden olduğunu, "arkaplan sağlamak ve yerel rengi vermek" maksadı olduğunu söyler. Ona göre haggadic tefsirlerde vahiy kronolojisi oluşturmaya yarayan nüzul sebebi rivâyetleri bulunmaz.⁴⁵ Bunu ilk aktarımındaki iddiasının ilerleyen sayfalarda tashih edildiği şeklinde düşünebiliriz. Zira müellifin haggadic kapsamına aldığı Mukâtil tefsirinde nüzul sebebi rivâyetlerine yer verilmiştir.⁴⁶

Wansbrough'un tefsirlerle alakalı beşli kategorisinde ahkâm tefsirine tekabül eden bir konuma yerleştirdiği "halakhic" kavramıdır. Yahudi hukuk geleneğini tanımlayan bir tabiri kullanan Wansbrough'un bilinçli bir seçimde bulunduğu araştırmalarda dile getirilmiştir.⁴⁷ Halachic kavramını "Yahudi hukuk literatürü ve dolayısıyla kutsal metinlerin herhangi bir geleneksel yasal yorumuna yapılan atıf"⁴⁸ şeklinde açıklar.

39 Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu -Mukatil b. Süleyman'dan Hareketle Bir İnceleme-* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 121.

40 M. Suat Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Te-davülü", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 190.

41 Wansbrough, *Quranic Studies*, 127.

42 Wansbrough, *Quranic Studies*, 129.

43 Wansbrough, *Quranic Studies*, 130.

44 En nazik ifadesiyle kafa karışıklığı denilebilir. Eğer metin içerisindeki tutarsızlığı okurun fark etmeyeceğini düşünen ve bir bakıma okuru hafife alan üstenci bir yaklaşımdan kaynaklanmıyorsa; söz konusu hata, zühul eseri olarak görülebilir. Üçüncü bir ihtimal olarak da Wansbrough'un ortaya attığı tezin cılızlığına işaret sayılabilir.

45 Wansbrough, *Quranic Studies*, 141.

46 Sekh Ali Nur, *Mukâtil b. Süleyman ve Vâhidî'nin Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 30-116.

47 Brannon Wheeler, "Quran and Muslim Exegesis as a Source for the Bible and Ancient History", *The Convergence of Judaism and Islam - Religious, Scientific, and Cultural Dimensions-*, ed. Michael M. Laskier vd. (Gainesville: University Press of Florida, 2011), 24.

48 Wansbrough, *Quranic Studies*, 311.

Wansbrough, halakhistlerin tefsir geleneklerini kullanmalarının ahkâm, ihtilaf ve nesh gibi konularda tefsir literatüründe görülebildiğini söyler.⁴⁹ Ahkâm yerine parantez içinde “halakhot” ifadesini kullanmaktaki ısrarı⁵⁰ ve “Muslim halakhic exegesis”⁵¹ ifadesine yer vermesi de müellifin kavram kullanımında rastgele hareket etmediğine bilakis bile isteye bu tutumunu sürdürdüğüne işaret edebilir.

Vahiy ortamının tasvirinin, haggadic tefsirlerde gelişmeyip halakhic tefsirlerde gelişen bir konu⁵² olduğunu iddia eden yazar, Kelbî'nin bu hususta bir istisna sayılabileceğine işaret eder.⁵³ Sık sık istisna kaydı düşmesi esasında onun yaptığı tefsir türleri kategorisinin bulanık bir manzara içerdiğini gösteriyor.

Masoretic kavramı, “altıncı yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar Masoretler tarafından Eski Ahid'e düşülen eleştirel notlar ve şerhler”⁵⁴ şeklinde açıklanır. Ona göre Kur'ân'ın masoretik tefsiri (Quranic Masorah) leksikolojik izah, gramer analizi ve ittifak edilen kıraatleri içerir.⁵⁵ Şenol Çakmak, Wansbrough'un masoretic tefsirlerden bahsederken nesh nazariyesinin çıkmazlığına işaret etmek maksadıyla 12. yüzyıl müellifi Maimonides'e (ö. 601/1204) atf yaparken anakronizme düştüğünü söyler.⁵⁶

Wansbrough'un tefsir türleriyle alakalı bu isimlendirmelerde ısrar edişi sadece dil kullanımındaki keyfilikle ve özensizlikle geçiştirilebilecek bir durum olmamalıdır. Çünkü onun muhkem, müteşabih, tefsir, tevîl, ulemâ, irab, isnad, tabakât ve usûlü fıkıh gibi kelimeleri kullanırken bunlara Kutsal Kitap literatüründen karşılıklar önermemesi düşündürücüdür.⁵⁷

4. Wansbrough'un İddasının Tahlili ve Etkileşim Meselesi

Wansbrough, Taberî öncesi tefsir kitaplarını beş başlıkta kategorize eder. Bunlar rivâyet (haggadic), fikhî (halakhic), dilbilimsel (masoretic), ıcazî (rhetorical) ve işârî (allegorical) tefsirlerdir. Ona göre bu sıralama kendi içerisinde bir kronoloji de barındırır. Bir başka deyişle tefsir türlerinin teşekkülü, bu sıralama-dizilim doğrultusunda olmuştur.⁵⁸ Fakat kronolojik akışa dair bu id-

49 Wansbrough, *Quranic Studies*, 183.

50 Wansbrough, *Quranic Studies*, 195.

51 Wansbrough, *Quranic Studies*, 201.

52 Wansbrough, *Quranic Studies*, 141.

53 Wansbrough, *Quranic Studies*, 142.

54 Wansbrough, *Quranic Studies*, 312.

55 Wansbrough, *Quranic Studies*, 202.

56 Wansbrough, *Quranic Studies*, 201; Çakmak, *Kur'an'a Oryantalist Yaklaşımlar*, 75.

57 Wansbrough, *Quranic Studies*, 153-158.

58 Yaşar Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook - Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 86.

dia bazı problemler içermesi bakımından üzerinde durulmaya değerdir. Öncelikle bu kronolojik akışın tarihlendirmesi okura sunulmamıştır. Müellif, haggadic tefsirin ne zaman başlayıp bittiği hususunda bilgilendirme yapmaz. Öte yandan, Kur'ân tefsirinin normatif disiplin statüsüne ulaştığı, müfessirin arzu ettiği ve amacına en uygun unsurları seçip aldığı ve bu malzemeyi düzenlemekte özgür olduğu bir süreçten bahseder. Zemaşşerî'nin (ö. 538/1144) tefsirine haggadic, halakhic ve masoretic tiplerin metotlarını ve sonuçlarını içermesi bakımından bu sürecin ürünü olarak atıf yapar.⁵⁹ Bundan yola çıkarak Wansbrough'un tefsir türlerine atfettiği vasıflarla özdeşleştiremediği eserlerden bahsederken tutarsızlığını saklayamadığını söylemekte sakınca olmasa gerek.

Öte yandan tefsir türlerinin teşekkülündeki kronoloji iddiası pek çok yönden tenkide açıktır. Yazar haggadic tefsiri hicrî üçüncü asra konumlandırır ancak Mukâtil'in *Tefsîrü'l-ğamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân* adlı eseri hicrî ikinci asra aittir. Dolayısıyla iddia edilen kronolojinin işlediği pek söylenemez.⁶⁰ Fakat onun Mukâtil'in en erken hicrî üçüncü asrın başından öteye gitmediği yönündeki beyanı göz önünde bulundurulursa⁶¹ kendi içinde kısmî bir tutarlılık sergilediği düşünülebilir. Fakat bu tutumunu her örnekte sürdürmemiştir. Mesela Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Ahkâmü'l-Kur'ân*⁶²'ını halakhic tefsir kapsamında sayarken⁶³ de kendi zihninde kurguladığı kronolojiyi ihmal eder. "Kronolojik teşekkül" meselesinde müellifin tutarlı olmadığına işaret eden verilerden biri de masoretic ile haggadic'in eş zamanlı teşekkülüne dair söylemidir.⁶⁴

Wansbrough'un tefsir türlerinin oluşumunun kronolojik bir seyir izlediği iddiası hakkında Karen Bauer, onun tutarsızlığını aşikâr ederek şöyle der: "Wansbrough bu tezi için yeterli düzeyde kanıt sunamadı. Onun kronolojik dizimine göre haggadic'ten sonra halakhic gelmeli. Fakat Mukâtil'in ahkâm tefsirini, rivâyet tefsirinden sonra yazdığına dair bir veri elimizde yoktur." Kees Versteegh'in de sıklıkla temas ettiği üzere dilbilimsel tefsir-sözlükbilimsel tefsir erken dönemlerde, Mukâtil'in çağında neşet etmiştir. Dolayısıyla Wansbrough'un tefsir çeşitlerinin teşekkülüne dair kronolojik iddiası yine cılız kalmaktadır. Wansbrough'un gözden kaçırdığı noktalara örnek olarak şu

59 Wansbrough, *Quranic Studies*, 139.

60 Wansbrough, *Quranic Studies*, 146, 170.

61 Wansbrough, *Quranic Studies*, 209.

62 Bu eserin Şâfiî'ye aidiyeti konusundaki tartışmalar için bk. Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Ağustos 2022).

63 Wansbrough, *Quranic Studies*, 151.

64 Wansbrough, *Quranic Studies*, 146.

da verilebilir: Ona göre sebab-i nüzûl rivâyetleri halakhic yani ahkâm tefsirlerinin karakteristiğidir. Oysa onun kronolojik diziminde bir önceki sırada olan haggadic tefsir kısmında da nüzûl sebebi rivâyetleri kullanılmıştır.⁶⁵

Wansbrough'un iddiası birçok yönden eleştiriye açıktır. Öncelikle Yahudi tefsir ürünlerinin, Kur'ân tefsirlerini etkilediği iddiası yüzeysel bir tezdır. Bunun kanıtlanması için aralarında etkileşim ilişkisi kurulan eserlerin verilmesi gerekir. Etkileşimin cereyan ettiği dilin gösterilmesi ve kronolojik bir haritalandırmanın yapılması da beklenir. Hatta İslam tefsir mirasının ilk ürünlerini telif edenlerin bildikleri dillere varıncaya kadar bir nevi akademik özgeçmiş bilgileriyle söz konusu iddianın tutarlılığı sağlanmaya çalışılır. Fakat Wansbrough'nun tezini güçlendirmek için bu türden argümanlara başvurmaması, onun iddiasının zayıflığını ortaya koyar. Etkileşimin gerçekleştiği dilin tespiti meselesi bile bu konuyu tartışmak için uygun bir zemin sayılabilir. Elimizdeki verilere göre ilk sistemli tam tefsirin müelifi Mukâtil b. Süleyman'ın Arapça tefsirini yazarken üslup ve muhteva bakımından etkilendiği bir Tevrat müfessiri aramamız gerekecek. Mukâtil'in kitap yazacak düzeyde bildiği dillerin tespiti müstakil bir araştırmayı gerektirir. En azından eser yazdığı dilden yani Arapça üzerinden bir etkileşim iddiasını teyit eden veya imkânsızlaştıran bir deneme yapmak mümkündür. Bunun için bazı varsayımlarda bulunmamız gerekecek. Örneğin Mukâtil'in sadece Arapça bildiğini farz edersek bu durumda onun yararlanacağı Tevrat tefsirlerinin de Arapça veya Arapçaya tercüme edilmiş olması gerekir. Ahd-i Atîk'in Arapçada ilk tam tefsiri Ebû'l-Ferec Abdullah b. Tayyib (ö. 435/1043) tarafından yapıldığı bilinmektedir. Araştırmalara göre bu eser Süryanice yazan müelliflerden beslenmiştir.⁶⁶ Batı'da Abulpharagius Abdalla Benattibus adıyla tanınan, Bağdat'ta yaşayan İbnü't-Tayyib'in Süryanice ve Grekçe bildiği ve 60'a yakın eserinin çoğunu Arapça yazdığı tespit edilmiştir.⁶⁷ Demek oluyor ki Mukâtil'in vefatından yaklaşık üç asır sonra telif edilen ilk tam Ahd-i Atîk tefsirinden istifade etmesi veya bunlarla etkileşime girmesi zaman bakımından imkânsızdır. Öyleyse etkileşimin yönü üzerinde yeniden düşünmekte fayda var. Wansbrough'un iddiasını adım adım tahlil etmek yararlı olacaktır. Şayet, onun iddia ettiği üzere İslam tefsir külliyatında rivâyet ve dirâyet tefsirleri, Yahudi tefsir mirasının izinde şekillendiyse her iki geleneğin tefsir ürünlerinin ortaya çıkış zamanlarını tespit etmek isabetli olacaktır. Wansbrough'un haggadic ve halakhic kavramsallaştırması üzerinden ortaya attığı iddianın geçerli yahut batıl

65 Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th – 9th/15th)* (New York: Oxford University Press, 2013), 5-6.

66 Samir Khalil Samir, "Christian Arabic Literature in the Abbasid Period", *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, ed. M. J. L. Young vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 447.

67 Mahmut Kaya, "İbnü't-Tayyib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Temmuz 2022).

olup olmaması için şu soruya cevap vermek gerekir: Tevrat tefsir geleneğinin oluşum seyri ile İslam tefsir mirasının serüveni arasında paralellik var mıdır?

Tevrat tefsirinin gelişim aşamalarına bakıldığında; Ahd-i Atık'i Arapçaya çeviren, gramer alanında yetkin bir isim, sözlükbilimci, müfessir ve Ahd-i Atık mütercimi Saadya Gaon b. Yûsuf el-Feyyûmî (ö. miladi 942)⁶⁸ ile başlayan bir süreç karşımıza çıkar. Tevrat tefsirinde, Peşat Dönemi olarak adlandırılan süreç, İbrânicenin gramer esasları ile sistematik bir şekilde çalışılıp tefsirde kullanılmaya başlandığı, gramer ve etimoloji çalışmalarını içeren sözlüklerin hazırlandığı dönem⁶⁹ olarak nitelenir. Saadya Gaon'un 882-942 yılları arasında yaşadığı⁷⁰ hatırlanırsa, bu sürecin Kur'an tefsirlerinin serüveniyle mukayesesi rahatlıkla yapılabilir. *Mecâzü'l-Kur'an*, *Me'ânü'l-Kur'an*, *Îrâbü'l-Kur'an*, *Kitâbü'l-'Ayn*, *el-Kitâb* gibi gramer ve sözlük içerikli çalışmaların ortaya çıkış tarihine baktığımızda bunların Taberî öncesi sürece konumlandıklarını görürüz. Dolayısıyla burada bir etkileşimden bahsedilecekse, bu etkileşimdeki güçlü unsurun İslam kültür ürünleri olduğu söylenebilir. Öyleyse Wansbrough'un iddiasını tersine çevirerek şu soruyu sormak isabetli-makul olabilir: Mademki İslam tefsir mirasının oluşumu diğerine nispetle kronolojik akışta daha önceki bir zaman dilimine denk düşüyor. Öyleyse Yahudi geleneğindeki "geleneksel dört tefsir metodu ya da dört katmanlı tefsir metodu olan peşat, remez, deraş ve sod olarak adlandırılan ve sırasıyla literal, alegorik, menkıbевî ve bâtnî tefsire tekabül eden tefsir metotlarına"⁷¹ bir köken arayacak olursak, neden İslam tefsir ürünlerini ya da coğrafi, ticarî ve kültürel bağların getirisi olarak Fars ve Hind'de üretilen kutsal kitap tefsirlerini referans vermeyelim!

Burada üzerinde durmamız gereken önemli bir nokta şudur: Tevrat tefsir geleneğindeki türlerle İslam tefsir geleneğindeki türler arasında mutlak bir etkileşim ilişkisinden bahsedilemez. Aksine, bunun olmadığını kanıtlayan veriler mevcuttur. Örneğin, Tevrat tefsir geleneğinde "Büyük Kutsal yazılar anlamında kullanılan *Mikraot gdolot* türü tefsir edisyonlarında, harekelendirilmiş Tanah metninin yanı sıra masoretik notlar, Targum ve kronolojik sıra ile verilen tefsir metinlerinden"⁷² bahsedilir. Demek ki orta çağ Tevrat tefsirlerinde kronolojik tefsir çabasından söz edilebilir. Şayet mutlak etkileşim ol-

68 Paul B. Fenton, "Judaean-Arabian Literature" *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, ed. M. J. L. Young vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 466.

69 Büşra Şahin, *Tevrat Tefsir Geleneği: Ramban (Nahmanides) Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 15.

70 Ömer Faruk Harman, "Saîd b. Yûsuf Feyyûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Ağustos 2022).

71 Şahin, *Tevrat Tefsir Geleneği*, 17.

72 Şahin, *Tevrat Tefsir Geleneği*, 17.

saydı; İslam dünyasında kronolojik tefsirlerin ortaya çıkışı oldukça geç bir döneme rastlamazdı. Üstelik bilgi alışverişinin kolaylaştığı bir süreçte bundan bahsetmek anlamsız olurdu.

Etki tartışmalarına bir başka boyut da Hristiyan yorum geleneğinden dâhil olur; Yahudi tefsir geleneğindeki dörtlü sistemin ilham kaynağının aslında Hristiyanların dörtlü yorum sistemi olduğu iddiası zikredilir. Dolayısıyla peşat, remez, deraş ve sod ile Hristiyan tefsir teorisinde yer alan littera, allegoria, tropologia ve anagoge arasında irtibat olup olmadığı sorgulanır.⁷³

Tevrat tefsir tarihine baktığımızda şunu görürüz: Yahudi alimler Müslüman devletlerin egemenliğinde yaşadıkları sürece kadar Tevrat'ın ayet ayet tefsirini yapmamıştır. "I. Geonim dönemine kadar söz konusu çalışmalar sözlü Tevrat yani Mişna üzerine yapılan gemara/talmud çalışmaları ile yazılı Tevrat yani Mikra üzerine yapılan midraš ve targum çalışmalarından ibarettir. Ancak Geonim döneminde, Yahudi âlimler sistematik Kur'ân tefsirleri ile karşılaşmışlardır."⁷⁴

Orta çağ Babilonya Yahudiliği'nin tanınmış âlim ve yazarı, Ahd-i Atık'ın ilk Arapça mütercimi⁷⁵ Saadia Gaon'un Arapça Tevrat tefsirinin tercümesinde sayısız hata bulunduğunu tespit eden David M. Freidenreich, müellifin İslâmî kaynaklardan ve terminolojiden beslendiğini iddia etmektedir. Yahudi okurlara seslenen Gaon'un o dönemin hâkim dini geleneğinin etkisinde tefsirini şekillendirdiğini ve bu etkinin kavram kullanımından dil kullanımına kadar uzandığını ifade etmektedir. Judeo-Arabî şeklinde yazılan, Orta çağa ait en etkileyici çalışma olarak nitelenen Tevrat tefsirinin⁷⁶ müellifi Saadia Gaon, filolojik ve akli ilkeler doğrultusunda Kutsal Kitap'ın tefsirini yapan ilk müfessir olarak tanıtılır.⁷⁷ Saadia Gaon'un Kur'ân tefsirlerinden etkilendiğine dair tespitlerden biri, onun Taberî'nin muhkem-müteşabih kavramsallaştırmasından etkilendiğini⁷⁸ aktarır.

Saadia Gaon'un imam ve resul gibi İslâmî kavramları kullanmasının, Arapça konuşan muhataplara Kutsal Kitap'ın sahih ve temiz bir tercümesini yapmakla ilişkili olduğu dile getirilmiştir.⁷⁹ Yusuf'un yırtılan gömleğinin "kamîs-qamis" olduğunu belirten Gaon'un⁸⁰ Kur'ân kelimelerine sadakat de-recesi anlaşılır hale gelmektedir. "Gaon isteseydi, Kur'ân'a çok daha fazla re-

73 Şahin, *Tevrat Tefsir Geleneği*, 19-20.

74 Şahin, *Tevrat Tefsir Geleneği*, 121.

75 Harman, "Saîd b. Yûsuf Feyyûmî".

76 David M. Freidenreich, "The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's 'Tafsîr' of the Torah", *The Jewish Quarterly Review* 93/4 (January - April, 2003), 353-354.

77 Freidenreich, "The Use of Islamic Sources", 360.

78 Freidenreich, "The Use of Islamic Sources", 360.

79 Freidenreich, "The Use of Islamic Sources", 393.

80 Freidenreich, "The Use of Islamic Sources", 394.

feransta bulunurdu ama o Müslümanların istifadesine sunacağı bir Kutsal Kitap tefsiri yazmıyordu. Onun İslam'la Yahudiliği sentezlemek gibi bir amacı da yoktu.”⁸¹ Öyleyse onun öncelikli hedefi doğrultusunda kendi okur kitlesinin işine yarayacak biçimde bilgi ve kavramların iktibasına giriştiği anlaşılmalıdır. Her ne kadar müellifin esas sorununun, meşhur İslâmî terimleri kullanmak yoluyla Kutsal Kitap pasajlarındaki irrasyonel unsurları aklileştirmek olduğu iddia edilse⁸² de bu bizim konumuz açısından ikincil düzeyde öneme sahip bir veridir. Burada vurgulamamız gereken husus, onun eserini, İslam tefsir mirasının gölgesinde şekillendirdiğidir.

Saadya Gaon'un tercümesinde, gündelik dilde kullanılan yahut bilinmeyen Arapça kökleri kullanmakta tereddüt etmediği iddia edilir. Bu iddianın kanıtları arasında, İbrânîce ilâhî gazap anlamına gelen rogez kelimesini, Arapça rizc/ceza kelimesiyle; koheni imamla karşılaşması gösterilir. Ayrıca mişna, talmud ve halakha'yı ifade etmek için de fıkıh kavramını kullanmıştır.⁸³ Bu meyanda başka örnekler de anılır. Saadia Gaon'un yanı sıra pek çok Orta çağ Yahudi figürü tarafından da Musa'nın “Resûlullah” şeklinde ifade edildiği⁸⁴ tespit edilmiştir.

Mu'tezilenin, Karâîlerin Tevrat tefsirinde onları özellikle akılcı yaklaşıma öncelik vermeye yönlendirmesi hasebiyle dikkate değer bir etki oluşturduğu tespit edilmiştir. Kutsal metinleri aklî bir yaklaşımla ele almak, sözdizimi/nahiv (syntax) ve gramer bilmeyi gerektiriyordu. Geonim çağında⁸⁵ İbrânîce gramerin gelişiminde öncü rol oynayan Karâîler'in dilbilimsel yorumları, hadis temelli bir fıkıh yaklaşımını benimseyen Rabbânîlerin tefsirleriyle çatıştığında Mu'tezile'nin silahını kuşandıkları nakledilir. Silah metaforuyla anlatılmak istenen şudur: Tıpkı Mu'tezile'nin yaptığı gibi Karâîler de akliyyâtsem'ıyyât ve muhkem-müteşabih konularının üstünde durmuş ve ilahî sıfatlar bağlamında literal anlamdan ziyade alegorik yorumla meyletmişlerdir.⁸⁶ Yahudi teolojisinde Mu'tezilî temayülleri inceleyen David Sklare, 10. yüzyılın

81 Freidenreich, “The Use of Islamic Sources”, 394.

82 Freidenreich, “The Use of Islamic Sources”, 394.

83 Hanan Kamel Metwali, “Arabic Translations of the Hebrew Bible”, çev. Jane Marie Todd vd., *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb vd. (Princeton: Princeton University Press, 2013), 632.

84 Freidenreich, “The Use of Islamic Sources”, 362.

85 Geonim dönemi, 589-1038 yılları arasına tekabül etmektedir. bk. Jewish Encyclopedia, “Gaon” (Erişim 8 Aralık 2022). Yasin Meral, Gaonlar dönemini MS 650-1050 olarak vermiştir. bk. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 181.

86 Yoram Erder, “The Karaites and Mu'tazilism”, çev. Jane Marie Todd vd., *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb vd. (Princeton: Princeton University Press, 2013), 782.

ikinci çeyreği ve sonrası ile 11. yüzyıl arasında Yahudi yazarların Mu'tezile'nin Basra ekolünden ziyadesiyle etkilendiklerini 12. yüzyıl ve sonrasında Mu'tezile öğretilerinin ihtisarına yoğunlaştıklarını söyler.⁸⁷

Tefsir türlerinin teşekkülündeki etkileşim tartışması diğer etkileşim tartışmalarına nispetle basit görünebilir. Zira pek çok mesele üzerinde tartışılan etkileşim iddiası, tesirin ötesinde doğrudan iktibası çağrıştırmaktadır. Bu iddianın kapsamına dahil olan diğer iddialar şunlardır: Kur'ân kelimesinin İbrânîce "okumak" kökünden türemesi, Kur'ân'daki 114 sure bölümlendirmesinin Yahudilikteki sidrot düzenlemesiyle benzer olması, dînî günler arasında benzerlik olması, Yahudilikteki Talmud ile İslam'ın şifahi hukuku "hadisler" arasında benzerlik, kelime-i şehâdet ile shema İsrail arasında benzerlik, tevhid inancı, namaz – Arabistan Yahudilerinin günde beş vakit ibadet ederken bunun üç vakte düşürülmesi.⁸⁸

Yahudi kültürünün Doğu, Kuzey Afrika ve İspanya'daki merkezlerinin Arap egemenliği altında olduğu onuncu ve on üçüncü yüzyıllar arasında Yahudi edebiyatının Arapça ile olan ilişkilerinin, Yahudi edebiyatı tarihinde dikkate değer olduğu söylenmiştir. Ancak antik ve orta çağ Yahudi literatürüne ilişkin araştırmalarda bahsi geçen Arapça etkisi üzerinde pek durulmadığı bilinmektedir. Bunun sebepleri arasında Avrupa koleksiyonlarında ve kütüphanelerinde bulunan metinler ve Geniza nüshasının ön planda tutulması, ta-kıntılı orijinallik düşüncesi ve ideolojik ve milliyetçi duygu ve düşüncelerin yönlendirmesi gösterilir. Böylece İbrânîce metinlerin oluşturulmasında etkili olan Arap modellerin tespitine yönelik bir ilgi oluşmamıştır.⁸⁹ Yine de araştırmalar Arapça merkezli etkiyi açığa çıkarmaktadır. Bilindiği üzere, Arapça Kur'ân'ın fesahatini ve icazını vurgulayan çalışmalar aynı zamanda Arap edebiyatı ürünlerinin gelişimini de sağlamıştır. Arap edebiyatının gelişiminde Kur'ân'ın rolü büyüktür. İşte Karâîlik literatüründe de -gerek dilbilimsel çalışmalar gerekse Kutsal Kitap tefsiri, halakhic yazılar ve polemikler olsun- Arap edebiyatı ve Kur'ân arasındaki ilişki örnek olmuştur.⁹⁰ Rina Drory'nin ağzından bu vurguyu yinelemekte fayda var: "Doğu Yahudi edebiyatı, Arap edebiyatından ilkeleri, genel kavramları ve edebi faaliyet kalıplarını ödünç aldı ve bunları kendi ana sistemi içindeki unsurları düzenlemek

87 David Sklare, "Yahudi Teolojisinde Mu'tezili Temayüller-Bir Tetkik", çev. Casim Ekinci, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 349.

88 Abraham I. Katsh, "Judaism and Islam", *The Journal of Educational Sociology* 36/8 (April 1963), 401-402.

89 Rina Drory, *Models and Contacts -Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture-* (Leiden: Brill, 2000), 126-127.

90 Drory, *Models and Contacts*, 135.

için kullandı.”⁹¹ Sadece edebiyat üzerinde değil, aynı zamanda Yahudi mistisizminin ve Kabala'nın şekillenmesinde de İslam ve Ortadoğu kültürünün etkisinden bahsedilmektedir.⁹²

İbrânîce dînî şiir üzerindeki Arap-İslam etkisinin, güçlü ve uzun süreli olduğu bu kapsamda anılmalıdır. Üstelik bu etkinin Müslümanların hükümdar olduğu ve Yahudilerin tebaası olduğu her yerde kök salıp bin yıldan fazla bir süre devam ettiği tespit edilmiştir. Abbâsiler döneminde Bağdat'ta doku-zuncu yüzyılda başlayan etkinin, yaklaşık olarak onuncu ve on beşinci yüzyıllar arasında Müslüman İspanya'da devam ettiği yani “İslam Rönesansı” diye tanımlanan zaman dilimlerinde etkin olduğu araştırmacılar tarafından nakledilir. Hatta Arapça şiirden yapılan yapısal, poetik ve dilsel ödünclemelerin ziyadesiyle fazla olması nedeniyle İbrânîce şiirin Arapça şiirden ayrışan yegâne yönünün dili olduğu bile tartışılmıştır. Belki daha da önemlisi, İbrânîce şiirin Arapça şiirden etkilendiği gibi Kur'an, hadis, İslam felsefesi, kelâm ve mistisizmden de etkilendiği bilgisi olmalı.⁹³ Saadya'nın ilâhî hukuku esnetmeye matuf kıyas kullanımlarına dair eleştirisiyle Nazzâm (ö. 231/845) ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) kıyasa mesafeli duruşu arasındaki benzerliklere temas edilmiştir.⁹⁴

İslam hukukunun içeriğinin bir kısmının Yahudi hukuk düşüncesini etkilediği⁹⁵ iddiası da bu bağlamda anılmayı hak eder mahiyettedir. İslam'ın Saadya üzerindeki tesirinin her zaman doğrudan olmayıp kimi zaman dolaylı yollardan ve aracı kanallardan olduğu anlaşılmaktadır. Saadya'nın yaşadığı çağda ortaya çıkan mezhebî oluşumlardan Karâîlerin öncülerinden Anan ben David'in sekizinci yüzyılın sonlarında Bağdat'ta, Abbasiler tarafından hapsedilirken Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile karşılaştığı söylenir. Anan'ın *Sefer hamitsvot* adlı Yahudi hukukunun temellerini atacak emirler listesini oluşturduğu bilgisi hesaba katılırsa, mevzu daha anlaşılır hale gelir.⁹⁶

91 Drory, *Models and Contacts*, 144.

92 Ronald C. Kiener, “Jewish Mysticism in the Lands of the Ishmaelites A Re-Orienta-tion”, *The Convergence of Judaism and Islam - Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*, ed. Michael M. Laskier vd. (Gainesville: University Press of Florida, 2011), 147.

93 Merav Rosenfeld-Hadad, “Mişhaf al-Shbahot-The Holy Book of Praises of the Babylonian Jews One Thousand Years of Cultural Harmony between Judaism and Islam”, *The Convergence of Judaism and Islam - Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*, ed. Michael M. Laskier vd. (Gainesville: University Press of Florida, 2011), 243-244.

94 Yishai Kiel, “The Contours of Abrahamic Identity: A Zoroastrian Perspective”, *Geneses: A Comparative Study of the Historiographies of the Rise of Christianity, Rabbinic Judaism, and Islam*, ed. John Tolan (New York: Routledge, 2019), 119.

95 Mark R. Cohen, “The ‘Golden Age’ of Jewish-Muslim Relations: Myth and Reality”, çev. Jane Marie Todd vd., *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb vd. (Princeton: Princeton University Press, 2013), 36.

96 Phillip Ackerman-Lieberman, “Comparison between the Halakha and Shari'a”, çev. Jane Marie Todd vd., *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb vd. (Princeton: Princeton University Press, 2013), 689-690.

Arapça, orta çağ ve erken modern dönemlere kadar İslam ülkelerinde dünyadaki Yahudilerin büyük çoğunluğu tarafından konuşulan ve Orta Çağ'ın en önemli Yahudi eserlerinin çoğunun yazıldığı dildir. Arapça, yazılı İbrânîcenin yenilenmesi-canlılığını muhafaza edebilmesi bakımından önemli bir dil olarak itibar görmüştür. Klasik yazılı Arapça kullanımı beraberinde bir dizi ideolojiyi de İbrânîce literatüre taşımıştır. Marina Rustow'un "ideoloji"yle kastettiği şey, Kur'an'ın kutsallığı etrafında şekillenen İcâzû'l-Kur'an düşüncesi ve yine Kur'an'ı anlamak için geliştirilen gramer, morfoloji, sözdizimi ve sözlükbilimi gibi bilimlerdir.⁹⁷ Dolayısıyla Arap bilginlerin kendi dillerinde yaptıkları gramer ve sözlükbilimsel çalışmaların, Yahudi araştırmacılar için İbrânîce ve Kutsal Kitap çalışmalarında bir model olarak hizmet ettiği söylenebilir.⁹⁸

Ayrıca Endülüs'teki bazı Yahudilerin Arapça yazılmış dînî metinlerinde Tanrı yerine Allah, haham yerine imam, vaaz kürsüsü yerine minber ve Tevatrat yerine de Kur'an kelimelerinin kullanıldığı tespit edilmiştir.⁹⁹ İspanya'da Arapçanın yüksek kültür dili ve gündelik dil olarak Yahudilerin kullanımında olması, Arâmîce yerine Arapçaya yönelmeleri kendileri açısından pek problem olmamıştır. Zira Yahudiler için Kur'an dili ve İslam dili olan Arapça, Hristiyan Kilisesi'nin diline nispetle daha katlanılır geliyordu.¹⁰⁰

Arapçanın popülerite kazanması, İspanya'da Yahudilerin neredeyse yazdıkları her şeyi Arapça yazmalarıyla neticelenmiştir. Fakat bunun tek istisnası şiir olmuştur. Şiiri İbrânîce yazmaları onu müstesna bir yere konumlandırdıklarına işaret edebilir. Nitekim bunun da Arap-İslam etkisiyle bağlantılı olduğu ileri sürülmüştür. Tıpkı Arap şairlerin Kur'an dili olan Arapçayla şiirlerini yazmayı onur ve gurur vesilesi addetmeleri gibi Yahudi şairler de şiirlerini İbrânîce yazmışlardır. Yani Yahudiler nezdinde şiire verilen bu paye de İslam-Arap kültüründen nasiplenmiştir.¹⁰¹

Tefsir türleriyle alakalı tartışma, metinlerin yorumlanmasında dayanan metotla da yakından irtibatlıdır. Yukarıda sözü geçen retorik, alegorik, hukukî mistik vb. adlandırmalar İslam tefsir mirası ve Kutsal kitap tefsirleri arasındaki etkileşim iddialarını aşacak bir tarihsel geçmişe sahiptir. Nitekim Jean Grondin'in Hermeneutik hakkında yazdığı metin, tefsirin kökenine dair analitik bir arşiv sunar. Grondin'in beyanına göre Orta çağ tefsirciliğinin kalıcı

97 Marina Rustow, "Jews and Muslims in the Eastern Islamic World", çev. Jane Marie Todd vd., *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb vd. (Princeton: Princeton University Press, 2013), 87-88.

98 Mercedes García-Arenal, "The Jews of al-Andalus", çev. Jane Marie Todd vd., *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*, ed. Abdelwahab Meddeb vd. (Princeton: Princeton University Press, 2013), 126.

99 García - Arenal, "The Jews of al-Andalus", 126.

100 Cohen, "The 'Golden Age' of Jewish-Muslim Relations", 34.

101 Cohen, "The 'Golden Age' of Jewish-Muslim Relations", 36.

aracı haline gelen alegorik okul mirasının, Kutsal Kitapların dörtlü anlamı öğretisine dönüştüğü bilinmektedir. O, "Kutsal Kitapların sırasıyla lafzî, alegorik, tropolojik (ya da ahlakî) ve anagojik olmak üzere dört anlam alanına sahip"¹⁰² olduğunu ifade eder.

Sonuç

Tefsirlerin tasnifinde, zaman, mekân, yöntem, muhteva ve muhatap gibi kriterler ölçüt alınabilir. Bu ölçütlerin tercihi, tasnif yapan kişinin zihin dünyası, ilgileri ve yargılarıyla doğrudan irtibatlıdır. Dolayısıyla bütün sınıflandırma çabaları öznel bir mahiyete sahiptir. Yüzyıllara göre tefsir eserlerinin sıralanması, diğer tasniflere nispetle daha az külfetlidir. Zira zamanı merkeze alarak yapılan bir kategorizasyonda ana yönlendirici unsur oldukça nettir. Fakat muhtevaya veya yönetime göre bir tasnif yapmaya kalkıştığımızda ilk etapta tefsir kitaplarında kullanılan yöntemin ve eser içeriklerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Tefsir kitaplarında izlenen yöntemin ortaya çıkarılması derinlikli ve zahmetli çalışmalara ihtiyaç duyar. Yöntem tespiti, eserin titiz bir incelemesini gerektirdiği kadar müellifin biyografisini ve eserin kaleme alındığı dönemin kültürel ve siyasi şartlarını da araştırmayı gerektirebilir. Zira bütüncül bir tablo elde etmek için dâhili veriler kadar harici belgeler de yararlı olacaktır. Fakat her bir tefsir kitabının, söz konusu araştırma süreçlerinden geçtikten sonra sınıflandırılacağı düşünülürse bu işin zorluğu anlaşılacaktır. Muhtemelen bu kaygılar sebebiyle tefsir eserlerinin tasnifinde kronoloji en işlevsel ölçüt olmuştur.

Tefsir tarihi kitaplarında "Hz. Peygamber zamanında tefsir, sahabe ve tabîun dönem tefsirleri" şeklinde kronolojik bir seyir izleyen tasniflerin ilerleyen aşamaları, "rivâyet, dirâyet, işârî, lugavî, mezhebî ve çağdaş" şeklinde devam etmektedir. Demek ki kronolojik tasnifle başlayan süreç, tematik eğitimler yahut kullanılan metot göz önünde bulundurularak sürdürülmüştür. Tefsirlerin tasnifine odaklanan çalışmaların bir kısmı, Osmanlı tefsir mirasını göz ardı etmesi nedeniyle "kopuk halka" söylemi eşliğinde tenkit edilmiştir. Tefsir tarihi tasavvurunda Osmanlının ihmali, Şîu tefsir ürünlerinin dışlanması, Afrika tefsir geleneğini görmezden gelmek, Arapça dışındaki dillerde yazılan tefsir eserlerine kayıtsız kalmak aynı nispette tenkite medar olan tercihlerdir. Bunların yanı sıra bu türden hataların tashih edilmeksizin tekrarı da eleştirilmiştir. Özellikle Ignaz Goldziher'in tefsirleri tasnif ederken kullandığı sistemin, Zehebî ve İsmail Cerrahoğlu tarafından neredeyse bire bir takip edilmesi, tefsir tarihi yazımı için problemleri bir durum oluşturmuştur. Bu noktada tasnif tartışmalarına dâhil edilmesi gereken isimlerden biri John Wansbrough'dur. *Quranic Studies* adlı kitabında Kur'an tefsirlerini tasnif eden

102 Jean Grondin, "Hermeneutik", çev. Kaan H. Ökten, *Cogito* 89 (2017), 15.

yazar, Kutsal Kitap yorum geleneğindeki adlandırmaları İslamî literatür hakkında kullanmakta tereddüt etmez. Oldukça bilinçli bir seçimin neticesi olduğu anlaşılan adlandırmada, rivâyet ve dirâyet kavramlarını karşılayacak biçimde haggadic ve halakhic ifadeleri kullanılmıştır. Wansbrough'un İslam tefsir mirasının Yahudi tefsir müktesabatından ilhamla, iktibasla veya intihalle teşekkül ettiği yönündeki yargısı tartışmaya açıktır. Onun bu iddiası, iki gelenek arasında meydana gelen etkileşimlerin ışığında incelenmektedir.

Haggadic tefsiri; anektod, Peygamberden gelen rivâyet ve müphem ifadelerin tespiti ile izah eden Wansbrough'un tanımı, rivâyet tefsirini karşılamaz. Üstelik Mukâtil b. Süleymân'ı haggadic kategorisinde sınıflandırırken, onun tefsirindeki dirâyet boyutunu görmezden gelir. Benzer şekilde, haggadic tefsirde nüzûl sebebi rivâyetlerinin ve şiir şevâhidinin bulunmadığını söylerken de hataya düşer. Çünkü haggadic tefsirin örneklerinden biri olarak sunduğu Mukâtil'in tefsirinde nüzûl sebebi rivâyetleri vardır. Bunlara ilaveten, Mukâtil hicrî 150'de vefat ettiği halde Wansbrough haggadic tefsiri üçüncü asra konumlandırır. Haggadic tefsir tanımı ve örneği üzerinden getirdiği izahlar bile onun bu iddiasındaki kafa karışıklığını göstermeye kâfidir.

Halakhic kavramını ahkâm tefsirinin yerine kullanan yazar, masoretic kavramıyla da dilbilimsel tefsiri karşılar. Wansbrough'un kavram kullanımındaki keyfilik, bilgisizlikten değil intihal iddiasından kaynaklanır. Çünkü o, muhkem, müteşâbih, tefsir, tevil, isnad ve irab gibi pek çok kavramı kullanır.

Wansbrough tefsir türlerini haggadic, halakhic, masoretic, retorik ve alegorik şeklinde sıralarken bu dizilişte kronolojik bir ilerleyiş olduğundan bahseder. Oysa tarih çizelgesinde bu kavramları yerli yerince oturttuğu bir sıra yoktur. Örneğin Mukâtil'in iki tefsirinden biri olan ahkâm tefsirini, diğer tefsirinden sonra yazdığına dair bir veri yoktur. Onun kavramsallaştırmasıyla tekrar edecek olursak; Mukâtil'in Fatiha'dan Nas'a kadar olan tefsiri haggadic tefsirdir. Onun nazarında, *Tefsîrû'l-ğamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân* adlı tefsiri ise halakhic tefsirdir. İki eserden birinin diğerinden önce yazıldığına dair verinin bulunmaması, Wansbrough'un türler arasındaki kronolojik akış iddiasını zayıflatır. Hem aralarında kronoloji olduğundan bahseder hem de haggadic ve masoretic tefsirlerin eşzamanlı olduğundan bahseder. Dolayısıyla kafa karışıklığı veya çelişkili beyan olarak değerlendirilebilecek ifadeler vardır.

Wansbrough'un İslam tefsir geleneğindeki rivâyet, dirâyet gibi adlandırmaların oluşumunda etkileşim yaşandığını ispatlaması için kanıt zikretmesi gerekirdi. Mesela "iddia edilen etkileşim" in hangi dil aracılığıyla gerçekleştiğini okura sunması lazımdı. Eğer Arapça üzerinden bir etkileşim yaşandığı iddia edilecek olursa, tarihsel veriler bunun pek de mümkün olmadığını bize gösterir. Ahd-i Atık'ın Arapça ilk tam tefsiri Mukâtil'in tefsirinden yaklaşık üç yüzyıl sonra yazılmıştır. Öte yandan Tevrat tefsirinde Peşat dönemi olarak

adlandırılan, gramer ve sözlük çalışmalarının tefsirde hâkim karakter arz ettiği süreç ve sözlükbilimci-müfessir vasfıyla öne çıkan Saadya Gaon'un yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda, bütün bunların İslam tefsir mirası üzerinde etkili olduğundan bahsedilememektedir. Etkileşimin ispatı zordur. Ancak mutlak etkileşimin yokluğunu ispat daha kolaydır. Örneğin orta çağ Tevrat tefsirlerinde kronolojik tefsir çabası gözlemlenirken, İslam dünyasında tefsir çalışmalarında bu türün oldukça geç dönemlerde ortaya çıkması tam da bunu kanıtlar mahiyettedir.

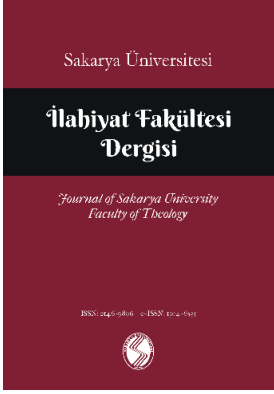
Araştırmalar, Yahudi alimlerin, Müslüman devletlerin egemenliğinde yaşadıkları sürece kadar Tevrat'ın ayet ayet tefsirini yapmadıklarını ortaya koymuştur. Aksine Saadya Gaon'un Kur'an tefsirlerinden etkilendiğini, İslâmî terminolojiyi kullandığını, imam-rasûl kelimelerini zikrettiğini, muhkem-müteşâbih kavramsallaştırmasından etkilendiğini, Mişna-Talmud ve halakha'yı ifade etmek için fıkıh kavramını kullandığını öğreniyoruz. Bunların yanı sıra Karâîler'in, Tevrat tefsiri yaparken Mutezile'nin filolojik ve akli yaklaşımlarını benimsediği tespit edilmiştir. İslam'ın etkisinin, sadece tefsirlerle sınırlı olmayıp Yahudi mistisizmi ve edebiyatı, Yahudi hukuk düşüncesi ve İbrânice şiir üzerinde etkili olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan hareketle etkileşimin yönünün Wansbrough'un iddia ettiği, ima ettiği şekilde olmadığını kavramak mümkündür. Esasında etkileşimin yönü, onun iddiasının tam aksi yönündedir: İslâmî gelenekte üretilen eserler, Yahudilerin düşünce dünyasını kavramlarını ve eserlerini şekillendirmiştir. Öyleyse Kur'an tefsirindeki rivâyet ve dirâyet gibi türlere Yahudi tefsir geleneğinden bir köken aramak abes olacaktır.

Kaynakça

- Ackerman-Lieberman, Phillip. "Comparison between the Halakha and Shari'a". çev. Jane Marie Todd vd. *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb vd. 683-700. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Akgün, Merve. *Kur'an Tarihinde Revizyonist Oryantalistler: John Wansbrough, Christoph Luxenberg ve Gerd-R. Puin*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii>
- Bauer, Karen (ed.). *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th – 9th/15th)*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Bauer, Karen. "'I Have Seen The People's Antipathy To This Knowledge': The Muslim Exegete And His Audience, 5th/11th–7th/13th Centuries". *The Islamic Scholarly Tradition -Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook-*. ed. Asad Q. Ahmed vd. 293-314. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- Belhî, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Birışık, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#1>
- Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.
- Bonner, Michael. "'Time Has Come Full Circle': Markets, Fairs And The Calendar In Arabia Before Islam". *The Islamic Scholarly Tradition -Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook-*. ed. Asad Q. Ahmed vd. 15-47. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 5. Basım. 2010.
- Cohen, Mark R. "The 'Golden Age' of Jewish-Muslim Relations: Myth and Reality". çev. Jane Marie Todd vd. *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb vd. 28-38. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Cündioğlu, Düccane. "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvuru'nun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası". *İslâmiyât* 2/4 (Ekim-Aralık 1999), 51-73.
- Çakmak, Şenol. *Kur'an'a Oryantalist Yaklaşımlar: John Wansbrough Örneği*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahidi--mufessir>
- Çolak, Yaşar. *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook - Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Drory, Rina. *Models and Contacts -Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture-*. Leiden: Brill, 2000.

- Erder, Yoram. "The Karaites and Mu'tazilism". çev. Jane Marie Todd vd. *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb vd. 778-787. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Fenton, Paul B. "Judaean-Arabic Literature". *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*. ed. M. J. L. Young vd. 461-476. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Freidenreich, David M. "The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's 'Tafsir' of the Torah". *The Jewish Quarterly Review* 93/4 (January - April, 2003), 353-395.
- García- Arenal, Mercedes. "The Jews of al-Andalus". çev. Jane Marie Todd vd. *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb vd. 111-135. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Grondin, Jean. "Hermeneutik". çev. Kaan H. Ökten. *Cogito* 89 (2017), 7-41.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür -Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu-*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Harman, Ömer Faruk. "Sa'id b. Yûsuf Feyyûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/feyyumi-said-b-yusuf>
- Jewish Encyclopedia. "Gaon". Erişim 8 Aralık 2022. <https://jewishencyclopedia.com/articles/6511-gaon>
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Katsh, Abraham I. "Judaism and Islam". *The Journal of Educational Sociology* 36/8 (April, 1963), 400-406.
- Kaya, Mahmut. "İbnüt-Tayyib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnut-tayyib-ebul-ferac>
- Kiel, Yishai. "The Contours of Abrahamic Identity: A Zoroastrian Perspective". *Genesis: A Comparative Study of the Historiographies of the Rise of Christianity, Rabbinic Judaism, and Islam*. ed. John Tolan. 19-34. New York: Routledge, 2019.
- Kiener, Ronald C. "Jewish Mysticism in the Lands of the Ishmaelites A Re-Orientation". *The Convergence of Judaism and Islam - Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*,-. ed. Michael M. Laskier vd. 147-167. Gainesville: University Press of Florida, 2011.
- Koçyiğit, Hikmet. "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (Ocak-Haziran 2014), 45-84.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- Mertoğlu, M. Suat. "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 183-222.
- Metwali, Hanan Kamel. "Arabic Translations of the Hebrew Bible". çev. Jane Marie Todd vd. *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb vd. 628-639. Princeton: Princeton University Press, Princeton, 2013.
- Nur, Sekh Ali. *Mukâtil b. Süleyman ve Vâhidî'nin Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

- Okumuş, Mesut. "Tefsir Tarihi Eserlerinin Didaktik Açıdan Değerlendirilmesi". *Tefsir Tarihi Yazını Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 275-292. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Rippin, Andrew. "Introduction". *Approaches to the History of the Interpretation of Qur'ān*. ed. Andrew Rippin. 1-9. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Rosenfeld-Hadad, Merav. "Mişhaf al-Shbahot -The Holy Book of Praises of the Babylonian Jews One Thousand Years of Cultural Harmony between Judaism and Islam". *The Convergence of Judaism and Islam - Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*-. ed. Michael M. Laskier vd. 241-271. Gainesville: University Press of Florida, 2011.
- Rustow, Marina. "Jews and Muslims in the Eastern Islamic World". çev. Jane Marie Todd vd. *A History of Jewish-Muslim Relations From the Origins to the Present Day*. ed. Abdelwahab Meddeb vd. 75-110. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Saleh, Walid A. "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic: A History of the Book Approach". *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), 6-40.
- Saleh, Walid A. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition -The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*-. Leiden: Brill, 2004.
- Samir, Samir Khalil. "Christian Arabic Literature in the Abbasid Period". *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*. ed. M. J. L. Young vd. 446-460. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Sklare, David. "Yahudi Teolojisinde Mu'tezili Temayüller-Bir Tetkik". çev. Casim Ekinci. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 347-380.
- Şahin, Büşra. *Tevrat Tefsir Geleneği: Ramban (Nahmanides) Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Türker, Ömer. *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu -Mukatil b. Süleyman'dan Hareketle Bir İnceleme-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Versteegh, Kees. "Foreword". *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. nşr. al-Said M. Badawi vd. VII-XXV. Leiden: Brill, 2008.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies -Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. çev. Andrew Rippin. New York: Prometheus Books, 2004.
- Wheeler, Brannon. "Quran and Muslim Exegesis as a Source for the Bible and Ancient History". *The Convergence of Judaism and Islam - Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*-. ed. Michael M. Laskier vd. 23-44. Gainesville: University Press of Florida, 2011.



**John Wansbrough'un Kur'an Tefsirlerinin
Tasnifine Yönelik Yaklaşımının Köken İddiaları
Bağlamında İncelenmesi**

Ayşe Uzun

Ankara Yıldırım
Beyazıt Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Ana Bilim Dalı

a.uzun@ybu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"John Wansbrough'un Kur'an Tefsirlerinin Tasnifine Yönelik Yaklaşımının Köken İddiaları Bağlamında İncelenmesi" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**4./10. Yüzyıl Usul-i Fıkıh Edebiyatında Haber-i Vâhid
Tartışmaları: Cessâs'ın Ebû Ali el-Cübbâi Eleştirisi**

*Debates Around Khabar al-Wâhid in the 4th/10th Century
in Islamic Legal Theory Literature: al-Jassas's
Criticism of al-Jubbâi*

Okan Kadir Yılmaz

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam
Bilimleri Ana Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, İstanbul University Institute of Social
Sciences, Department of Basic Islamic Sciences

okankadiryilmaz@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-6777-7998>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 20/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 22/11/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: Yılmaz, Okan Kadir. "4./10. Yüzyıl Usul-i Fıkıh Edebiyatında Haber-i Vâhid Tartışmaları: Cessâs'ın Ebû Ali el-Cübbâi Eleştirisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 451-484. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1164654>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Haber-i vâhidin delil değeri problemi, 2./8. yüzyıldan itibaren kelimciler (Mutezile), fıkıhçılar ve hadisçiler arasında tartışılan ve hakkında kayda değer bir literatür ortaya çıkan usûlî konuların başında gelmektedir. Şeybânî (ö. 189/805), Şâfiî (ö. 204/820), İsâ b. Ebân (ö. 221/836) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi sünî ekolün tanınmış fıkıh ve hadis alimlerinin haber-i vâhid lehine ortaya koydukları çalışmalar bu noktada oldukça etkili olmuştur. Bu etkinin bir sonucu olarak başlangıçta haber-i vâhidi toptancı bir yaklaşımla reddeden Mutezili isimler, yerini zamanla Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) gibi başka bir delille desteklenmesi şartıyla kabul eden alimlere bırakmıştır. Cübbâî, muhtemelen *Kitâbu'l-ahbâr* isimli günümüze ulaşmayan çalışmasında, hem tek kişinin haberi anlamındaki haber-i vâhidin hücciyet delillerini tenkit etmiş hem de çeşitli delillerle kendi kişisel görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Onun bu tenkit ve görüşleri, 4./10. yüzyılın önemli Hanefî fakih ve usulcüsü Cessâs (ö. 370/981) tarafından usul ilminin kurucu metinlerinden *el-Fusûl*'de üstü kapalı bir şekilde nakledilmiş ve eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırmamızda Cübbâî'nin, haber-i vâhidin delil değeri, kabul şartları konusundaki eleştirisi ve görüşleri ile Cessâs'ın ona verdiği cevaplar ve karşı eleştirileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Usûl-i fıkıh, Haber-i vâhid, Mutezile, Cübbâî, Cessâs, *el-Fusûl*.

Abstract

The evidential value of khabar al-wâhid was one of the important issues in Islamic legal theory. It has been intensely discussed among theologians (Mu'tazila), fiqh scholars and hadith scholars since the 2nd/8th century. Many scholars from these schools joined in the discussion in their works that either deny or defend the evidential value of khabar al-wâhid.

Abû Alî al-Jubbâî (d. 303/916), the leading name of the Basra Mu'tazila school, was one of those who put forward a different view on the subject criticizing the opinions and evidence presented before him; probably in his nonextant work named *Kitâbu'l-ahbâr*. Jubbâî firstly criticized the evidence produced about the evidential value of khabar al-wâhid, which means the report of a single person. As a result of our comparisons, we found that the evidence which al-Jubbâî criticized is the same evidence used by Shaybânî (d. 189/805), Shâfiî (ö. 204/820), İsâ b. Abân (d. 221/836) and Bukhârî (d. 256/870) before him about the authority of khabar al-wâhid. Secondly, al-Jubbâî argued that khabar al-wâhid which does not reach the level of tawâtur should be transmitted at least from two transmitters in order to be evidence and tried to justify this with various arguments. In this study, we elaborated on his views concerning the subject and revealed how they were understood in the tradition of legal theory.

al-Jassâs (d. 370/981) who lived two generations after al-Jubbâî, reported these criticisms in *al-Fusûl*, and tried to respond to them. He probably knew al-Jubbâî's *Kitâbu'l-ahbâr* and used it. However, al-Jassâs did not explicitly mention the name of the person; he only criticized and conveyed his views and evidences and referred to him as "some people of knowledge". As a result, we reached the conclusion that the one whom al-Jassâs refers to here is al-Jubbâî.

The evidences criticized by al-Jubbâî in this regard are verse 122 of al-Tawba, the hadith of the Prophet, "May Allah make this person's face white..." and the Prophet's sending a governor or a zakât officer to each region. al-Jubbâî argued that the word "tâ'ifa" in the relevant verse does not mean a single person but a community or a group, and he claims that the verse has no indication that the report of a single person is evidence. Likewise, he suggested that the hadith of the Prophet was aimed at reaching the level of tawâtur by spreading the reports and that the necessity of accepting the reports of the governors and zakât officers was a requirement of the authority they had, so he asserted that this evidence did not refer to the issue.

al-Jassâs stated that the relevant verse shows that the report of a single person is evidence depending on other verses of the Qur'an and commentaries from the predecessors. Again, al-Jassâs replied to al-Jubbâî by saying that the apparent meaning of the hadith (dhulyadayn) constitutes evidence for the issue, and the governor and the zakât officers also notified people whom they were sent to about religious matters not related to the administration. An important part of the evidence that Jubbâî criticizes is the practices of the companions. al-Jubbâî claimed that the companion's acceptance khabar al-wâhid narrated by a single person, such as the change of qibla and the prohibition of wine do not refer to the issue. al-Jubbâî saw some reports as problematic

in terms of authenticity and answered some of the abovementioned issues by bringing up the possibility of reporting by other narrators. al-Jassâs evaluated this argument of possibility as an interpretation that could invalidate all sunnahs and replied that the narrations come to us by transmission, not by possibility. al-Jassâs eliminated the problems of authenticity by presenting concrete reasons depending on his extensive knowledge in the field of hadith.

al-Jubbâi grounded his claim that at least two people's reports are evidence on comparing it (qiyâs) mainly to witnessing. Additionally, he referred to the verse of sūrat al-Hujurât (49/6), the hadith of dhulyadayn and the Prophet's practice for land allocation and the narrations reported from Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmân, and 'Alī in which they rejected the report of a single person. al-Jassâs criticizes all these arguments by examining them one by one. He argued that there is no common *ratio legis* between reporting and witnessing, and these two subjects have different rulings, and according to him, even al-Jubbâi would not accept the results that emerged after qiyâs. al-Jassâs interprets the verse which al-Jubbâi cited for his own claim based on the occasions and circumstances of the revelation and explains that the practice of land allocation is out of discussion since it is actually related to witnessing. For the hadith of dhulyadayn and other practices of the Companions, he answers that the Prophet and the four caliphs wanted confirmation from a second person either as a precaution or due to a defect ('illa). al-Jassâs stated that these narrations al-Jubbâi used as evidence for his opinions would actually go against those who favored accepting the report without any criticism, but they did not show that the narration of two people was a must.

The critique of al-Jassâs is significant in terms of showing that the debate on the evidential value of khabar al-wâhid maintained its significance even in the 4th/10th century. Another value of his critique is that it sheds light on the rich debates and views put forward in the time period, which is described as the "lost period" of the legal theory that lasted from Shâfi'i's *al-Risâla* to the period in which he lived. These views and discussions, which have implicitly reached us through founding and carrier texts such as al-Jassâs's *al-Fusul*, will be able to come to light with contemporary studies on similar works.

Keywords: Islamic legal theory, Khabar al-wâhid, Mu'tazila, al-Jubbâi, al-Jassâs, *al-Fusul*.

Giriş

Haber-i vâhidin delil değeri, 2./8. yüzyıldan itibaren fıkıhçılar, kalamcılar (Mutezile) ve hadisçiler arasında gündem olmuş ve yoğun bir şekilde tartışılmış fıkıh usulüne ait önemli konulardan biridir. Bu yüzyılın ilk yarısında Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) konuyla ilgili olumsuz görüşünden sonra, ikinci yarısında önce Şeybânî (ö. 189/805), daha sonra da Şâfi'î (ö. 204/820) haber-i vâhidin hücciyetini savunmuşlardır. 3./9. yüzyılın ilk yarısında Mutezile'den Nazzâm (ö. 231/845), Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49) ve Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) haber-i vâhide olumsuz yaklaşırken, onun delil değerini savunan İsa b. Ebân (ö. 221/836) ve Buhârî (ö. 256/870) kaleme aldıkları eserlerle tartışmaya katılmışlardır. Aynı yüzyılın ikinci yarısında ve bir sonraki yüzyılın başlarında vefat eden; Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), Hayyât (ö. 300/913 [?]), İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]), Ali b. Mûsa el-Kummî el-Hanefî (ö. 305/918) ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 319/931) gibi birçok isim de haber-i vâhidin delil değerini reddeden ya da savunan mahiyetteki eserleriyle tartışmaya katkıda bulunmuştur.¹

1 Hicri 2-4. yüzyıllarda haber-i vâhidin delil değeri hakkında Cübbâi'ye kadar ortaya konan görüş ve eserlerin kısa bir listesine yazımızın sonunda yer verdik.

4./10. yüzyılın başlarında vefat eden ve önceki görüşleri kritik ederek konuyla ilgili farklı bir görüş ortaya koyan isimlerden biri de Basra Mutezilesinin önde gelen isimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) olmuştur. Haber-i vâhidin delil olabilmesi için en az iki kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiğini savunan Cübbâî, hem kendi görüşünü çeşitli delillerle temellendirmiş hem de tek kişinin haberinin hücciyetine dair kendisinden önce ortaya konulan delilleri kritik etmiştir.

Cübbâî'nin -muhtemelen günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-ahbâr* isimli eserinde² haber-i vâhid hakkında yaptığı bu değerlendirmeleri bildiğimiz kadarıyla ilk defa aktaran ve eleştirel bir incelemeye tabi tutan isim, Iraklı Hanefi fakih ve usulcülerden Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981) olmuştur. Fıkıh usulü alanındaki *el-Fusûl* isimli kurucu eserinde bu konuya nispeten uzunca bir yer ayıran Cessâs, Cübbâî'nin görüş ve değerlendirmelerini sadece aktarmakla kalmamış bir fıkıhçı perspektifiyle eleştirel bir incelemeye tabi tutmuştur. Onun eleştirisinde yer alan bazı cevaplar, kendisinden sonra gelen Nâtık-bilhak (ö. 424/1032), Basrî (ö. 436/1044) ve İbnü'l-Mürtezâ (ö. 840/1437) gibi Mutezili usulcüler tarafından da benimsenmiş ve isim zikredilmeden alıntılanmıştır.

Cessâs'ın eleştirisi, Cübbâî'nin şahsında dönemin Mutezili anlayışının haber-i vâhid konusuna yaklaşımını ortaya koyduğu gibi, önceki iki yüzyılda başlayıp kendi döneminde etkisini sürdüren haber-i vâhid tartışmalarına da ışık tutmaktadır. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Nazzâm (ö. 231/845), Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49), Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) ve Hayyât (ö. 300/913 [?]) gibi önemli Mutezili isimler, tevatür derecesine ulaşmayan âhâd haberlerin hücciyetini reddetmişlerdi. Cübbâî (ö. 303/916) ise âhâd haberleri kabul konusunda bu önemli Mutezili isimlerin toptan reddedici tavrından uzaklaşmış ve bu tür haberlerin delil olabilmesi için başka bir haber yahut delille desteklenmesini şart koşturmuştu. Onun bu görüşünü, âhâd haberlerin toptan reddinden şartlı kabulüne doğru Mutezile mezhebi içerisinde bir değişimin ilk işareti olarak görüyoruz. Nitekim Cübbâî sonrasında oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ile öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) onun koştığı bu şartı kabul etmemiş ve özellikle de Kâdı Abdülcebbâr, haber-i vâhid konusunda Cessâs'ın *el-Fusûl*'de Hanefiler adına ortaya koyduğu fukaha çizgisine yakın bir görüşü benimsemiştir.³ Bu da Cessâs tarafından ortaya konulan ve temeli itibariyle İsa b. Ebân'a dayanan Hanefi haber-i vâhid teorisinin Cübbâî sonrası Mutezili imamlar üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca sahip olduğu bir takım itikadi

2 Cübbâî'ye ait bu isimde bir eser için bk. Ali b. Enece b. Osman İbnü's-Sâî, *ed-Dürrü's-semîn fi esmâ'î'l-musannifîn*, thk. Ahmed Şevki Binbin – Muhammed Saîd Hınşî (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1460/2009), 165.

3 Konuyla ilgili Kâdı Abdülcebbâr'ın açıklamaları için bk. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Kitabiyat, 2004), 142.

görüşlerden hareketle Cessâs'ın Mutezili olduğu iddiaları düşünüldüğünde⁴ -ki bu iddiaya biz de katılıyoruz- onun önde gelen bir Mutezili kelamcıya yönelttiği bu ayrıntılı eleştiri ayrıca dikkat çekicidir. Bize göre bu durum, Cessâs'ın salt itikâdî prensiplerde bu mezhebe bağlılığını sürdürmekle birlikte, fikhî kabulleri ve intisabıyla çakışan konularda fıkıhçı kimliğinin ağır bastığı ve öne çıktığı şeklinde açıklanabilir.

Çalışmamızda öncelikle Cessâs'ın, isim vermeden eleştirisine konu ettiği şahsın Cübbâi olduğu tespit edilecektir. Ardından Cübbâi'nin tek kişinin haberinin delil değeri konusundaki görüşü, özellikle Mutezili usul edebiyatı üzerinden belirginleştirilmeye çalışılacaktır. Son başlıkta ise Cessâs'ın Cübbâi'ye yönelttiği eleştiriler incelenecektir. Burada Cübbâi'nin tek kişinin haberinin hücciyetine dair getirilen delillere yaptığı eleştirilerle Cessâs'ın bunlara verdiği cevaplara yer verilecektir. Sonrasında da Cübbâi'nin haber-i vahid konusundaki görüşüne getirdiği deliller ile Cessâs'ın bunlara yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır.

1. Cessâs'ın Eleştirdiği İsmi Tespiti

Cessâs sünnet bahsinin önemli bir bölümünü, dini konularda gelen tevatür derecesine ulaşmayan âhâd haberlerin hücciyetini çeşitli delillerle ispata tahsis etmiştir. Burada, şahitlik ve muâmelât (günlük işler) konularından farklı olarak belli şartlar çerçevesinde adil tek kişinin (haber-i vâhid) dini konularla ilgili naklettikleri haberlerin hüccet olduğu ortaya konmuştur. Cessâs, sünnet bahsinde haber-i vâhidin hücciyeti konusunu ele aldıktan sonra, "ilim ehlinde bir kimse"nin, en az iki kişinin haberinin makbul olacağı, tek kişinin haberinin de reddedilmesi gerektiği görüşünü ileri sürdüğünü ve bu görüşünü birtakım delillerle temellendirdiğini ifade etmiştir. Burada Cessâs, kimliğini gizlediği bu ismin, tek kişinin haberinin hüccet olduğuna dair getirilen delillere yaptığı itirazlara ve kendi görüşünü destekleyen delillere yer vererek bunları geniş biçimde kritik etmiştir.⁵

Tespitlerimize göre Cessâs'ın bu eleştirisinin muhatabı olan kişi Basra Mutezilesinin reislerinden olan Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916)'dir.⁶ Nitekim âhâd

4 Cessâs'ın itizali görüşleri ve Mutezile mezhebine mensup olduğu yönündeki iddia ve bunun geniş bir değerlendirmesi için bk. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul: y.y. 2001), 109-159.

5 Bk. Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, 1414/1994), 3/75, 94 vd.

6 Makalenin yazımında belli bir aşamaya geldikten sonra Cessâs'ın bu eleştirisindeki muhatabının Cübbâi olduğu tespitinin daha önce Nejla Hacıoğlu tarafından yapıldığını gördük. bk. Nejla Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 122. Hacıoğlu'nun çalışmasının Cübbâi eleştirisiyle ilgili bölümünün Cessâs'ın ifadelerinin yanlış anlaşılmasından naşı birçok hatayla malul olduğunu ve bu nedenle de bu iki ismin konuyla ilgili görüş ve eleştirilerini yansıtmaktan uzak olduğunu belirtmeliyiz.

haberlerin kabulü için iki kişinin rivayet etmesi gerektiği görüşü gelenekte yaygın bir biçimde Cübbâ'ye nispet edilmiştir.⁷ Bununla birlikte, Cübbâ'nin çağdaşı olan Bağdat Mutezilesinin önde gelen isimlerinden Ka'bî'nin ifadele-
rinin zahirinden, onun da tek kişinin haberini yeterli görmediğini ve en az iki kişinin rivayetini şart koştuğunu anlıyoruz.⁸ Ancak aşağıda ortaya koyacağımız değerlendirme, bize göre Cessâs'ın burada Kâ'bî ya da bir başkasını değil, Ebû Ali el-Cübbâ'yı kastettiğini göstermektedir.

Cessâs'ın "ilim ehlinde bir kimse"ye nispet ederek yer verdiği görüşe ait delilleri, bu ekole ait usul eserlerinde aynı görüş çerçevesinde isim verilerek zikredilen delillerle mukayese ettiğimizde, kastedilen ismin Cübbâ olduğunu anlıyoruz. Aşağıda bu eşleşmeyi gösteren bir tabloya yer verilmiştir:

-
- 7 Bk. Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl -eş-Şer'iyât-*, nşr. Taha Hüseyin (Ka-
hire: ed-Dârü'l-Mısıriyye, 1382/1963), 17/380; Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyin el-Hârûnî Nâtk-
billhak, *el-Müczî fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkerim Cedbân (b.y.: y.y. 1434/2013), 2/170; Ebû'l-Hü-
seyin Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dârü'l-
Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982), 2/138; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*
(Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 73; İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdul-
lah el-Cüveynî, *el-Bürhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İl-
miyye, 1418/1997), 1/ 231; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi*
usûli'l-fikh, thk. Muhammed Abdüsselam (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 383;
Ahmed b. Yahya İbnü'l-Mürtezâ, *Kitâbü minhâci'l-vusûl ilâ me'ânü mi'yâri'l-'ukûl fi 'ilmi'l-usûl*,
thk. Mahmûd Sad (Benha: Müessesetü'l-İhlâs, ts.), 403.
- 8 Bk. Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Kâ'bî, *Kabûlü'l-ahbâr fi ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Hüseyin
Hansu (İstanbul: Kuramer-Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018), 66.

Usul Yazarları	İki Kişinin Rivayetinin Şart Olduğu Konusunda Cübbâi'nin (ö. 303/916) Delilleri ⁹											
	1. el-Hucurât 49/6	2. Şahitliğe kıyas	3. Zülümedeyn hadisi	4. Hz. Peygamber'in anlaşma ve iktâlar	5. Hz. Ebû Bekir'in Mugûre b. Şu'be haberini reddi	6. Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî haberini reddi	7. Hz. Ömer'in Mugûre b. Şu'be haberini reddi	8. Hz. Ömer'in Fâtımâ bnt. Kays haberini reddi	9. Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in Hz. Osman'ın haberini reddi	10. Hz. Ali'nin Ebû Sinân el-Eş'ariyye haberini reddi	11. Hz. Osman'ın Übeyy b. Ka'b ve İbn Mesud'un haberini reddi	12. Hz. Ömer'in Hişâm b. Hakîm'in haberini reddi
	3.2.1.	3.2.4.	3.2.2.		3.2.3.1.	3.2.3.1.	3.2.3.3.	3.2.3.4.	3.2.3.5.	3.2.3.6.	3.2.3.7.	
Cessâs (ö. 370/981)	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Kâdı Abdülcebbar (ö. 415/1025)	×	✓	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
Nâtik-bilhak (ö. 424/1032)	×	✓	✓	×	✓	✓	×	×	✓	×	×	×
Basrî (ö. 436/1044)	×	✓	✓	×	✓	✓	×	✓	✓	×	×	×
İbnü'l-Mürtezâ (ö. 840/1437)	×	✓	✓	×	✓	✓	×	×	✓	×	×	×

Bu tabloya göre Cessâs 1, 4, 7, 10, 11 ve 12 no'lu delilleri "ilim sahibi kimse" olarak nitelediği kişiye nispet konusunda tek kalmışken, geri kalan 6 delil di-

9 Tabloda yer alan ondalık rakamlar, ilgili delilin yazımızdaki başlık numarasına işaret eder. Bold onay işaretleri ise usul yazarlarının müşterek olarak yer verdiği delilleri göstermektedir.

ğer Mutezili usul yazarları tarafından Cübbâî'nin konuyla ilgili istidlalde bulunduğu deliller arasında zikredilmiştir. Cessâs ile diğer usul yazarları arasındaki bu ortak deliller, bize göre onun "ilim sahibi kimse" olarak nitelediği ve haberlerin delil olabilmesi için en az iki kişinin rivayetini şart koştuğunu söylediği kişiyle Ebû Ali el-Cübbâî'yi kastettiğini göstermektedir.

2. Cübbâî'nin Haber-i Vâhidin Kabulü Konusundaki Görüşü

Cessâs, Ebû Ali el-Cübbâî'nin konuyla ilgili görüşünü uzun uzadıya tartışmasına rağmen, Mutezili bazı kaynaklarla karşılaştığımızda onun eserinde Cübbâî'nin görüşünün tam olarak ortaya konulmadığını anlıyoruz. Cessâs'ın anlatımına göre Cübbâî, âhâd haberleri ancak en az iki kişi tarafından rivayet edilmesi şartıyla kabul etmekte, bunun dışında tek kişi tarafından yapılmış rivayetleri reddetmektedir.¹⁰ Ancak Nâtik-bilhak ve Basrî'nin eserlerinde Cübbâî'nin görüşü daha detaylı açıklanmıştır. Buradaki bir diğer önemli husus da Cübbâî'nin iki kişinin rivayetinden ne kastettiğidir. Bu yüzden Cessâs'ın eleştirilerine geçmeden önce Cübbâî'nin bu iki konudaki görüşünün tam olarak ne olduğunun ortaya konulmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Cübbâî'nin konuyla ilgili görüşünü nispeten detaylı bir şekilde açıklayan ilk isimlerden biri Kâdı Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden Zeydî-Mutezîlî usulcü Nâtik-bilhak (ö. 424/1032) olmuştur. Onun aktardığına göre Cübbâî iki ravinin haberiyle amel etmenin caiz olduğunu ve başka bir haber, içtihat ya da bunlar gibi bir delil bulunmaksızın tek başına bir kişinin haberiyle amel etmenin sahih olmadığı görüşünü savunmaktadır.¹¹

Kâdı Abdülcebbâr'ın bir diğer öğrencisi olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu konuda Cübbâî'nin görüşüyle ilgili aktardıkları, Nâtik-bilhak ile benzerlik arz etmekle birlikte daha detaylı ve açıklayıcıdır. Basrî'nin naklettiğine göre Cübbâî'nin tek kişinin haberini hüküm açısından üç kategoride değerlendirdiği anlaşılmaktadır:

1. Amel caiz değil: Bu, başka bir delille desteklenmemiş "tek kişinin haberi"dir.

¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/94.

¹¹ Nâtik-bilhak, *el-Müccîz*, 2/170.

2. Amel caiz: Zahir,¹² sahabî ameli, içtihat¹³ ya da yaygınlık¹⁴ delillerinden biriyle desteklenmiş olan zina dışındaki konularda gelmiş "tek kişinin haberi" dir.

3. Amel vacip: Bu da zinayla ilgili olmayan konularda "iki kişinin haberi" ile Kâdı Abdülcebbâr'ın naklettiğine göre zinayla ilgili konularda "dört kişinin haberi" dir.¹⁵

Nâtık-bilhak ve Basrî'nin aktardıklarına göre Cübbâi'nin tek kişinin haberini mutlak surette reddetmediği anlaşılmaktadır. Buna göre Cübbâi, yukarıda sayılan delillerden biriyle desteklenmiş tek kişinin haberiyle ameli caiz görmektedir. Aynı şekilde onun görüşüyle ilgili bir diğer önemli detay da zinayla ilgili konularda tek kişinin verdiği haberlerdir. Haber-i vâhid konusundaki görüşünü tamamen şahitlik konusuna kıyas ederek kurduğu anlaşılan Cübbâi, burada iki kişinin haberini yeterli görmeyip dört ravi şartını koşmaktadır.

Cübbâi'nin görüşüyle ilgili aydınlatılması gereken ikinci nokta ise onun şart olarak koştığı "iki kişinin haberi"nden neyi kastettiğidir. Bu konuda iki ihtimal ve yorumdan bahsedebiliriz:

1. "İki kişinin haberi" ifadesinden kastedilen, her bir raviden iki kişinin rivayet etmesidir.

Buna göre Cübbâi, âhâd haberlerin hüccet olabilmesi için "başından sonuna kadar senedin her tabakasında ravi sayısı en az iki olan hadis" olarak tanımlanan ve hadis usulü ıstılahında "aziz" olarak bilinen hadis türünü şart koşturmaktadır.¹⁶ Cübbâi'nin görüşü böyle anlaşıldığı takdirde, haberin ravi sayısının sahabe tabakasından en az 2, tâbiîn tabakasından en az 4, tebe-i tâbiîn tabakasından en az 8 olması gerekecek ve ravi sayısı sonraki her bir tabakada bir önceki tabakanın en az iki katına (16, 32, 64...) çıkacaktır. Hatta zinayla ilgili konularda ravi sayısı her tabakada bunun iki katı olacaktır. Cessâs (ö. 370/981), Ebû İshak Şirâzî (ö. 476/1083), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî

12 İsfahânî ile Bâbertî'nin buradaki ifadeleri "ayetin zahiri" iken, Askalânî "kitabın ya da haberin zahiri" ifadelerini kullanmıştır. bk. Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Suud: Dârü'l-Medenî, 1406/1986), 1/717; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *er-Rüdüd ve'n-nukûd*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403), 1/693; Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabi b. Hâdî (Medine: İmâdetü'l-Bahsî'l-İlmî, 1404/1984), 1/242.

13 Ürmevî ve Tûfî "kıyas" şeklinde aktarmıştır. bk. Ürmevî, Safiyyüddin Muhammed b. Abdürrahim el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman - Sa'd b. Sâlim (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1416/1996) 7/2915; Necmeddin Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 2/133.

14 Tek haberin yaygınlığından kastedilen, ilgili rivayetin sahabe arasında biliniyor olması ve kimsenin bu rivayete karşı çıkmamasıdır.

15 Basrî, *el-Mu'temed*, 2/138.

16 Askalânî, Cübbâi'nin görüşünü açıkça bu şekilde yorumlamıştır. bk. Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavâzihî Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin 'İtr (Dimaşk: Matbaatü's-Sabah, 1421/2000), 47-48.

(ö. 478/1085), ve Gazzâli (ö. 505/1111) gibi isimlerin onun görüşünü bu şekilde yorumladıkları anlaşılmaktadır. Nitekim saydığımız bu isimler, Cübbâî'nin şartına göre bir haber bulunmasının mümkün olmadığını,¹⁷ her bir tabakada ravi sayısını bir öncekinin iki katı oranında arttıracak olan bu şartın hadislerin çoğunda bulunmayacağını ve bunun neticesinde bu hadislerin reddedilmesini gerektireceğini söyleyerek onun görüşünü tenkit etmişlerdir.¹⁸

2. Cübbâî'nin âhâd haberlerin kabulü için koştuğu şart, haberin en az iki tarihinin bulunması, sahabe tabakasından itibaren en az iki yoldan rivayet edilmesidir.

Geç dönem hadis usulü terminolojisine göre ifade edecek olursak, bizim de katıldığımız bu yoruma göre Cübbâî sadece “şâhid”i¹⁹ olan haberleri hüccet kabul etmekte ve garip hadisleri reddetmektedir. Dolayısıyla Cübbâî'nin koştuğu “iki kişi” şartı, râvinin değil rivayetin şartı olup “ayrı sahabelerin rivayetlerinden oluşan en az iki farklı tarikten gelmiş hadis” anlamındadır.

Cübbâî'nin konuyla ilgili görüşünün iç tutarlılığı, onun her bir ravi için iki raviyi değil, haberin her bir tabakada toplamda iki ravisinin bulunmasını; başka bir ifadeyle haberin iki ayrı tarikten rivayet edilmesini şart koştuğunu göstermektedir. Nitekim Cübbâî için önemli olan haberin tek kalmayıp başka bir delille desteklenmesidir. Zaten bu yüzden o, bir haberin mutlak surette başka bir haberle desteklenmesini şart koşmamış nasların zahiri ile, sahabe ameliyle, içtihatla ve haberin yaygın olmasıyla desteklenen tek kişinin haberini hüccet kabul etmiştir. Şayet Cübbâî'nin görüşü “haber her bir ravisinden en az iki kişinin rivayet etmesi” şeklinde olsaydı, başka delillerle desteklenmiş tek kişinin haberi bu nitelikte olmadığı için Cübbâî'nin onu hüccet olarak kabul etmemesi gerekirdi. Çünkü haber dışındaki diğer destekçi deliller raviye değil ikinci habere/tarife şahitlik etmektedir. Geç dönem Hanbelî fakihlerinden Tûfî'nin konuyla ilgili yaptığı değerlendirmeler de Cübbâî'nin görüşünün bu ikinci ihtimalde dile getirdiğimiz şekilde olduğunu ortaya koymaktadır.²⁰

3. Cessâs'ın Cübbâî Eleştirisi

Nâtık-bilhak ve Basrî gibi Mutezili isimlere ait usul eserlerinde Cübbâî'nin iki kişinin haberinin gerekliliği konusundaki görüşünde dayandığı delillere yer verilmişse de bunları kapsamlı bir şekilde aktaran ve tartışan isim Cessâs olmuştur. Bu iki usulcünün Cübbâî'ye nispet ettiği bütün deliller ve fazlası öncesinde Cessâs'ın eserinde yer almaktadır. Yine görebildiğimiz kadarıyla

17 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/102.

18 Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türki (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 605; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/233; Gazzâli, *el-Müstasfâ*, 123.

19 Askalânî'nin şahid tanımı için bk. *Nüzhetü'n-nazar*, 75.

20 Bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/133-134.

Cessâs, tek kişinin haberinin hüccet olduğuna dair sünni yazarların getirdiği delillere Cübbâî'nin yaptığı eleştirileri zikreden ve bunları cevaplayıp karşı eleştiriler getiren yegâne isim olmuştur.

Cessâs'ın eleştirilerine geçmeden önce işaret etmemiz gereken bir diğer husus da Cübbâî'nin eleştirisine konu ettiği delillerin, kendisinin öncesinde; Şeybânî (ö. 189/805), Şâfiî (ö. 204/820), İsâ b. Ebân (ö. 221/836) ve Buhârî (ö. 256/870) tarafından kullanıldığına dair yaptığımız tespittir. Aşağıda vereceğimiz karşılaştırmalı tabloda da görüleceği üzere, Cübbâî'nin eleştirisini bu dört ismin "tek kişinin haberi" anlamındaki "haber-i vâhid" in hücciyetine dair yaptıkları istidlallere yönelttiği anlaşılmaktadır:

Cübbâi'den Önce Bu Delillere Yer Veren İsimler	Cübbâi'nin (ö. 303/916) Eleştirdiği Haber-i Vâhidin Hücciyet Delilleri ²¹							
	et-Tevbe 9/122	"Allah şu kişinin yüzünü ak etsin" hadisi	Vali ve Zekât Memuru Gönderilmesi	Kiblenin Değiştiği Haberi	Ensâr'ın Şarabın Haram Kılınışı Haberi	Hz. Ömer'in Dahhâk b. Süfyan'ın Haberi	Hz. Ömer'in Abdurrahmân b. Avf'ın Haberi	Zeyd b. Sâbit'in Ümmü Seleme'nin Haberi
	3.1.1.	3.1.2.1.	3.1.2.2.	3.1.3.1.	3.1.3.2.	3.1.3.3.	3.1.3.4.	3.1.3.5.
Şeybânî (ö. 189/805)	×	×	✓	✓	✓	✓	✓	×
Şâfiî (ö. 204/820)	×	✓	×	✓	✓	✓	✓	✓
İsâ b. Ebân (ö. 221/836)	×	✓	✓	✓	✓	✓	✓	×
Buhârî (ö. 256/870)	✓	×	✓	✓	✓	×	×	×

3.1. Haber-i Vâhidin Hücciyet Delillerine Cübbâi'nin Eleştirisi ve Cessâs'ın Savunusu

3.1.1. Kur'ân-ı Kerîm Delili

Cessâs'ın, dini konularda gelen haber-i vâhidlerin hüccet olduğuna dair Kur'ân-ı Kerîm'den getirdiği delillerden biri Tevbe 9/122 ayetidir: "Onların (müminlerin) her bir fırkasından bir taifenin, dinde fakih olmaları için ve kendilerine döndüklerinde kavimlerini uyurabilmeleri için yola koyulmaları gerekmez mi?"

21 Tabloda yer alan ondalık rakamlar, ilgili delillerin yazımızdaki başlık rakamlarıdır. Bold onay işaretleri ise en az iki isim tarafından müşterek olarak yer verilen delillere işaret etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, haber-i vâhidin hücciyeti konusunda bu ayetle ilk defa Buhârî (ö. 256/870) *Sahih'*inde istidlalde bulunmuştur.²² İstidlal konusu açısından aralarında bir nüans bulunan Buhârî ile Cessâs'ın buradaki odak noktaları "tâife" kelimesidir. Buhârî, Hucurât 9'dan yola çıkarak bu kelimenin tek kişiye de kullanıldığını ortaya koymak suretiyle bu ayeti "dini konularda tek kişinin getirdiği haber" anlamındaki "haber-i vâhid"le amelin geçerliliğine dair bir delil olarak sunmuştur. Cessâs ise öncelikle, Hucurât 9-10, Nur 2 ve Tevbe 66'dan getirdiği örnekler ve tâbiîn tabakasına mensup isimlerden getirdiği tefsirlerle "tâife" kelimesinin üç ve daha az sayıda kimseye kullanıldığını ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece Buhârî'den farklı olarak Tevbe 122'yi Cessâs, bir kişi de dahil olmak üzere "tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda kişilerce verilen haberler" anlamındaki "âhâd haberler"le amelin zorunlu olduğuna delil getirmiş olmaktadır.²³

Cübbâi, Tevbe 122 ile yapılan istidlale "tâife kelimesinin cemaat/topluluk anlamına geldiğini, tek kişiye "tâife" denilemeyeceğini öne sürerek itiraz etmiştir. Çünkü ayette "tâife"nin kendisinin de bir parçası olarak bahsedildiği "fırka"nın üç kişiden fazla olması gerekir. Bu durumda ayette tıpkı, "onların (müminlerin) her bir fırkasından bir *cemaatin* yola koyulması gerekmez mi?" denilmiş gibidir.²⁴

Cessâs bu eleştiriye, "tâife" kelimesinin topluluk anlamına geldiğinin herhangi bir dayanağının olmadığı şeklinde cevap vermiştir. Ona göre tam aksine bu kelimenin tek kişiye de kullanıldığına dair Kur'ân-ı Kerim'den, sefein sözlerinden ve insanlar arasındaki kullanımdan oluşan deliller mevcuttur.²⁵

3.1.2. Sünnet Delili

3.1.2.1. Hz. Peygamber'in "Allah şu kişinin yüzünü ak etsin..." Hadisi

Çalışmasının haber-i vâhidin hücciyetini ispata ayırdığı bölümünde Cessâs, konuyla ilgili sünnet delillerine yer verirken Hz. Peygamber'in şu hadisini zikretmiştir: "Benim sözümü işitip onu ezberleyen sonra da onu bir başkasına ulaştıran kişinin Allah yüzünü ak etsin. Nice kimseler vardır ki, kendisi fakih olmadığı halde kendisinden daha fakih olan birine fıkıh taşır!"²⁶

22 Askalânî, Buhârî'den önce Mücâhid ve Şâfiî'nin bu ayetle istidlalde bulunduğunu söyler. bk. Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959), 12/234. Ancak biz bu iki ismin istidlalini kaynaklarda bulamadık.

23 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/76.

24 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/94.

25 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/94-95.

26 Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil (Dimaşk: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009), "İlim", 10; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Mustafa el-Bâbî, 1395/1975), "İlim", 7.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hadisi haber-i vâhidin hücciyeti konusuna ilk defa delil olarak gösteren isimler Şâfiî ve İsâ b. Ebân olmuştur.²⁷ Cessâs daha başka hadislerle birlikte bu hadisin, âhâd haberlerin hücciyeti konusuna dair İsâ b. Ebân tarafından delil getirildiğine işaret etmiş ve onun konuyla ilgili yorumlarına yer vermiştir.²⁸ Buna göre bu hadis, ilmin nakledilmesi konusunda ümmetin tamamı tarafından kabulle karşılanmış bir haber olup konuya delaleti de açıktır.²⁹ Nitekim Hz. Peygamber, bu hadiste tek kişinin başkasına aktardığı haberin fıkıh olduğunu söylemek suretiyle kendisine aktarılan kişinin bununla amel etme zorunluluğunun bulunduğuna işaret etmiştir.³⁰

Cübbâî hadiste geçen, haberi başkalarına aktarma emrinin muhatabının hem adil hem de fasık kişiler olma ihtimalinden hareketle, burada tek kişinin haberinin hüccet olduğuna bir delalet bulunmadığını düşünmektedir. Ona göre fasık kişinin “haberi başkalarına aktarmakla”, şahitlerin de “şahitlik yapmakla” emrolunması,³¹ onların haberinin ve şahitliklerinin makbul olduğunu göstermediği gibi, adil tek kişinin aynı emre muhatap olması da onun haberinin makbul olduğunu göstermez. Adil tek kişinin haber vermekle emrolunmasındaki amaç sadece haberin yaygınlaşmasını sağlamak suretiyle onun hüccet olabilecek seviyeye ulaşması içindir.³²

Cessâs bu eleştiriye şöyle cevap vermiştir: Haberin başkalarına aktarılması ve şahitlik yapılması yönündeki emirlerin zahiri, o haberin ve şahitliğin kabul edilmesini gerektirir. Bununla birlikte, başka bir delile istinaden bunlar arasından bazı kimselerin (fâsıklar) verdikleri haber ve yaptıkları şahitlikte ihtiyatlı davranıp onları kabul etmememiz ârizî bir gereklilik olup bu genel gerekliliğe bir aykırılık teşkil etmez. Bu tıpkı, içerdiği hükmü kesin olarak gerektiren umum lafzın bir delile istinaden tahsise ihtimal etmesi gibidir.³³

3.1.2.2. Hz. Peygamber’in Çeşitli Bölgelere Vali ve Zekât Memuru Göndermesi

Cessâs’ın yer verdiği bir diğer sünnet delili de Hz. Peygamber’in çeşitli bölgelere gönderdiği valiler ve zekât memurlarıdır. Cessâs buna örnek olarak,

27 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1357/1938), 401; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*, thk. Muhammed Avvâme (Kahire: Dârü'l-Yüsr; Beyrut, Dârü'l-Minhâc, 1437/2017), 1/100; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdülmu'ti Kal'aci (Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye vd. 1412/1991), 1/109.

28 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/75, 81.

29 Cessâs, ümmetin ittifakla kabul ettiği bu tür hadisleri, ilim gerektiren haberler kategorisinde değerlendirmektedir. bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/63, 67.

30 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/82.

31 “Erkeklerinizden iki de şahit tutun” (el-Bakara 2/282), “Aranızdan iki adil kimseyi şahit tutun” (Talak 65/2).

32 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/95.

33 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/95-96.

Muaz b. Cebel ile Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Yemen'e, 'Alâ b. el-Hadramî'nin Bahreyn'e ve bunların dışındaki birçok ismin zekât memuru olarak çeşitli yerlere gönderilmesini verir. Hz. Peygamber gönderdiği kişiye, dini hükümleri insanlara öğretmelerini emreder, gönderilen kimseleri de bunları kabul etmekle yükümlü tutardı. Hz. Peygamber'in bu uygulaması tek kişinin haberiyle amelin gerekliliğine delalet etmektedir.³⁴ Bu delilin bir benzeriyle Şeybânî, aynıyla da İsâ b. Ebân ve Buhârî istidlalde bulunmuştur.³⁵

Cübbâî, hicri 2 ve 3. yüzyıldaki fakih ve muhaddisler arasında yaygın olarak kullanıldığı anlaşılan bu delilin tek kişinin haberiyle amel etmenin gerekliliğini göstermediğini söyler. Ona göre bu kişilerin yetkili kimseler oldukları (velâyet) gönderildikleri kimseler tarafından tevatür yoluyla biliniyordu. Bildirdikleri dini hükümlerin sübutu da, Hz. Peygamber'den verdikleri haberle değil, taşıdıkları yöneticilik vasfı gereği kabul edilmesi vacip olan kendi sözleriyle gerçekleşmekteydi.³⁶ Buna göre Cübbâî'nin, Hz. Peygamber'den nakil yoluyla bile olsa yönetici konumundaki birinin bildirdiği hükümle normal bir kimsenin naklettiği hüküm arasında fark gördüğü anlaşılmaktadır.

Cessâs cevabında, öncelikle haber rivayetinde Hz. Peygamber'den bildirimde bulunan kimsenin yönetici mi, yoksa normal biri mi olduğu hususunda fark olmadığı, her iki ravinin haberinin de amel gerektirdiği hususunda icmâ bulunduğunu ifade etmiştir. Sonrasında Cessâs, bu valilerin sadece yönetimle alakalı hususlarda halka bildirimde bulunmadığı, Hz. Peygamber'in bildirmelerini istediği dini hükümleri de yönetici vasıfları dışında kendisinden haber verdikleri hususunun herkesçe bilinen bir şey olduğunu söylemek suretiyle Cübbâî'nin itirazına cevap vermiştir.³⁷ Cessâs'ın Hz. Peygamber'in valilerini dikkate alarak verdiği bu cevabın, gönderildikleri mükelleflere zekât ahkâmını bildiren memurlar hakkında da geçerli olduğu aşikardır.

3.1.3. Sahabe Uygulamaları

3.1.3.1. Kiblenin Değiştirdiği Haberinin Kabulü

Abdullah b. Ömer'in rivayet ettiğine göre, insanlar Kuba'da sabah namazı kılyorken biri geldi ve dedi ki: "Resûlullah'a (s.a.v.) bu gece bir Kur'ân/ayet nâzil oldu ve kabeye dönmekle emrolundu, siz de oraya dönün!" O sırada insanların yüzü Şam'a dönüktü ve Kabe'ye dönüverdiler.³⁸

34 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/83.

35 Şeybânî, *el-Asl*, 2/247; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Bulak: el-Emûriyye, 1311/1893), "Ahbâru'l-âhâd", 1, 4; Cessâs, *el-Fusûl*, 3/83.

36 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/95.

37 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/96.

38 Buhârî, "Salat", 32; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), "Mesâcid", 13.

Cessâs'ın konuyla ilgili İsâ b. Ebân'dan özetle aktardığı delillerden biri olan Kibleteyn mescidi hadisini ondan önce aynı bağlamda Şâfiî kullanmışken, sonrasında da Buhârî, eserinin âhâd haberlerin hücciyetine tahsis ettiği babında bu habere yer vermiştir.³⁹

Cübbâî, Kibleteyn mescidinde bulunan kişilerin daha önce bu kible değişikliği haberini, yukarıdaki rivayette belirtilen kişiden başka farklı kişilerden duymuş olması mümkün olduğunu, dolayısıyla bu rivayetin mescit ahalisinin tek kişinin haberiyle amel ettiğini göstermediğini ifade etmiştir. Yine Cübbâî, bu haberin ravisinin Abdullah b. Ömer olduğunu, bu olay meydana geldiğinde yaşı küçük (13-14 yaşlarında)⁴⁰ olduğu için yaşananları tam olarak zabt edemediğini gündeme getirmek suretiyle ilgili rivayeti sübut açısından da eleştirmiştir.

Cessâs, Cübbâî'nin "ihtimal yorumu"na üç farklı cevap vermiştir:

1. Konuyla ilgili bir kişi dışında başkalarının verdiği haberler de olsaydı bu mutlaka nakledilirdi.⁴¹

2. "Başka kişilerin de haber vermiş olması ihtimali" şeklindeki bir yorum diğer bütün sünnetler hakkında da geçerli olur. Örneğin Mâiz'in kendi zina ikrarıyla recmedildiği rivayeti hakkında, "aslında o, dört kişinin şahitliğinden dolayı recmedilmiştir, ancak bu rivayet bize nakledilmemiştir", "aslında o zinanadan dolayı değil aynı zamanda bize nakledilmeyen bir cinayet işlediği için recmedilmiştir" denilebilir. Cübbâî'nin yorumu bu haliyle bütün sünnetleri geçersiz kılabilecek niteliktedir.

3. Cübbâî'nin bu yorumu, en az iki kişinin haberinin kabul edilebilir olduğu şeklindeki görüşüne dayanak olarak gösterdiği sahabeden gelen haberlerin tamamı hakkında da geçerli olur ve "bu sahabeler iki kişinin haberini değil, muhtemelen tevatür derecesindeki bir haberi kabul etmişlerdir" denilmesini mümkün kılar.⁴²

Cessâs, ilgili rivayetin sübutuyla ilgili Cübbâî'nin eleştirisi hakkında da sunları söylemiştir:

39 bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, "İhtilâfû'l-hadîs", *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 8/588; Buhârî, "Ahbârü'l-âhâd", 1; Cessâs, *el-Fusûl*, 3/75, 86.

40 Kible, 624 yılında, aynı yıl gerçekleşen Bedir savaşından önce değişmiştir. bk. Ahmet Özel, "Kible", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/366. Bazı rivayetlere göre Uhud savaşında 14 yaşında olan Abdullah b. Ömer, buna göre Uhud'dan iki yıl önce gerçekleşen Bedir savaşında 12 yaşındaydı. Diğer bir rivayete göre İbn Ömer Bedir savaşında 13 yaşındaydı. Birazdan değineceğimiz üzere Cessâs, bu ikinci rivayeti kabul etmekle birlikte İbn Ömer'in yaşını kiblenin değişmesi olayı sırasında 14 civarı olarak belirlemiştir.

41 Nâtik-bilhak, Cübbâî'nin ihtimal iddiasını, tek kişinin rivayetiyle sahabenin amel ettiği örneklerin tamamı hakkında yapılmış genel bir yorum olarak nakletmiş ve ardından bu yoruma Cessâs'ın cevabının aynıysa karşılık vermiştir. bk. Nâtik-bilhak, *el-Müczî*, 2/173.

42 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/96-97.

1. Kubâ mescidi haberini sadece Abdullah b. Ömer değil, yanı sıra Enes b. Mâlik de rivayet etmiştir.⁴³ Dolayısıyla Abdullah b. Ömer bu rivayetin tek ravisi değildir.⁴⁴

Ancak Cessâs'ın bu cevabı, kıblenin değiştiği sırada Enes b. Mâlik'in de Abdullah b. Ömer'le yakın yaşlarda (12 yaşında) olması⁴⁵ nedeniyle yeterli değildir. Haberin bir diğer ravisi olan Berâ b. Âzib de kıblenin değişmesi olayı gerçekleştiğinde 14 yaşındadır.⁴⁶ Ancak mescid cemaatinin tek bir kişinin kıblenin değiştiğini haber vermesi üzerine namaz esnasında Kâ'be'ye döndükleri şeklindeki rivayetin Tüveyle bnt. Eslem ve Umâra b. Evs tarikiyle de rivayet edildiğini biliyoruz.⁴⁷ Bu da ravilerin yaşının küçüklüğü eleştirisini geçersiz kılmaktadır.

2. Kıblenin değişmesi, isnada ihtiyaç duymayacak kadar ümmet arasında meşhur hale gelmiş bir olaydır. Günümüze kadar gelen "Kibleteyn mescidi" de bu olayı doğrulamaktadır.

3. İbn Ömer, kıblenin değişmesi olayında küçük yaşta olsa da böyle bir olayı zapt edemeyecek kadar küçük değildir. Nitekim Cessâs, bu olay sırasında İbn Ömer'in yaşının 14 civarında olduğunu söyler.⁴⁸

4. İbn Ömer, kıblenin değişmesi olayını Hz. Peygamber'in vefatından sonra, yani yaşı büyükken rivayet etmiştir. Başta İbn Abbas olmak üzere, sahâbeden birçok kimse Hz. Peygamber'den küçük yaşta duyduklarını büyüdüklerinde rivayet etmiş ve hiç kimse onları bu yüzden eleştirmeyip rivayetlerini kabul etmişlerdir.⁴⁹

43 Müslim, "Mesâcid", 15.

44 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/97.

45 Enes b. Mâlik hicretten 10 yıl önce doğmuştur (612). bk. İbrahim Canan, "Enes b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/234. Kıblenin değişmesi olayının 624 yılında gerçekleştiğine daha önce değinmiştik.

46 Nitekim Berâ b. Âzib 625 yılında gerçekleşen ve kendisinin katıldığı Uhud savaşında 15 yaşındadır. bk. İsmail Lütfi Çakan, "Berâ b. Âzib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/469.

47 Bk. Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 24/207; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsûlî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1404/1984), 3/79.

48 Biz Cessâs'ın kabul ettiği ve İbn Ömer'in 14 yaşında Uhud savaşına katılmasına izin verildiği şeklindeki rivayeti (bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/98.) kaynaklarda bulamadık. Kaynaklarda bulduğumuz başka bir rivayete göre İbn Ömer, Bedir savaşında 13, Uhud'da 14, Hendek'te ise 15 yaşındadır. bk. Süleyman b. Dâvud et-Tâyâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır, Dâru Hecer, 1419/1999), 3/386; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/92.

49 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/97-98.

3.1.3.2. Ensar'ın Şarabın Haram Kılındığı Haberini Kabul Etmesi

Cessâs'ın İsâ b. Ebân'dan naklettiği, daha sonra Buhârî'nin de tek kişinin haberinin hüccet olduğuna delil olarak getirdiği rivayete göre,⁵⁰ Ensar'dan birilerinin bulunduğu içki meclisine biri gelip inen yeni bir ayetle şarabın haram kılındığını haber vermiş onlar da bu tek kişinin haberini kabul ederek hem şarabı dökmüş hem de testilerini kırmışlardır.⁵¹

Cübbâî bu rivayetle yapılan istidlale “Ensar'ın şaraplarını, tek kişinin haberi bağlayıcı olduğu için değil, -tıpkı şarap testilerini kırmalarında olduğu gibi- ihtiyat olarak dökmüş olabileceklerini” söyleyerek itiraz etmiştir. Cessâs buna cevap olarak, tek kişinin verdiği bu haber bağlayıcı olmasa Ensâr'ın kendilerine ait bir malı döküp de ziyan etmek için bu kadar aceleci davranmayacaklarını söylemiştir. Şarap testilerini kırma sebepleri ise Cessâs'a göre içki içme adetlerine son verme konusunda ne kadar ileri gittiklerini göstermek içindir.⁵²

3.1.3.3. Hz. Ömer'in Dahhâk b. Süfyân'ın Haberini Kabul Etmesi

Hz. Ömer, diyeti âkilenin alacağı, kocasının diyetinden kadına miras düşmeyeceği görüşündeydi. Dahhâk b. Süfyân, Rasüllullah'ın (s.a.v.) kendisine: “Eşyem ed-Dıbbâî'nin karısına, kocasının diyetinden miras ver” şeklinde bir yazı yazdığını söyleyince önceki görüşünden dönmüştü.⁵³

Cübbâî, haber-i vâhidin hüccet olduğuna dair İsâ b. Ebân ve Şâfiî'nin istidlalde bulunduğu bu haberi,⁵⁴ Hz. Ömer zamanında küçük yaşta olan Saîd b. el-Müseyyeb tarafından rivayet edildiğini söyleyerek sübut açısından problemlili bulmuştur. Ayrıca bu haber doğru bile kabul edilse Cübbâî'ye göre râvî Dahhâk, rivayet ettiği bu olayın “tanınmış bir adamla ilgili meşhur bir olay” olduğunu söylemiş, Hz. Ömer de bunu haberin doğruluğuna bir delil kabul etmiştir. Nitekim Cübbâî'ye göre tek kişi tarafından rivayet edilmiş olsa bile sahabe arasında yaygınlığıyla desteklenmiş haberlerin makbul olduğunu daha önce görmüştük.⁵⁵

Cessâs, yaş küçük sahabilerin rivayetlerinin diğer sahabiler tarafından eleştirilmediği hususuna atıfta bulunarak “Ömer'in ravisi ve onun hükümlerini en iyi bilen kimse” olarak tanınan Saîd b. el-Müseyyeb'in bu dönemde yaşının küçük olmasının rivayetin doğruluğuna bir hanel getirmeyeceğini söyler. Ayrıca fukaha bu haberle amel konusunda ittifak içerisinde ve Cessâs'a göre bu da haberin doğru olduğunu göstermektedir. Rivayetin sa-

50 bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/85-86; Buhârî, “Ahbâru'l-âhâd”, 1.

51 bk. Buhârî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 10; Müslim, “Eşribe”, 4.

52 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/98-99.

53 bk. Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 18; Tirmizi, “Diyât”, 19.

54 Şâfiî, “İhtilâfü'l-hadîs”, 8/591.

55 bk. Bu makalenin “Cübbâî'nin Haber-i Vâhidin Kabulü Konusundaki Görüşü” başlıklı kısmı.

habe arasında meşhur olarak bilinen bir olaya dair olduğu yorumunu da kabul etmeyen Cessâs, Dahhâk'ın Hz. Ömer'e rivayeti sırasında olaya şahit olanların orada bulunmadığını ve dolayısıyla sahabenin kendisini sükûten doğrulamaları diye bir şeyin söz konusu olmadığını ifade etmiştir.⁵⁶

3.1.3.4. Hz. Ömer'in Abdurrahmân b. Avf'ın Haberini Kabul Etmesi

Cessâs'ın, İsâ b. Ebân'dan naklen âhâd haberlerin hüccet olduğuna dair yer verdiği sahabi uygulamalarından biri de Mecusilerden cizye alınacağı hakkında Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Peygamber'den (s.a.v.) naklettiği hadisi Hz. Ömer'in kabul etmesi ve bundan sonra onlardan cizye almaya başlaması olayıdır.⁵⁷

Cübbâi, Hz. Ömer'in burada Abdurrahman b. Avf'ın haberiyle hüküm vermediğini iddia etmiş, onun aynı haberi daha önce Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Bahreyn valilerinden duyduğunu ileri sürmüştür. Buna karşılık Cessâs, haberlerin ancak rivayet yoluyla ortaya konulabileceğini, bu iddianın zan ve tahminden öte bir şey olmadığını, cizye haberini Hz. Ömer'e Abdurrahman b. Avf'tan başkasının haber verdiğini söyleyen hiç kimsenin bulunmadığını söylemiştir.⁵⁸

3.1.3.5. Zeyd b. Sâbit'in Ümmü Seleme'nin Haberini Kabul Etmesi

Hz. Peygamber'in "Beyti tavaf edene değin hacılardan hiç kimse ayrılmasın" sözü nedeniyle Zeyd b. Sâbit, adetli kadınların veda tavafı yapınca kadar Mekke'den ayrılamayacağını düşünüyordu. Kendisine aksi yönde görüş bildiren İbn Abbas da onu bu konuda Ümmü Seleme'ye yönlendirmiş Zeyd b. Sabit de ondan Hz. Peygamber'in adetli kadınlara veda tavafı yapmadan Mekke'den ayrılabilmesi ruhsatı tanıdığı haberini duyunca İbn Abbas'ın görüşüne dönmüştür. İmam Şâfiî, bu olayı, tek kişinin haberinin amel gerektirdiği konusuna delil getirmiştir.⁵⁹

Cessâs'ın aktardığına göre Cübbâi bu istidlale karşı çıkmış ve buna iki şekilde cevap vermiştir: 1. Zeyd b. Sâbit'in bu hadisi Ümmü Seleme dışında birinden daha duymuş olması mümkündür. 2. Bu hadisi Zeyd b. Sâbit'e bir değil iki kişi haber vermiştir: İbni Abbas ve Ümmü Seleme.

Cessâs söze, daha önce de dile getirdiği "rivayetlerin ihtimalle sabit olmayacağı" kuralına işaret ederek başlamıştır. Devamında Cessâs, Cübbâi'nin bu delil getirme şeklinin kendisinin aleyhine de kullanılabileceğini, onun en az iki kişinin haberinin kabul edilebileceği konusunda istidlalde bulunduğu bütün rivayetler hakkında şöyle denilebileceğini söyler: "Bunları kabul eden ki-

56 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/99.

57 bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/86; Buhârî, "Cizye", 1.

58 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/99.

59 bk. Şâfiî, "İhtilâfü'l-hadîs", 8/591.

şiler, tevatür derecesine varacak kadar çok kişiden duydukları için kabul etmiş olabilirler".⁶⁰ Cübbâî'nin ikinci cevabına ise Cessâs, "İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den rivayette bulunmadığı, Zeyd b. Sabit'e kendi görüşüyle fetva verdiği, dolayısıyla ortada sadece Ümmü Seleme'nin tek başına Hz. Peygamber'den yaptığı rivayetin bulunduğu" şeklinde karşılık vermiştir.⁶¹

Cessâs, Cübbâî'nin tek kişinin haberinin hücciyetine dair istidlalde bulunan başka haberleri de benzer şekilde eleştirdiğini, ancak kendisi bunlara yeterli cevap verdiği için bu kadarıyla yetindiğini söyleyerek bu bahsi sonlandırır.⁶²

3.2. İki Kişinin Haberinin Delil Oluşuna Dair Cübbâî'nin İstidlalleri ve Cessâs'ın Eleştirisi

3.2.1. Kur'ân-ı Kerîm Delili

Cübbâî tek kişinin haberinin kabul edilmeyeceği şeklindeki görüşüne Hucurât 49/6 ayetini delil getirmiştir. Velid b. Ukbe hakkında inen bu ayette "Ey iman edenler! Fâsığın biri size bir haber getirirse doğruluğunu araştırın..." buyrulmuştur. Hz. Peygamber, âdil biri olarak gördüğü için Velid'i zekât tahsildarı olarak görevlendirmişti. O ise yalan yere, zekatlarını toplamak üzere gittiği kabilenin kendisini öldürmek istediğini iddia etti ve Allah da (c.c.) Velid'in sözünü kabul etmeyi yasakladı.⁶³ Cübbâî, zekât tahsildarı olarak görevlendirildiği için Hz. Peygamber tarafından güvenilir biri olarak görüldüğü anlaşılan Velid'in yalan haber vererek fâsık olduğunu söyler. Ona göre, tıpkı Velid gibi yalan haber vererek fâsık olma ihtimali bulunduğu için tek kişinin de haberinin kabul edilmemesi gerekir.

Cessâs ilgili ayette Cübbâî'nin iddiasına bir delalet bulunmadığını, aksine ayetin tek kişinin haberinin kabul edilmesinin gerekliliğini gösterdiğini söyler. Çünkü Hz. Peygamber kendisini güvenilir bulduğu için Velid b. Ukbe'yi görevlendirmek suretiyle onun, tek başına bir haber verdiğinde haberi kabul edilen kimseler arasında yer aldığını göstermiştir. Hz. Peygamber'in onun haberinin doğruluğunu araştırmakla emrolunması ise Velid'in yalan söylemesi üzerine Allah (c.c.) tarafından fâsık olduğuna hükmedilmesinden sonradır. Dolayısıyla ilgili ayetle âdil tek kişinin haberinin makbul olmadığına dair istidlalde bulunulamaz.⁶⁴ Ayrıca Cessâs, Cübbâî'nin "...tek râvînin de tıpkı Velid gibi yalan haber vererek fâsık olma ihtimali bulunduğundan..." cümlesini, bunun aynı zamanda iki kişinin verdiği haberde ve yaptığı şahitlikte de

60 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/99-100.

61 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/100.

62 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/100.

63 Hayatı ve ilgili olay hakkında bk. Mehmet Efendioğlu, "Velid b. Ukbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/35-36.

64 bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/100.

geçerli olduğunu söyleyerek eleştirir. Çünkü iki kişinin de verdikleri haberde ve yaptıkları şahitlikte fasık olmuş olmaları mümkündür. Bu ise Cübbâî'nin de kabul etmeyeceği geçersiz bir sonuçtur.⁶⁵

3.2.2. Sünnet Delili

Cessâs'ın naklettiğine göre Cübbâî, tek kişinin haberinin reddedilmesi, en az iki kişinin haberinin kabul edilmesi konusunda Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş birden fazla haberle istidlalde bulunmuştur. Cessâs bu haberlerden yalnızca ikisine yer vermiş ve onun konuyla ilgili Hz. Peygamber'in sünnetinden getirdiği delillere genel olarak cevap verdikten sonra bu iki hadisle yaptığı istidlali ayrıca eleştirmiştir.

Cessâs öncelikli olarak Cübbâî'nin görüşüne delil olarak getirdiği hadislerin hiçbirinin kendisinin şart koştuğu gibi iki kişinin rivayetiyle sabit olmadığını ifade etmiştir. Hatta o, iki kişinin iki kişiden rivayette bulunduğu bir senetle Hz. Peygamber'e kadar ulaşan hiçbir haberin var olmadığını da ifade etmiştir. Ancak ilgili başlıkta incelediğimiz üzere Cessâs'ın bu genel eleştirisi, Cübbâî'nin görüşünün "her bir ravinin iki raviden rivayet etmesi" şeklinde anlaşılması durumunda geçerlidir. Oysa Cübbâî'nin görüşünün bu şekilde olmadığını, ona göre bir haberin delil olabilmesi için iki farklı tarihinin bulunmasının yeterli olduğunu daha önce görmüştük. Cübbâî'nin delilleri arasında yer alan ve birden fazla yolla gelen Zülyedeyn hadisi ise onun bu şartını karşılamaktadır.⁶⁶

Cübbâî'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.), namazı yanlış kıldığı şeklindeki Zülyedeyn'in sözüyle yetinmeyip bunun doğru olup olmadığını Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e sorması tek başına onun haberinin bir hüküm gerektirmediğini göstermektedir. Eğer tek başına onun verdiği haber bir hüküm doğur saydı Hz. Peygamber (s.a.v.) onu bir başkasına sorma ihtiyacı duymazdı.

Cessâs'a göre ise Hz. Peygamber'in Zülyedeyn'in verdiği haberle yetinmesi, tek kişinin haberinin hüccet olmamasından değil, onun verdiği haberin kabul şartlarından birini taşımasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu şartlardan biri de topluluk önünde gerçekleşen bir olayın o topluluk tarafından biliniyor olmasıdır. Böyle bir olay o topluluk tarafından bilinmezse o kişinin verdiği haberin doğruluğunun araştırılması gerekir. Hz. Peygamber Zülyedeyn'in verdiği haberin orada hazır bulunanlarca değil de sadece onun tarafından biliniyor olmasını imkânsız görmüş ve bu yüzden başkalarına da sormuştur.⁶⁷

65 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/101.

66 Zülyedeyn hadisininin Cübbâî'nin şartını sağladığının da görülebildiği bir isnad şeması için bk. Gülşah Uluman, *Zü'l-yedeyn Hadisi: Tahric ve Tahlil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 141.

67 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/102. Nâtk-bilhak, Cübbâî'nin istidlaline başka bir cevap verdikten sonra Cessâs'ın yukarıdaki cevabına "denildi ki" ifadesiyle yer vermiştir. bk. Nâtk-bilhak,

Cübbâî'nin görüşünü temellendirmek üzere sünnetten dayandığı bir diğer delil de Hz. Peygamber'in anlaşmaları ve kişilere arazi tahsisleridir (iktâ). Hz. Peygamber bu konularda en az iki kişiyi şahit tutmuştur. Bu da ona göre haberlerde sadece birden fazla kişiye itibar edilmesi gerektiğini göstermektedir.⁶⁸

Cessâs bu istidlale verdiği cevapta anlaşma ve arazi tahsisi gibi konuların ispata ihtiyaç duyulan haklara ait olduğuna, bunların dini haberler gibi olmayıp şahitlikle ispat edilebilen bir konu olduğuna dikkat çeker. Hz. Peygamberin en az iki şahit tutması da bunların ispata ihtiyaç duyulan hukuki konulardan olması nedeniyledir. Nitekim Hz. Peygamber dini içerikli haberlerde aynı tavırda olmamış; Hz. Ebû Bekir, Amr b. Hazm, Dahhak b. Süfyân gibi birçok sahabe ve İslâm'a davet için devlet başkanlarına yazdığı mektuplarda iki şahit tutmamıştır.

Ayrıca Cessâs, Cübbâî'nin delilini onun aleyhine kullanarak yaptığı istidlal gereği onun iki kişinin haberini de kabul etmemesi gerektiğini söyler. Çünkü Hz. Peygamber bu uygulamaların tamamında ikiden fazla kişiden oluşan bir topluluğu şahit olarak bulundurmuştur. Dolayısıyla bu uygulamalar iki kişinin haberinin batıl olduğunu göstermiyorsa tek kişinin haberinin de batıl olduğunu göstermez.⁶⁹

3.2.3. Sahabe Uygulamaları

Cessâs'ın aktardığına göre Cübbâî, aralarında dört halifenin de bulunduğu bir grup sahabe tarafından kabul edilmeyen birçok haberi görüşüne delil olarak sunmuş ve onların bu haberleri, tek kişinin haberi olduğu için reddettiklerini eğer iki kişi haber vermiş olsaydı kabul edeceklerini ileri sürmüştür.⁷⁰ Cessâs bunlar arasından yalnızca dört halifenin kabul etmediği 8 hadisle yapılan istidlale yer vermiş ve öncelikle bu istidlallerin tamamı hakkında geçerli olacak şekilde iki genel eleştiri ve yorumda bulunmuştur:⁷¹

1. Cübbâî tarafından tek kişinin haberinin reddi konusunda esas alınan sahabe uygulamaları onun şartına uygun olarak rivayet edilmemiştir.

2. Cübbâî'nin sahabeden naklettiği bu rivayetler onların tek kişinin rivayet ettiği haberleri reddettiğini göstermez; aksine onların âhâd haberleri mutlak olarak değil de belirli şartlar dahilinde kabul ettiklerini gösterir. Sahabenin reddettiği her haber mutlaka belli başlı illetlerden dolayı redde konu olmuştur. Cessâs, meşhur bir tartışma ve cedel kuralına dayanarak, sahabenin bu rivayetleri hem ravileri tek olduğu hem de birtakım illetlere sahip oldukları

el-Müccâzî, 2/176. İbnü'l-Mürtezâ ise Cessâs'ın bu cevabını ikinci sırada doğrudan zikretmiştir. bk. İbnü'l-Mürtezâ, *Kitâbü minhâci'l-vusûl*, 506.

68 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/102.

69 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/102-103.

70 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/104.

71 bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/105-106.

için reddetmiş olmaları şeklinde iki ihtimal söz konusu olduğundan, bu haberlerle iki ihtimalden birine dair istidlal yapılamayacağını ortaya koyar. Bununla birlikte Cessâs, Cübbâi'nin zikrettiği sahabe uygulamalarıyla ilgili onun yorumuna karşı kendi yorumunu öne çıkarırken, sahabenin tek kişinin haberini kabul ettiklerine dair meşhur derecesindeki rivayetlere dayanır.⁷²

Cübbâi'nin tek kişinin haberi olduğu için reddedildiğini iddia ettiği, Cessâs tarafından ise reddedilmesini gerektiren bir illet taşıdıkları için kabul görmedikleri şeklinde yorumlanan sahabe uygulamaları şunlardır:

3.2.3.1. Hz. Ebû Bekir'in Muğire b. Şu'be'nin Rivayetini Reddetmesi

Hz. Ebû Bekir, nenenin ne kadar miras alacağını sahabeye sormuş Muğire b. Şu'be de Hz. Peygamber'den, nenenin miras hakkının 1/6 olduğu şeklinde bir rivayette bulunmuştur. Ancak Hz. Ebû Bekir onun bu rivayetini Muhammed b. Mesleme de aynı haberi rivayet edinceye değin kabul etmemiştir.⁷³

Cübbâi bu haberi Hz. Ebû Bekir'in tek kişinin haberini reddettiği şeklinde yorumlamıştır. İsa b. Ebân'dan naklen Cessâs ise, Hz. Ebû Bekir'in ilk başta bu haberi kabul etmeyişi, bizim bilmediğimiz bir illete ya da Muğire'nin, Hz. Peygamber'in bu hükmü Ensar ve Muhacirlerden oluşan bir topluluk huzurunda verdiğini söylemesine bağlamıştır. Bu ikinci ihtimale binâen Hz. Ebû Bekir kendisinden Hz. Peygamber'in hükmüne şahitlik eden birini getirmesini talep etmiştir. Nitekim Hz. Bilâl'in tek başına verdiği bir haberi Hz. Ebû Bekir'in kabul ettiği şeklinde elimizde bulunan bir rivayet, onun normalde bu tür haberleri ikinci birinin rivayet etmesini şart koşmadan kabul ettiğini göstermektedir.⁷⁴

3.2.3.2. Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'nin Rivayetini Reddetmesi

Hz. Ömer, evlere girmeden önce üç defa izin alınması ve izin verilmediği takdirde geri dönülmesi gerektiği hakkında Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin yaptığı rivayeti, Ebû Saîd el-Hudrî kendisine şahitlik edinceye kadar kabul etmemiştir.⁷⁵

Cübbâi yine aynı şekilde bu haberden yola çıkarak Hz. Ömer'in tek kişinin haberini reddettiğini savunmuştur. Cessâs ise Hz. Ömer'in bu haberi bir illetten dolayı reddettiğini iddia etmiştir. Ona göre bu illet, Hanefi mezhebinde de âhâd haberlerle ilgili kabul edilen bir prensip olan "insanların genelinin ihtiyaç duyduğu içerikteki (umum belvâ) haberlerin sadece tek kişi tarafından rivayet edilmemesi gerekliliği"dir. Hz. Ömer ilgili haber bu nitelikte bir içeriğe sahip olduğu için ikinci bir ravi talep etmiştir. Cessâs, bu prensibi; hilali gördüğünü, camide büyük bir olayın meydana geldiğini ve Arafat'ta birçok

72 Bu rivayetlere örnek olarak bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/85.

73 Ebû Dâvud, "Ferâiz", 5; Tirmizi, "Ferâiz", 10.

74 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/106. Nâtik-bilhak tarafından verilen başka bir cevap için bk. *el-Müczi*, 2/177.

75 Bk. Buhârî, "Büyû", 9; Müslim, "Âdâb", 34.

kişinin öldürüldüğünü haber veren ancak hiç kimse tarafından doğrulanmayan tek kişinin verdiği haberlerin reddedilmesini örnek göstererek temellendirir.⁷⁶

Cessâs'ın verdiği bu cevap Nâtık-bilhak tarafından Kerhî'ye nispet edilmiş ve umum belvâ prensibinin kabul edilmesi durumunda bu prensibe göre iki kişinin verdiği haberin de yeterli olmayacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Kendisi bunun yerine Hz. Ömer'in bu davranışını "ihtiyatlı davranmak"la açıklamayı tercih etmiştir.⁷⁷ İbnü'l-Mürtezâ ise önce Nâtık-bilhak'ın cevabını, sonra da Cessâs'ın umum belvâ cevâbını zikretmekle yetinmiştir.⁷⁸

3.2.3.3. Hz. Ömer'in Muğire b. Şu'be'nin Rivayetini Reddetmesi

Cenine karşı işlenen cinayetlerin hükmü konusunda sahabeyle istişarede bulunduğu bir mecliste Hz. Ömer, bu durumda gurre⁷⁹ gerekeceği şeklinde Hz. Peygamber'den rivayette bulunan Muğire b. Şu'be'nin haberini kendisine Muhammed b. Mesleme şahitlik edinceye değin kabul etmemiştir.⁸⁰

Cübbâî'nin görüşünün delilleri arasında zikrettiği bu haberle ilgili Cessâs, haberin sübutuyla ilgili iki problem bulunduğunu öne sürmüştür. Bunlardan ilki, Muğire b. Şu'be'nin ravisinin olaya şahit olmayan, hatta o günlerde dünyaya bile gelmemiş olan Urve b. Zübeyr olmasıdır.⁸¹ Ancak Urve b. Zübeyr'in bu olayı rivayet etmesi için Hz. Ömer ile Muğire arasındaki olaya şahit olmuş olması gerekmediğini söylemeliyiz. Çünkü Muğire b. Şu'be'nin ravileri arasında yer alan Urve'nin⁸² bu olayı daha sonra kendisinden dinlemiş olması mümkündür. İkinci problem ise rivayetin muzdarib olmasıdır. Nitekim Cessâs, sahabeye ceninin diyeti hakkında bir şey bilip bilmediklerini soran Hz. Ömer'in, Hamel b. Mâlik'in cenine gurre gerekeceği şeklinde Hz. Peygamber'den yaptığı rivayeti kabul ettiğini söyler.⁸³ Cessâs'a göre Hamel b. Mâlik rivayeti Hz. Ömer'den gelen meşhur rivayettir ve bu doğruysa Muğire rivayeti doğru olamaz. Çünkü Hz. Ömer, Hamel b. Mâlik rivayetini kabul

76 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/107.

77 Nâtık-bilhak, *el-Müczât*, 2/177.

78 Bk. İbnü'l-Mürtezâ, *Kitâbü minhâcî'l-vusûl*, s. 506.

79 Gurre: Anne rahmindeki çocuğun (cenin) düşürülmesinden dolayı ödenmesi gereken tazminat. Detayları hakkında bk. Muhsin Koçak, "Gurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/211-212.

80 Muğire b. Şu'be rivayeti için bk. Buhârî, "Diyât", 25; Müslim, "Kasâme", 39.

81 Urve b. Zübeyr, Hz. Ömer'in vefat ettiği yıl olan 23 (643) yılında Medine'de doğmuştur. bk. İrfan Aycan, "Urve b. Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/183-185.

82 Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Beirut, Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 3/22.

83 Bk. Şâfi'î, *Müsnedü'ş-Şâfi'î*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400/1979), 348; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *Musannef*, thk. Merkezü'l-buhûs ve takniyetü'l-mâlumât-Dârü't-Te'sîl (Beirut: Dârü't-Te'sîl, 1437/2013), 9/265.

edip bununla amel etmiştir. Sonrasında bildiği bir konuda Hz. Ömer'in saha-beyle istişare etmesi ve Mugîre'nin de rivayet ettiği haberi kabul etmemesi söz konusu olamaz.⁸⁴

3.2.3.4. Hz. Ömer'in Fâtıma bnt. Kays'ın Rivayetini Reddetmesi

Hz. Ömer, bâin talakla boşanmış kadının nafaka ve süknâ hakkının bulunmadığına dair Fâtıma bnt. Kays'ın Hz. Peygamber'den naklettiği haberi kabul etmemiştir.⁸⁵ Cübbâi, Hz. Ömer'in bu rivayette söylediği "Rabbimizin kitabını ve peygamberimizin sünnetini, doğru mu yanlış mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının⁸⁶ sözünden dolayı bırakmayız" sözünden hareketle onun bu haberi reddetme gerekçesinin "tek kişi rivayet ettiği için haberin yanlış aktarılma ihtimali" olduğunu öne sürmüştür.

Cessâs'a göre Fâtıma bnt. Kays'ın haberinin reddedilme gerekçesi bu haberin Hz. Ömer'e göre boşanmış kadının süknâ hakkının iptalini gerektirmesi, bundan dolayı da Kur'ân'a ve sünnete aykırı olmasıdır. Nitekim süknâ hakkı Kur'ân-ı Kerim'de (Talak 65/6) boşanmış kadına açıkça verilmiş bir haktır. Hz. Ömer'den gelen bazı rivayetlerde de o, Hz. Peygamber'in "boşanmış kadınların nafaka ve süknâ hakkı vardır" dediğini rivayet etmiştir.⁸⁷ Hanefilerin de kabul ettiği bir prensibe göre, âhâd haberlerle Kur'ân'a ve kesin sabit olmuş sünnetlere aykırı hükümler ortaya konulamaz. Cessâs'ın bu cevabına Basrî tarafından da yer verildiğini görüyoruz.⁸⁸ Ayrıca Cessâs, Fâtıma bnt. Kays'ın haberinin reddedilme gerekçesinin Cübbâi'nin dediği gibi "tek kişinin hata yapma ihtimalinin bulunması" olması durumunda, bunun sonucu olarak iki kişinin haberinin ve bütün şahitliklerin de reddedilmesinin gerektiğini söyleyerek, Cübbâi'nin bu istidlalinin onun görüşünü de çürüteceğini ortaya koymuştur.⁸⁹

3.2.3.5. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in Hz. Osman'ın Haberini Reddetmesi

Cübbâi, Taif'e sürülen Hakem b. Ebû'l-Âs'ın, Hz. Peygamber tarafından Medine'ye dönmesine izin verildiği şeklinde Hz. Osman'ın rivayet ettiği haberi, halifelikleri döneminde Hz. Ebû Bekir'le Hz. Ömer'in kabul etmediğini söy-

84 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/107.

85 bk. Müslim, "Talak", 46.

86 Müslim de dahil olmak üzere hadis kaynaklarında "ezberledi mi yoksa unuttu mu, bilemeyeceğimiz bir kadının..." şeklinde geçmektedir.

87 bk. Ebû Cafer et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1416/1995), 2/351; Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsar*, thk. Muhammed Zührî Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-hak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 3/68-69.

88 Basrî, *el-Mu'temed*, 2/139.

89 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/108.

lemiştir. Cübbâi iki halifenin de Hz. Osman'dan kendisine bu rivayette şahitlik edecek ikinci bir isim talep ettiklerini iddia etmiş ve ikinci şahit gelmeyince de haberin halifelerce reddedildiğini öne sürmüştür.⁹⁰

Cübbâi'nin bu deliline Cessâs kısaca şöyle cevap vermiştir: İlgili rivayette Hz. Peygamber Hakem'in geri dönmesini emretmemiş, bu konuda Hz. Osman'a vaatte bulunmuştur. İki halifenin Hakem'in geri dönmesine izin vermemesi de haberi tek başına Hz. Osman'ın rivayet etmesinden değil ortada böyle bir emrin bulunmamasından kaynaklanmaktadır.⁹¹

3.2.3.6. Hz. Ali'nin Ma'kil b. Sinân'ın Haberini Reddetmesi

Hz. Ali, Hz. Peygamber'in zifaf gerçekleşmeden kocası ölen Birva' bnt. Vâşık isimli kadına mehir ve miras verdiği şeklindeki Ma'kil b. Sinân el-Eşca'î'nin haberini kabul etmemiştir.⁹²

Cübbâi bu olayı, Hz. Ali'nin tek kişi olduğu için reddettiği bir haber olarak yorumlamıştır. Cessâs bunu kabul etmemiş ve Birva' bnt. Vâşık olayına başkalarının da şahit olduğunu, ortada ikiden fazla ravi bulunduğu için bu haberin tartışma konusu için bir dayanak teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca Cessâs, Hz. Ali'nin rivayetle ilgili söylediği "bedevilerin Hz. Peygamber'e nispet ettikleri şeylerde doğrulanmayacakları" sözünden⁹³ anlaşıldığı üzere, onun bu haberi ravilerini zabt yönünden itham ettiği için kabul etmediğini iddia etmiştir.⁹⁴

90 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/103. Hakem b. Ebû'l-Âs ve onun sürgün olayı hakkında bk. Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996), 5/514; Selman Başaran, "Hakem b. Ebû'l-Âs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/175-176.

91 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/109. Nâtk-bilhak, Basrî ve İbnü'l-Mürtezâ'nın konuyla ilgili farklı cevapları için bk. Nâtk-bilhak, *el-Müczî*, 2/177; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/139; İbnü'l-Mürtezâ, *Kitâbü minhâci'l-vusûl*, 506.

92 Rivayet için bk. Ebû Dâvud, "Nikâh", 31; Tirmizi, "Nikâh", 44. Hz. Ali'nin bu rivayeti reddetmesiyle ilgili bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 6/341.

93 bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 6/341.

94 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/109.

3.2.3.7. Hz. Osman'ın Übey b. Ka'b ile İbn Mesud'un, Hz. Ömer'in de Hişâm b. Hakîm'in Haberini Reddetmesi

Übey b. Ka'b'ın kunut dualarını Kur'ân-ı Kerim'e dahil iki sure kabul etmesi,⁹⁵ İbn Mesud'un da felak ve nas surelerini Kur'ân-ı Kerim'e dahil etmesi⁹⁶ gibi görüşlerini Hz. Osman kabul etmemiştir. Aynı şekilde, Hz. Ömer de, Kur'ân-ı Kerim'den bir sureyi kendisinin okuduğundan farklı şekilde okuyan Hişâm b. Hakîm'in, "kendisine bu şekilde okumayı Hz. Peygamber'in öğrettiği" şeklindeki haberini⁹⁷ kabul etmemiştir.⁹⁸

Cübbâi bu iki olayı tek kişinin haberinin sahabe tarafından kabul edilmediğinin örnekleri olarak sunmuştur. Öyle görünüyor ki rey ile bilinemeyecek olan bu görüşler, Cübbâi tarafından onların bu hususları Hz. Peygamber'den duydukları şeklinde yorumlanmıştır. Cessâs'ın her iki olayla ilgili cevabı, bunların her ikisinde de haber-i vâhidle Kur'ân ispatının söz konusu olduğu, Hz. Osman ile Hz. Ömer'in bu haberleri/görüşleri Kur'ân'ın haber-i vâhidle ispat edilemeyeceği gerekçesiyle reddettikleri şeklinde olmuştur.⁹⁹

3.2.4. Şahitliğe Kıyas

Cessâs'ın ikinci sırada yer verdiği bu istidlalde Cübbâi, en az iki kişinin haberinin makbul olduğu hususunda dini haberleri şahitliğe kıyas etmiştir. Cessâs'a göre bu iki konuyu aynı hükümde toplayacak ortak bir illet yoktur. Üstelik şahitlikle haber verme konuları arasında hüküm açısından birçok farklılık vardır ki bu da onların birbirlerine kıyas edilmelerine engel teşkil eder. Örneğin; kölelerin, iftira cezasına çarptırılanların ve doğum vb. konularda tek başlarına kadınların verdiği haberler ittifakla makbul iken, bunların şahitliği kabul edilmez. Şahitliğin konusu görülen bir olayken, haberin konusu duyulan bir şeydir. Şahitliklerde "şehadet" lafzı aranır, haber vermede bu aranmaz. Haberi birinden duyan kişi, duyduğu kişinin talebi olmadan onu rivayet edebiliyorken, şahitlik üzerine şahitlik ancak ilk şahidin ikinci şahitten bunu talep etmesi durumunda sahih olmaktadır. Cessâs ayrıca haberin şahitliğe kıyası durumunda bunun, Cübbâi de dahil hiç kimse tarafından kabul edilmeyen birtakım sonuçlar doğuracağını söyler. Örneğin zinada dört şahit

95 Übey b. Ka'b'ın Mushaf'ında kunut dualarının yer aldığına ve Hz. Osman'ın ona ait mushafı Kur'ân-ı Kerim'in cemi sırasında teslim aldığına dair bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervan el-Atiyye vd. (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 285, 319; Abdullah b. Süleyman İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423/2002), 103.

96 bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 35/118; İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüt (Tahran: Marvi Offset, 2. Basım, 1390/1971), 29.

97 bk. Tayâlisî, *Müsned*, 1/44; Abdürrezzâk, *Musannef*, 10/261; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/298; Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 27.

98 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/104-105.

99 Cessâs, *el-Fusûl*, 3/109.

arandığı gibi, zina haddini ortaya koyan haberlerde de dört kişinin haberi gerekecektir.¹⁰⁰ Ayrıca, kadınların hadler konusunda rivayet ettikleri haberlerin kabul edilmemesi ve şahitliklerinin kabul edildiği konularda verdikleri haberlerde, kendileriyle birlikte erkeklerin de o haberi nakletmiş olması gerekecektir.¹⁰¹

Öyle görünüyor ki Cessâs, şahitlikle haber verme arasındaki farklı hükümleri ve kıyas sonrası ortaya çıkacak sonuçları gündeme getirirken aslında Cübbâî'nin bu kıyası, onun unsurlarını ve sonuçlarını etraflıca düşünmeden gerçekleştirdiğini söylemek istemektedir. Nâtik-bilhak, Basrî ve İbnü'l-Mürtezâ, Cübbâî'nin bu kıyasına cevap verirken Cessâs'ın cevabına benzer şeyler söylemiştir.¹⁰² Ancak daha önce işaret ettiğimiz üzere Kâdı Abdülcebbar'ın aktardığına göre zina haddiyle ilgili konularda Cübbâî dört kişinin haberini zaten şart koşmaktadır. Ayrıca Nâtik-bilhak (ö. 424/1032) Cübbâî'nin, doğum vb. konularda kadının tek başına şahitliğini de kabul etmediğini ifade etmiştir.¹⁰³ Dolayısıyla en azından bu iki konuda "Cessâs'ın ilzâmı geçerli değildir" denebilir.

Sonuç

Hicri 2./8. yüzyılın ilk yarısında Vâsıl b. Atâ ile başlayan haber-i vâhidin delil değeri hakkındaki tartışmalar, takip eden iki yüzyılda bir tarafta Mutezile, diğer tarafta muhaddisler ile fukahanın ortaya koydukları görüşler ve kaleme aldıkları eserlerle devam etmiştir. Bu bağlamda özellikle Şeybânî, Şâfiî, İsa b. Ebân ve Buhârî'nin, haber-i vâhidin delil değeri hakkındaki değerlendirmelerinin kendi dönemleri ve sonrasında etkili olduğunu görüyoruz. Basra Mutezilesinin önde gelen isimlerinden Cübbâî (ö. 303/916), kendisinden önce ağırlıklı olarak bu saydığımız isimler tarafından ortaya konulan delilleri eleştirmiş ve bir haberin delil olabilmesi için en az iki tarihinin bulunması anlamında "iki kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiğini" savunmuştur. Onun konuyla ilgili değerlendirmeleri ve kendi görüşüne dair yaptığı temellendirmeler, 4./10. yüzyılda Iraklı Hanefi fakih Cessâs tarafından isim zikredilmeden nakledilerek kapsamlı bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Kendisinden sonra yaşayan Nâtik-bilhak (ö. 424/1032), Basrî (ö. 436/1044) ve İbnü'l-Mürtezâ (ö. 840/1437) gibi Mutezili usulcülerin de Cübbâî kritiklerinde faydalandığı anlaşılan Cessâs'ın bu eleştirisi, 3 ve 4./9 ve 10. yüzyıllarda âhâd haberlerin delil değeri hakkındaki tartışmalara ışık tutması açısından önemlidir. Eleştirinin bir diğer önemi de Mutezili alimlerin âhâd haberleri toptan reddedici

100 bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 2/138.

101 bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/101.

102 bk. Nâtik-bilhak, *el-Müczi*, 2/178; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/140; İbnü'l-Mürtezâ, *Kitâbü minhâci'l-
vusûl*, 506.

103 bk. Nâtik-bilhak, *el-Müczi*, 2/173.

bir tavırdan şartlı kabul etme yönündeki eğilimlerine olan etkisidir. Nitekim bir sonraki yüzyılda vefat eden Mutezili kelimci Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025), temelde İsâ b. Ebân'a dayanan ve Cessâs tarafından ortaya konulan âhâd haberler teorisine oldukça yakın bir yaklaşımı benimsemiştir.

Cessâs, Cübbâi'nin tek kişinin haberinin hücciyetine dair getirilen Kitap, sünnet ve sahabe uygulamalarından seçerek eleştirdiği delillerin her birine tek tek cevap verip buradaki delil-medlül ilişkisini yeniden kurmaya çalışmıştır. Eleştirilerini ismini vermeden "ilim ehlinde bir kimse"ye yönelten Cessâs, tartışma ve cedel tekniği açısından oldukça zengin bir haber-i vâhid savunusu ortaya koymuştur. Akabinde Cübbâi'nin haber-i vâhidle ilgili görüşlerini inceleyen Cessâs, onun Kitap, sünnet ve sahabe uygulamalarından getirdiği ve tek kişinin haberinin reddedilmesini gerektiren örnekleri kritik etmiştir. Cessâs, sünnet ve sahabe uygulamalarında yer alan bu örnekleri, Cübbâi'nin tevhîh ettiği aksine "bir illetten dolayı reddedilen haberler" olarak yorumlamıştır. Bu yorumuyla Cessâs, Cübbâi'nin iddiasına dayanak olarak sunduğu bu örnekleri, haberleri herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan kabul edenlerin aleyhine birer delil olacak şekilde tevhîh ederek onun istidlalini boşa çıkarmaya çalışmıştır.

Haber-i vâhid konusundaki bu tartışmanın bizlere gösterdiği bir diğer husus da Şâfiî'nin *er-Risâle*'si ile Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü arasında geçen ve usul ilminin "kayıp dönemi" olarak nitelendirilen zaman diliminin oldukça zengin fikir ve tartışmalara sahne olduğudur. Bu fikir ve tartışmaların kayda geçirildiği çalışmalar her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da bunlar, Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü gibi kurucu ve taşıyıcı nitelikteki metinler aracılığıyla aslında örtük bir biçimde günümüze intikal etmiş durumdadır. Usul ilminin kayıp dönemi olarak nitelendirilen 3./9. yüzyıldaki bu fikir ve tartışmalar üzerindeki örtüyü kaldırıp onları gün ışığına çıkarmak da bu nitelikteki metinlere odaklanacak çağdaş çalışmalar sayesinde mümkün olacaktır.

Ek: Cübbâî'ye (ö. 303/916) Kadar Haber-i Vâhidin Delil Değeri Hakkında Görüş Belirten Belli Başlı İsimler ve Konuyu Ele Alan Eserler Listesi

- (ö. 131/748) Vâsıl b. Atâ (haber-i vâhidi reddetmiştir).¹⁰⁴
 (ö. 189/805) Şeybânî, *el-Asl*.¹⁰⁵
 (ö. 204/820) Şâfiî, *er-Risâle; İhtilâfû'l-hadîs*.¹⁰⁶
 (ö. 221/836) İsa b. Ebân, *Kitâbü Haberi'l-vâhid*.¹⁰⁷
 (ö. 231/845) Nazzâm, (haber-i vâhidi reddetmiştir).
 (ö. 234/848-49) Cafer b. Mübeşşir, (haber-i vâhidi reddetmiştir).
 (ö. 236/850-51 [?]) Cafer b. Harb, (haber-i vâhidi reddetmiştir).¹⁰⁸
 (ö. 255/869) Câhız, *Kitâbü'l-ahbâr ve keyfe tasihhi; Kitâbü'l-hüccce fi tesbîti haberi'l-vâhid*.¹⁰⁹
 (ö. 256/870) Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh/Kitâbü ahbâri'l-âhâd*.¹¹⁰
 (ö. 270/884) Dâvûd ez-Zâhirî, *Kitâbü haberi'l-vâhid*.¹¹¹
 (ö. 276/890) Kâsım b. Muhammed el-Kurtubî, *Kitâb fi haberi'l-vâhid*.¹¹²
 (ö. 300/913 [?]) Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *er-Red 'alâ men esbete habere'l-vâhid*.¹¹³
 (ö. 301/913-14 [?]) İbnü'r-Râvendî, *İsbâtü haberi'l-vâhid*.¹¹⁴
 (ö. 303/916), Cübbâî, *Kitâbü'l-ahbâr*.¹¹⁵

104 bk. Ebû'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed, Kâdi Abdülcebâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Fârâbi-Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1439/2017), 203.

105 Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 14.

106 Şâfi'î, *er-Risâle*, 401 vd.; Şâfi'î, "İhtilâfû'l-hadîs", 588 vd.

107 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 258. Cessâs, haber-i vâhid'in hücciyetiyle ilgili delilleri İsa b. Ebân'ın kitaplarından özetlediğini söyler. bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/75.

108 Bu üç Mutezili ismin konuyla ilgili görüşleri için bk. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 156, 159.

109 bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 210; Burhâneddin İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, (Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/173.

110 Buhârî, "Ahbârü'l-âhâd" 1-6. Buhari'nin eserinin telifiyle ilgili bir tarihlendirme için bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, *Tahkîku isme'î's-Sahîhayn ve'smi Câmi'i't-Tirmizî* (Hale: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1414/1993), 73.

111 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 272.

112 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn fi esmâi'l-müellifîn ve âsâri'l-musanifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1370/1951), 1/825.

113 bk. İbnü'n-Nedîm'den naklen İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971), 4/9.

114 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 217.

115 Cübbâî'nin delillerini naklederken Cessâs'ın kullandığı "o zikretti ki", "o daha başka haberler daha zikretti" gibi bazı ifadelerden (*el-Fusûl*, 3/96, 100), onun haber-i vâhidin delil değeriyle ilgili görüş ve eleştirilerini, kaleme aldığı bir eserde ortaya koyduğunu anlıyoruz. Cübbâî'nin bu eserini kesin olarak tespit edememekle birlikte, büyük olasılıkla onun günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-ahbâr* isimli çalışması olduğunu tahmin ediyoruz. Eserin Cübbâî'ye nispeti hakkında bk. İbnü's-Sâi, *ed-Dürü's-semîn*, 165.

(ö. 305/918) Ali b. Mûsa el-Kummî el-Hanefî, *İsbâtü'l-kıyâs ve'l-ictihâd ve haberî'l-vâhid*.¹¹⁶

(ö. 319/931) Ebu'l-Kâsım el-Kabî, *Mu'âraza 'alâ Ebi'l-Hüseyn [el-Hayyât] fî kitâbihi'l-lezî ta'ane bihî 'alâ haberî'l-vâhid*.¹¹⁷

Kaynakça

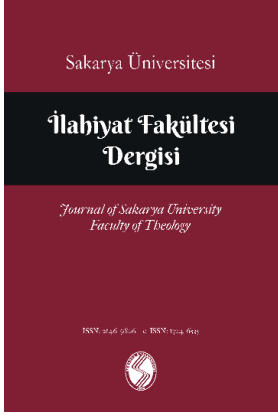
- Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sa'nânî. *Musannef*. thk. Merkezü'l-buhûs ve takniyetü'l-mâlûmât Dârü't-Te'sîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 2. Basım, 1437/2013.
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2. Basım, 1390/1971.
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rabi b. Hâdî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984.
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nurreddin 'Itr. Dımaşk: Matbaatü's-sabah, 1421/2000.
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379/1959.
- Aycan, İrfan. "Urve b. Zübeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/183-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *er-Rüdûd ve'n-nukûd*. thk. Dayfullah b. Sâlih. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005/1426.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin fî esmâi'l-müellifin ve âsâri'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1370/1951.
- el-Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Başaran, Selman. "Hakem b. Ebü'l-Âs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/175-176. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkar, Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Yüsr; Beyrut, Dârü'l-Minhâc, 1437/2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdülmu'tî Kal'aci. 15 Cilt. Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991.
- Bikâî, Burhâneddin İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 Cilt. Bulak: el-Emîriyye, 1311/1893.
- Boynukalın, Mehmet. "Mukaddime". *el-Asl*. mlf. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî. 192-193. 12 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1433/2012.
- Canan, İbrahim. "Enes b. Mâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/234. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Çakan, İsmail Lütfî. "Berâ b. Âzib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/469. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

116 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 260.

117 bk. Kâ'bî, *Kabûlü'l-ahbâr*, 65.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizârâtü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî. *Âhkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1405/1984.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-Bürhân fi usûli'l-fikh*. thk. Sallah b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risâle el-'Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Tahkîku ismeji's-Sahîhayn ve'smi Câmi'i't-Tirmizî*. Haleb: Mek-tebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1414/1993.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervan el-Atiyye vd. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995.
- Efendioğlu, Mehmet. "Velîd b. Ukbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/35-36. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Abdüsselam. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1993.
- Hacıoğlu, Nejla. *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- İbn Ebû Dâvûd, Abdullah b. Süleyman. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423/2002.
- İbnü'l-Mürtezâ, Ahmed b. Yahya. *Kitâbü minhâci'l-vusûl ilâ me'ânî mi'yâri'l-'ukûl fi 'ilmi'l-usûl*. thk. Mahmûd Sad. Benha: Müessesetü'l-İhlâs, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddüt. Tahran: Marvi Off-sett, 2. Basım, 1390/1971.
- İbnü's-Sâî, Ali b. Enceb b. Osman. *ed-Dürrü's-semîn fi esmâi'l-musannifîn*. thk. Ahmed Şevki Binbin – Muhammed Saîd Hınşî. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1460/2009.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman. *Beyânü'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. 3 Cilt. Suud: Dârü'l-Medenî, 1406/1986.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî. *Kabûlü'l-ahbâr fi ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: Kuramer-Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Fârâbi-Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1439/2017.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. nşr. Taha Hüseyin. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl -eş-Şer'iyât-*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyye, 1382/1963.
- Koçak, Muhsin. "Gurre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/211-212. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1404/1984.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Nâtık-bilhak, Ebû Talib Yahyâ b. el-Hüseyin el-Hârûnî. *el-Müczî fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülkerim Cedbân. 4 Cilt. b.y.: y.y., 1434/2013.

- Özel, Ahmet. "Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/366. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul: y.y., 2001.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1357/1938.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. "İhtilâfü'l-hadîs", *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1410/1990.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *Müsnedü's-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400/1979.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Lüma' fi usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *Şerhu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecid et-Türki. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdülmecid. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995/1416.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-hak. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tâyâlisî, Süleyman b. Dâvud. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî, 1395/1975.
- Tûfî, Necmeddin Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Uluman, Gülşah. *Zü'l-yedeyn Hadisi: Tahric ve Tahlil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- el-Ürmevî, Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm. *Nihâyetü'l-ovsûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman - Sa'd b. Sâlim. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1416/1996.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.



4./10. Yüzyıl Usul-i Fıkıh Edebiyatında Haber-i Vâhid Tartışmaları: Cessâs'ın Ebû Ali el-Cübbâi Eleştirisi

Okan Kadir Yılmaz

İstanbul Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Ana
Bilim Dalı

okankadiryilmaz@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-6777-7998>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"4./10. Yüzyıl Usul-i Fıkıh Edebiyatında Haber-i Vâhid Tartışmaları: Cessâs'ın Ebû Ali el-Cübbâi Eleştirisi" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

er-Risâle’de Şâfiî’ye Göre Kur’ân’ın Arabîliği

*The Arabic Character of the Qurân According to
Shafi’i in al-Risâla*

Hülya Afacan

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve
Belagatı Ana Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, Sakarya University Institute of Social
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

hulyaafacan@sakarya.edu.tr - <http://orcid.org/0000-0001-9599-4965>

Osman Güman

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı – Prof.
Dr., Sakarya University Faculty of Theology, Department of Islamic Law

oguman@sakarya.edu.tr - <http://orcid.org/0000-0003-0600-3432>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 22/11/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: Afacan, Hülya – Güman, Osman. “*er-Risâle’de Şâfiî’ye Göre Kur’ân’ın Arabîliği*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 485-503.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.1153858>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Kur'ân'da Arapça dışında bir kelimenin bulunup bulunmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşler çerçevesinde mesele, Kur'ân'da yabancı dillerden bazı kelimelerin bulunup bulunmadığı merkezinde tartışıldığı gibi, bazı kelimelerin köken itibarıyla Arapça olmakla beraber şer'î terminolojinin ortaya çıkışı sonrasında Arapların o zamana kadar bilmediği yeni anlamlar kazanmış olmasının Kur'ân'ın arabî olmasına engel teşkil edip etmeyeceği boyutuyla da tartışılmıştır. Şâfiî, Kur'ân'ın arabîliği görüşünün ilk ve en tavizsiz savunucularından biridir. Kur'ân, muhatapları Arap olduğu için Arapça nazil olmuştur. Her dil, o dili konuşan halkın kültürünü ve düşünce yapısını da barındırır. Şâfiî'nin Kur'ân'ın arabî olması Arap dilinin kurallarına, üslubuna uygun olmasının ötesinde Arap kültürünü ve düşünce yapısını da barındırması demektir. Muhataplar açısından bakınca da kendi dillerinde inen vahyin kendileri için olabildiğince açık/mübin olması gerekir. Dolayısıyla Şâfiî'nin *er-Risâle*'de, naslardan hüküm çıkarırken Arapçanın kural ve üsluplarını dikkate alma üzerine kurmuş olduğu beyân teorisi Kur'ân'ın arabî olması ile yakından alakalıdır. Bu makalede Şâfiî'nin konuya dair görüşleri *er-Risâle* isimli eseri merkeze alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagatı, Fıkıh, Şâfiî, Beyân, Kur'ân'ın Arabîliği.

Abstract

Since the arising days of Islam, different remarks have been asserted on whether the Qurân includes words outside of the Arabic language or not. Within the scope of these remarks, the issue has been discussed centering the idea whether the Qurân has words borrowed from foreign languages or not. Additionally, although some words were originally Arabic, after the emergence of Islamic law terminology, whether the fact that these words gained new meanings -that Arabs were not aware of before- presents an impediment to the Arabic Character of the Qurân or not, has been discussed as another aspect of the issue. Shafi'i is one of the first and the most uncompromising defenders of the Arabic Character of the Qurân notion. The Qurân was revealed in Arabic because its addressees were Arabs. All languages encompass the culture and mindset of the people they belong to. From the view of Shafi'i, the Qurân having an Arabic essence carried a meaning beyond it is following the rules and patterns of Arabic language; it also meant the Qurân's harboring of the Arabic culture and mindset. Looking at the issue from the point of view of the addressees, the revelation that was revealed in their language needs to be as clear and as understandable for them as possible. Therefore, Shafi'i's al-bayân theory, which he based upon the regard of Arabic rules and patterns while he estimated decrees from the text, is closely related to the Qurân having an Arabic essence. In this article, Shafi'i's remarks on the issue are discussed by centering his work, *al-Risâla*.

In *al-Risâla*, Shafi'i explains his remarks on the Arabic character of the Qurân, based on contexts such as Arabic being the language of the Qurân and Sunnah, the Qurân being consisted of only Arabic words, and Arabic's expression ability and vocabulary being superior to other languages. Shafi'i emphasizes that through the ages revelations were given in the languages of the people they were being revealed to and the Qurân is revealed in Rasulullah's (pbuh) language which is Arabic. Therefore, according to Shafi'i, there is not one word in the Qurân that is not in Arabic. The one who says that there are non-Arabic words in the Qurân, then by this statement, would be claiming the existence of some exclusive/peculiar words that some of the Arabic people would not be able to understand, which would contravene the clarity nature of the revelation. According to Shafi'i, the Arabic character of the Qurân also meant Qurân's encompassing of the Arabic culture and mindset. Therefore, anyone who wishes to understand the Qurân duly, must learn Arabic. The ones who speak Arabic the best are the people who are competent in this language. *أهل لسان* / *أهل لسان* Native-like language specialists is a notion by Shafi'i. It denotes the native-like speakers of Arabic. In order to become native-like in Arabic, one must learn the language from the Arabs themselves. There may be ones who live in different countries and learn Arabic. Since they do not learn the language from the Arabs, according to Shafi'i these are not *أهل لسان* / native-like. Once one learns Arabic from the Arabs, then he becomes *أهل لسان* / native-like as well. Hence Shafi'i, even though his native language was Arabic, spent 3 years living with the Hudhayl tribe, which was renowned for their usage of the MSA/fluent Arabic. According to Shafi'i, the source of

information is the revelation. The language of this source is Arabic. Therefore, in *al-Risāla*, he endeavors to exhibit the strength of Arabic's capacity for expressing the revelation. In this context, he emphasizes that Arabic has clarity. According to Shafi'i, al-bayān is a quality of Arabic. When he starts explaining al-bayān, the question he asks is not "ما البَيَانُ / What is al-bayān?" but it is "كيف البَيَانُ / How is al-bayān?" The fact that he chose to use "How?" rather than "What?" indicates that Shafi'i aimed to emphasize al-bayān's quality rather than its definition. However, before he talks about quality, he shortly defines al-bayān as:

"al-Bayān is a noun that holds the meanings that come together in roots and that have many ramifications. Even the least of these meanings that come together in a common root and scatter in branches is al-bayān for the ones that the Qurān was revealed in whose native language. Although the emphasis of al-bayān is stronger in some, in the eyes of these people, the aforementioned meanings are in close proximity to one another. As for people who do not speak Arabic, these are different from one another."

In this short definition, Shafi'i refers to a meaning-centered root-ramification. Understanding the relationship between these roots and ramifications in question depends on knowledge of Arabic and its patterns. While the meaning becomes clearer for those who are competent in Arabic, it will become obscured for those who are not. Since understanding the Qurān is dependent on the knowledge of Arabic, then Arabic needs to be crystal clear in expressing this message. Indeed, the expression ability of Arabic is superior and its vocabulary is richer when compared to other languages. Since al-bayān is a quality of Arabic and the Qurān was revealed in Arabic, there cannot be any non-Arabic/foreign words in the Qurān. That would be contrary to the Qurān's clarity.

The Arabic character of the Qurān argument also has a theological aspect. There are no foreign words in Qurān. In addition to this, some words the Arabs used before the rise of Islam cannot be changed to carry new meanings that people back then would not have known. This claim holds a qualification as an answer to Mu'tazila labeling some sahabas as fasiqs based on the Islamic metaphor argument. Indeed, according to Mu'tazila, words such as salat, zakat and sawm has moved from their literal meanings, and into an Islamic context, thus gaining new meanings. Just as these words, the word mu'min was also carried beyond its literal meaning with the sharia, and gained the meaning of a person who is deserving of loyalty, praise, and respect. Therefore, a fasiq cannot be named a mu'min because the Islamic meaning of fasiq is the one who is deserving of condemn, damnation, despise, and disdain.

On the other hand, Shafi'i has written *al-Risāla* during the ruling of the Abbasid Caliph al-Ma'mun (198-218/813-833). This was when the Shu'ubiyya movement was at its peak and the Arabs and the Shu'ubiyya movement was severely fighting in every area. Behind Shafi'i's emphasis, from the beginning of *al-Risāla*, on not only the grace of the Prophet's (pbuh) but also his tribe's, the ones that were close to him, and his language, might easily be an aim to answer this forceful Shu'ubiyya movement that has left its mark on the era.

Shafi'i's approach to the issue differs in one aspect from the other scholars. That is, he obligates learning Arabic to all Muslims who are able to learn. According to Shafi'i, the more Arabic a Muslim learns, the better. Shatibi, years after Shafi'i, also discussed the Arabic character of the Qurān. According to Shatibi, Arabic has its own unique types of literal meaning, and these meaning types cannot be identically carried to another language. Therefore, it is not possible for the Qurān to be translated into another language without any deficiencies.

We can summarize the baseline of the view of the scholars who declare their opinions on the Arabic character of the Qurān as follows: Shafi'i and Baqillani defended this view with no room for compromises; Ghazali, Razi and Amidi were softer in their manner. When it came to Suyuti, the issue evolved in the complete opposite direction and the Qurān having foreign words was seen far from being an impediment to its clarity and was rather interpreted as divine wisdom.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Fiqh, Shafi'i, al-Bayān, The Arabic essence of the Qurān.

Giriş

İmam Şâfiî ve görüşleri son dönemlerde ülkemizde birçok akademik çalışmanın konusu olmuştur.¹ Bu çalışmalarda Şâfiî'nin fıkha, hadise, tefsire dair görüşleri incelenmiş, bu bağlamda Kurân'ın arabî olması hususundaki görüşlerine de değinilmiştir. Ancak bu konu şu ana kadar müstakil bir çalışmada kapsamlı bir şekilde ele alınmamıştır. Bu konuda Yunus Araz'ın I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu'nda sunduğu "İmam Şâfiî'ye Göre Kur'ân Dilinin 'Arabiliği Meselesi'" başlıklı bir sempozyum bildirisi vardır.² Söz konusu çalışma Kur'ân'ın arabiliğini er-Risâle çerçevesinde ana hatları ile sınırlı bir şekilde ele almıştır. Biz araştırmamızda Kur'ân'ın arabiliği meselesini İmam Şâfiî'nin dile dayalı hüküm ve istinbat metodu olarak ortaya koyduğu beyân teorisinin bir parçası olarak, Şâfiî'nin dilsel değerlendirmelerine dikkat çekerek ele almayı hedefledik. Aynı zamanda Şâfiî'nin yaşadığı dönem itibarı ile bu tartışmada neden bir taraf olma zarureti hissettiğine, meselenin içtimaî ve itikadî boyutlarına işaret etmeye çalıştık. Şafii'liğin farklı tarihi kesitlerinden alimler seçerek [varsa] arabîlik meselesinde mezhep içi değişimin izini sürmeyi amaçladık.

Çalışmamızın temel kaynağı olan *er-Risâle*, fıkıh usulünün temelleri üzerine lügâvî-mantıkî metotla kaleme alınmış ve günümüze ulaşmış en eski teorik eser olarak kabul edilir. Yazılı ilk eser olması kendisinden önce bu alanda hiç çalışma olmadığı anlamında değil, o güne kadar yapılan çalışmaları sistimli bir şekilde sunan yazılı ilk eser olması anlamındadır.³ Nitekim Şâfiî'ye kadar olan dönemde furû-i fıkıh oldukça ilerlemiş, Hanefiliğin ve Malikiliğin ilke ve kuralları belirgin hale gelmişti. Şâfiî, yaptığı yolculuklar sayesinde farklı İslam şehirlerindeki fıkhi birikime hâkim olmuş, fıkhi hükümlerin ortaya çıkış sürecine dair soyut ve kuramsal düşünce üretme imkânı bulmuştur.⁴ *er-Risâle*'nin gerek *el-Ümm* ile birlikte gerekse de müstakil olarak baskıları yapılmış, çeşitli dillere tercüme edilmiş, üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Araştırmada başvurduğumuz *er-Risâle*, Rıfat Fevzi Abdülmuttalib tarafından tahkiki yapılan ve *el-Ümm* tahkikine birinci cilt olarak dahil edilen nüshadır.

Üç başlık altında tasnif ettiğimiz çalışmamızın birinci başlığında Şâfiî'nin Kur'ân'ın arabiliğine dair görüşlerini tespit ve tahlil ettik. Şâfiî'nin bu konudaki tavizsiz tutumunun ardındaki içtimaî ve itikadî etkenleri tespit etmeye

- 1 Soner Duman, "Modern Dönemde Şâfiî Algısı", *Geleneksel ve Modernist Paradigmalar Kıskacında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 25-63.
- 2 Yunus Araz, "İmam Şâfiî'ye Göre Kur'ân Dilinin 'Arabiliği Meselesi'", *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu "Din, Dil ve İletişim"*, ed. Yunus Araz vd. (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019), 639-649.
- 3 Sahban Halifat, *Menhecû't-tahlîli'l-lüğâvî el-mantıkî fi'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-İslâmî (en-Nazarîyye ve't-tatbîk)* (Amman: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 2004), 2/276.
- 4 Mürteza Bedir, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mart 2022).

çalıştık. İkinci başlıkta Şâfiî’den sonraki dönemde Kur’ân’ın arabîliği üzerine görüş belirten Şâfiî usulcülerin görüşlerine yer verdik. Böylece söz konusu görüşün mezheb içindeki seyrinin izini sürmeye çalıştık. Son başlıkta ise Kur’ân’ın arabîliği ve Şâfiî’nin beyan teorisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştık.

A. er-Risâle’de Kur’ân’ın Arabîliği

Şâfiî, Kur’ân’ın arabîliğine dair görüşlerini *er-Risâle’de* Arapçanın Kur’ân ve sünnet dili olması, Kur’ân’da Arapçadan başka bir kelime bulunmaması, Arapçanın ifade kabiliyetinin ve kelime hazinesinin diğer dillerden daha yüksek olması gibi bağlamlarda açıklar.

Şâfiî, çağlar boyunca vahyin, hitap ettiği toplumların dili ile indiğini, Kur’ân’ın dilinin de Resulullah’ın (s.a.v) dili olan Arapça olduğunu vurgular. Dolayısıyla ona göre Kur’ân’ın içinde Arapça olmayan hiçbir kelime yoktur. “Allah’ın Kitab’ının tamamının sadece Arapça ile indirilmiş olduğunu bilmek.” Allah’ın Kitab’ı ile ilgili ilmin özüdür. Herkes bilgisi ölçüsünde konuşmalıdır. Kur’ân’da bazı Arapların anlamadığı bazı kelimelerin olması o kelimelerin Arapça olmadığı anlamına gelmez. Aksine söz konusu kişilerin o konudaki bilgisizliğini gösterir. Bazı Arapların Kur’ân’ı Kerim’deki bazı kelimeleri bilmemesi mümkündür.⁵ Şâfiî’ye göre Hz. Peygamber’in Arapçayı bilmesi hariç hiç kimse tek başına bir dili tüm yönleri ile kapsayacak bilgiye sahip değildir, ama dile dair tüm bilgiler o dili konuşan tüm insanların bilgisinde dağınık olarak mevcuttur. Bu tıpkı fakihlerin sünneti bilmesi gibidir. Herhangi bir fakih bireysel olarak nasıl ki sünnetin tamamına hâkim olamazsa, insanlar da fert olarak konuştukları dilin bütün ayrıntılarına hâkim olamazlar. Fakihlerin tamamındaki bilginin bir araya toplanması durumunda sünnetin tamamının ortaya çıkması gibi, farklı farklı insanların bilgisindeki dil birikiminin bir araya toplanması ile de dilin tamamı ortaya çıkar. Sünnetin çoğuna hâkim olup, bilmediği kısmı öğrenmek isteyen kişinin yapacağı şey, bu alanda ilmi açıdan kendisinden daha düşük seviyede olanlara başvurmak değil, kendi seviyesinde olanlara başvurmaktır.⁶

5 Hz. Ebû Bekir’e Abese Suresi’nde geçen “ fakiheten ve ebben” ibaresindeki “ebben” kelimesinin anlamı sorulunca şöyle cevap verdiği rivayet edilir: “Eğer Kur’ân hakkında bilmeden konuşursam hangi gök beni gölgelendirir, hangi yer beni taşır?” Aynı ayetle ilgili Hz. Ömer’in de “Fakiheten nedir biliyoruz, ama ebben nedir?” diye sorduğu rivayet edilir. bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: el-Mektebetu’s-Selefiyye, ts.), 6/296; Ayrıca bk. Ali Karataş, “Sahabenin Anlama Sorunu ile Karşılaştığı Bazı Ayetler”, *Bilimname* 38 (2019), 289-324.

6 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1436/2011),1/17; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Şeyh Abdülganî Abdülhâlik (Beyrut: Dâru İhyâi’l-’Ulûm, 1410/1990), 32.

Şâfiî'nin Arapçayı bilmek ve sünneti bilmek arasında yaptığı kıyastan da anlaşıldığı üzere diğer ilimlerde nasıl ki insanların bilgi seviyeleri birbirinden farklıysa dil konusunda da öyle farklılıklar vardır. Sünnet hakkında bilgi eksikliği olan kişi bu eksikliği gidermek için nasıl ki bu alanda uzman olana başvuruyorsa dili öğrenmek isteyen kişi de uzman olan kişilere başvurmalıdır. Arapça da bir dil olduğuna göre onu öğrenmek isteyen de bu dilin ehline başvurmalıdır. Şâfiî *er-Risâle'* de bu konudan bahsederken *ehl-i lisan* tabirini kullanır. Yaptığı açıklamalar incelendiğinde ehl-i lisan dediği kişiler, dili uzmanlık derecesinde ve anadil seviyesinde kullananlardır. Bu kişiler söz konusu dili, ikinci dil olarak öğrenmiş olmaları bu durumu değiştirmez. Başka topluma mensup olup bir vesile ile Arapçayı öğrenenler olabilir; ama bu kişiler Arapçayı ehli lisandan öğrenmedikleri için dili anadil seviyesinde kullanamazlar. Buldukları seviye itibarı ile ancak Arapçada Araplara tâbi olmuş olurlar. Bu kişiler Arapçayı bizzat ehl-i lisan olan Araplardan öğrendiyse o zaman tâbiyet söz konusu olmayıp onlar da artık ehl-i lisan arasına dahil olurlar.⁷ Şâfiî'nin Arapçada anadil seviyesine ulaşabilmek için Arapçayı dilin ehlinden, o dili ana dil olarak kullananlardan öğrenmeyi tavsiye etmesi, hatta dinî konularda hüküm verecek âlimler için bunu zaruri görmesi, bir dili öğrenmenin o dili konuşanların kültürünü de öğrenmeyi gerektirdiği görüşünde olduğuna işaret etmektedir. Arap dilini Araplardan öğrenen kişi o dilin ehli sayılır. Nitekim Arapça ana dili olmasına rağmen kendisi de ilk gençlik yıllarında, fasih konuşması ile meşhur Huzeyl Kabilesi'nin yanında uzun bir süre kalmış, şiir, eyyam⁸ ve edebiyatla ilgilenmiş, sonrasında fıkha yönelmiştir.⁹ Çağdaşı olan birçok âlim Şâfiî'nin Arapçadaki yetkinliğinden övgüyle bahseder. Ebû Osman el-Mâzini (ö. 249/863) "Bizce Şâfiî nahivde hüccettir." der. Beyhâkî, Asmaî'nin (ö. 216/831) "Huzeyl şiirini Mekke'de Muhammed b. İdris isimli bir genç sayesinde düzenledim." dediğini nakleder.¹⁰ Şâfiî'nin dildeki yetkinliği yazdığı eserlerde de kendini göstermektedir. *er-Risâle'* nin tahkikini yapan Ahmed Muhammed Şakir, *er-Risâle* ile ilgili şöyle der: "*er-Risâle* bir fıkıh ve hadis kitabı olmasının yanı sıra bir edebiyat ve dil kitabıdır. Çünkü Şâfiî, *er-Risâle'* de hiç yabancı kelime kullanmadığı gibi lahn de yapmamıştır."¹¹

7 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/17-18.

8 Eyyâm: Arap edebiyatında, Cahiliye döneminde Arap kabileleri arasında çıkan savaşları nesir ya da şiir şeklinde anlatan kısma türü. bk. Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Nisan 2022).

9 Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Menakibu'ş-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'n-Nasr li't-Tıbaa, 1390/1970); İbn Hacer el-Askâlânî, *Tevâli't-te'sis bi-me'âli İbn İdris*, thk. Ebû'l-Fedâ Abdullah el-Kâdı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/12.

10 Beyhâkî, *Menakibu'ş-Şâfiî*, 1/44.

11 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 14.

Şâfiî'ye göre Kur'ân'ın arabî olması, Kur'ân'ın dilinin Arapça olmasından öte Arap kültürünü de kapsamasıdır. Bu yaklaşımına; Maide Suresi'ndeki: "Sana kendilerine nelerin helal kıldığını soruyorlar. De ki: Size temiz şeyler ve Allah'ın, size öğrettiği bilgiyle öğretip yetiştirdiğiniz avcı hayvanların tuttukları avlar helâl kılınmıştır."¹² ve A'raf Suresi'ndeki "...Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar."¹³ âyetindeki tayyibat/ temiz şeyler ve habais/pis şeyler kelimelerini tefsirini örnek verebiliriz. Şâfiî'ye göre temiz ve pis kelimeleri ile bu soruyu soranlara göre temiz ve pis olan şeyler kastedilmektedir. Soruyu soranlar ise Araplardır. Dolayısıyla Araplara göre temiz olan şeyler helal, pis olan şeyler haramdır. Şâfiî, bu yoruma nasıl vardığını izah ederken En'am Suresi 145. âyeti delil getirir. "De ki: Bana vahyedilenler arasında; ölmüş hayvan etinden, dökülmüş kandan yahut da domuz etinden başka, yiyene haram edilen bir şey bulamıyorum." Şâfiî, âyeti ilim ehlinde bazı kişilerin "sizin yediğiniz şeyler arasından haram bulduklarım bunlardır." şeklinde yorumladıklarını bunun da kendi görüşünün doğruluğuna delil olduğunu söyler. Şâfiî'ye göre herhangi bir canlının etinin helal ya da haram olduğunu anlamak için Arapların onu yiyip yemediğine bakmak gerekir. Eğer Araplar onu yiyorsa ve hakkında haram olduğuna dair bir nas yoksa helaldir. Onların yemedikleri şeyler ise pis ve murdar kapsamına girer ve haramdır.¹⁴ Şâfiî'nin bu yorumu metni ait olduğu kültüre bağlı kalarak okuyup anlamlandırışına dair güzel bir örnektir.¹⁵

Şâfiî'ye göre Kur'ân ve Arapça arasındaki bağ, birbirinden ayıramayacak kadar sıkı ve hayatidir. Arapça, Kur'ân dili olması hasebi ile adeta dinin bir parçası gibidir. Bu yüzden o, Arapça öğrenmeyi müslümanlar için dini bir vecibe olarak görür. Her müslüman en azından kelime-i şahadeti söyleyebilecek, dua ve zikirleri yapabilecek kadar Arapça bilmelidir. Bir müslüman Arapçayı ne kadar çok öğrenirse kendisi için o kadar iyidir.¹⁶ Buna göre her müslümanın belli bir düzeyde Arapçayı bilmesi namaz, oruç gibi farzdır ki ibadetlerinde başkasının yaptığı tercümeyle dayanmasın, bizzat vahyin dilinden mesajı anlasın. Naslardan hüküm istinbat edecek olan âlimlerin ise Arapçayı anadil düzeyinde bilmeleri gerekir. Çünkü Kur'ân ancak Arapçanın üsluplarına göre anlaşılır. Kur'ân her ne kadar Arapçadan üstün olsa da sonuçta Arapçanın üslubu ile gelmiştir.¹⁷ Şâfiî'ye göre Kur'ân'ın Arapça olmasının

12 el-Mâide 5/4.

13 el-A'râf 7/157.

14 Şâfiî, *el-Ümm*, 3/240-641

15 Soner Gündüzöz, "Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler", *Dimbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 215-229.

16 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/20.

17 Muhammed Ebû Zehre, *Şâfiî Hayâtühû 'Aşruhû A'râuhû ve Fıkhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1364/1948), 197.

önemli olması bir yana Kur'ân'ın Arapça olduğunu insanlara anlatmak bile emri bi'l-maruf babından bir nasihattir.¹⁸

Şâfiî, Kur'ân'da Arapça dışında bir kelime olmadığına delil olarak, “*Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik...*”¹⁹ âyetini getirir ve şöyle yorumlar. Hz. Muhammed'den önce bütün peygamberler kendi kavimlerine, kendi kavimlerinin lisanıyla gönderilmişlerdir. Hz. Muhammed ise bütün insanlığa, ancak kendi kavminin lisanı ile gönderilmiştir. O'nun (s.a.v) bütün insanlığa gönderilmesi Kur'ân'da Arapçadan başka kelimelerin olduğu ihtimalini ortaya çıkarmaz. Aksine bütün insanların O'nun (s.a.v) lisanını öğrenmek zorunda olduğu hususuna işaret eder. Çünkü her milletin kendine ait bir dili vardır ve birbirleri ile iletişim kurmak istediklerinde biri diğerinin dilini öğrenmek zorundadır.²⁰ Dili öğrenen kişi o dile tâbi olmuş olur. Tâbi olunan dilin ise tâbi olan dilden daha üstün olması gerekir. Tâbi olunmaya en lâyık olan dil ise Peygamber'in (s.a.v) konuştuğu dil yani Arapçadır. Bu konuda Şâfiî'nin tavrı oldukça katıdır. Arapça konuşanların tek bir kelime dahi olsa Arapça konuşmayanlara tâbi olması kesinlikle câiz değildir. Aksine bütün diller Peygamber'in (s.a.v) diline tâbi olmak zorundadır. Buradaki tâbiyetten kastın, karşı tarafın dilini öğrenmek olduğunu vurgulayalım. Bu ifadelerden Şâfiî'nin Arapçayı din dili olarak gördüğü sonucunu çıkarılabilir. O, vahyin bir dilde inmesinin o dile kattığı değer farkındadır ve bu değer korunmasına azamî önem vermektedir. Bu değeri koruma mükellefiyeti de o dili konuşan insanlar ve bütün müslümanlara aittir.

Kur'ân, Arapçanın üslupları ile indiğinden dolayı onu layık-ı veçhile anlamak için Arapçanın üsluplarını bilmek gerekir. Lafızlar kullanıldıkları kalıp haricinde mânâlar ifade edebilir. Mesela bir hüküm Kur'ân'da âmm ve zâhir olan bir ifade tarzıyla bildirilip bununla âmm ve zâhir mânâ murad edilmiş olabileceği gibi sadece âmm ya da sadece hâss murad edilmiş de olabilir. Yine böyle bir ifade ile âmm murad edilmiş; ama buna hâss da dâhil edilmiş olabilir. Burada hangi mânânın kastedildiğini anlamak için cümlenin başına, ortasına, sonuna bakmak gerekir. Cümlede mutlaka bu anlama ulaştırarak bir karene olacaktır. Çünkü Arapların kullandığı konuşma üslubunda bazen ifadenin başı sonunu açıklarken bazen de sonu başını açıklar. Bazen lafız kullanmadan da bir mânâ ifade edebilirler. Bir kelime yerine çok kelime, çok kelime yerine de bir kelime kullandıkları olur. Bütün bu üslupları ancak Araplar bilebilir. Arapçanın bu özelliklerini bilmeyenlere ise bu ifadeler anlaşılabilir.²¹

18 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/20.

19 İbrâhîm 14/4.

20 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/19.

21 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/22.

Şâfiî’nin, Kur’ân’ın arabiliği ve içinde Arapça dışında tek bir tane bile kelime bulunmadığına dair bu görüşleri yaşadığı dönemdeki yoğun tartışmaların bir yansıması gibi gözükmektedir. Nitekim yaşadığı asır Hint, Fars ve Yunan medeniyeti gibi medeniyetlerin tek bir dinin çatısı altında toplandığı bir asırdır. Birbirinden farklı dinlere ve kültürlere sahip insanların müslüman olduğu, münazaraların bolca yaşandığı bu dönemde, fıkıh ilmi de furu’dan usule doğru yönelmeye başlamış, bir diğer ifadeyle müctehidlerin sahip oldukları meleke ile ürettikleri fihri birikimin teorik alt yapısının tutarlı bir bütün olarak ortaya konması ihtiyacı doğmuştu. Fikhî istidlâlin kuralları belirlenirken hadis alanında yoğun tartışmalar yaşanıyordu. Hangi hadis hangi kıstaslara göre delil olur? Sünnetin Kitap karşısındaki konumu nedir? Sünnetin hüküm koyma yetkisi var mıdır? Neshin mahiyeti nedir? gibi sorular furu’da ihtilaflara yol açıyordu. Sonunda mesele lafızların delâleti, ameli hüküm içeren nasların nasıl anlaşılacağı, ibareden yola çıkılarak nasıl hüküm verileceği noktasına dayanıyordu. Lafızların delâletinde Arapçadaki bazı sigâların kullanımı söz konusu olunca tartışmalar daha da genişliyordu.²²

Öte yandan Şâfiî, *er-Risâle*’yi Abbasi Halifesi Me’mûn döneminde (198-218/813-833) kaleme almıştır. Bu dönem, Şuûbiyye hareketinin zirvede olduğu, Araplarla Şuûbiyye hareketi arasında her alanda şiddetli mücadelelerin yaşandığı bir dönemdir. Abbasi dönemine kadar Araplara karşı eşitlik ve adalet prensiplerini savunan Şuûbiyye mensupları Abbasi döneminde diğer milletlerin Araplardan daha üstün olduğunu savunur hale gelmişlerdi. Hatta zamanla daha da ileri giderek Arapları aşağılamaya başlamışlardı.²³ Şâfiî’nin *er-Risâle*’nin en başından itibaren Hz. Peygamber yanı sıra kabilesinin, yakınlarının ve dilinin ne kadar faziletli olduğuna dair yaptığı vurguların arkasında döneme damgasını vuran bu güçlü Şuûbiyye hareketine cevap gayesi olması hiç de uzak bir ihtimal değildir.

B. Şâfiî Sonrası Dönemde Kur’ân’ın Arabiliği Tezi

Kur’ân’da Arapçadan başka dile ait bir kelimenin yer alıp almadığı meselesinde Şâfiî’den önceki dönemde başlayan tartışmalar Şâfiî ve sonrası dönemde de süregelmiştir. Şâfiî de yaşadığı dönemin önemli isimlerinden biri olarak bu konuda görüşünü beyan etmek suretiyle bu tartışmada bir taraf olmuş, *er-Risâle*’deki beyân teorisini, Kur’ân’da Arapça dışında/ ‘acemî bir kelime olmadığı görüşü üzerine inşa etmiştir. Şâfiî’nin çağdaşı Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsenna (ö. 209/824) *Mecâzü’l-Ḳur’ân* isimli eserinde o dönemde bu konuda yapılan tartışmalara ışık tutmaktadır. Ebû Ubeyde, “Kur’ân’da Arapça dışında bir kelime olduğunu söyleyen büyük bir hata yapmış olur.”

22 Ebû Zehre, *Şâfiî*, 91.

23 Adem Apak, “Şuûbiyye”, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Mart 2022).

dedikten sonra kimin söylediğine atıf yapmaksızın *tâhâ* (طه) kelimesi Nebatçadır demenin hata olduğunu, استبرق kelimesinin Arapça olduğunu ifade eder. Ebû Ubeyde'ye göre bir kelimenin benzer telaffuz ve mana ile iki farklı dilde bulunması mümkündür.²⁴ Ebû Mansur el-Cevâlikî de (ö. 540/1145) *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî 'alâ hurûfi'l-mu'cem* isimli eserinde Ebû Ubeyde'nin bu görüşüne yer verdikten sonra İbn Abbas (ö. 68/687-88), İkrime (ö. 105/725) ve Mücahid'in (ö. 103/721) مشكاة، استبرق، أبارق، سجيل gibi kelimelerin Arapça olmadığı görüşünde olduklarını aktarır. Daha sonra kendisi bu görüşleri uzlaştırarak söz konusu kelimelerin asıl itibarı ile a'cemî olsa da ta'rib sonrasında Arapçanın kelime dağarcığına dahil oldukları görüşünde olduğunu ifade eder.²⁵

Bâkullânî'ye (ö. 403/1013) göre Kur'ân'da Arapça dışında hiçbir kelime yoktur. Salât, savm, zekât gibi kelimeler şer'in vürudu öncesinde de Araplar tarafında hem lügat hem isti'mal olarak bilinmekteydi. Eskiden bilindikleri anlamdan başka bir anlama taşınmaları söz konusu değildir, ancak şer', bu kelimelere bazı ziyade anlamlar katmıştır. Aksi takdirde Araplara bilmedikleri bir lügâtle hitap edilmiş olurdu. “Biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık.”, “Mübîn Arap lisanı ile...”, “Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.” ‘ayetleri buna delildir.²⁶

Bâkullânî, bu lafızların şer'î anlama nakledilince vaz' edildikleri anlamdan farklı manalar kazandığı görüşünü kabul etmediği gibi, Mutezile'nin bu görüşü, “*menzile beyne'l-menziletayn*” ilkesine dayanarak bazı sahabîler hakkında dile getirdiği “Bu sahabîlerin imanı, lügavî anlamda imandır. Onlardan şer'î iman sadır olmamıştır, durumları *el-menzile beyne'l menziletayndır.*” meâlindeki görüşlerinin bir gerekçesi olarak kullandıklarını ifade eder.²⁷ Nitekim Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) göre Cemel ve Sıffin Savaşına katılan taraflardan biri asidir, ancak hangisinin asi olduğunu bilemeyiz.²⁸ Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) fasık kişinin neden mümin olarak isimlendirilemeyeceğini izah ederken Kur'ân'da, salât, savm, zekât gibi bazı kelimelerin lügavî anlamdan şer'î anlama taşınarak yeni anlamlar kazandığını söyler. Mü'min kelimesi de bu kelimeler gibi şeriatle birlikte lügavî anlamının dışına çıkarak; sadakate, medih ve saygıya hak kazanan kişi anlamını kazanmıştır. Bu yüzden fasık kişi

24 Ma'mer b. Müsennâ' Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Muhammed Sâmî Emîn el-Hâncî, 1374/1954), 1/17.

25 Ebû Mansûr el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Halil İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 6; Ayrıca bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Şifâ'ü'l-ğalîl fîmâ fi kelâmi'l-'Arab mine'd-dağîl*, thk. Muhammed Keşşâş (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 35.

26 Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî el-Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd eş-şağîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/119.

27 Bâkullânî, *et-Takrîb*, 1/288.

28 Ebû'l Hüseyin Hayyât, *el-İntişar Mu'tezile Müdafaası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 125.

mümin olarak isimlendirilemez, çünkü fasık kelimesinin şer’î anlamı; kınanmayı, laneti, küçümsenmeyi, hor görülmei hak etmiş kişidir. Fasık kişi aynı mantıkla kâfir olarak da isimlendirilemez.”²⁹

Gazzâlî (ö. 505/1111), Bâkılânî’yi muhatap alarak Kur’ân’da Arapça dışında kelime olmadığı hususunda Şâfiî’ye itirazını dile getirmiştir. العثجة ve المشكاة gibi kelimeler Gazzâlî’ye göre muarrebdir. Bâkılânî’nin bunları Arapçaya katma çabası tekellüften başka bir şey değildir. Farsça bir şiirin içince Fârisîlerin zaten kullandığı birkaç Arapça kelime olması nasıl o şiiri Farsça olmaktan çıkarmazsa Kur’ân-ı Kerim’in içinde de Arapların kullandığı, Arapçaya geçmiş yabancı kökenli kelimelerin olması onu Arapça olmaktan çıkaramaz, arabî olarak nitelenmesine de engel olmaz.³⁰

Râzî (ö. 606/1210) otuzlu yaşlarda kaleme aldığı *el-Maḥşûl* isimli eserinde konuya dair şu değerlendirmeyi yapar: Kur’ân’da geçip de Arapça olmadığı söylenen kelimeler aslında Kur’ân’ın inmesinden önce Arap dilinde var olan; ama farklı anlamlarda kullanılan kelimelerdir. Mesela “salat” kelimesini Araplar, İslam’dan önce Kur’ân’ın yüklediği anlamı ile kullanmıyorlardı. Ancak bu durum söz konusu kelimenin Arapça olmadığı anlamına gelmez. Bir kelimeye mecâz yoluyla eskiden taşımadığı bir anlamı yüklemek dilsel bir olgudur. Kur’ân da bu şekilde salat, zekât, savm gibi kelimelere şer’î anlam yüklemiştir. Râzî, bu tür kelimelerin Kur’ân’ın Arapça oluşunu engellemeyecek derecede az olduğunu ifade eder.³¹ Aynı eserinde مشكات ve استبرق gibi kelimelerin diğer dillerde de olmasının onların Arapça olmasına engel olmayacağını, bu benzeşmenin dil tevafuku olduğunu ifade ederek Şâfiî ile aynı çizgide yer alır.³² Hayatının sonuna doğru kaleme aldığı *et-Tefsîrû’l-kebîr (Mefâtîhu’l-ğayb)* isimli tefsirinde Duhan Suresi’ndeki استبرق kelimesinin استبرك kelimesinden muarreb olduğunu söyler. Ardından “Kur’ân’da yabancı bir kelime nasıl bulunur?” diye sorulursa “Ta’ribe uğrayan kelime artık Arapça olur.” diyerek cevap verir.³³ Râzî’nin iki ayrı metinde iki ayrı görüşü savunması zaman içinde görüş değiştirdiğini göstermektedir.

Amîdî (631/1233), bu meseledeki görüşünü şer’î mecâz konusunu ele aldığı yerde ifade eder. Ona göre, Şârî’nin salât, savm, zekât gibi şer’î isimleri ehl-i lügatın kullandığı anlamda ya da kullanmadıkları ve bilmedikleri anlamda vaz’ etmesinin önünde herhangi bir engel yoktur. Kâdî Bâkılânî’nin

29 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1416/1996), 697-720.

30 Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfa*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru’l-Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, ts.), 1/310.

31 Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvanî (Riyad: Müessesetu’r-Risâle, 1416/1996), 1/417.

32 Râzî, *el-Maḥşûl*, 1/310.

33 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turasî’l-Arabî, 1417/1997).

görüşlerine katılmadığını ifade ettikten sonra, Kur'ân'ın hakiki anlamda değil; mecâzî anlamda bilcümle arabî olduğunu ifade eder. Nasıl ki siyahî bir kişi; vücudunda diş, gözün beyazı gibi kısımlar olmasına rağmen siyahî olarak isimlendiriliyorsa ya da beyaz bir kişi, göz bebeğinin siyah olmasına rağmen beyaz olarak isimlendiriliyorsa, çoğunluğu Arapça olan bir metin de içinde Arapça olmayan birkaç kelime bulunsa bile arabî olarak isimlendirilir.³⁴

Geç dönem Şâfiî alimlerinden Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) ise Kur'ân'da geçen yabancı kelimelere dair kaleme aldığı *el-Mühezzeb fimâ vaka'a fi'l-Kur'ân mine'l-mu'arreb* isimli eserinde bu konudaki farklı görüşleri naklettikten sonra kendisinin Kur'ân'da yabancı kelimelerin bulunduğu görüşünde olduğunu ifade eder. Hatta ona göre Kur'ân'da bu kelimelerin bulunması Kur'ân'ın, öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini kapsadığına, her şeyden haber verdiğine işaret eden bir hikmettir. Her şeyi kapsadığını göstermek için dillerin ve lisanların türlerine de işaret etmesi kaçınılmazdır.³⁵

Kur'ân'ın arabîliği konusunda Şâfiî-Eş'arî geleneğe mensup alimlerden naklettiğimiz görüşler, Şâfiî'den sonraki dönemlerde konuya yaklaşımın çerçevesini ve zaman içindeki değişimi özetlemektedir. Şâfiî'yi destekleyenler, karşı çıkanlar ve orta yolu tercih edenler olmuştur. Gördüğümüz kadarıyla Şâfiî ve Bâkîllânî'deki katı tutum Gazzâlî, Râzî ve Âmidî'de yerini daha ılımlı bir tutuma bırakmıştır. Süyûtî'de ise mesele tam tersi bir duruma evrilmiş, Kur'ân'da yabancı kelimelerin olmasının Arapçanın mübîn olmasına mâni olması şöyle dursun bu durum bir hikmet olarak değerlendirilmiştir.

Bu noktada “arabîlik” kavramına Şâfiî'den sonra farklı bir açıdan yaklaşan Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) görüşüne kısaca değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Şâtîbî, Kur'ân'ın arabîliğini üslup ve muhteva açısından değerlendirir. Üslup açısından Kur'ân'ın arabî olması hususunda Şâfiî ile hemfikirdir. Nitekim Kur'ân'ın üslubunun Arapça olduğunu temellendirirken *er-Risâle*'deki Kur'ân'ın Arapların aşına olduğu üsluplarla indiğine dair olan bölüme atıfta bulunur.³⁶

Şâtîbî, Şâfiî sonrası usulcülerin meseleyi Şâfiî'den farklı bir bağlamda ele aldıklarını belirttikten sonra muhteva açısından Kur'ân'ın arabîliğini, Arap diline özgü olduğunu ifade ettiği tâbî delâlet konusu çerçevesinde ele alır. Mesela “Zeyd ayağa kalktı.” gibi bir cümlenin bütün dillerde olduğu gibi

34 Seyfeddîn Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Riyad: Dâru's-Samî, 1424/2003), 1/59.

35 Celâleddîn es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Mühezzeb fimâ vaka'a fi'l-Kur'ân mine'l-mu'arreb*, thk. Tihâmî Râcî el-Hâşimî (Rabat: Sundûku İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.), 61; Ayrıca bk. Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*, thk. Fuâd Ali Mansur (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009).

36 Osman Güman, *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyâk* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2014), 171.

Arapçada da farklı şekillerde kurulabileceğini ifade eder. Arapçada, konu hakkında ön bilgisi bulunmayan bir kişiye bu haberi verirken fiil cümlesi قام زيد formunda olur. Eğer Zeyd’e vurgu yapılmak isteniyorsa cümle isim cümlesi olarak قام زيد şeklinde gelir. Bu cümle, mevcut ya da mukadder bir soruya cevap olarak kuruluyorsa o zaman da başına tekid edatı getirilerek إِنْ زَيْدًا قام şeklinde kurulur. Şâtıbî’ye göre Arapçaya özgü olan tüm bu delâlet türlerinin başka bir dile birebir taşınması mümkün değildir. Bu yüzden Kur’ân’ın başka bir dile eksiksiz tercümesi mümkün değildir.³⁷

Şâfiî ve Şâtıbî’nin meseleye diğer alimlerden daha farklı yaklaştığını görüyoruz. Şâtıbî, bu konudaki tartışmanın son dönem itibarıyla itikâdî boyutta olduğunu, üzerine fikhî hüküm inşâ edilemeyeceğini söylemekle birlikte yorumlarında meselenin pratik yönüne de değinmiştir. Bu tartışmanın pratik sonuçlarından bir diğeri Kur’ân’ın başka dillere çevirisinin imkânı meselesidir. Kur’ân’ın arabî olması ile kastedilen sadece metnin Arapça olması değil, Arapçayı konuşanların düşünce sistemini, sosyal ve kültürel kodlarını da taşıyor olması ise -ki Şâfiî’nin anlayışı da böyledir- bu durumda başka dillere tam anlamı ile çevirisi mümkün değildir.

C. Kur’ân’ın Arabîliği ve Beyân Teorisi İlişkisi

Kur’ân’ın arabîliği ile er-Risâle’deki beyân kavramı arasındaki bağlantıya gelince; Şâfiî’ye göre bilginin kaynağı vahiydir. Bu kaynağın dili de Arapçadır. Dolayısıyla er-Risâle’de Arapçanın vahyi ifade edebilme kapasitesinin ne kadar güçlü olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu minvalde Arapçanın “mübîn”; yani açık seçik olmasına vurgu yapar. Şâfiî’ye göre beyân, Arapçanın niteliğidir. Beyânı açıklamaya başladığı yerde sorduğu soru: ما البيان/Beyân nedir? değil كيف البيان/Beyân nasıldır? sorusudur. “Ne?” yerine “Nasıl?” soru edatını tercih etmesi Şâfiî’nin beyânın tanımından ziyade keyfiyetine vurgu yapmayı amaçladığına işaret etmektedir. Ancak keyfiyete giriş yapmadan önce beyânı kısaca şu şekilde tanımlar. “Beyân; usulde birleşen, furûda dağılıp birbirine karışan manaları kendinde toplayan bir isimdir. Usulde birleşip, furûda dağılıp karmaşıklaşan bu manaların en azı bile Kur’ân’ın kendi dili ile indiği kişiler için beyândır. Her ne kadar beyân vurgusu bazılarında daha güçlü olsa da bu kişiler nazarında söz konusu manalar birbirine yakın seviyededir, Arapça bilmeyenler için ise bunlar birbirinden farklıdır.”³⁸ Şâfiî bu kısa tanımında manaya yönelik bir usul-furûdan bahseder. Söz konusu bu usul ve

37 İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Dıraz (Kahire: Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, ts.), 2/105-106.

38 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/7:

“قال الشافعي والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها من نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ومختلفة عند من يجهل لسان العرب.”

furû arasındaki ilişkiyi anlamak Arapçayı ve üslûplarını bilmeye bağlıdır. Arapça bilenler için mânâ netleşirken bilmeyenler için muğlaklaşacaktır.³⁹ Mademki Kur'ân'ı anlamak Arapça bilgisine bağlı öyleyse Arapçanın bu mesajı ifade etme noktasında mübîn/apaçık olması gerekir. Nitekim Arapçanın ifade kabiliyeti diğer dillerden daha yüksek, kelime hazinesi de diğer dillerden daha zengindir.⁴⁰ Beyân, Arapçanın bir niteliği olduğuna ve Kur'ân Arapça olarak indirildiğine göre Kur'ân'da Arapça dışında/acemî hiçbir kelime olmaması gerekir. Böyle bir durum Kur'ân'ın anlaşılır olmasına aykırıdır. Kur'ân'ın sırf Arapça oluşu ile ilgili Şâfiî şu ayetleri delil getirir:

*"Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik."*⁴¹

*"O, âlemlerin Rabbi olan Allah tarafından indirilmiştir. Uyarıcılardan olman için Cebrail onu apaçık bir Arapça ile senin kalbine indirmiştir."*⁴²

*"Yine biz onu Arapça bir hüküm olarak indirdik."*⁴³

*"Biz onu, sakınsınız diye içinde çelişki bulunmayan dosdoğru Arapça bir Kur'ân olarak indirdik."*⁴⁴

*"Onların, Peygamber'e (Kur'ân'ı) bir insan öğretiyor, dediklerini elbette biliyoruz. Sözüünü ettikleri kişinin dili yabancıdır. Kur'ân ise apaçık bir Arapçadır."*⁴⁵

*"Biz onu yabancı dilde bir Kur'ân olarak indirseydik âyetleri açıklansa daha iyi olmaz mıydı, bir Arab'a yabancı dilde bir kitap mı gönderilir? derlerdi."*⁴⁶

Ona göre, son iki âyet, aynı zamanda Kur'ân'da Arapça dışında hiçbir kelime bulunmadığının da delilidir.⁴⁷ Şâfiî'ye göre Arapçayı sadece Resulullah (s.a.v) tam olarak bilebilir. Burada Arapçayı tam olarak bilmekten kasıt, vahyin diline hâkim olmak anlamında olmalıdır, çünkü vahiy Resulullah'ın (s.a.v) kalbine ilham olunmaktadır ve bu anlamda onun inceliklerine vakıf olabilecek tek kişidir. Sahabenin anadili de Arapçadır, ancak onlar, vahiy söz konusu olduğunda, zaman zaman beyâna ihtiyaç duyabilirler. Her dilde olduğu gibi Arapçada da açıklık kapalılık açısından anlam için farklı katmanlar söz konusudur. Anlam, hiçbir açıklamaya gerek kalmadan anlaşılabilir düzeyde olabileceği gibi, üslup, siyâk ve sibâka bakmayı da gerektirebilir. Bu durumda beyâna ihtiyaç hâsıl olur. Bir dili anadili olarak kullananlar ile yabancı dil olarak öğrenenler arasında da anlamı belirleme noktasında farklılıklar olacağı muhakkaktır. O yüzden beyânın dereceleri de kişilerin bir dili ana-

39 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 120.

40 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/17.

41 İbrâhîm 14/4.

42 eş-Şuârâ 26/192-195

43 er-Ra'd 13/37.

44 ez-Zümer 39/28.

45 en-Nahl 16/103.

46 Fussilet 41/44.

47 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/19.

dili ya da ikinci dil olarak kullanmalarına bağlı olarak değişebilir. Bazen ana dili kullananlar için çok açık olan bir mânâ, o dili ikinci dil olarak öğrenenler için kapalı kalabilir. Şâfiî bu noktaya *er-Risâle’*de şöyle dikkat çeker: “Arapçanın genişliğini ve ifade tarzlarının çeşitliliğini bilmeyenler Kur’ân’daki mücmel hükümleri anlayamaz... Buna karşın Arapçayı bilmeyenlerin düştükleri şüpheler Arapçayı bilenler için söz konusu olmaz.”⁴⁸

Şâfiî, başka dillerde Arapça ile ortak kelimeler bulunabileceğine yönelik bir itirazı yoktur; ancak bu söz konusu kelimelerin o dillerden Arapçaya geçtiği anlamına gelmez. Bu benzeşme sadece dil tevafukudur.⁴⁹ Vahiy apaçık Arapça ile inmiştir. İçinde yabancı kelime olması Arapçanın mübîn olma vasfına aykırıdır. Şâfiî’nin bu görüşü savunması kendi sisteminin tutarlığı açısından zorunlu gözükmemektedir; ancak mübîn, açık-seçik olma vasfını bu şekilde sadece Arapçaya hasredince muhaliflerinin eleştirilerine maruz kalması da kaçınılmaz olmuştur. Nitekim Cessâs (ö. 370/981) Şâfiî’nin beyânla ilgili görüşlerini değerlendirirken tanımdan tasnife kadar her açıdan ciddi eleştiriler yöneltir.⁵⁰ Cessâs’ın Şâfiî’nin beyân tanımına yönelik eleştirilerinden biri Şâfiî’nin en başta beyânı mutlak olarak kullanıp sonra da “Kur’ân, kendi dili ile indiği kişi için beyândır.” demesidir. Cessâs’a göre bunu söyleyebilmesi için en başta “Allah (c.c) ve Resulullah’tan (s.a.v) gelen beyân” şeklinde mukayyed kullanması gerekir. Öte yandan Kur’ân ve sünnet Arap olan ya da olmayan bütün mükellefler için beyândır. Bunun delili de şu âyetlerdir: “Bu, insanlar için bir beyândır.”⁵¹ “Bu Kur’ân bana, hem sizi hem de ulaştığı herkesi onunla uyarmam için vahyedildi.”⁵² “Bu (Kur’ân) bütün âlemlere kesinlikle bir öğüt ve uyarıcıdır.”⁵³ Ayrıca Allahu Teâlâ, Resulullah’ı (s.a.v) “İnsanlık için bir uyarıcı.” olarak nitelemiştir. Cessâs: “Mükellef Arapçayı bilmiyorsa kendi diline aktarılır, böylece Kur’ân onun için de beyân olur.” der.⁵⁴

Cessâs’ın bu eleştirisi üzerinden Şâfiî’nin beyân ve Kur’ân’ın arabîliği görüşüne tekrar dönersek; öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Şâfiî’nin gözünde Arapçayı ayrıcalıklı kılan husus onun vahiy dili olmasıdır. Elbette ki Kur’ân bütün insanlığa hitap etmektedir; ancak vahyin dili Arapçadır. “Vahiydeki beyân niteliği Arapçanın üsluplarında gizliyse Arapça bilmeyen insanlar vahyi nasıl anlayacak?” sorusunun cevabı Şâfiî nazarında Kur’ân’ı kendi dillerine çevirmek değil, vahyin dilini öğrenmek için azami gayret sarf

48 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/20.

49 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/18.

50 Ebubekir Daşdemir, “Cessâs’ın Şâfiî’nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, *Bilimname* 37 (2019), 1085-1116.

51 Âli-İmran 3/138.

52 el-En’âm 6/19.

53 Sâd 38/87.

54 Ebû Bekir el-Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl*, thk. Muhammed Muhammed Teymur (Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1431/2010), 1/238-246.

etmektedir. Başka dillerde beyân niteliği olması o dilin ilahi mesajı tüm incelikleri ile ifade edebilecek kapasitede olduğunu göstermez.

Sonuç

Şâfiî, Kur'ân'ın Arabîliği tezinin yılmaz savunucularından biridir. Bunun sebeplerinden biri *er-Risâle*'de ortaya koyduğu beyân sistemi ile Kur'ân'ın arabîliği arasında sıkı bir ilişki olmasıdır. Kurduğu bu sistemin tutarlılığı adına bu görüşü savunurken şöyle bir mantık yürütür: İlahi mesaj her zaman indiği toplumun dilini kullanır. Kur'ân vahyinin dili de mübîn, apaçık Arapçadır. Arapçanın beyân niteliğine sahip olması demek içinde beyâna mani olacak en ufak bir unsurun dahi olmaması demektir. Kur'ân'da Arapça dışında kelime olduğunu söylemek Allah'ın (c.c) mesajında insanların anlayamayacakları şeyler olduğu anlamına gelir ki böyle bir şey Allah'ın Kur'ân'ı inzal gayesine aykırıdır. Şâfiî, bu öncüllerden yola çıkarak Kur'ân'ın mesajını doğru anlamak için herkesin imkânı ölçüsünde Arapça öğrenmesinin zorunlu olduğu ve Arapça dışındaki dillerde Arapçadaki bu inceliklerin bulunmadığı sonucunu çıkarır.

Oysaki Arapçanın mübîn, apaçık, çelişkisiz olmasının vurgulanması, muhatapları Arap olduğu için "Siz anlayın diye sizin dilinizle", "Sizin için apaçık", "Sizin için çelişkisiz" şeklinde de yorumlanabilir. Bu durum zaman zaman kendi dilimizde muhatabımıza kavramakta zorlandığı bir şeyi izah ederken "Türkçe konuşuyorum, anlamıyor musun?" dememiz gibidir. Bu ifademizden Türkçenin dünya üzerinde en anlaşılır dil olduğu değil, muhatabımızın Türk olduğu sonucu çıkar. Bu yönüyle Arapçaya diğer dillerden ayrıcalıklı bir konum vermek, zorunlu olarak vahyi en iyi anlayanların Arapçayı en iyi bilenler olacağı sonucuna varmak anlamına gelmez. Vahyi anlama noktasında vahyin dilini bilmenin önemi elbette inkâr edilemez, ancak bir dili bilmek, o dilin ürünü olan herhangi bir metni anlamanın –en önemli unsuru olsa da– tek unsuru değildir. Anlama eylemi; tefekkür, teemmül kabiliyetini, akıl yürütme ve fikhetme yetisini de kapsayan çok yönlü bir eylemdir. Elbette ki Şâfiî bu unsurları inkâr ediyor değildir, ancak sistemini "beyân" kavramı üzerine kurunca ve bu özelliği de sadece Arapçaya hasredince ve bunun üzerine de "Vahyi en iyi anlayanlar Arapçayı en iyi bilenlerdir." gibi bir sonuca varınca muhaliflerinin eleştirilerine maruz kalmıştır.

Şâfiî açısından Kur'ân'ın Arabî olması dilinin Arapça olmasından da öte Arapların kültürünü ve yaşam tarzını da içeriyor olmasıdır. Arapçayı ana dili seviyesinde, Arap kültürüne de vakıf olarak bilen kişileri ifade eden bir terim olarak "ehl-i lisan" tabirini kullanır. Arapçayı ikinci dil olarak öğrenen kişiler de ehl-i lisandan öğrenmek şartı ile bu kapsama dahil olurlar. Yani Şâfiî'ye göre ehl-i lisan olmak için Arap olmak şart değildir.

Şâfiî’nin Kur’ân’ın Arabiliği görüşünü ısrarla savunmasının itikâdi boyutunda ise salât, zekât, savm, mümin, kâfir gibi kelimelerin şer’î anlamı üzerinden itikadi tartışmalar yürüten Mutezile’ye cevap vermek yanında, tevilde keyfiliğin önlenmesi, hüküm ve istidlali belli başlı standartlara bağlama gayesi de mevcut olabilir. İçinde yaşadığı dönemin şartları açısından ise *er-Risâle*’yi kaleme aldığı dönemde çok etkili olan, Arapları ve Arapçayı değersizleştirme propagandası yürüten Şuûbîyye akımına bir cevap niteliği taşıdığı söylenebilir. Sonraki dönemde Gazzâlî, Râzî ve Âmidî gibi Şâfiî-Eş’arî alimlerin mezhep imamlarınca savunulan bu görüşü sürdürmeyip revize etmesi ve hatta Süyutî gibi bazı alimler tarafından Kur’ân’da bulunan yabancı kelimelere dair müstakil eserler yazılmış olması Şâfiî’nin bu katı tutumunun yaşadığı dönemin siyasi/toplumsal kutuplaşmalarının bir yansıması olabileceği tezini güçlendirmektedir.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfeddîn. *el-İhkâm fi uşûli’l-ahkâm*. thk. Abdürrezzak Affî. Riyad: Dâru’s-Sâmi’î, 1424/2003.
- Araz, Yunus. “İmam Şâfiî’ye Göre Kur’ân Dilinin ‘Arabiliği Meselesi”, *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim”*, ed. Yunus Araz vd. 639-649. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *et-Takrîb ve’l-irşâd eş-şâgîr*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.
- Bedir, Mürteza. “er-Risâle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/er-risale--safii>
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Menâkıbu’ş-Şâfiî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru’n-Nasr li’t-Tibâ’a, 1390/1970.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Cessâs, Ebû Bekir. *el-Fuşûl fi’l-uşûl*. thk. Muhammed Muhammed Teymur. Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1431/2010.
- Cevâlîkî, Ebû Mansur. *el-Muârreb mine’l-ke’lâmi’l-a’cemî âlâ hurûfi’l-mu’cem*. thk. Halil İmran el-Mansur. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998.
- Daşdemir, Ebubekir. “Cessâs’ın Şâfiî’nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri”. *Bilim-name* 37 (2019), 1085-1116.
- Duman, Soner. “Modern Dönemde Şâfiî Algısı”. *Geleneksel ve Modernist Paradigmalar Kıskacında İmam Şâfiî*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 25-63. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Ebû Ubeyde, Ma’mer b. Müsennâ’. *Mecâzü’l-Qurân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Muhammed Sâmî Emîn el-Hâncî, 1374/1954.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Şâfiî Hayatuhu ‘Aşruhu A’rauhu ve Fıkhuhu*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 2. Basım, 1978.
- Gazzâlî, Muhammed. *el-Müstaşfâ*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut: Dâru’l-Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, ts.
- Güman, Osman. *Fıkıh Usûlü Literatüründe Siyâk*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2014.

- Gündüzöz, Soner. "Arapçada Kültür-Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 215-229.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Şifâ ü'l-ğalîl fimâ fi kelâmi'l-Arab mine'd-dağîl*. thk. Muhammed Keşşâş. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Halifat, Sahban. *Menhecü't-tahlîli'l-lügâvî el-mantîkî fi'l-fikri'l-Arabîyyî'l-İslâmî (en-Nazarîyye ve't-tatbîk)*. Amman: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 2004.
- Hayyât, Ebû'l Hüseyin. *el-İntişar Mu'tezile Müdafaası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. el-Mektebetu's-Selefiyye, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1416/1996.
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/eyyamul-arab>
- Karataş, Ali. "Sahabenin Anlama Sorunu ile Karşılaştığı Bazı Ayetler". *Bilimname* 38 (2019), 289-324.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahşûl*. thk. Câbir Feyyaz el-Alvanî. Riyad: Müessesetu'r-Risâle, 1416/1996.
- Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 2. Basım, 1417/1997.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-Mühezzebe fimâ vağa â fi'l-Kurân mine'l-mu'arreb*. thk. Tihâmî Râcî el-Hâşimî. Sunduku İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-Müzhir fi'ülûmi'l-luğa*. thk. Fuâd Ali Mansur. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1430/2009.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Abdülganî Abdülhâlîk. Beyrut: Dâru İhyai'l-'Ulûm, 1410/1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 1436/2011.
- Şâtübî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfaqât*. thk. Abdullah Dıraz. Kahire: Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, ts.



er-Risâle’de Şâfiî’ye Göre Kur’ân’ın Arabîliği

Hülya Afacan

Sakarya Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Arap Dili ve Belagatı Ana
Bilim Dalı

hulyaafacan@sakarya.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-9599-4965>

Osman Güman

Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Ana
Bilim Dalı

oguman@sakarya.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0003-0600-3432>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makaleye; yazarlardan Hülya Afacan %70, Osman Güman %30 oranında katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“er-Risâle’de Şâfiî’ye Göre Kur’ân’ın Arabîliği” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazarlara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**Teşbih Beyân İlminin Neresindedir: Klasik Yaklaşım Üzerine
Bir İnceleme**

*Where Does Tashbeeh Fit into Bayaan Science: A Review
of the Classical Approach*

Nazife Nihal İnce

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim
Dalı - Assoc. Prof., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric.

nihalince@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1766-5618>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 07/12/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: İnce, Nazife Nihal. "Teşbih Beyân İlminin Neresindedir: Klasik Yaklaşım Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 505-525. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1167028>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Bu çalışma, teşbihin beyân ilmi içerisindeki yerini klasik belagat çalışmaları üzerinden araştırmayı amaçlamaktadır. Klasik kabulde beyân ilminin; teşbih, mecaz ve kinaye olmak üzere üç temel konusu bulunmakta ve söz sanatları bu konuların altında ele alınmaktadır. Beyân ilmi içerisinde mütalaa edilen söz sanatları, ekseriyetle, anlamına çıkarım yoluyla ulaşılan ifade biçimleridir. Şu var ki teşbihte anlama ulaşmak için çıkarıma gerek duyulmaz. Öte yandan teşbihin beyân ilmi içerisindeki konumuna ilişkin mevcut kabulü nakzeden ifadeler bulunmaktadır. Çalışmamız, belagat literatüründe tartışılan hakikat-mecaz ayrımının beyân ilminin konularını belirleyen bir kıstas olduğunu savunmakta ve bu savı gerekçelendirmek üzere üç hususu dikkate almaktadır. Bunlar: klasik çalışmaların belagati alt dallara ayırmada esas aldığı belirleyici özellikler, teşbihi tanımlamada kullandığı parametreler ve son olarak hakikat-mecaz ayrımında kullandığı parametrelerdir. Araştırmamızın başlıca sonucu: klasik yaklaşımın teşbihi, söze kattığı güzellik ve ikna edicilik açısından özel bir ifade türü kabul ettiği ancak beyân ilminde yer alan diğer söz sanatları gibi çıkarıma dayalı anlatım biçimlerinden kabul etmediğidir. Klasik belagat literatürü teşbihin, istiarenin altyapısını oluşturan bir konu olduğunu açıkça ifade ederken aynı açıklığı teşbihin doğrudan anlatım olduğunu ifade etme konusunda göstermemiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagati, Beyân ilmi, Çıkarıma dayalı anlatım, Mecaz, Teşbih.

Abstract

This work aims to discuss the place of *tashbeeh* (simile) in bayaan science through its manifestation in classical writings. Bayaan science is one of the sub-branches of balagha science. In general, the science of bayaan deals with figurative speeches and how to deduce the secondary meanings of words. Tasbeeh is one of the expression types of bayaan science. However, there is uncertainty about its placement within bayaan, for tashbeeh is not a type of expression that has a secondary meaning. We will try to figure out the classical scholar's points of view on this issue by utilizing the classical descriptions of tasbeeh and majaaz (metaphor) terms. Information on the distinctive features of the science of bayaan will be our other source of data to be utilized. Our main hypothesis is this: the science of bayaan is based on the distinction between metaphor and the literal meaning, and its main subject is statements based on inference.

In the tashbeeh section of classical works, there are two different discussions that shed light on the feature of tashbeeh. First, the distinction between tashbeeh and *tashaabuh* (likeness), which suggests that tashbeeh is not just a direct statement. The second discussion is on whether to consider the so-called *baleegh tashbeeh* (exaggerated simile) as a simile or a metaphor. Discussions about this genre, which is accepted as a simile by the dominant view, show that the simile is not a metaphor in general. Regardless of the outcome of the discussion, such a discussion's existence shows that simile is not a metaphor. Metaphor, on the other hand, is one of the well-defined terms in classical systematic balagha. It is using the words or the phrases in meanings other than their lexical meanings. The crucial term in the definition is *wadh'*, which means to set the words on specific meanings. Balagha scholars fixed the realm of *wadh'* on the realm of conversation and excluded the other realms. Taftâzânî (1390 AD) lists the expressions that are not used in their *wadh'* meaning as follows: metaphors, *kinaayas* (allusions), mistakes, make-ups, and transmissions. There is no mention of tashbeeh in this list, indicating that tashbeeh is a direct expression.

As to the distinctive features of bayaan, we cannot talk about clear words on the subject, but we can see attempts and hints embodied in the definition of bayaan. Sakkakî defines bayaan as a science that enables the learner to express what she or he means in various ways, which changes his/her ability to convey a particular meaning in terms of certainty and ambiguity. Later on, Kazvîni gives a special attention to the three types of connotations in language, which indicates the importance of connotation types in bayaan. Scholars make obvious statements about considering metaphor and allusion as a representative of relational connotations, but there are no clear statements that bayaan science is limited to these. Moreover, they have clear statements about the reason of tackling the simile subject before metaphor. The reason for tackling the subject of simile at first is that simile is the basis of some types of metaphor. In this respect, there are two statements that are worthy of mentioning here: The first states that bayaan focuses

on metaphor and allusion, and the other states that bayaan focuses on relational connotations. Both statements are discussed in the context of the definition of bayaan. The statement, which mentions metaphor and allusion explicitly, belongs to Sakkâkî, but this statement does not manifest in the design of his book. The other statement, which says that bayaan focuses on relational connotations, has been repeated by several scholars. None of the scholars reflected what this statement required in their book designs. On the contrary, they gave a special title to the subject of simile and took care to classify it. Moreover, there are discussions pointing out that simile is a special type of expression. In these discussions, it was emphasized that perceiving the similarity between two similar entities in similes requires a mental inference. Accordingly, although the expression of simile is a direct expression, the perception of the similarity aspect is a process that requires inference. The idea of accepting simile as a special type of expression suits the modern approach of bayaan science. The modern approach proposes to add the feature of being fictional to the distinctive features of bayaan; thus, the presence of simile subject in bayaan science becomes more understandable. For simile requires a fictional picture to establish a similarity between entities and then a mental inference to perceive the similarity. It seems that the intention of the scholars was to separate bayaan from other balagha sciences by taking into account its structural features. However, they did not want to exclude simile due to its partial inferential feature.

Keywords: Arabic language and rhetoric, The science of bayaan, Inference-based expression, Metaphor, Simile.

Giriş

Arap dilbilimi geleneğinde ifadelerin çözümlenmesi ve anlamlandırılması işlemi iki ana disiplin tarafından paylaşılmaktadır. Bunlar nahiv ve belagat ana disiplinleridir. Nahiv ana disiplini; sarf ve nahvi içine alan anlamıyla, ifadelerin birincil/hakiki anlamlarını çözümlenmekle meşgul olurken belagat ana disiplini, ifadelerin ikincil/mecazi anlamları ya da anlama güzellik ve ikna edicilik katan özellikleri bakımından çözümlenmekle meşgul olmaktadır. Geniş anlamlarıyla nahiv ile belagatin ifade çözümlenmesinde kademeli bir ilişkisi bulunmaktadır. Bir ifade önce birincil anlamına ulaşmak için, sonra ifadelerde bulunan karine ve delillere dayanılarak; ikna ediciliği, ikincil anlamı veya söze güzellik katan yönleri çözümlenir. Örneğin “العربية تراثي نفسها” (Arapça kendine ağıt yakıyor) sözü birinci kademe çözümlenmede mübteda-haber öğelerine ayrılır ve her bir ögenin i’râb alameti ve sebepleri açıklanır. İkinci kademe çözümlenmede ise haber ögesinin cümle oluşu ve muzârî sığada bir fiil kullanılmasının ne tür bir vurgu gerçekleştirdiği, yine ifadedeki gizli teşbihin anlamı gibi hususlar dikkate alınır.

İkincil anlamlara ulaşmak için yapılan çözümlenme, sözün yerindeliliği veya vurgusu boyutunda olduğunda meânî ilminin konusu, lafzî veya manevî güzelleştiricileri boyutunda olduğunda bedî’ ilminin konusu, sözün veya sözde kullanılan kelimelerin hakiki anlamda olup olmaması boyutunda olduğunda ise beyân ilminin konusu olur. Klasik literatürde meânî, beyân ve bedî’ ilimlerini birbirinden ayıran yönler, yukarıda kabaca tanıtıldığı gibi net olmamıştır esasında. Bu nedenle klasik ve çağdaş belagat incelemelerinde belagatin alt dallarını birbirinden ayıran özellikler üzerine birtakım eleştiriler getirilmiş ve öneriler sunulmuştur. Çağdaş incelemelerde belâgat alt dallarının kapsamını

belirlemeye yönelik ayırıcı özellik önerileri sunulmuştur. Beyân ilmi özelinde en sık karşılaşılan ayırıcı özellik önerisi, “ifadelerin hayal unsuru barındırması” şeklindedir.¹ Bu öneri, çalışmamız için ilham verici olmakla birlikte incelememizi beyân ilminin sınırlarını belirlemek üzere kurgulamayacağız. Çalışmamız daha çok geleneksel kabulde teşbihin beyân ilmi içerisinde işgal ettiği konumu ortaya çıkarma çabasıdır. Meseleye teşbih üzerinden yaklaşmamızın sebebi ise beyân ilmi içerisinde mütalaa edilen söz sanatlarının, teşbih hariç, anlamına çıkarım yoluyla ulaşılan ifade biçimleri olmasıdır.

Teşbihte bir şeyin başka bir şeye benzediği doğrudan anlatılır ve benzetme anlamına ulaşmak için çıkarıma gerek duyulmaz. Literatürde teşbihin türlerinden biri olan teşbih-i belîğın durumuyla ilgili farklı görüşlere rastlamak mümkünse de genel kabulün onun bir “doğrudan anlatım” olduğu yönünde olduğunu söyleyebiliriz. Teşbih-i belîğde en fazla, “الأم مدرسة” (anne okuldur) cümlesinde olduğu gibi, benzetme edatı kullanılmadan bir şeyin başka bir şey olduğu iddia edilebilir. Bu tür ifadelerde yüklem konumundaki kelime, mantıken özneye yüklem olamayacak bir kelimedir.² Geçen örnekte hem özne olan kelime hem de yüklem olan kelime gerçek anlamında kullanılmıştır. Başka bir deyişle ne ‘anne’ kelimesi ne de ‘okul’ kelimesi başka bir manaya delalet etmektedir. Ayrıca cümlenin yapısı, iki kelimeyi birbirine bağlayan bir ‘gibi’ kelimesinin hafzedilmiş halini temsil etmeye müsaittir. Yani cümle “الأم كالمدسة” (anne okul gibidir) şeklinde kurulmaya müsaittir. Bu cümlede yüklem “طبيبة” veya “غائبة” gibi müştak bir isim olsaydı, onu özeneye bağlayan bir ‘gibi’ kelimesini takdir etmek de mümkün olmazdı. Dolayısıyla çıkarıma gerek kalmadan annenin okula benzetildiğini anlamak zor değildir. Buna mukabil, istiare, mecaz-ı mürsel ve kinaye gibi beyân ilmi içerisinde yer alan diğer söz sanatlarında, ifadelerin anlamlarına çıkarımla ulaşılmaktadır.

Çalışmamızın temel varsayımı hakikat-mecaz ayrımının beyân ilminin konularını belirleyen bir kıstas olduğu ve beyân ilminin hakiki anlamın murad edilmediği ifade türleriyle ilgilendiğidir. Başka bir deyişle beyân ilmi, bir sözün literal anlamının ötesine geçen başka bir anlamı olduğunda, söz konusu ikinci anlamın hangi ilişkilerle birinci anlama bağlandığıyla ilgilenir. Sözlerin veya sözcüklerin hakiki anlamları herhangi bir çıkarımı gerektirmezken mecâzî anlamları çıkarım sonucu elde edilir. Buna göre ifadelerin hakiki anlamları bir asıl olarak dilbilgisinin konusu olurken beyân ilminin konuları,

- 1 bk. Abdurrahman b. Hasan Habenneke, *el-Belâğatu'l-arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/126; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğatu funûnuhâ ve efnûnuhâ: ilmu'l-beyân ve'l-bedî'* (Amman: Dâru'l-Furkân, 2007), 14; M. Ahmed Kasım - Muhyiddin Dîb, *Ulûmu'l-belâğa* (Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 138.
- 2 Ebû Ya'kûb Yusuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdulhamid Hindavi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1435/2014), 463; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Abdulhamid Hindavi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 565.

ekseriyetle, çıkarıma dayalı anlatımların türlerini belirleme ve tasnif etme üzerine kurulu olmalıdır. Şu hâlde teşbihin beyân ilminin ilk konusu olarak ele alınmasını izah etmek gerekir.

Teşbihin beyân ilmi içerisinde ele alınışına ilişkin iki tez öne sürülebilir: Birincisi teşbihin bir mecâzî yani çıkarıma dayalı anlatım olduğu, ikincisi ise teşbihin çıkarıma dayalı bazı anlatım türlerine altyapı oluşturduğudur. O halde teşbihin beyân ilmi içerisindeki vasfını anlamak için klasik çalışmaların belagati alt dallara ayırmada esas aldığı belirleyici özelliklerin neler olduğu, teşbihi tanımlamada ve hakikat ile mecazı ayırmada kullandığı parametreleri belirlemek gerekmektedir.

İncelememize geçmeden önce özelde teşbih, genelde beyân ilmine ilişkin akademik çalışmalara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Suad Kerim Haşif'in başlığını "Belagat İncelemelerinde Problemler" şeklinde çevirebileceğimiz makalesi konuya genel hatlarıyla değinen bir çalışmadır.³ Problemlere sadece işaret etmekle yetinen yazarın çalışması öz olmasına rağmen ufuk açıcı niteliktedir. Beyân ilmi ve teşbih özelinde yapılan çalışmaların başında Salih Zafer Kızıklı'nın *Arap Belagatinde Teşbih ve Mecaz*⁴ başlıklı tezi ile Sara Çınar'ın *Arap Dili ve Belâgatında Teşbih*⁵ başlıklı tezi gelmektedir. Anılan tezler, teşbihe ilişkin teknik ayrıntılara yoğunlaşan çalışmalar olup bu çalışmalarda teşbihin beyân ilmi içerisindeki konumu sorgulanmamıştır. *Arap Dili ve Belâgati Açısından Teşbih-i Temsil ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil*⁶ başlıklı makale ise bir karşılaştırma çalışması olarak önemlidir. Son olarak konumuza biraz uzak olsa da söz sanatlarına ilişkin Osmanlı döneminde yapılan tartışmaları yansıtmaya bakımından değerli bulduğumuz *Risâle fî taksîmi'l-mecâz*,⁷ *Mehmed Çorûmî'nin Mecâz ve Kinâye ile İlgili Risâlesi*⁸ ve *Mansûr et-Tabelâvî, Hayatı, Eserleri ve "Nazmü'l-İstiâre" Adlı Manzûmesi*⁹ başlıklı tahkik çalışmalarını anmaya değer buluyoruz.

3 Suad Kerim Haşif, "İşkâliyyât fî d-dersi'l-belâğî", *Mecelletu Ebhâsi'l-Basra* 36/3 (2011), 68-84.

4 Salih Zafer Kızıklı, *Arap Belâgatinde Teşbih ve Mecaz* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

5 Sara Çınar, *Arap Dili ve Belâgatında Teşbih* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

6 Sedat Sağdıç, "Arap Dili ve Belâgati Açısından Teşbih-i Temsil ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsil", *Dergiabant* 6/ 11 (2018), 139-153.

7 İbn Kemal Paşa, *Risâle fî taksîmi'l-mecâz*, "Risâle fî taksîmi'l-mecâz li' İbn Kemal Paşa: dirâse ve tahkîk", nşr. Cebr İbrahim Berrî, *Dirâsât* 38/2 (2011), 491-505.

8 Mehmed Çorûmî, *Mecâz ve Kinâye*, "Mehmed Çorûmî'nin Mecâz ve Kinâye ile İlgili Risâlesi", nşr. Şükran Fazlıoğlu, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10, 1 (2020), 125-145.

9 Mansûr et-Tabelâvî, *Nazmü'l-İstiâre*, "Mansûr et-Tabelâvî, Hayatı, Eserleri ve "Nazmü'l-İstiâre" Adlı Manzûmesi", nşr. Ali Bulut, *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* 23 (2013), 23-36.

Teşbih Bahsinde Yer Alan İki Kavram: Teşbih-i Belîğ ve Teşâbüh

Teşbih bir ifade türü olarak İslam kültürünün erken dönemlerinden itibaren edebi tenkit ve beyân uleması tarafından ele alınmıştır. Bugün mutlak olarak teşbih sanatından yahut teşbih konusundan bahsedildiğinde genelde sistematik belagatte ele alınan teşbihin kastedildiğini hatırlatmak isteriz. Çalışmamız teşbihi beyân ilmiyle ilişkilendirmekle doğal olarak sistematik belagat daire- siyle sınırlı olacaktır. Sistematik belagat literatüründe teşbih; rükünleri, bu rükünlerin ifadede zahir olup olmamasına göre türleri ve gayesi gibi başlıklarla ele alınır. Kazvî'nin (ö. 739/1338) yaptığı teşbih tanımı en yaygın tanımdır. Tanım mealen şöyledir: "iki şeyin bir manada ortak olduğuna delalet etmek- tir".¹⁰ Buna göre iki şey arasındaki ortaklığı ifade eden anlatım formları teşbih formu kabul edilmektedir. Teftâzânî (ö. 792/1390) yukarıdaki tanıma "kaf ve benzeri edatlarla" (وبينغي أن يزداد فيه قولنا: بالكاف ونحوه) ibaresinin eklenmesini önerir.¹¹ Esasında bu öneri müşareket ifade eden fiil formlarını teşbih çerçevesinden çıkarmak için teklif edilmiş olsa da teşbihin rükünlerinden birisini tanıma ek- lemesi bakımından yerinde bir öneridir. Teşbihte ortaklığı ifade eden sözcük- lerden yani teşbih fiillerinden ve edatlarından bahsedilmesi de teşbih ifadele- rinde herhangi bir çıkarıma gerek olmadığını göstermektedir. Yani iki şey ara- sındaki ortaklığın varlığı, doğrudan kelimelerin anlamından çıkarılabilmek- tedir. Çalışmamız, anlamına çıkarım yoluyla ulaşılan ifade türleri ile teşbihin bu ifadeler karşısındaki durumunu inceleyen bir çalışma olması nedeniyle burada iki husus üzerinde durulacaktır. Birincisi teşbihin en mübalağalı türü olan teşbih-i belîğ üzerine yapılan değerlendirmeler. Diğeri ise teşbih ile teşâbüh ayrımı üzerine yapılan tartışmalardır. Bahsi geçen iki husus üzerine yapılan değerlendirmelerde, teşbihin mecaz-hakikat eksenindeki konumuna ilişkin bazı ipuçları bulunmaktadır.

Teşbih-i belîğ'de teşbih edatı bulunmaması, onun istiarenden farkını tertiş- mayı gerektirmiştir. Muteber görüşe göre teşbih-i belîğ, istiare yani mecaz de- ğildir. Bu tartışma belagat tarihinin erken dönemlerinde de gündeme gelmiş ve bazı şartlarla istiare denilebileceği dile getirilmiştir.¹² Geline son noktada istiare ile teşbih-i belîğ'i birbirinden ayıran özellik, ifadenin yapısından zi- yade meramında aranmıştır. Buna göre teşbih ifadelerinde benzetmenin is- patı (varlığını olumlama) söz konusudur. İspattan kasıt ise iki şey arasında benzeyen bir yönün varlığını ifade etmektir. Örneğin bir teşbih-i belîğ formu olan "Zeyd aslandır" ifadesi, "Zeyd'in aslana benzediğini ifade/tespit ediyorum" anlamına gelmektedir.¹³ Buna mukabil istiaredeki anlatımda "benzedi-

10 Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh* (Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Ulûm, 1998), 203.

11 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 517.

12 Abdulkahir el-Cürçânî'nin tartışmasına Kazvîni'nin yaptığı atıf için bk. Kazvîni, *el-İzâh*, 264.

13 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 564.

ğini ifade ediyorum” şeklinde sarahaten bir benzetme bulunmaz, aksine, istiarede içkin olan benzetme görmezden gelinir ve yokmuş gibi davranılır.¹⁴ İstiareli ifadenin sahibi, esasında, benzettiği şeylerin arasında benzerlik değil adeta ayniyet olduğunu iddia etmektedir. Belagat uzmanları, teşbih ifadelerindeki bu manaya isbâtü’t-teşbih tabirini kullanmıştır. Bu açıklamayla sadece teşbih edatı bulunan ifadeler değil, edatın bulunmadığı ifadeler de çıkarım gerektirmeyen ifadelerden addedilmiştir.

Teşbih ile teşabüh ayrımı üzerine yapılan tartışmalar ise teşbihin gayeleri bahsinde karşımıza çıkmaktadır. Teşbihin gayelerinden birinin tartışıldığı bir bahiste benzemenin keyfiyetine ilişkin bir şart getirilir. Buna göre ortak bir özellikte birleşen iki şeyin söz konusu özelliğe eşit derecede sahip oldukları anlatılıyorsa teşbih yapılmış sayılmamaktadır. Teşbih olması için ortak özelliğin, birinde diğerinden daha fazla olması veya olduğu kabul edilmesi gerekmektedir. İki şeyin ortak bir özelliğe eşit derecede sahip olması durumuna teşâbüh tabiri kullanılmıştır.¹⁵ Teşbihin gayelerinden yola çıkarak tartışılan teşâbüh ve teşbih ayrımı, teşbih ifadelerinin muhatapta bir şey uyandırması amaçlanan ifadeler olduğu neticesine ulaştırmıştır. Muhatapta uyandırılması beklenen şey, benzeyen ve benzetilenin ifade içerisindeki kullanımına göre değişmektedir. Teşbih ifadelerindeki mübalağanın teşbih rükünlerinin zahir olup olmamasına bağlı olarak mertebelere ayrılması¹⁶ da benzetmenin gayesiz olamayacağına işaret etmektedir. Sekkâkî (ö. 626/1229), “ancak bir gaye olduğunda teşbihe başvurulur” (إِنَّ التَّشْبِيهَ لَا يَصَارُ إِلَيْهِ إِلَّا لِعَرَضٍ) sözüyle bu hususu çok açık bir biçimde ifade etmektedir.¹⁷ Teşbih ifadelerinin bir gayeye matuf olması onları çıkarıma dayalı bir ifade yapmaz fakat özel bir anlatım türü olduğunu göstermesi bakımından önemli bir tespittir.

Hakikat ve Mecaz Ekseninde Teşbih

Belagat eserlerinde hakikat-mecaz bahsi beyân ilminin girişinde ele alınır. Burada hakikat ve mecazın tanımı yapılır ve ardından beyân ilminin konusu olan söz sanatlarına geçilir. Sekkâkî'nin önerdiği hakikat tanımlarından ilki “kelimenin vaz’ edildiği anlamda kullanılması”, ikincisi ise “kelimenin kendisinin delalet ettiği anlamda kullanılması” şeklindedir. Üçüncü tanım önerisinden sonra ulemanın kabul ettiği üç hakikat alanından bahseder. Bunlar:

14 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 463; Abdulmüteâl es-Sa'îdî, *Buğyetü'l-idâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Mektebetü'l-Âdâb, 2005), 3/484; Habenneke, *el-Belâğatu'l-arabiyye*, 2/231.

15 Kazvîni, *el-İzâh*, 228; Ebû Hâmid Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindavi (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003), 2/22; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 547-48.

16 Teşbih türlerinin ifade ettikleri mübalağa derecesine göre sıralanışı hakkında bilgi için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 563.

17 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 439.

luğavî, şer'î ve örfî hakikatlerdir. Fıkıh usulünün hakikat ayırımından yararlanan Sekkâkî'nin vaz' kavramını belagat ilmine ithal ederek sonraki belagat ulemasını etkilediğini söyleyebiliriz. Zira Kazvî'nî'den itibaren hakikatin tanımını vaz' kavramının yardımıyla yapılmıştır.¹⁸ Dahası yine Kazvî'nî'den itibaren söz sanatlarının tanımı, bahsi geçen üç delalet alanı dikkate alınarak yapılır olmuştur.

Sekkâkî, benzer önerileri mecazın tanımında da yapmıştır fakat ardından mecaz ve hakikati sınırlamaya yönelik bir bahis açarak adeta vaz' kavramının altını çizmiştir.¹⁹ Belagat literatüründe yaygın olan tanım Kazvî'nî'nin tanımı olmuştur. Kazvî'nî, mecazın tanımında da yine vaz' kavramını kullanır ancak Sekkâkî'nin tanımına bazı sınırlamalar getirir. Kazvî'nî'nin tanımına geçmeden önce bir hususu hatırlatmak yerinde olacaktır. O da mecazın müfret kelimelerde olduğu gibi isnatlarda da olabildiği konusunda belagat uleması arasında bir uzlaşma bulunmasına rağmen bunlardan ikincisinin hangi belagat alt dalında yer alması gerektiği hususunda ihtilaf bulunduğuudur. Söz konusu ihtilafın neticesi olarak Kazvî'nî, beyân ilmi içerisinde sadece müfret mecazı tanımlar. Müfret mecazın tanımı mealen şöyledir: “kelimelerin, bir konuşma topluluğunun uzlaştığı vaz'ın dışında ve doğru (yani yalan veya uydurma olmayacak) bir şekilde kullanılması ve o kelimenin vaz'ın dışında bir anlamda kullanıldığına ilişkin bir karinenin bulunmasıdır”.²⁰

Alan uzmanlarının genel kabulü, mecazî anlatımlarda başlıca ayırt edici özelliğin “kelime veya kelime öbeklerinin vaz'î anlamının dışına çıkması” olduğu yönündedir. Mecazın kelimelerde ve isnatta gerçekleşmesine ilişkin bir bahiste Teftâzânî, şöyle bir ifade kullanır: “mecaz bir kelimeyi asıl anlamından başka anlama taşıdığı için mecazdır”.²¹ Bu söz her ne kadar isnatta gerçekleşen mecazlar bağlamında sarf edilmiş olsa da mecazı özetleyen bir sözdür. İbn Kemal Paşa'nın müşakele'yi mecaz ifadelerine dahil etmesi de bu kabul neticesinde ortaya çıkmış olmalıdır.²²

Teftâzânî bir adım daha öteye giderek bir kelimenin vaz' edildiği anlamının dışında kullanıldığı halleri listeler. Ona göre bir kelime veya kelime öbeğinin vaz'î anlamının dışında kullanıldığı beş hal bulunmaktadır, bunlar: mecaz, kinaye, galat, irtical ve nakildir.²³ Teftâzânî'nin bu listesinde teşbihe yer verilmemiştir. Buna göre teşbihin hakiki anlama delalet eden bir ifade türü olduğunu söyleyebiliriz. Şu var ki belagat uleması hakikat-mecaz dikotomisine üçüncü bir durum daha eklemiştir. O da kelimelerin veya kelime öbeklerinin aynı anda hem vaz' edildikleri anlama hem de bu anlamın dışında bir

18 Bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 568.

19 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 470.

20 Kazvî'nî, *el-İzâh*, 250.

21 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 628.

22 İbn Kemal Paşa, *Risâle fi taksîmi'l-mecâz*, 491-505.

23 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 573.

anlama delalet etmesidir ki bu da kinayede görülür. Kinayeyle amaçlanan ikincil anlam olsa da hakiki anlam da muradın dışında kalmaz.²⁴ Teşbihe dö-necek olursak, onun aynı anda iki anlama delalet ettiğine ilişkin ifadeler bu-lunmamakta ancak teşbihin istiareyle karşılaştırıldığı bazı tartışmalarda teş-bihin tek bir delaletinin olduğuna işaret eden sözler bulunmaktadır. Teşbihin beyân ilmi içerisinde nasıl bir yere oturtulduğunu incelediğimiz bir sonraki başlıkta klasik kabulde teşbihin ne tür bir delaletinin olduğu ve beyân ilmine hangi vasıfla dahil olduğu tartışılmaya devam edecektir.

Belagatin Alt Dallara Ayrılmasında Esas Alınan Belirleyici Özellikler

Burada beyân ilminin çerçevesini çizen ve muhtevasını belirleyen özellikler üzerinden teşbihin bu ilim içerisinde yer alışı incelemeye alınacaktır. Klasik literatürde meânî, beyân ve bedî' ilimlerini birbirinden ayıran yönlerin açıkça ifade edilmediğini daha önce belirtmiştik. Beyân ilminin çerçevesini çizen ve muhtevasını belirleyen özellikleri araştırmaya geçmeden önce meânî ve beyân ilimlerinin amacına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Meânî ve beyân ilimlerinin amacı genelde fesahat ve belagat kavramlarının incelendiği giriş bölümünde ele alınır ve sonraki başlıklarda amaca dair tekrar bir bahis açıl-maz. Diğer dil ilimlerinde olduğu gibi meânî ve beyânın temel amacı dilin doğru, yerinde ve etkili kullanılmasıdır. Sonra bu genel amaç alt dallar ara-sında paylaşılır ve meânî ilminin amacı “konuşanın meramını doğru (hata-sız) iletmeyi bilmesi” olarak, beyânın amacı ise “konuşanın manayı herhangi bir karmaşıklığa mahal bırakmadan iletmeyi bilmesi” olarak belirlenir.²⁵ Buna göre beyân ilminde ifadelerin gramatik doğruluğu yahut mukteza-i hale uy-gunluğu mevzu bahis edilmez çünkü beyânî ifadeler bu iki şartın yerine geti-rildiği hallerde var olabilir. Başka bir deyişle beyân ilminde ele alınan ifade-lerin gramer açısından doğru olduğu varsayılır.

Belagat literatüründe meânî, beyân ve bedî' ilimlerinin önce tanımlanıp sonra tanım ile ilim dalının kapsamındaki konular arasında ilgi kurulması bir gelenek olmuştur. Başka bir deyişle tanım ile ilim dalının içeriği uzlaştırıl-maya çalışılmıştır. Bu tür uzlaştırma tartışmaları Sekkâkî ile başlamış ve bil-hassa hacimli eserlerle gelenek sürdürülmüştür. Beyân ilmini diğerlerinden ayıran belirleyici özelliklerin izini sürmede bu tartışmalar başlıca verilerimiz olacaktır. Beyân ilminin tanımı ve tanım ile konuları uzlaştırma tartışmalarına geçmeden önce konuya beyân ilminin çerçevesini belirleyen sarih ifadelerden başlamak istiyoruz. Söz konusu sarih ifadeler beyân ilminin hakikat-mecaz

24 Kazvîni, *el-İzâh*, 301; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/14; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 514, 630.

25 Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvîni, *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâğa*, thk. Abdulhamid Hindavi (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 9; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 164.

ayrımına dayandığına işaret etmektedir.²⁶ Sekkâkî önce beyân ilminin, manalar arasındaki mülâzemeteye yani ilgiye dayandığını söyler: “görürsün ki beyân ilminin dayanağı, manalar arasındaki ilgiyi dikkate almaktır” (ظهر لك أن علم البيان (مرجع اعتبار الملازمات بين المعاني)، ardından manalar arasındaki geçişin/intikalın yönünü belirler: “...görürsün ki beyân ilminin dayanağı, şu iki yönü dikkate almaktır: melzumdan lazıma intikal yönü ve lazımdan melzuma intikal yönü” (ظهر لك (أن مرجع علم البيان اعتبار هاتين الجهتين، جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم، وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم) ve son olarak beyân ilminin konularını mecaz ve kinayeye sınırlar: “beyân ilminin bu iki hususa dayandığı açıklığa kavuşunca beyân ilminin mecaz ve kinayeye munhasır olduğunu anlarsın” (وإذا ظهر لك أن مرجع علم البيان هاتان الجهتان، علمت انصباب علم (البيان على التعرض للمجاز والكناية)²⁷

Yukarıdaki alıntılar oldukça sarıh ifadelerdir. Örnek verilen bu alıntılarla ilgili bir hususu belirtmekte fayda var. O da beyân ilminin konusunu, mecaz ve kinayeye yahut lazımına delalet eden ifadelerle sınırlayan bu alıntıların beyân ilminin tanımında zikredilmediğidir. Söz konusu alıntılar beyân ilminin tanımında kullanılan bazı kelime ve tabirlerin şerhinden ibarettir. Beyân ilminin tanımında kullanılan tabirler, ilim dalının çerçevesini belirleme konusunda yetersiz²⁸ yahut kapalı görülmüş olmalı ki şerhlerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte şârihlerin çıkarımları ve görüşleri klasik kabulü yansıtırıyor olması bakımından önemlidir. Bu nedenle beyân ilminin tanımında kullanılan ve beyân ilminin çerçevesini çizmeye yarayan tabirleri gözden geçirmek ve şerhlerdeki yorumları incelemek yerinde olacaktır.

Belagat literatüründe dolaşımda olan belagat alt dallarının tanımları, Ebu Yakub es-Sekkâkî'nin tanımı etrafında gelişmiştir. Sekkâkî beyân ilmini “bir anlamı, delaletinin açıklığı bakımından artacak veya eksilecek şekilde çeşitli yollarla ifade etmeyi bilmektir” şeklinde tanımlar. Bu tanım, özetle, bir anlamı ifade etmenin birden fazla yolu olabildiğine ve ifade yollarının anlama delaletinin artan ve eksilen açıklıkta olabildiğine işaret etmektedir. Burada manaya delletin açıklık derecesi kelimededen manaya intikal sürecinin uzunluğuyla ölçülmektedir. Şöyle ki, kelimededen manaya geçişte araçlar yoksa delalet açık, fakat kelimededen manaya giden yol uzadıkça ve araya ilgi kurulan manalar girdikçe delaletinin açıklığı azalmaktadır. Şu var ki delaletinin açıklığı azaldıkça da anlatımın manaya delaleti konusunda delil sayısı artmakta ve

26 Bu ifadelerden biri için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 567.

27 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 438.

28 Beyân ilminin tanımına ilişkin İbn Arabşâh el-İsferâyînî'nin ayrıntılı eleştirileri için bk. İsamuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî, *el-Atvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-ulûm*, thk. Abdulhamid Hindavi (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/105 vd.

anlam kuvvetlenmektedir.²⁹ Sekkâkî'nin bu tanımı, beyân ilmini meânî ilminden ayırmaya matuf yaptığını söyleyebiliriz. Zira beyân ilminin tanımını meânî ilminin hemen ardına koyarak aralarında müfret-terkip ilişkisine benzer bir ilişkinin bulunduğunu ifade eder.³⁰ Beyân ilminin tanımında kullandığı “tek bir anlam” (المعنى الواحد) ibaresi ile “delaletinin açıklığı bakımından çeşitli yollarla” (ب طرق مختلفة في وضوح الدلالة) ibaresi, beyân ilmini meânî ilminden ayıran kayıtlardır. Mezkûr kayıtlar kapalı, imalı veya göndermeli ifadeleri doğrudan ifadelerden ayıran özelliklerdir. Zira meânî ilminde konu olan delalet farklılığı, kapalılık veya gönderme gibi sebeplerden değil dizim farklılığından kaynaklanır. Örneğin Zeyd'in gittiğini, kuşku duyan muhataba tekit edatlarıyla anlatırken konudan habersiz muhataba onu bilgilendirmeye yetecek şekilde yalın olarak ifade etmek, meânî ilminin ilgilendiği delalet biçimleridir.³¹ Çoğu zaman aynı kelimelerle fakat farklı dizimlerle ifade edilen cümleler için, vurgularındaki farklılıklar sebebiyle, tek bir manaya delalet ettikleri söylenemez. Öte yandan Zeyd'in cesaretli oluşu, doğrudan cesaret kelimesi kullanılarak ya da aslan kelimesi kullanılarak ifade edildiğinde tek bir mananın farklı derecelerde açıklıkla anlatıldığı söylenebilir. Örneğin Zeyd'in cesur oluşunu aslan veya kükreme kelimesini kullanarak anlatmak ile cesur kelimesini kullanarak anlatmak arasında, manaya delaletinin açıklığı bakımından fark olacaktır. Aynı derecede olmasa da aslan kelimesinin kullanılmasıyla kükreme kelimesinin kullanılması arasında da fark olacaktır. Kükreme kelimesi kullanıldığında zihin önce kükreme fiilini işleyen aslana oradan da cesarete intikal edecektir.

Kazvîni, Sekkâkî'nin tanımında yer alan artma ve eksilme kayıtlarını tanımdan çıkarırken³² lafzın delalet şekillerini tanımın devamına eklemiştir. Söz konusu ilaveyle birlikte Kazvîni'nin tanımı şöyledir: “Bir anlamı, delaletinin açıklığı bakımından çeşitli yollarla ifade etmeyi bilmektir ki bir lafzın delaleti ya vaz' edildiği şeyedir ya da başkasıdır”.³³ Kazvîni'nin ilave ettiği kısım tanım haricinde bir açıklama olarak da kabul edilebilir çünkü *Telhîs*'te ibare biraz farklıdır. *Telhîs*'deki ibare şöyledir: “...ki bir lafzın delaleti ya vaz' edildiği şeyedir ya onun bir parçasıdır ya da o şeyin dışında bir şeyedir”. Bununla birlikte tanımın devamında delalet türleri ve bunlardan aklî delalet

29 Manaya giden yolun uzadığı çıkarıma dayalı anlatımlarda delaletinin kapalı olduğu ve düz anlatımlarda delaletinin açık olduğu şahsımıza ait bir yorumdur. Teftâzânî'nin açıklamalarından çıkardığımız bu anlamın aksini de söylemek mümkündür. Şöyle ki Teftâzânî, çıkarıma dayalı anlatımlarda delil sayısının da arttığını ve buna dayalı olarak anlamın güçlendiğini ifade eder. burada anlamın güçlenmesini açıklık derecesinin artması olarak da yorumlanabilir. bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 638.

30 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 249.

31 bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 247; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 166.

32 Kazvîni, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâğa*, 61.

33 Kazvîni, *el-İzâh*, 201.

üzerinde durulması, beyân ilminde doğrudan anlatımdan ziyade çıkarımla elde edilen anlamların merkezde olduğuna işaret etmektedir.

Sekkâkî'ye göre delaletin açıklık derecesinden bahsedebilmek için bu delaletin aklî olması gerekir. Belirli bir anlamı ifade etmek üzere vaz' edilen kelimeler ya da tabirler hakkında "biri diğerinden daha açıktır" denilemez. Buna mukabil aklî delaletlerde, kurulan ilişkinin kuvveti nispetinde delaletin daha açık ya da daha kapalı olduğundan bahsedilebilir.³⁴ Sekkâkî, özetlediğimiz bu açıklamayı beyân ilminin giriş kaidesi olarak takdim eder ve beyânla uğraşacak kişilerin delalet türleri hakkında bilgili olmaları gerektiğini söyleyerek delalet taksimine geçer. Takdim ettiği delalet türleri fıkıh usulünün bulunduğu delalet taksimidir.³⁵ Söz konusu delaletlerin üçüncüsü olan delâletü'l-iltizâm, bir sözün anlamının, sözün kendisinden lazımlına yahut lazımdan kendisine doğru geçişle elde edildiği delalettir. Sekkâkî'ye göre beyân ilminin çerçevesini oluşturan da anlamlarına delâletü'l-iltizâm yoluyla ulaşılan anlam şekilleridir ki bunlar iki başlıkta toplanır: mecaz ve kinaye.³⁶ Yukarıda da belirtildiği üzere Sekkâkî bu sözleriyle beyân ilminin çerçevesine ilişkin kanaatini açıkça ifade etmiştir. Sekkâkî'den sonraki ulema da beyân ilminin çerçevesi meselesini beyân ilminin tanımına dahil etmedikleri için aynı tartışmalar sonraki ulema tarafından da tanımdan ayrı olarak ele alınmaya devam etmiştir.

Beyân ilminin çerçevesine ilişkin yorumlara kaynaklık eden başlıca Sekkâkî ibaresi "tek bir anlamı... ifade etmek" (إيراد المعنى الواحد) mealindeki ibaredir. Bu ibare *Miftâhu'l-ulûm*'un üçüncü bölümünün özeti olan *Telhîsu'l-Miftâh*'ta da kullanılmıştır. *Telhîsu'l-Miftâh* şerhlerinde bu ibareye şöyle bir açıklama getirilir: Bir mananın çeşitli yollarla ifade edilmesi ancak aklî delaletlerle (vaz'î olmayan delaletlerle) mümkündür.³⁷ Başka bir deyişle, ifade edilmek istenen mananın değişik yollarla ifade edilmesinden söz edebilmek için bu yolların manaya çıkarımla ulaşılan yollar olması gerekmektedir. Zira bir manaya başka bir vaz'î delaletle ulaşmak için en fazla kelimelerin müradifleri kullanılabilir ki burada da yeni vaz'î delaletin diğerinden daha açık olduğundan bahsedilemez. Esasında manaya delaletin açıklık derecesini değiştirmenin vaz'î delaletle mümkün olmayacağı, Sekkâkî'nin argümanıdır.³⁸

34 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 437.

35 Delalet türlerine ilişkin bilgi için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 1/88; Ali Kaya, "Lafızlarla İlgili Hüküm Çıkarma Yöntemleri", *Fıkıh Usulü El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 414-441.

36 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 438.

37 Kazvîni, *el-İzâh*, 201; Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/8; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 2/69; Sa'îdî, *Buğyetü'l-idâh*, 3/482.

38 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 437.

Kendisinden sonraki ulema bu argümana farklı açılımlar getirerek katkıda bulunmuşlardır.

Beyân ilmi içerisinde mütalaa edilen ifade biçimlerinin (teşbih, istiare, mecaz ve kinaye) delaleti hakkında bilgi veren bahislerden biri de söz konusu ifade biçimlerinin karşılaştırılmasıdır. Kazvîni, beyân ilmi bölümünün sonunda ifade biçimlerini karşılaştırır ve şöyle der: “Belagat alimleri mecaz ve kinayenin hakikatten ve tasrihten daha belîğ olduğu konusunda mutabakata ulaşmışlardır”.³⁹ Kazvîni’nin bu cümlesinde kullanılan “belîğ olma” özelliği, mukteza-i hal faktöründen bağımsız mutlak bir belagat değerlendirmesini ifade eder. Zira bir sözün belagatini değerlendirmede başlıca ölçüt mukteza-i haldir.⁴⁰ Mukteza-i hal faktörünün nötr kabul edildiği bir değerlendirmede “belîğ olma” ile “mübalağalı” olma neredeyse eş anlamlıdır. Çünkü, Teftâzânî’nin de ifade ettiği gibi, manasına çıkarım yoluyla ulaşılan ifadelerde manalar delille güçlendirilmiş gibidir.⁴¹ Başka bir deyişle, manaya çıkarım yoluyla ulaşmak ifadenin açıklık derecesini azaltıyor olsa da ifadeye güç kazandırmaktadır. Buna göre açıklık derecelendirmesinde en açık delalet düz anlatımdan başlar ve en mübalağasız anlatım düz anlatımdır. En mübalağalı anlatım ise anlamlar arası ilginin en uzun veya dolaylı olduğu anlatımlardır çünkü bu tür anlatımlarda manaya giden yol uzamakta ve tabiri caizse delil sayısı artmaktadır.

Kazvîni’nin cümlesinden çıkarılan bir başka sonuç ise hakiki anlama delalet eden ifadelerin karşısında duran ifadelerin mecaz ve kinaye olduğudur. Başka bir deyişle hakiki anlama delalet eden ifade türlerinin karşısında sadece mecaz ve kinaye vardır, bunların arasında teşbih yoktur. Kazvîni’nin burada kullandığı ve “açık anlatım” diyebileceğimiz “tasrih” kelimesi de kilit bir kelimedir. Mecaz ve kinayenin karşısında hakikat ve tasrih durmaktadır. Tabi ki tasrih kelimesi, hakikat kelimesini daha iyi anlatmaya yardımcı olmak maksadıyla kullanılmış da olabilir fakat kanaatimiz başkadır. Kanaatimizce hakikat kelimesi müfret kelimeleri çağrıştırdığı için “terkiplerin anlamları”nu ifade etmek üzere tasrih kelimesi kullanılmıştır. Kazvîni sözlerini şöyle sürdürür “istiarenin de bir mecaz türü olması nedeniyle teşbihten daha belîğ olduğu (konusunda mutabıktırlar)”. Teftâzânî bu söze şöyle bir açıklık getirir “zira mecazın hakikatten daha belîğ olduğu kabul edilmiştir”.⁴² Kazvîni’nin sözlerinin yeterince açık olmadığını düşünecek olsak dahi Teftâzânî’nin sözleri oldukça açıktır. Dahası Teftâzânî bu ifadeyi Kazvîni’nin sözünü açıklamak üzere kullanmıştır. Her ikisinin sözünden çıkan sonuç: Mecaz hakikatten daha belîğdir (yani mübalağalıdır) ve istiare mecaz iken teşbih hakikattir.

39 Kazvîni, *et-Telhîs fi ulûmi’l-belâğa*, 61.

40 Mukteza-i halin beyân ilmi içerisinde ele alınan ifade biçimleri için de geçerli olduğuna ilişkin Teftâzânî’nin görüşü için bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 513.

41 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 638.

42 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 638.

Benzer bir durum Sekkâkî'nin vaz'î delaletlerde açıklık derecesinin değişmeyeceği savunmasında da görülmektedir. Bahsi geçen savunma beyân ilminin girişindedir. Sekkâkî "خَدَّ يَشْبِهَهُ الْوَرْدُ" (güle benzeyen yanak" ibaresini örnek vererek ibaredeki kelimelerin müradifleriyle değiştirilmesi halinde ibarenin delaletinin açıklık bakımından değişmeyeceğini anlatır. Ona göre delaletin açıklık derecesinin değişmesi için ibaredeki kelimelerin yerine getirilen kelimelerin istenilen manaya bir ilgi vasıtasıyla delalet ediyor olması gerekir.⁴³ Burada konumuzu ilgilendiren en önemli kısım, vaz'î delaleti örneklendirdiği cümledir. Anılan cümle teknik anlamıyla bir teşbih örneğidir.⁴⁴ Buna göre teşbih ifadesi hakiki anlama delalet eden bir ifadedir. Hal böyleyken Sekkâkî ve sonrasındaki âlimler beyân ilmine teşbih konusuyla başlamıştır. Bu noktada belagat literatüründe beyân ilminin konularının ne tür bir düzenle tasarlandığına kısaca bakmak yerinde olacaktır. Şunu hemen belirtmeliyiz ki sistematik belagat eserleri *Miftâhu'l-ulûm* ve *Telhîs* ekseninde telif edildiği için başlıklarda ciddi farklar bulunmamaktadır. Beyân ilmi içeriğindeki tasarım farkları için sadece konu başlıklarına değil müelliflerin kanaatlerine de başvurulmuştur.

Sistematik belagatin kurucuları her ne kadar beyân ilminin temel konularını üç ana başlığa ayırmış olsa da kinaye konusunu mecazın bir türü addeden ve beyân konularını iki kısma ayıran ikinci bir akım daha oluşmuştur.⁴⁵ Beyân ilminin temel konularını üç ana başlığa ayıran birinci akım Sekkâkî'nin geleneğidir. Ana akımı temsil eden bu gelenekte temel konular teşbih, mecaz ve kinayedir. Bu tasarımda kinaye ayrı bir temel konu olarak ele alınmıştır. Beyân konularını iki kısma ayıran ikinci akıma göre ise beyânın birinci kısmı teşbihe, ikincisi kısmı ise istiare, mecaz-ı mürsel, mecaz-ı akli ve kinaye gibi söz sanatlarının yer aldığı ve delâletü'l-iltizâm etrafında kümelenen konulara ayrılmaktadır. İbn Arabşâh el-İsferâyînî'nin (ö. 945/1538) savunduğu bu tasarımı biraz daha sadeleştirerek şöyle bir tablo çizebiliriz: birinci kısım hakikati ikinci kısım ise mecazı temsil etmektedir. Bu tasarıma göre birinci kısmın konuları yekûn olarak daha az görünebilir ancak teşbihin rükünleri, türleri ve gayeleri bahislerini de dikkate aldığımızda konu miktarı bakımından ikinci kısma yaklaşmaktadır. Beyânın konularını ikiye ayıran bu tasarımın hakikat ve mecaz ayırımına dayalı olduğunu düşündüğümüzde konu tasarımında delalet şeklinin esas alındığı çok açıktır. Benzer bir şekilde temel konuları üçe ayıran ana akım geleneğin konu tasarımında da esas alınanın delalet olduğu söylenebilir. Mecaz ve kinayeyi birbirinden ayıran ana akımın farkı ise delalet

43 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 437.

44 Teşbih ifadelerinin formlarına ilişkin geniş bilgi için bk. Habenneke, *el-Belâğatu'l-arabiyye*, 2/162.

45 Konuya ilişkin İbn Arabşâh el-İsferâyînî'nin nakilleri ve görüşleri için bk. İbn Arabşâh el-İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/340. Ayrıca Çorumî'nin ifadeleri için bk. Çorumî, *Mecâz ve Kinâye*, 133.

türlerini daha dakik bir ayrıma tabi tutmuş olmasıdır. Şöyle ki manaya delaletin salt iltizâmî delaletle ulaşıldığı mecaz ile manaya delalette vaz'î delaletin iltizâmî delaletle birleştiği tür (kinaye) birbirinden ayrılmıştır. Yine bir tablo çizecek olursak: birinci kısım hakikati, ikinci kısım salt mecazı ve üçüncü kısım hakikat ve macazın birlikte olduğu hali temsil etmektedir. Her iki tasarımda da hakikati yani vaz'î delaleti temsil ettiğini varsaydığımız teşbih bahsi, esasında hakikati kısmen temsil etmektedir çünkü doğrudan anlatımın tek şekli teşbih değildir. Bu durumda vaz'î delalete örnek olabilecek başka ifade türlerinin neden dışarıda kaldığını açıklamak gerekecektir.

Teşbihin beyân ilmi içerisindeki varlığına ilişkin açık ifadelere tekrar gelecek olursak, konuya ilişkin en açık ifade teşbih konusunun istiareyi anlamak için gerekli olduğunu bildiren ifadedir. Teşbihin istiarenin altyapı konusu olduğu ilk olarak Sekkâkî tarafından ifade edilmiştir. Sekkâkî istiare konusuna ilişkin: “melzumdan lazıma salt intikal ile gerçekleşmez, aksine, öncesinde melzuma benzetilen bir şeyin bulunması gerekir” (لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم (على اللازم بل لا بد فيها من تقدمه تشبيه شيء بذلك الملزوم...teşbihe değinmeyi başa almamızı gerektirir” (تستدعي تقديم التعرض للتشبيه) diyerek teşbihle istiarenin arasındaki ilişkinin altını çizer.⁴⁶ Yukarıdaki ifadeler bir taraftan istiare için gerekli olan bir konunun beyân ilminin içerisine alındığına işaret ederken diğer taraftan teşbih konusunun istiarenin de içinde bulunduğu mecaz bahsi içerisine alınmayıp üçüncü bir temel konuya dönüştürüldüğüne işaret eder. Sekkâkî adeta karar verememektedir, teşbihi bir yandan istiareyle bağlantılı bir altyapı konusu kabul etmekte, diğer yandan müstakil bir konu olarak takdim etmektedir. Teftâzânî ise teşbih konusuna, Kazvî'nin “teşbih” başlığına atıf yaparak: “yani bu konu istiarenin istinat ettiği istilâhî teşbihin bahsidir” cümlesiyle başlar.⁴⁷ Teftâzânî'nin konu başlığını bu cümleyle açıklaması, teşbihi bir altyapı konusu olarak gördüğünü çok açık bir şekilde göstermektedir. Yukarıda anılan meşhur belagat kitaplarından farklı olarak İbnü'n-Nâzım'ın (ö. 686/1287) kitabında teşbihin bir altyapı konusu olduğu daha sarıh bir şekilde ifade edilmiştir. İbnü'n-Nâzım delalet türleriyle giriş yaptıktan sonra iltizâmî delalet örneği olarak mecazı verir, ardından mecazı türlerine ayırır ve ilk türü olarak istiareyi zikreder ancak istiareye başlamadan onun teşbihe dayandığını belirterek teşbih konusuna geçiş yapar.⁴⁸ Bu tasarımda teşbihe istiarenin içerisinde yer verilmiş gibidir. Şu var ki teşbih istiarenin içerisinde bir ön bilgi gibi yer alsada bütün detaylarına yer verilir. Çağdaş belagat uzmanlarından Fadl Hasan Abbas, teşbihi istiarenin altyapısı kabul etmeyi bilimsel açıdan doğru bulmakta ancak teşbihin başka bir konunun

46 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 439.

47 Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 516.

48 Bedrüddîn b. Muhammed b. Malik İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Hüsnî Abdülcelil Yusuf (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1989), 104.

altyapısı olmanın ötesinde belirli gayelerle başvuru edilen etkili bir ifade türü olduğunu düşünmektedir.⁴⁹

Klasik dönem eserlerinde teşbih yapısının delalet türü hakkında açık ifadeler kullanılmamıştır. Söz konusu eserlerdeki en açık ifade, teşbih bahsinin istiarenin altyapısı olduğunu bildiren ifadedir. Buna göre teşbihi bilmeden istiarenden bahsetmek mümkün değildir. Teşbih ile istiare arasındaki sıkı bağa işaret eden bu eserler, yine de teşbihi istiarenin de içinde bulunduğu mecaz başlığında değil müstakil bir başlıkta ele almıştır. Beyân ilmi içerisinde fakat başlık olarak mecazın dışında mütalaa edilen teşbihin, böylece, mecaz olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte klasik çalışmalar, teşbihe sadece istiarenin altyapısını oluşturan bir konu olarak bakmamıştır. Bu eserlerde teşbih, doğrudan (yani hakikate delalet eden) bir anlatım kabul edilmekle birlikte, diğer doğrudan anlatımlardan farklı görülmektedir. Teşbihli anlatım mecazi bir anlatım değildir ancak ifadelere güzellik ve ikna edicilik katması yönüyle doğrudan anlatımlardan da farklıdır. Dahası teşbih bahsinin belagat içerisinde meâninin bittiği ve beyânın başladığı bir noktaya bilinçli olarak yerleştirilmiş olması da muhtemeldir.

Çıkarıma dayalı anlatımlardan olmamakla birlikte teşbihin beyân konuları içerisinde başlıklar düzeyinde tafsilatlı olarak ele alınması onun özel bir anlam türü olarak kabul edildiğinin göstergelerinden biridir. Sekkâkî'nin başlıklandırmasında teşbih, beyânın birinci konusudur. Dahası Sekkâkî teşbih konusunu beyânın temel konularından olduğunu birkaç kez tekrar eder. Sekkâkî'nin meânî ve beyân ayrımı bazı çağdaş belagat uzmanları tarafından tutarlı olmamakla eleştirilmiştir. Örneğin meânî ilmini beyân ilminden ayıran temel özellik olarak takdim ettiği mukteza-i hal'in beyân ilmi için de geçerli olduğu tartışılmıştır.⁵⁰ Esasında mukteza-i hale uygunluğun bütün sözler için geçerli olduğu klasik eserlerde de dile getirilmiştir ancak bu durum meânî ve beyân tanımlarının aleyhinde kullanılmamıştır. Benzer bir şekilde bazı ifade türleri, aklî mecaz başta olmak üzere, Sekkâkî'den sonraki belagat uleması tarafından meânî, beyân ve bed'î arasında mekik dokutulmuş olmasına rağmen belagatin alt dallarına ilişkin bu üçlü tasnif sorgulanmamıştır. Netice olarak belagat alt dallarının tanımı ve ifade türlerinin alt dallara dağıtımında kısmi bir istikrarsızlık tarih boyunca yaşanmıştır. Belagat ilimlerinin tasnifi konusunda zihinlerin berrak olamadığı bir ortamda Sekkâkî'nin teşbihi istiarenden önce fakat düz anlatımların birincil anlamlarına yoğunlaşan meânî ilminin hemen arkasına yerleştirilmesi bize göre oldukça isabetlidir.

49 Abbas, *el-Belâğatu funûnuhâ ve efnânuhâ*, 17.

50 *Miftâhu'l-'ulûm*'un muhakkiki Abdulhamid Hindavi'nin görüşleri için bk. Abdulhamid Hindavi, "es-Sekkâkî ve taksîmuhu's-sülâs'i li ulûmi'l-belâğâ", *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamid Hindavi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 21.

Türk dili edebiyatı alanında da benzer bir tablo görülmektedir. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*'nün belagat maddesinde, belagatin üç alt dalı Arap dili geleneğindeki sırasına göre listelenmiş ve beyân ilmi şöyle tanımlanmıştır: “meramı (duygu, düşünce vb.) değişik yollarla ifade etmenin yöntem ve kurallarından bahseder. Söyleyişle anlam arasındaki ilginin niteliklerini araştırır. Bu çerçevede mecaz, istiare, teşbih ve kinaye gibi anlam sanatlarını inceler”.⁵¹ Söz konusu tanımda beyân ilmi, söyleyişle anlam arasındaki ilginin niteliklerini araştırarak bir ilim olarak anlatılmasına rağmen, teşbih söz sanatlarına dahil edilir. Halbuki teşbih ifadelerinde söyleyişten anlamı çıkarmak için bir ilgiye ihtiyaç yoktur. Beyân ilmini “söyleyişle anlam arasındaki ilginin niteliklerini incelemek” şeklinde sınırladıktan sonra teşbihi beyân ilmine dahil etme, Osmanlı dönemindeki temayüllerin bir uzantısı olabilir. Zira Osmanlı dönemi süresince de beyân ilminin konusu ve kapsamına ilişkin farklı yaklaşımlar olduğunu anlıyoruz.⁵²

Yukarıda da ifade edildiği üzere Sekkâkî, teorik olarak mecaz-kinaye etrafında şekillendiğini söylediği ettiği beyân ilmini konu başlıkları düzeyinde teşbih, mecaz ve kinaye olarak tasarlamıştır. Sekkâkî yaptığı konu taksiminin arkasında durarak istidlal bölümünde şu ifadeleri kullanır: “beyânın asıllarından birini kavrayan bir kimse; teşbih aslı, istiare aslı veya kinaye aslı gibi...”. Bu alıntıda mecaz yerine istiareyi kullanmış olmasını müsamaha kabildinden addetmek gerekir. Sekkâkî'nin alıntılanan sözünde dikkati çeken ise teşbihin, kavranması gereken önemli bir konu olduğunu söylemesidir. Daha açık bir ifadeyle teşbih konusu, sadece bir altyapı bilgisi olarak görülmemekte, aksine özel bir anlatım türü kabul edilmektedir.

Çağdaş belagat uzmanlarının beyân ilmi içerisinde ele alınan söz sanatlarının ortak özelliğine ilişkin ileri sürdükleri “suret” veya “hayal” barındırma şartı⁵³ Teftâzânî'nin bahsettiği aklî istidlâl özelliğinin sınırını genişleten bir şarttır. Öte taraftan beyân ilminin ele aldığı ifade türlerinde hayal ve suret unsurunu belirleyici özellik olarak kabul etmek teşbihin beyân ilmi içerisindeki varlığını da anlamlı hale getirmektedir. Benzer bir durum çağdaş Türk dili uzmanlarından bir grubun hazırladığı *İslamî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'ilere Giriş* adlı çalışmada da önerilmiştir. Söz konusu eserde edebi sanatlar: heyecana bağlı sanatlar ve fikre bağlı sanatlar üzere ikiye ayrılmış, heyecana bağlı sanatlar da kendi içinde doğrudan doğruya heyecan mahsulü olan sanatlar, heyecanın doğurduğu birinci derecede tedailere dayanan ve heyecan mahsulü ikinci derecede tedaiye dayanan sanatlar olacak şekilde üç

51 Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık 2019), “Belagat”, 54.

52 Günay Çelikelden, ““Teşbih” ve “İstiare”nin Belagat Kitaplarındaki Görünümü Üzerine”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 35 (2014), 61-83.

53 bk. Habenneke, *el-Belâğatu'l-arabiyye*, 2/126; Abbas, *el-Belâğatu funûnuhâ ve efnânuhâ*, 14; Kasım - Dîb, *Ulûmu'l-belâğa*, 138.

kısmı ayrılmıştır. Kinaye ve mecaz-ı mürsel sanatları doğrudan doğruya heyecan mahsulü olan sanatlar kategorisine dahil edilirken teşbih ve istiare sanatları heyecan mahsulü olup birinci derecede tedailere dayanan sanatlara dahil edilmiştir.⁵⁴ Bu kategoriler sanatların uyandırdığı hissiyat veya düşünceler baz alınarak oluşturulmuştur. Öyle anlaşılıyor ki müellifler bu sanatların büyük çoğunluğunda hayal unsurunu merkeze koymuşlardır. Gerek çağdaş Arap belagati gerekse Türk edebiyatı beyân ilmi alanında yer alan söz sanatlarını, yapısal unsurlarının ötesinde zihin veya gönül dünyasında uyandırdıkları algı ve hissiyat ortak paydasında buluşturmaya çalışmaktadır ve söz konusu çaba, kanaatimizce, teşbihin beyân ilmi içerisindeki varlığını daha iyi açıklamaktadır.

Sonuç

Teşbihin hakikat-mecaz denklemindeki yerini ve buna bağlı olarak beyân ilmi içerisinde konumlandırılışını klasik dönem eserlerinden tespit etmeye çalıştığımız bu çalışmada teşbih, mecaz-hakikat ikilisi ve beyân ilmini diğerlerinden ayıran özellikler hareket noktamız olmuştur. Çalışmamızın ilk başlığında klasik belagat literatüründe teşbihin manaya delaleti açısından ne tür bir ifade kabul edildiğini incelemiş ve manasına çıkarım yoluyla ulaşılan anlatımlardan olmadığı sonucuna ulaşmıştık. Meczaz ve hakikat terimlerini irdelediğimiz çalışmamızın ikinci başlığında ise mutlak olarak sözlerin manaya delaletinin hakikat ve mecaz ikilisinden birine irca edildiği görülmüştür. Söz konusu ikili taksim, ilk bakışta, ifadelerinin hakikat veya mecazın dışında üçüncü bir delaletinden bahsedilemeyeceği sonucunu doğurur. Belagat literatürü, kinayede olduğu üzere, bir ifadenin hakikat ve mecaza aynı anda delalet edebileceğini göstermiş ve kinaye konusunda mana konuşana bağlanmıştır. Teşbihe gelince, klasik eserlerde teşbihin hakiki anlama delalet ettiğine ilişkin açık bir ibare bulunmamakta fakat teşbihin doğrudan anlatım olduğuna işaret eden bazı ibareler bulunmaktadır. Teşbihin beyân ilmi içerisindeki konumunu netleştirecek veriler ise beyân ilminin tanımlanıp çerçevesinin çizildiği bahislerde yer almaktadır. Söz konusu verilerin bir kısmı beyân ilminin konusu ve muhtevasına ilişkin sarih ifadelerden oluşmaktadır. Beyân ilminin çıkarıma dayalı ifadeleri konu aldığını yahut asıl konusunun mecaz ve kinaye olduğunu bildiren sarih ifadelerin müsamaha kabilinden olduğu iddia edilebilir. Bu durumda beyân ilminin tanımında kullanılan bazı ibarelerin açıklamaları söz konusu iddiayı nakzetmektedir. Belagat uleması tanımında yer alan “manaya delaletin açıklık derecesinin değişmesi” kaydıyla akli delaletle ulaşılan anlamların kastedildiği konusunda ittifak halindedir. Vaz’î delalette manaya delaletin açıklık derecesinin değişmeyeceğini ifade

54 Necla Pekolcay vd., *İslamî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'ilere Giriş* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1994), 104-110.

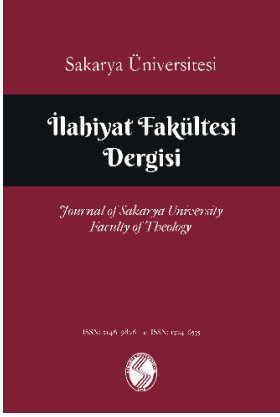
eden ulema, vaz'î delalet için fazla örnek vermemiş veya örnek verme gereği duymamıştır. Hal böyle olunca teşbihin bu tasnifteki yeri konusunda bir muğlaklık hasıl olmuştur. Bununla birlikte teşbihin doğrudan bir anlatım addedildiği satır aralarından çıkarılabilmektedir.

Klasik yaklaşım teşbihi doğrudan anlatım addetmeye meyilli olmasına rağmen bu konuda keskin olmamayı tercih etmiş görünmektedir. Bunun nedeni, teşbihte iltizâmî bir delalet olmamasına rağmen yine de zihinde belirli suretler canlandırmamızı gerektirmesidir. Kelimeler ve kelime öbekleri vaz' edildikleri manaların dışında kullanılmamakta fakat ifadenin bütünü zihinde bir şey canlandırmamızı ve benzeyen ile benzetilen arasında alaka kurmamızı gerektirmektedir. Bu husus klasik literatürde teşâbüh kavramıyla birlikte tartışılmıştır. Diğer taraftan teşbihin bir amaca matuf yapılması da sözlerin literal anlamının ötesinde başka maksatları olduğunu gösterir. Gerçi sözlerin maksatları meselesi beyân ilmine hasredilen bir konu değildir, meân ve bed'î ilimlerinde ele alınan ifade türlerinde de maksatlar önemli bir yer tutar. Öyle görünüyor ki Sekkâkî ve sonrası ulemanın gönlü yapısal bir taksimden yanadır. Bu nedenle delalet türleri ve buna bağlı olarak hakikat-mecaz ayrımını yapılandırmışlar, yeri geldikçe de bu taksimin altını çizmişlerdir. Teşbihin istiare için gerekli bir ön bilgi olduğunu tekrar etmelerini böyle yorumluyoruz. Şu var ki teşbihin sağladığı anlatım güzellikleri ve mübalağa mertebeleri onun özel bir anlatım türü kabul edilmesini gerekli kılmıştır. Kaldı ki erken dönem belagat uleması da teşbihe ayrı bir ilgi göstermiştir. Neticede teşbih, ister müstakil bir sanat isterse bir altyapı konusu olarak, belagatin içerisinde yer almalıdır ve onun için beyân ilminden daha uygun bir disiplin bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Abbas, Fadl Hasan. *el-Belâğatu funûnuhâ ve efnûnuhâ: ilmu'l-beyân ve'l-bedî'*. Amman: Dâru'l-Furkân, 2007.
- Çelikelden, Günay. "'Teşbih" ve "İstiare"nin Belagat Kitaplarındaki Görünümü Üzerine". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 35 (2014), 61-83.
- Çınar, Sara. *Arap Dili ve Belağatında Teşbih*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çorûmî, Mehmed. *Mecâz ve Kinâye*. nşr. Şükran Fazlıoğlu. "Mehmed Çorûmî'nin Mecâz ve Kinâye ile İlgili Risâlesi". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10, 1 (2020), 125-145.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- Habenneke, Abdurrahman b. Hasan. *el-Belâğatu'l-'Arabîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Haşîf, Suad Kerim. "İşkâliyyât fi'd-dersi'l-belâğî". *Mecelletu Ebhâsi'l-Basra* 36/3 (2011), 68-84.

- Hindavi, Abdulhamid. "es-Sekkâkî ve taksîmuhu's-sülâsî li 'ulûmi'l-belâğa". *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Kemal Paşa. *Risâle fi taksîmi'l-mecâz*. nşr. Cebr İbrahim Berrî. "Risâle fi taksîmi'l-mecâz li İbn Kemal Paşa: dirâse ve tahkîk". *Dirâsât* 38/2 (2011), 491-505.
- İbnü'n-Nâzım, Bedrüddîn b. Muhammed b. Malik. *el-Misbâh fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Hüsnî Abdülcelil Yusuf. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1989.
- İsferâyînî, İsamuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh. *el-Atvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2019.
- Kasım, M. Ahmed - Dîb, Muhyiddin. *Ulûmu'l-belâğa*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kaya, Ali. "Lafızlarla İlgili Hüküm Çıkarma Yöntemleri". *Fıkıh Usulü El Kitabı*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb. *el-İzâh*. 4. Baskı Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Ulûm, 1998.
- Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb. *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâğa*. thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1430/2009.
- Kızıklı, Salih Zafer. *Arap Belâgatinde Teşbih ve Mecaz*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Mağribî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-Fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Halil İbrahim Halil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Pekolcay, Necla vd. *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'ilere Giriş*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1994.
- Sağdıç, Sedat. "Arap Dili ve Belâgati Açısından Teşbih-i Temsil ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsîl". *Dergiabant* 6/11 (2018), 139-153.
- Sa'îdî, Abdülmüteâl. *Buğyetü'l-îdâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 17. Basım, 2005.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1435/2014.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed. *Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003.
- Tabelavî, Mansûr. *Nazmü'l-İsti'âre*. nşr. Ali Bulut. "Mansûr et-Tabelavî, Hayatı, Eserleri ve "Nazmü'l-İsti'âre" Adlı Manzûmesi". *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* 23 (2013-2), 23-36.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *el-Mutavvel*. thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1434/2013.



Teşbih Beyân İlminin Neresindedir: Klasik Yaklaşım Üzerine Bir İnceleme

Nazife Nihal İnce

Akdeniz Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Ana
Bilim Dalı

nihalince@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1766-5618>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Teşbih Beyân İlminin Neresindedir: Klasik Yaklaşım Üzerine Bir İnceleme” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**Arap Edebiyatında Hayalî Tasvir Üslubu ve Kur'ân
Kıssalarındaki İzdüşümü**

*Imaginary Description Style in Arabic Literature and its
Projection in The Quran*

Mehmet Zahid Çokyürür

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı – Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric.

mzcokyurur@kmu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2587-3882>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 16/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/11/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: Çokyürür, Mehmet Zahid. "Arap Edebiyatında Hayalî Tasvir Üslubu ve Kur'ân Kıssalarındaki İzdüşümü". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 527-552. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1163096>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Klasik Arap edebiyatı eleştirmenleri tasviri kategorize ederken; betimlenen unsurun olduğu gibi nakli ve kendisine sanatsal yorum katılmak suretiyle nakli şeklinde ikiye ayırmışlardır. Modern dönemde Arap edebiyatı bilginleri ise, bu tasvir çeşitlerini kavramsal olarak karşılayacak bir takım istilâhî açılımlar getirmişlerdir. Modern dönem Arap edebiyatında edebî tasvir üslubu *hissî* ve *hayalî tasvir* diye ikiye ayrılmıştır. Temel duyu organlarıyla hissedilen dış dünyanın betimlenen unsurlarının herhangi bir ekleme ve yorum katmaksızın olduğu gibi aktarılmasına *hissî*, teşbih ve istiare gibi söz sanatlarıyla süslenerek aktarılmasına ise hayali tasvir denmiştir. Ayrıca hayali tasvir; *naklî*, *maddî* ve *vicdânî* tasvir şeklinde üç sınıfa da ayrılmıştır. Naklî tasvirde dış dünyadaki iki somut unsur veya sahne arasında benzerlik ilgisi kurulmaktadır. Maddî tasvirde, bir fikir veya bir ruh halinin müşahhas bir ögenin veya fiziksel bir portrenin kendisine veya bir yönüne benzetme durumu söz konusu olmaktadır. Vicdânî tasvir üslubunda ise cansız veya akılsız varlıklar insani kişilikler kazanmaktadır. Bu araştırmada hayali tasvir üslubunun Kur'ân kıssalarındaki izdüşümüne ışık tutulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda naklî, maddî ve hayalî tasvir çeşitlerinin Kur'ân retoriğine nasıl yansıdığı noktasında da nispeten bir fikir edinmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Edebiyatı, Hayali Tasvir, Kur'ân-ı Kerîm, Kıssalar.

Abstract

The critics of classical Arabic literature have attached particular importance to the description style in poetry or any literary genre. They considered the style of description, which they regarded as "painting with writing" in general, among the sine qua non of poetry. They even accepted that most of the poetry, except for a few, consisted of description. On the one hand, while the critics of Arabic literature dwell on the nature of the description, its importance, and the basic criteria to be sought in a successful description, on the other hand, the literati have brought the most beautiful examples of description to the Arabic literature by adapting the description to literary genres with all its colors and varieties. In this sense, they have made undeniable contributions to Arabic literature. While categorizing the depiction, they divided it into two as the transfer of the depicted element as it is and the transfer by adding artistic interpretation to it. In addition to all these, historians and critics of Arabic literature in the modern period have also brought some conceptual expansions to meet the types of depictions. For example, Ömer Ferruh, one of the well-known Arabic literature historians of the modern period, divided the depiction style into emotional (sensory) and imaginary depiction. He called the transfer of the described elements of the external world felt by the basic sense organs as they are without adding any additions or interpretations, emotional depiction, and the transfer of them by embellishing them with rhetoric such as simile and metaphor, imaginary depiction. According to this, while the starting point of the emotional (sensorial) description is only the perceived physical environment itself, the elements of the physical environment are also included in the imaginary description which the starting point of it is the memory and imagination of the human beings. Therefore, in the imaginary description, the imagination of the poet or the literary person who performs the depiction style plays a leading role.

Iliyya al-Havî, on the other hand, divided the depiction into three classes as narration (sensory), material, and conscientious (diagnosis) description. In the narration description, a relationship of similarity is established between two concrete elements or scenes of the outside world. In this type of depiction, the basic elements of the depiction are the concrete objects in the outside world. However, since these objects are not depicted as they are, but are conveyed by establishing a relationship of similarity, the imagination comes into play and even comes to the fore. In the material description, the similarity between two concrete scenes is not the subject of the description as in the narrative description, but there is a situation where an idea or a mood is compared to an aspect of a concrete item or a physical portrait. Therefore, while both sides of the simile phenomenon are concrete in the narration description, one side remains abstract and the other concrete in the material description. In the conscientious depiction style, the boundaries of the current phenomenon and environment are exceeded. It is generally accepted that the scientific content of it is ignored, and new poetic and emotional meanings are attributed to it. In other words, inanimate or mindless beings acquire perfect human personalities. This style of description is also called *nafsî* description or *taşhîs*. This partition of İliyya al-Havî corresponds to

'Umar Farrūkh's description of imaginary description. In classical Arabic rhetoric, this method generally takes part within the boundaries of the science of declaration, which is a sub-discipline of the science of rhetoric. In every period of Arabic literature, there are examples of beautiful poetry that vividly reflect each of these types of descriptions. Especially in the Arabic literature of the Ignorance (Jahiliyyah) and Abbasid period, the quality of the literary depiction style rose to the occasion.

As for the projection of the imaginary style of depiction in the Qur'anic anecdotes, the method of depiction has clearly emerged in his literary style. Besides the visible events, objects or scenes, the Qur'an is quite successful in describing purely mental notions, spiritual states or the nature of things in a tableau with a relationship of similarity. In particular, it is one of the secrets that proves the *ijaz* of the Qur'an. Sometimes he described the truth as it is; sometimes, he described it by adding artistic interpretation. The second of these meets the imaginary description. In this research, the expression of the imaginary depiction style in the rhetoric of the Qur'an and especially its projection in the stories will be touched upon, and it will be tried to shed light on the style in question, within the framework of the triple distinction in the form of narrative, material, and imaginary description.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Literature, Imaginary Description, Quran, Stories

Giriş

Genel itibarıyla tasvir; dış veya iç dünyanın resminin ressam nezdinde renkler, müzisyen nezdinde nağmeler ve edebiyatçı nezdinde ise teşbih ve istiare gibi çeşitli sanatların yardımıyla yorumlanmak suretiyle aktarılması şeklinde tarif edilmiştir.¹ Edebiyatta ise tasvir ya da Arap edebiyatında daha çok kullanılan adıyla vafı; "Edebî yazında herhangi bir şeyin nitelik, nicelik ve görünüm gibi karakteristik görünüşlerinin okuyanın veya dinleyenin gözünde veya zihninde canlanacak ve onun ruhunda duygusal etki bırakacak şekilde anlatılmasıdır." şeklinde tanımlanmıştır.² Erken dönem Arap edebiyatı eleştirmenlerinden Kudâme b. Cafer (ö. 337/948) ve İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) başarılı bir tasvirin, betimlenen unsurun öne çıkan özelliklerini resim çizer gibi veya gözle görülüyormuş gibi somutlaştırarak aktarmasıyla ölçüleceğini açıklamışlardır.³ Bir diğer ifadeyle dinleyenin kulağı adeta onun gözü olmalıdır. İbn Raşîk ayrıca şiirin pek azı hariç tasvirten ibaret olduğunu ifade etmiştir.⁴ Bâkîllânî (ö. 403/1013) ise tasviri; betimlenen unsurun olduğu gibi naklî, betimlenenin üzerine eklenen ve gerisinde kalan şeklinde üçe ayırmıştır.⁵ Böylece tasvir üslubunda; insan, hayvan, bitki, ateş, su, yer, gök, silah ve savaş gibi hareketli veya durgun öğelerin edebiyat eleştirmenlerinin tayin ettiği ölçütler çerçevesinde tablolştırılmaktadır.

1 Cebbûr Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-edebeî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1984), 292-293.

2 Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadîm* (Bağdat: Dâru's-Şüûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1989), 1/348; Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 2001), 409.

3 Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme, *Nakdii's-Şi'r*, (İstanbul: Matba'atu'l-Cevâib, 1302/1885), 41; Ebû 'Alî el-Hasen b. Raşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini's-Şi'ri ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Dâru'l-Cil, 1401/1981), 2/295.

4 Kayravânî, *el-'Umde*, 2/294-295.

5 Hüseyin Elmali, "Tasvir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/136.

Modern dönem Arap edebiyatı incelendiğinde tasvir yöntem ve çeşitlerinin teorik açıdan çeşitli yaklaşımlarla ele alındığı görülmektedir. Şöyle ki Arap edebiyatı tarihçilerinden Ömer Ferrûh (ö. 1987) tüm yönleriyle mercek altına alındığında tasvirin ana hatlarıyla *hayalî (imgesel/düşsel)* ve *hissî (duyusal)* tasvir şeklinde ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Ona göre hayalî tasvir, teşbih ve istiare sanatlarına dayanmakta olup betimlenen unsurun kaynağı biz-zat hafızanın kendisidir. Hissî (duyusal) tasvir ise, duyu organlarıyla algılanan dış dünyanın herhangi bir ögesinin olduğu gibi fotoğraflanmasıdır.⁶ Buna göre hissî tasvirin kaynağı salt içinde bulunan ve gözlemlenen fiziki çevrenin kendisi, hayalî tasvirde ise fizikî çevrenin öğelerine de yer verilmeyle birlikte hareket noktası insanın hafızası ve hayali olmaktadır. Aynı şekilde Ahmed eş-Şâyib, tıpkı Ömer Ferrûh gibi hayalî ve hissî tasvir üsluplarının mahiyetine ve şiirle nesirdeki konumuna ilişkin açıklamalarda bulunmuştur.⁷ Bir diğer tasnifte; edibin sahneyi bir ressam tutumuyla kendinden hiçbir ilavede bulunmadan aynen naklettiği, sahneyi olduğu gibi değil de kendi hayal dünyasından ilaveler de yaparak aktardığı ve sahneyi doğrudan kendi hayal dünyasının ürünü olarak yansıttığı tasvir şeklinde üçlü bir ayırmadan da söz edilmektedir.⁸ Bu tasnifin ilk türünü hissî tasvir, sonrakileri ise hayalî tasvir karşılamaktadır. Hissî tasvire *âdî (olağan/alelade)* tasvir de denmektedir.⁹

Arap edebiyatçılarından İlyâ el-Hâvî ise tasviri; *naklî (duyusal)*, *maddî (tecsîm/tecsîd)* ve *vicdânî (teşhîs)* tasvir şeklinde üçe ayırmış ve bu tasvir türlerinin her birinde sıklıkla tasvir unsurları arasındaki benzerlik ilgisine ve benzetme sanatlarına vurgu yapmıştır.¹⁰ Yine modern dönem edebiyatçılarından Emül Bedi'î Ya'kûb da eserinde bu kavramlar üzerinde durmuştur.¹¹ Ne klasik Arapça sözlüklerde ne de klasik Arap edebiyatında karşılaşılmayan bu edebî istihlamlara batı edebiyatının da etkisiyle Modern dönem Arap edebiyatında sıkça rastlanır olmuştur.¹² Ancak söz konusu tasnif ve kavramlar her ne kadar aynı isimle klasik Arap edebiyatı kaynaklarında mevcut olmasa da, pratiği ve mahiyeti itibariyle bir üslup vakıası olarak şiir ve nesirde yer tutmuş olup te-oriği itibariyle de mecaz, kinaye, teşbih ve ağırlıklı olarak istiare sanatı içinde, bir diğer ifadeyle belagat ilminin alt disiplinlerinden olan beyân ilmi zım-nında mündemiçtir. Öte yandan Şevki Dayf (ö. 1426/2005) tıpkı batı edebiyatında teşhîs sanatının metafordan ayrılarak müstakil bir üslup olarak kabul

6 Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/81.

7 Ahmed eş-Şâyib, *el-Üslûb* (Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 2003), 103-107.

8 Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-edebeî*, 69-70.

9 Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-edebeî*, 69.

10 Bk. İlyâ Hâvî, *Fennü'l-vasf ve tetavvuruhu fi's-si'ri'l-'arabî* (Beyrut: Menşûrâtü Dâri's-Şarki'l-Cedid, 1959), 6-21.

11 Emül Bedi'î Ya'kûb - Mîşâl 'Asî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-luga ve'l-edebe* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/1306-1307.

12 Bk. İsmail Durmuş, "Teşhîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/565.

edilmesi gibi Arap belagatinde de tescîm (maddî tasvir) ve teşhîs (vicdânî tasvir) sanatlarının istiarenden ayrı özgün bir yapı olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹³ Nitekim kaynaklarda istiarenenin yaklaşık kırk çeşidinden bahsediliyor oluşu¹⁴ onun başlı başına derin bir ilmî ve sanatsal mahiyete sahip olduğunu ortaya koymakta ve Şevki Dayf'ı desteklemektedir.

Hayalî tasvir üslubunun Kur'ân-ı Kerîm kıssalarındaki izdüşümüne gelince; dil ve edebiyat bilginlerine göre önce kelamın sahibi olan Allah (c.c.) "المُصَوِّر" ismine vurgu yapmak gerekir. Zira المصَوِّر isminin sahibi olan Allah (c.c.); tüm mevcudata suret veren, onları tanzim eden, sayılarının çokluğu ve çeşitliliklerine rağmen onların her birine, birbirinden ayırt edilmesini sağlayacak özel bir biçim ve yegâne bir vücut verendir. Dolayısıyla, eşyanın hakiki tasvirini en güzel şekilde icra eden odur.¹⁵ Buna göre tasvirin temel kaynakları olan dış dünyanın ve insan belleğinin yaratıcısı ve programlayıcısı bizzat Allah (c.c.) olduğuna göre, kâinatın dürülmüş şekli olan ve doğrudan insanın zihnini ve gönlünü muhatap alan Kur'ân-ı Kerîm'deki edebî tasvir üslûbunun eşsizliğini kavramak zor olmayacaktır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de tasvire ilk kez değinen müelliflerden olan Bâkîllânî; tasvir konusu olan şeyi ve özellikle de soyut mefhumları gözle görülür gibi müşahhas kılmakta Kur'ân-ın bir benzerinin olmadığını vurgulamış ve tasviri Kur'ân'ın icâzını ispatlayan sırlardan biri olarak varsaymıştır. O, ayrıca Kur'ân'da hakikatin olduğu gibi betimlenmesi ve yorum katmak suretiyle betimlenmesi şeklinde iki türünden de söz etmiştir.¹⁶

Yukarıdaki verilere göre, Arap edebiyatçılarının tasvir üslubunun çeşitleriyle ilintili açıklama ve ıstilahî isimlendirmeleri ilk bakışta tamamen farklı yaklaşımların gibi göze çarpsa da mahiyet ve teori itibarıyla bu bakış açılarının birbirine çok yakın olduğu anlaşılmaktadır. Bunların arasında İlyâ el-Hâvî'nin kavramsal sınıflandırması daha derli toplu ve net görüldüğü için onun kategorizesi esas alınmak suretiyle hayalî tasvir üslubunun Kur'ân-ı Kerîm kıssalarındaki yansımalarına bu çalışmada ışık tutmaya gayret edilecektir. Kıssalarla kayıtlanmış olması hem makalenin sınırları gereği hem de kıssalardaki edebî tasvir üslubunun daha belirgin olması nedeniyledir.

1. Naklî Tasvir

Naklî tasvirde şairin veya edibin ilgisi, dış dünyadaki iki sahne arasında bir ya da birkaç yönden olan benzerlikleri keşfetmekle sınırlı kalmaktadır. Bir diğer ifadeyle naklî tasvirde resmin her iki tarafı da somut olup tasvirin kaynağı

13 Şevkî Dayf, *el-Femmü ve mezâhibühû fi ş-şî'ri'l-'arabî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 236; Durmuş, "Teşhis", 40/566.

14 Bk. Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâğyye ve tatavvuruhâ* (Lübnân: Mektebetü Lübnân, 2007), 82-104.

15 Matlûb, *Mu'cemü'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadîm*, 1/348.

16 Elmalı, "Tasvir", 40/136.

gözlemlenen dış dünyadır. Bu tasvir çeşidinin diğerlerine üstünlüğü daha sıhhatli benzerlik ilgisi kurmaya ve iki farklı somut görüngü arasındaki hissî benzerliği fotoğraflamaya dayanmaktadır.¹⁷ Tasvir merhalelerinin ilkidir. Yani ilkel insanın dahi fitrî eğilimi ilk etapta naklî tasvir yönünde olmuştur.¹⁸ Burada hemen şu husus belirtilmelidir ki; bu tasvir çeşidinde her ne kadar tasvirin kaynağı dış dünyadaki nesnelere bizzat kendisi de olsa, bu nesnelere olduğu gibi tasvir edilmeyip arada benzerlik ilişkisi kurularak aktarıldığı için hayal devreye girmekte, hatta hayal öne çıkmaktadır. Bu nedenle tasvir hayalî tasvir kategorisinde yer almıştır.

Cahiliyede tasvir, hakikatin en önemli ifade biçimlerinden biriydi. Ancak cahiliye şairleri tabii yaşam biçimleri ve idraklerinin sınırları doğrultusunda değişik manaları olduğu gibi ifade etme yerine, benzerlik ilişkisi kurmak suretiyle anlatma yolunu tercih etmişlerdi. Dolayısıyla kendilerinin ilk ve en çok müracaat ettikleri tasvir türü naklî tasvir olmuştur.¹⁹ Sebep sonuç ilişkisi içerisinde manaların zihindeki rotasyonuna bir de Arap dilindeki üstün becerileri eklenince, ortaya naklî tasvirin en güzel örnekleri çıkmıştır.²⁰ Onlar naklî tasvirlerinde içinde buldukları doğal yaşamın ve hemen yanı başlarındaki çevrenin unsurlarından azami derecede yararlanmaya gayret sarf etmişlerdir. Örneğin yolculuk yaptıkları develerinin ihtişamını; görkemli saraylara, gemilere, dağlara ve kemerli köprülere, uzun ve iri bacaklarını hurma ağacının gövdelerine veya sütunlara, ön ayaklarını haşin kayalara veya yüzücülerin ellerine, seslerini bazı bitkilerin seslerine, nallarını çekiç ve tokmalara, göğüslerini de yollara benzetmişlerdir.²¹ Yine kadın, at, eşek, kuş, çöl, gök cisimleri, bitki, nehir, deniz, dağ, gece, gündüz gibi asli doğa unsurları; benzerlik ilişkisinin de temel öğeleri olmuştur.²² Birçok şair tasvirin bu çeşidini şiirlerine başarılı bir şekilde uygulamış olmakla birlikte özellikle İmruulkays (ö. 540) eşyanın nitelikleri ve benzerliklerini birbiriyle karşılaştırarak orijinal tablolar resmetmiştir. İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö. 456/1064) bütün tasvirlerini başarılı bulduğu²³ İmruulkays'ın at tasviri, bu anlamda kayda değerdir: [Tavîl]

17 Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 7, 10.

18 Ya'kûb - 'Asî, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 1307.

19 Ya'kûb - 'Asî, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 1307.

20 Nevzat Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir (Cahiliye-Abbâsiler)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010), 8-9.

21 Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'arabî* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 1/214-215; Elmalı, "Tasvir", 40/136.

22 Bk. Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*, 323-350.

23 Kayravânî, *el-'Umde*, 2/295.

وَقَدْ أَغْتَدِي، وَالطَّيْرُ فِي وَكِنَاتِهَا
 بِمُنْحَرِدِ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَبِكِلِ
 مَكْرٍ مَفْرٍ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعَا
 كَجَلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّ السَّيْلُ مِنْ عَلِي
 كَمَيْتٍ يَزُلُ اللَّيْدُ عَنْ حَالِ مَثْنِهِ
 كَمَا زَلَّتِ الصَّفْوَاءُ بِالْمُنْتَزِلِ
 عَلَى الدَّبْلِ جَيْشٍ كَأَنَّ اهْتِرَامَهُ
 إِذَا جَاشَ فِيهِ حَمِيمُهُ عَلِيٍّ مَرَجِلِ²⁴

Kuşlar daha yuvalarında iken kısa tüylü, vahşi hayvanlara göz açtırmayıp oldukları yere muhlayan heykel gibi iri atımla ava çıkarım.

Birdenbire saldırır, geri çekilir, ileri geri aksiyon halindedir, selin yüksekten yuvarlandığı haşin bir kaya gibi süratli ve metindir.

Etine dolgunluğu nedeniyle (eyerin altındaki) keçe, dümdüz sert kayanın yağmuru üzerinden kaydıracağı gibi sırtından kayar.)

Beli ince olmasına karşın cevvaldir, göğsünün hırıltısı ve kişneme sesi kaynayan bir tencerenin fokurtusuna benzer.

Görüldüğü üzere şair gözlemler ve tecrübe etmek suretiyle atıyla ilgili edindiği izlenimlerini, fikirlerini ve onun hoşlandığı taraflarını şiirinde paylaşmıştır. Şiirinde atının, heybeti, sürati, metaneti, aksiyonu, kuvveti ve kaslı oluşu ve kişnemesi gibi dikkat çeken özelliklerini nitelerken, sabah akşam içinde olduğu durgun ve hareketli doğadan faydalanmıştır.²⁵ Bunu yaparken onun heybetini heykele, sürati ve metanetini selin yardım aşağı yuvarlandığı önü alnamaz korkunç kayaya, sırtının pürüzsüz oluşu ve etine dolgunluğunu dümdüz kayalara ve göğsündeki hırıltıyı kaynayan tencerenin fokurtusuna benzetmiş; böylece benzetme yönteminde, resmin her iki tarafını da etkili bir şekilde kullanarak canlı bir tablo ve başarılı bir naklî tasvir üslubu sunmuştur.

Ebû Nüvâs (ö. 198/813) naklî tasvirinde tablonun her iki tarafından dörder unsuru benzeterек beytini adeta teşbihle dokumuştur: [Seri']

تَبْكِي فَتُذْرِي الدَّرَّ مِنْ نَرْجِسٍ
 وَتَمْسُخُ الْوَرْدَ بِعُنَابِ²⁶

Ağlıyor ve nergisten inciler saçıyor. (Ardından) gülü hünnap ile siliyor.

Beyitte gözyaşları incilere, göz nergis çiçeğine, yüz veya yanaklar güle, parmak uçları ise kırmızı taneli hünnap bitkisine benzetilmiştir.²⁷ تَبْكِي (ağlı-

24 Abdülkadir b. Ömer Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-arab*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1997), 3/242.

25 Sâmî ed-Dehân, *el-Vasf* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 18.

26 Yahyâ b. Hamza el-'Alevî el-Müeyyed-billâh, *et-Tırâzu li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i-câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423/2002), 1/150.

27 Müeyyed-billâh, *et-Tırâz*, 1/150.

yorsun) ve تَمْسُحُ (siliyorsun) karinelerinden hareketle beyitte sözü edilen kadının ağladığı ve parmak uçlarıyla yanaklarına süzülen göz yaşlarını sildiği anlaşılmaktadır.

Mütenebbî (ö. 354/965) de naklî tasvirinde Ebû Nüvâs gibi beytini teşbih unsurlarıyla donatmıştır: [Vâfir]

وَفَاحِثٌ عُنْبُرًا وَرَنْثٌ غُرَالًا²⁸ بَدَتْ قَمْرًا وَمَالَتْ حُوطَ بَانَ

Ay misali göründü. Bân ağacının²⁹ yumuşacık dalı gibi endam etti. Amber misali koku yaydı. Ahu gibi bakışını sabitledi.

Burada da yine tek beyitte resmin iki yanından dört unsur arasında istiare sanatı vasıtasıyla benzerlik ilgisi kurulmuştur. Beyitte kendisine benzetilen unsurlar aşikârdır. Benzeyen unsur ise Mütenebbî'nin sevgilisidir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki naklî tasvir üslubu ise, Arap dilinin zenginliğinin ve bu dildeki üslup özelliklerinin onda en üst düzeyde tezahür ettiğinin kanıtıdır. İnsanoğlunun doğasında teşbih, temsil ve kıssalara ilgi vardır. Söz gelimi herhangi bir eğitim konusu veya bir mesaj, çeşitli benzetmeler ve kıssalar çerçevesinde arz edildiğinde muhataplar nezdinde o konu sade anlatıma nispetle daha çabuk anlaşılacağı gibi zihinlerde de daha uzun süre kalıcı hale gelecektir. Kur'ân'ın üslup özelliklerinden biri de en girift meseleleri dahi canlı temsil ve benzetmelerle her seviyeden insanın kavrayacağı hale getirmektir. Hele ki, söz konusu benzetmeleri bir de kıssalarla harmanlanmış halde aktardığı için görülen tablo ve hissedilen olay neredeyse bir film sahnesine dönüşmekte ve iletilen mesaj daha da canlı ve güçlü bir kıvama gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle Nûh ve Hûd surelerinde kıssalardaki naklî tasvir üslubunun canlı örnekleri vardır. Aşağıda bu misallerden bazıları paylaşılabilecektir.

Nûh peygamber (a.s.) kavminin imana gelmesi için nasihatler ederken, onların algısını cezbetmek için peş peşe şu veciz ve etkin benzetmelerde bulunmuştur:³⁰ “وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا (yedi göğün) içinde bir nur yapmış, güneşi de bir kandil kılmıştır. Sizi de yerden ot (bitirir) gibi bitirmiştir.” İlk ayette teşbih-i belîğ yoluyla ay nura, güneş ise kandile benzetilmiştir. Ayette bu üsluptan maksat, benzeyen unsurları muhatapın idrakine yaklaştırmaktır. Zira o günkü şartlarda kandil Araplar için lüks sınıfında yer alan eşyalardan olup onların pek azının evinde, özellikle rahiplerin manastırlarında ve hükümdarların saraylarında bulunurdu. Böylece ayet muhataplar için lüks sınıfında yer alan bir eşyaya benzetmek suretiyle

28 Abdurrahman b. Hasen Habenke, *el-Belâgatü'l-'arabiyye* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996), 2/412.

29 Bân ağacı; yaprakları söğüt ağacının yapraklarına benzeyen hayli boylu poslu ve yumuşak bir bitki türüdür. (bk. Habenke, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 2/412.)

30 Nûh 71/16, 17.

güneşteki şaşaaı ve onu yaratana dikkatleri çekmiştir.³¹ İkinci ayette ise; *أَنْتَبِتُّكُمْ* (sizi bitirmiştir) ibaresinde *أَنْشَأْتُكُمْ* (sizi yaratmıştır) anlamında istiare sanatı vasıtasıyla insan bitkiye benzetilmiştir. Çünkü insanın yaratılıp yetiştirilmesiyle bitkinin yerden bitirilişi arasında benzerlik vardır. Her ikisi de sonradan meydana gelmiştir, her ikisi de topraktan yaratılmıştır ve her ikisinin de gelişim ve gıda kaynağı toprak olmuştur.³² Nûh peygamber (a.s.) söz sanatlarıyla süslü belîğ ve veciz davetine şöyle devam etmiştir:³³ *وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بِسَاطًا* *Ve (Allah), yeryüzünü de sizin için bir döşek kılmuştur.* Burada da yeryüzü yine teşbih-i belîğ sanatıyla döşege benzetilmiştir. Zira insanın yeryüzünde hareket edip sağa sola gidişi, döşeginde sağa sola dönmesi gibidir. Nasıl ki döşek sertleşip insanın yanlarını acıtmayarak onu kucaklıyorsa, yeryüzü de aynı şekilde insanın yürüyen ayaklarına elem vermeyerek onu şefkatle kucaklıyor. Dolayısıyla burada da yine benzetme yönüne vurgu vardır.³⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de İsrâiloğullarının yeryüzünde topluluklara ayrıldığından şöyle bahsedilir:³⁵ *وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا* *“Ve onları yeryüzünde birçok ümmetlere ayırdık.”* Ayeti kerîmede *تَقْطِيع* (parçalama) kelimesi *تَفْرِيق* (ayırma) kelimesinden istiare edilmiştir. Zira bir toplumun kümelere ayrılması ikincisiyle ifade edilir. *تَقْطِيع* ise her bir parçası birbirine kenetlenmiş olan eşyanın parçalarının birbirinden ayrılması için kullanılır. Dolayısıyla onların gruplara ayrılması istiare yoluyla ağaç, elbise vb. eşyanın parçalanmasına benzetilmiştir.³⁶

Cuma suresinde ise, Tevratın ilkeleriyle amel etmeyen Yahudilerle ilgili naklî tasvir üslubu şöyledir:³⁷ *مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلٌ* *“Tevrat'la sorumlu tutulup da onunla amel etmeyenlerin misali, ciltlerce kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir.”* Burada söz konusu insan tipi ahmaklıkta, budalalıkta ve şerefli hasletlerden mahrum kalmakta teşbih-i temsil yoluyla eşeğe benzetilerek bir resim tablosu ortaya konmuştur. Nitekim eşek kıymetli ilimlerin deposu olan ciltlerce kitabı sırtında taşısa da ne bu kitapların muhtevasını hisseder ne de bu kıymetli yükü içinde hikmet barındırmayan sıradan ağırlıkların arasındaki farkı ayırt eder. O sadece yükünün ağırlığını hisseder. Dolayısıyla burada insan sadece eşeğe benzetilmemiş; aynı za-

31 Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusîyyeti li'n-neşr, 1984), 29/203-204.

32 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidü't-tenzîl* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 4/618; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/204.

33 Nûh 71/19.

34 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/618; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/205.

35 el-A'râf 7/168

36 Ebü Bekir Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1412/1991), 59-60.

37 el-Cuma 62/5.

manda ciddi bir çaba sarf etme ve yorulma neticesinde ele hiçbir şeyin geçmemesi, hiçbir faydanın hâsıl olmaması gibi açılardan insanın hali eşeğin haline de benzetilmiş olduğu için benzetme yönü birkaç açıdan şekillenmiştir.³⁸

Naklî tasvir üslubunun Kur'ân kıssalarındaki diğer bazı örnekleri şöyle sıralanabilir: Hz. Zekeriyâ'nın (a.s.) yaşlandığı ve saçlarının ağardığı ifade edilmek üzere saçlarındaki aklar istiare sanatı yoluyla alevlenmiş ateşe benzetilmiş³⁹, Nuh tufanının korkunç dalgaları dağlara benzetilmiş⁴⁰, kendisine peygamber gönderilmiş olan kavimlere tek tek temas ettikten sonra bir kısmının hiç izinin kalmadığı ifade edilmek üzere kendileri biçilmiş ekinlere benzetilmiş,⁴¹ Hz. Musa'nın (a.s.) asası yerde debelenen bir yılana⁴² ve helak edilmiş olan Âd kavmi yere serilmiş içi kof hurma kütüklerine benzetilmiştir.⁴³

2. Maddî Tasvir (Tecsîm/Tecsîd)

Maddî tasvirde naklî tasvirde olduğu gibi iki edimsel sahne arasında benzerlik veya mukayese söz konusu olmayıp, bir fikir veya ruh halinin bir yönünü, müşahhas bir ögenin veya fiziksel bir portrenin bir yönüne benzetme durumu söz konusu olmaktadır.⁴⁴ Buna "tecsîm"⁴⁵ veya "tecsîd"⁴⁶ de denmektedir. Klasik Arap belâgatinde bu konu müşebbehin (benzeyenin) aklî olması, müşebbehün bihin (kendisine benzetilenin) hissî (maddî) olması bağlamında ele alınmaktadır. Aklî bilgiler ve duygular, duyuların verilerine dayandığından somutlar soyutların aslı kabul edilmiştir. Zira somut varlıklarda benzeme yönleri daha net olduğu için soyut varlıkların müphem ve zayıf nitelikleri ancak somutlara benzetilerek açıklığa kavuşturulabilmektedir.⁴⁷ Buna göre klasik Arap edebiyatında bu tasvir çeşidini teşbih ve istiare sanatlarının karşılaştığı anlaşılmaktadır.

Tasvirin bu çeşidindeki resim; bizzat gözlemlenebilen, duysal ve mantık odaklı bir tarza değil, bellekteki bir düşünceyle algısal bir sahne arasındaki psişik etkileşim bütünlüğüne dayanmaktadır. Sözelimi cömertlik, zihinde maddî formlardan soyutlanmış bir bilinç halidir. Ancak tecrübe ve deneyimlerin izinde, sanki gözle görülenden daha fazla anlaşılır ve kavranılır hale gelmiştir. Yani karşılıksız lütufta bulunan insan karakterinin somut bir resimle

38 Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa*, 101; Müeyyed-billâh, *et-Tirâz*, 1/181.

39 Meryem 19/4.

40 Hûd 11/42.

41 Hûd 11/100.

42 en-Neml 27/10.

43 el-Hâkka 69/7.

44 Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1425/2004), 79; Hâvî, *Fennü'l-vaşf*, 7.

45 Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fî'l-Kur'ân* 79.

46 Altûncü, *el-Mu'cemü'l-mufasssal*, 226.

47 İsmail Durmuş, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/554.

kaynaşması sonrasında gelişme kaydederek şu veya bu insandan izole olmuş, umumî bir algıya dönüşmüştür. Daha açık bir ifadeyle cömertlik olgusu, at veya devekuşu gibi göz önündeki müşahhas varlıkların aksine zihinde bir bilinç olmasına rağmen; kendisini düşünceden algısal bir sahneye dönüştüren veya manadan maddeye taşıyan bir manzaraya benzerliği, onu adeta maddî dünyanın bir görüngüsü kılmıştır.⁴⁸ Örneğin Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604), Gassânî hükümdarı en-Nu'mân b. el-Munzir'in (ö. 594'ten sonra) cömertliğini tasvir etmek için şu dizeleri sarfetmiştir:⁴⁹ [Basît]

فَمَا الْفُرَاتُ إِذَا هَبَّ الرِّيحُ لَهُ 50 تَرْمِي أَوَادِيَهُ الْعَبْرَيْنِ بِالرَّبْدِ
يَمُدُّهُ كَلُّ وَاِدٍ مُتْرَعٍ لِحَبِّ فِيهِ رِكَامٌ مِنَ التَّيْبُوتِ وَالْحَصَدِ
يَظَلُّ مِنْ خَوْفِهِ الْمَلَأُحَ مَعْتَصِمًا بِالْحَيْثُورَانَةِ بَعْدَ الْأَيْنِ وَالنَّجْدِ
يَوْمًا بِأَجْوَدَ مِنْهُ سَيْبٌ نَافِلَةٌ وَلَا يَحُولُ عَطَاءُ الْيَوْمِ دُونَ غَدِ 51

*Rüzgarlar (Fırat yönünde) estiğinde Fırat nehrine ne olur dersin? (Ben söyleyim:)
Dalgaları iki yakasına köpük fırlatır.*

Keçiyevişi ve çalı çırpı yığınlarıyla çağlayarak akan her bir vadi (bir başka coşturur da) taşırır onu.

Kaptan, çektiği bunca yorgunluk ve zorluktan sonra Fırat'ın korkusundan demir çapaya tutunmayı hala sürdürür.

Bir gün, daha cömert davranıp fazlasıyla bahşiş verilmişse bu günün bahşişi yarına engel değildir.

Kuşkusuz Nâbiga'nın Fırat nehrinden söz etmesi, duyusal bir sahneyi ve bir realiteyi zihinlerde canlandırmaktadır. Özellikle nehrin coşkulu bir şekilde köpüklerini iki kıyıya savurması bu sahneyi daha dinamik kılmaktadır. Ancak bu resim alelade bir tasvir değil, aynı zamanda düşünsel bir olgunun maddî gerçekliğe dönüştüğünün de göstergesidir. Zira Fırat, seller gibi coşan dalgalarıyla cömertlik olgusunu temsil etmektedir.⁵² Böylece Nâbiga, en-Nu'mân b. el-Munzir'in cömertliğini tasvir ederken onun cömertliğini müşebbehün bihten (nehrin cömertliğinden) daha üstün tutarak mübalağa sanatından da yardım almıştır.⁵³

48 Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 7-8.

49 Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, 1/287; Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 8.

50 Bu kısım bazı kaynaklarda إِذَا جَاشَتْ غَوَارِيهَا (yanları coştduğunda) şeklinde geçmektedir. (bkz. Ebû 'Amr eş-Şeybânî, *Şerhu'l-Mu'allakâti't-tis'a*, thk. Abdulmecîd Hemo (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî li'l-Matbû'ât, 1422/2001), 96; Rızkullah b. Yûsuf Şeyho, *Mecâni'l-edeb fi hadâ'iki'l-'Arabî* (Beyrut: Matba'atu'l-Âbâi'l-Yesû'ıyyîn, 1913), 6/208.

51 Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, 1/287; Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 8.

52 Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 8-9.

53 Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmu'l- belâga (el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî)* (Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 180.

Tasvirin bu formu üzerinde biraz düşünülürken, ilkel insanın varlık âlemini manevi arka planından çok salt görünen yönüyle algıladığını ve öylece anlamlandırdığını varsaymak mümkün görünmektedir. Bu tarz, cahiliye şiirinde o kadar yaygınlaşmıştır ki, neredeyse cahiliye şiiri bununla sınırlı kalmıştır.⁵⁴ Nitekim Zühre b. Ebû Sülmâ'nın (ö. 609) uzun ömürden ve hayatın meşakkatlerinden şikâyet ettiği beyitlerinin devamında ölüm fenomenini belirtmediği ve hissî bir resme indirgediği şu beyti⁵⁵ de bu meyanda dikkat çekicidir: [Tavîl]

رَأَيْتُ الْمَيَا خَيْطَ عَشْوَاءَ مِنْ تُصِبِّ تَمَّتْهُ وَمِنْ تَحْطِيءِ يُعَمَّرَ فَيَهْرَمُ⁵⁶

“Gece körünün (devenin) rastgele çarpması misali ölümler gördüm; ki kime çarparsa onu öldürür. Kimi de iskalarsa onun ömrü uzar ve (işte böyle) yaşlanır.”

Zühre b. Ebû Sülmâ bu beyitte ölümü; hiç görmeyen, sağa sola gelişigüzel çarpan gece körü bir deveye benzetmiş, böylece ayan beyan gözle görülen maddesel bir şekle büründürerek maddî tasvirin en güzel örneklerinden birini sunmuştur.⁵⁷ Esasen beyitteki deveyi “ölüm devesi” olarak nitelendirmek belki de tasvirin türünü ve şiirin manasını daha net bir şekilde yansıtmaya yardımcı olacaktır.

Arap şiirine üslubuyla yenilik katan meşhur şair Ebû Nüvâs (ö. 198/813) da şu beytinde soyut bir kavram olan "ikrar"ı bir sığınağa benzetmiştir: [Vâfir]

أَقْلَبِي قَدْ نَدِمْتُ عَلَى الدُّنُوبِ وَبِالإِقْرَارِ وَعُدْتُ مِنَ الْجُحُودِ⁵⁸

(*Rabbim*) beni bağışla. Pişman oldum günahlara. Sığındım inkârdan ikrara (itirafa.)

Kur'ân-ı Kerîm de beş duyuyla algılanan bir vakıyı, bizzat gözlemlenebilen bir sahneyi idraklere sunduğu gibi; zihnî anlam dünyasındaki hayali olguları veya ruhî durumları da insan tabiatıyla ahenkli somut manzaralara büründürmüştür. Ardından bu manzaralara canlı bir hayat veya taptaze bir soluk vermiş, böylece zihindeki anlamları gözle görülen şekiller, aktiviteler haline getirmiş; ruhî haller ise görkemli bir tabloya veya hoş bir manzaraya dönüşürmüştür. Kur'ân'ın soyut mefhumları gözle görülür gibi müşahhas kılma üslubunda esasen bir benzeri de olmamıştır. Söz konusu durum; kıya-

54 Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 9.

55 Ebü'l-Hasen İbn Tabâtabâ Muhammed b. Ahmed, *‘Iyâru’ş-şî’r*, thk. Abdülazîz b. Nâsir el-Mânî’ (Kahire: Mektebetü'l-Hânî, ts.), 82; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdusselâm el-Cerrâvî, *el-Hamâsetü'l-magribiyye*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu’âsir, 1411/1991), 2/1215; Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 9.

56 Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Hayâvân*, 6/592; Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 9.

57 Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 9; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-‘arabî* (Mısır: Dâru'l-Me’ârif, 1960), 1/325.

58 Ebü'l-Feth Dıyâüddîn Nasrullah b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Meseli’-s-sâir fi edebi'l-kâtibi ve’ş-şâ’ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye li’t-Tibâati ve’n-Neşr, 1420/1999), 2/269; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a’şâ fi sinâ’ati'l-inşâ*, Muhammed Hüseyin Şemsüddîn vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘Ilmiyye, 1433/2012), 2/308.

met sahneleri, nimet-azap, burhan-cedel gibi resimlerle sınırlı kalmamış kıssalarda da kendini göstermiştir.⁵⁹ Kıssalardaki misallerin bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür:

Musa'nın (a.s.) Tur dağında iken arkasından iş çevirerek buzağıya tapan kavmini paylaşmasından sonraki olup bitenden Kur'ân şöyle söz etmiştir⁶⁰: *وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْعَصْبُ أَخَذَ الْأَلْوَابِحَ* "Musa'nın öfkesi susunca levhaları (yerden) aldı." Görüldüğü üzere ayette insana ait duygusal bir mazmun olan öfke, makul istiare yoluyla⁶¹ ondan ayrı akıllı bir varlık gibi resmedilmiştir. Yine Hz. Yusuf (a.s.)'in kralın rüyasını yorumladığı *لَمْ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعَ شِدَادٍ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ* "Sonra bunun ardından yedi kurak yıl gelecek, saklayacağınız az bir miktar hariç bu yıllar için biriktirdiklerinizi yiyip bitirecek." sözlerinde⁶² canlı bir varlığa ait olan yiyip bitirme eylemi mecaz-ı aklî/ismâdî sanatı vasıtasıyla yıllara nispet edilmiştir.⁶³ Aynı zamanda söz konusu yıllar sanki depolanmış yiyecekleri kemiren bir fare veya insanı ve ona ait olanı yiyip bitiren bir canavar gibi resmedilmiştir.⁶⁴ Esasen ayet "Daha önce tedbiren hazırlamış olduğunuz gıdanızı o yıllarda tüketirsiniz." demektedir.⁶⁵ Nitekim *يَا مَعْزُورُ سَهْوٌ وَعِغْلَةٌ* (Ey mağrur kişi! senin gündüzün yanılğı ve gafletin ta kendisidir.) mısrasında da insana ait olan yanılğı ve gaflet nitelikleri onun yaşadığı gündüze atfedilerek benzer bir söz sanatı kullanılmıştır.⁶⁶

Yûsuf suresinde başkaca çarpıcı misaller de vardır. Örneğin Yâkub'un (a.s.) oğullarının Bünyamin'in hırsızlık suçu nedeniyle hüküm giyerek azizin yanında alıkonulduğu haberini babalarına ulaştırmaları sonrasında, kendisi onlardan yüz çevirerek şöyle demiştir:⁶⁷ *يَا أَيُّهَا عَلَى يُوسُفَ* "Ey Yusuf'a karşı (artan dayanılmaz) hicrânım!" Burada Yâkub (a.s.) mecaz yoluyla hüznü, akıl eden bir varlık menzilesine indirgeyerek sanki şunu söylemiştir: "Ey kahrım! Şimdiki

59 Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*, 71-72.

60 A'râf 7/154.

61 Ebû Yâ'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr el-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'im Zerzûr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/389; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb el-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi fünûni'l-edeb* (Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâikî'l-Kavmiyye, 1423/2002), 7/58.

62 Yûsuf 12/48.

63 İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/287.

64 Âyet-i kerîmedeki *سَبْعَ* (yedi) kelimesinin aynı zamanda "yırtıcı hayvan" anlamına gelmesi de *يَأْكُلْنَ* (yerler) ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde ilginç bir tesadüf gibi durmaktadır. Adeta şiddetli yedi kıtlık yılı insanı ve ona ait olanı yiyip tüketen canavara benzetilmiştir.

65 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beirut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1998), 2/495.

66 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 13/191.

67 Yûsuf 12/84.

vakit, tam da senin vaktindir. Haydi gel!"⁶⁸ Böylece Yâkub (a.s.) kederin cüzlelerinden olan hüznü bizzat kendine nispet ederek nevi şahsına münhasır kılmıştır.⁶⁹ Merhum Elmalılı Hamdi Yazır, âyet-i kerîmeye şu veciz açıklamayı getirmiştir: "Kalbinin derinlerindeki üzüntüyü sanki söz anlar bir şahıs gibi böyle nida ile çağırarak da ayrıca pek anlamlı bir mecazdır... Ve Yusuf yerine artık onun üzüntüsünden başka kendisine dost olacak bir arkadaş göremez oluyor da sözlerine inanmadığı oğullarından yüz çevirip, sanki Yusuf'a seslenir gibi bir iştiyakla, esefe nida ederek, demiş oluyor ki: "Ey esefim, ey bana başka gam ve keder duyurmuyacak olan şiddetli acım, ey Yusuf'un yadigarı olan esefim!... Uzak durma, gel yetiş imdadıma ki, tam sana muhtacım, tam zamanıdır, hicranım son dereceyi buldu..."⁷⁰ Yine kıssadaki akışın devamında *إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ* "Ben, dayanılmaz kahrımı ve ıstırabımı yalnızca Allah'a şikâyet ediyorum..." şeklindeki Yakup'a (a.s.) ait⁷¹ üslup da aynı kabildendir. Ancak burada söz konusu keder bu defa acının paylaşıldığı bir kötü gün dostu değil de acının bizzat sebebi olan ve şikâyet makamına arz edilen bir suçluya dönüşmüştür. Dolayısıyla her iki örnekte de hüznün, keder gibi soyut olgular ete kemiğe bürünmüş bir insana dönüştüğü için teşhis (kişileştirme) sanatının bir türü de icrâ edilmiş olmaktadır. Zira teşhis sanatında insana ait vasıflar aslen gözle görülebilen cansız müşahhas varlıklara nispet edilmekle birlikte soyut fikirlere de giydirilebilmektedir.⁷²

Davud (a.s.)'ın ordusu Câlût ve onun ordusuyla karşılaştığında şu duayı etmişlerdir⁷³: *رَبَّنَا أفرغْ عَلَيْنَا صَبْرًا*: "Ey Rabbimiz! üzerimize sabır dök." Ayette gözle görülmeyen bir kavram olan sabır, sanki bardaktan boşanurcasına yağın yağmur veya bir kaptan herhangi bir şeyin üzerine tamamını kapsayacak şekilde hepsi bir anda ve bolca boşaltılan suya benzetilerek somutlaştırılmıştır. Dolayısıyla basitçe "Bize dayanma gücü ver." demek yerine istiare-i temsiliyye ve mekniyye sanatları ile ifade daha belif ve etkileyici kılınmıştır.⁷⁴ Zira çetin bir savaş öncesinde sayıca kat kat üstün olan ve daha gösterişli bir orduya sahip düşmana karşı sessizce saf tutmuş, biraz gerginlik ve tedirginlik hissi yaşayan; teskin edilmeye, serinlemeye ve kuvvetli bir morale şiddetle muhtaç olan ordunun psikolojisi ve yaşadığı atmosfer ancak bu kadar enfes bir tab-

68 Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420/2000), 6/314; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/42.

69 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/42.

70 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 5/82-83.

71 Yûsuf 12/86.

72 Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-'arabiyye fi'l-luga ve'l-edeb* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984), 102.

73 Bakara 2/250.

74 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419), 274; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/142.

loyla aksettirebilirdi. Diğer taraftan aynı ifadeyi Hz. Musa'ya (a.s.) iman etmiş ve bu nedenle Firavun tarafından elleri ve kolları çaprazlama kesilerek öldürülmekle tehdit edilmiş olan mümin sihirbazların da kullandıkları görülmektedir.⁷⁵

Kur'an-ı Kerim yukarıda olduğu üzere öfke, hüznün, sabır, metanet ve geçip giden yıllar gibi yalnızca genel geçer insanî soyut kavramları değil, aynı zamanda nevi şahsına münhasır soyut dinî kavramları da aynı üslupla müşahhas hale getirmiştir. Örneğin; Hz. Âdem (a.s.) ve Havvâ'nın (a.s.) Cennet-teki maceralarından bahsedildikten sonra يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا “Ey Âdemoğulları! Bakın size çirkin yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır.” ayetindeki⁷⁶ لِبَاسٌ النَّقْوَى (takva elbisesi) ifadesiyle Kur'anî ve aynı zamanda mücerret bir kavram olan takva somut bir elbiseyle tabloleştirilmiştir. Yine İsrâiloğullarına elçi olarak gönderilmiş olan Hz. İsa (a.s.) onlara kendi mucize ve meziyetlerinden bahsettikten sonra şöyle der⁷⁷: إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ “Şüphesiz Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Bu nedenle hep O'na kulluk edin! İşte bu, doğru yoldur.” Ayette hidayet veya bir başka deyişle dini istikamet mefhumu صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (dosdoğru bir yol) metaforuyla karşılanmıştır.⁷⁸ Aynı şekilde Hüdüh'ün Süleyman peygambere (a.s.) Belkis ve kavminin güneşe taptıkları haberini iletikten sonraki şu sözünde tapınma ameliyesi güzelce süslenmiş bir nesneyle şeytan ise bu süsleme işini yapan adamla vücut bulmuştur⁷⁹: وَرَبِّنَا هُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ “Şeytan onlara amellerini yaldızlamış, bu suretle kendilerini yoldan çıkarmış.”

Yukarıdaki örneklerde takdim edilen tabloların bazılarını tıpkı A'râf sure-sindeki “takvâ elbisesi” alegorisinde olduğu gibi özetle “canavar yıl”, “hüznün dostu”, “sabır suyu” ve “hidayet yolu” gibi kısa sembolik ifadelerle dile getirmek belki özeldir kıssalardaki maddî tasvir üslubunun daha net yansıtılmasına ve genelde bu tarzın daha iyi kavranmasına yardımcı olacaktır.

3. Vicdânî (Duygusal) Tasvir

Vicdânî tasvir; Mevcut olgunun sınırlarının aşıldığı, genel geçer bilimsel muhtevanın görmezden gelindiği, kendisine yeni şiirsel ve duygusal anlamların yüklendiği tasvir çeşididir. Buna “nefsî tasvir” de denmektedir. Bu çeşit tasvirde, manalarda genişleme veya tevil söz konusudur. Mevcut olgu artık

75 Bk. A'râf 7/126.

76 A'râf 7/26.

77 Bk. Âl-i İmrân 3/51.

78 Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, nşr. Abdülcelil Abdüh Şelebî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/416; Cürçânî, *Esrâru'l-belâğa*, 65.

79 Neml 27/24.

bir sembole veya gizemli bir kitabın başlığına dönüşür. Böylece onu anlamlandırmak için dehlizlerine doğru bir keşif yolculuğu başlar. Burada sahne son derece canlı insani bir tabloyla şairin veya tasvir edenin hislerinden özüne doğru evrilmiştir. Bu tasvir hem naklî hem de maddî tasvirde daha ince ve daha üstündür. Zira alelade görüntüsüyle maddî görüntü hayli sıradan olup, manalar ve hakikatler âlemine nüfuz etmek isteyeninin önünde sanki yıkılması gereken bir duvar veya ölü bir ceset gibidir. Bu tasvir türü bakımından mevcudat esrarengiz bir mektup veya semboller ve bilmecelelerden ibaret bir âlem-dir. Tasvir edenin bu düğümü çözmesi ve eşyanın hakikatine ermesi gerekir. İşte duygusal tasvir, varlık âleminin muammaları içinde birçok sorunun cevabını arayan insanın duygularının bir resmi ve etkili bir ürünüdür. Bu nedenle diğer tasvir çeşitlerine nispetle daha üstün bir hüner gerektirir.⁸⁰

Her yönüyle incelendiğinde vicdânî tasvire duygusal eğilimlerin hükmettiği görülmektedir. Çünkü duygular tasvir eden şair veya müellifin zatından taşıyıp eşyaya doğru akar ve ona ağlama, gülme, bedbaht olma, coşma, fısıldama, şikâyet etme, mutlu olma ve ıstırap çekme gibi insani çehreler kazandırır. Böylece eşya sanki büsbütün kusursuz bir insan oluverir. Aslında edip, eşyanın zatında kendisini tasvir eder.⁸¹ Zira o; dağlar, ağaçlar, nehirler ve ovalar gibi tabiat unsurlarının kendi duygularına ortak olduğunu, kendi mutluluğuyla mutlu olduklarını, üzüntüsüyle de üzüldüklerini hayal etmiştir.⁸² Buna tam olarak *teşhîs* sanatı da denmektedir. Bu metot şiirde ve özellikle tüm öğeleriyle tabiatın tamamının hayal edilerek tasvir edildiği romantizm türü yazında daha yaygındır.⁸³ İlbaharı tasvir eden Buhturî'nin (ö. 284/897) şu beyitleri bu tarza örnek verilebilir: [Tavîl]

أَتَاكَ الرَّبِيعُ الطَّلُقُ يَحْتَالُ ضَاحِكًا	مَنْ الْحُسْنِ حَتَّى كَادَ أَنْ يَنْكَلَمَا
وَقَدْ نَبَّهَ التَّوْرُورُ فِي عَلَسِ الدُّجَى	أَوَائِلَ وَرَدِ كُنَّ بِالْأَمْسِ نُومًا
يُفْتَتِّهَهَا بَرْدُ النَّدَى فَكَأَنَّهُ	يُبْتُ حَدِيثًا كَانَ قَبْلُ مُنْتَمًا ⁸⁴

(Bahar, mütebessim yüzüyle salınarak geldi sana. Güzelliğin (cazibesine kapılmış halde) gülerek. Dahası sanki dile gelip konuşacaktı nerdeyse) mi desek? Nevrûz gecenin alacakaranlığında (daha) dün uyuyan tazecik gülleri uyandırdı.

80 Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 11; Altûncî, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 259.

81 Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 12. Yukarıda vicdânî tasvire müellif ya da şairin duygusal eğilimlerinin hükmettiğinden söz edilmişti. Bu husus Kur'ân-ı Kerim açısından düşünüldüğünde yarattığı insanın genel karakterini ve duygularını çok iyi bilen kelamın sahibi Allah (c.c.) için değil, kelamın muhatabı olan insanoğlu için geçerlidir. Zira duygusal bir varlık olan insanı muhatap edinen Kur'ân-ı Kerim'de hitabı daha etkili kılmak adına vicdânî tasvir üslubunun tercih edilmesi pek tabidir.

82 Ya'kûb - 'Asî, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 1392.

83 İhsân Abbâs, *Fennü'ş-Şi'r* (Beyrut: Mektebetü Bağdâd-Dâru's-Sekâfe, 1955), 156; Abdunnûr, *el-Mu'cemü'l-edebî*, 67.

84 Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 12; Ahmed eş-Şâyib, *el-Üslûb*, 90-91.

Şebnemin soğuşu çatlatmakta onları. Adeta öncesi olan ağdalı bir konuşmayı yararcasına.

Görüldüğü üzere Buhturî önce ilkbaharı gözlemlemiş, onda birçok güzel-likleri ve göz alıcı şebnemlerle çiçekleri müşahade etmiş, gördüklerinden son derece etkilenmiş ve onları tasvir etme eğilimi göstermiştir. Doğadaki izlenimlerini aktarmak için ilkbaharı dikkatlice süzüp incelemekle, bir diğer ifadeyle duyu organlarıyla dikkat kesilmekle yetinmemiş; onu etraflıca tefekkür etmiş, ona adeta vurulmuş ve sonunda o artık doğadaki haricî bir manzara olmaktan çıkıp ruhta olabildiğince içselleşmiştir. Burada şair sadece izlenimleri esnasındaki gördüklerini anlatmamış, aynı zamanda hislerini de dışa vurmuştur. Böylece duygusallık bu satırlar arasında daha ilk beyitten itibaren kendini göstermiş, ilkbahar da çalım satan ve tebessüm eden biri gibi görünmüştür. Oysaki ilkbahar sıradan bir manzaradır. Ne güler ne üzülür ne de böbürlenir. Bunların hepsi şairin kendini dışa vurumudur. Tebessüm eden de böbürlenilen de odur. Bu nedenle aslında şair dış dünyayı değil, kendi duygusallığıyla psikolojik etkileşime giren ilkbaharı tabloştürmüştür.⁸⁵

Bu çeşit tasvir üslubunun örneklerini başta Cahiliye şiiri olmak üzere Arap edebiyatının her döneminde bolca görmek mümkündür. Örneğin İmruülkays (ö. 130/545) son derece verimli bir merayı tasvir ettiği şiirinin şu beytinde güzel bir vicdânî tasvir örneği sunmuştur: [Tavîl]

وَجَادَ عَلَيَّ كُلُّ أَسْحَمٍ حَطَّالٍ
تَحَامًا أَطْرَافُ الرِّمَاحِ تَحَامِيًا

(İki düşman kabile arasında yer alması sebebiyle kimsenin girme cesaretinde bulunmadığı otlak alandan) mızrak uçları tam anlamıyla uzak durdu. Bolca yağmur yağdıran her karabulut da o bölgeye cömertçe davrandı.

Bu beyitte İmruülkays her ne kadar kan döken ordulardan kinaye ederek mızrak uçlarından bahsetmiş ve görkemli doğanın insan kanıyla kirlenmemesini arzulamışsa da bir söz sanatı olarak mızrak uçları ve bulutlara, “uzak durma” ve “cömert davranma” gibi insani vasıflar giydirmiştir. Tasvirinde sadece harici manzarayla yetinmemiş; maddeden ruha, görünenden görünmeyene, sahneden duygulara doğru açılım sağlamıştır. Eğer ki, gönülden bağımsız olarak sadece baş gözüyle bakmış olsaydı; mızrak salt mızrak olarak, bulut da bulut olarak kalacaktı. Ancak o gönlünden taşan hisleri sayesinde fiziki dünyanın unsurlarını pozitif bilimin çerçevesinden ve salt madde olan formundan çıkararak onlara insani sorumluluklar yüklemiştir.

Yine Câhiliye dönemi Arap şairlerinden Ebû Duâd el-İyâdî'nin at tasviri yaptığı şu beytinde toynaklı hayvanların dudağı için Arap dilinde yer bulan

85 Hâvî, *Fennü'l-vasf*, 14.

86 Ebû Vehb Hunduc b. Hâris el-Kindî İmruülkays, *Dîvânü İmru'i'l-Kays*, thk. Abdurrahman el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 139; Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Bursân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hûlân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1410/1990), 286.

جَحْمَلَةٌ kavramı yerine insan dudağı için kullanılan شَفَّة kelimesi kullanılarak at yavrusu olan tay, insani bir kisveye büründürülmüştür: [Mütekârib]

فِتْنًا جُلُوسًا لَدَى مُهْرِنَا
تُنَزَّغُ مِنْ شَقْتِيهِ الصَّفَّارًا⁸⁷

Böylece geceyi tayımızın yanında oturarak geçirdik. Dikenli saffâr⁸⁸ bitkisini iki dudağı arasından çekerek.

Sadru'l-İslâm dönemi şairlerinden Mâlik b. el-Hâris el-Eşter (ö. 37/657) kavmin kuvveti, cenge düşkünlüğü ve zırh giymeye iştahlı oluşundan kinaye ettiği şu beytinde demire "öfkelenme" sıfatını yakıştırmıştır: [Kâmil]

حَمَى الْحَدِيدُ عَلَيْهِمْ فَكَأَنَّهُ
وَمَضَانُ بَرَزِي أَوْ شَعَاعٌ شُمُوس⁸⁹

Demir kılıç (düşmanların) üzerinde parladı. Tıpkı şimşek çakması veya hırslı savaşçıların (gözlerinden saçılan) kıvılcım misali.

Kur'ân-ı Kerîm'deki vicdânî tasvir üslubuna gelince; bu tasvir çeşidi tıpkı maddî tasvir üslubunda olduğu gibi başta istiare-i mekniyye ve tahyîliyye olmak üzere istiare çeşitleri ve akli mecazlar eşliğinde gerçekleşmiştir. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de, cansız mahlûkat ve doğa olaylarına insanın hayatı ve duygularının bahşedilmesiyle ifadesini bulmuştur. Söz konusu hayat çeşitli koşullarda maddelere, olaylara ve vicdânî reaksiyonlara sirayet ederek onlara insani bir karakter ve renk kazandırmış ve canlı bir tablo ortaya çıkmıştır. Böylece sabah teneffüs etmiş, gece kâh gündüzü kovalayarak örtmüş kâh yürümüş, gök ve yeryüzü kendilerine yapılan çağrıya ayak uydurarak istekli bir şekilde gelmiş, gebe rüzgârlar harekete geçmiş, yeryüzü suyu yutmuş, harekete geçerek her çeşit güzel bitkiden yetiştirmiş ve süslenmiş, kara duman cömertlik etmemiş ve cehennem aldığından daha fazlasını istemiştir.⁹⁰ Benzer tablolar; tıpkı maddî tasvirde olduğu gibi kıyamet, nimet-azap, burhan-cedel gibi sahne ve bağlamlarla sınırlı kalmayıp kıssalardaki olayların akışı içerisinde de tezahür etmiştir. Aşağıda Kur'ân-ı Kerîm kıssalarındaki vicdânî tasvir üslubunun misallerine değinilmiştir:

Kur'ân-ı Kerîm peygamberlerin kıssalarını hikâyeye ederken yeri geldikçe onların dualarına da yer verir. Bunlardan birinde Hz. İbrâhim (a.s.) Rabbi'nden Mekke'yi güvenli bir şehir kılmasını ve hem kendisini hem de oğullarını putlardan uzak tutmasını istedikten sonra putlarla ilgili şu sözleri sarfeder:⁹¹ رَبِّ إِنِّي أُنذِرُكَ مِنْ النَّاسِ "Rabbim! Çünkü onlar insanlardan birçoğunu saptırdılar." Yani insanlar putlar nedeniyle yoldan çıktılar. Burada akledemeyen ve

87 Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Garîb el-Asmaî, *el-Asma'iyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1414/1993), 190; Cürçânî, *Esrâru'l-belâga*, 32.

88 Saffâr, baklagillere benzeyen develerin otladığı dikenli bir bitki türüdür. (bk. Cürçânî, *Esrâru'l-belâga*, 32. dipnot)

89 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ali et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 40.

90 Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*, 73-75.

91 İbrâhîm 14/36.

konusamayan putlara akıllı varlık rolü biçilmesi mecazen olup⁹² teşhîs sanatı vasıtasıyla vicdânî tasvir üslubu kullanılmıştır.⁹³ Tıpkı *فَتَنَّتُهُمُ الدُّنْيَا وَعَرَّضَهُمُ* (Dünya onları fitneye götürdü ve ayarttı.) cümlesinde olduğu gibidir.⁹⁴

Hûd suresinde kişileştirme sanatının peş peşe sıralandığı Nuh (a.s.) kıssa-sındaki üslup, vicdânî tasvir üslubunun kıssalardaki en güzel örneklerinden-dir. Şöyle ki; tufan olayında tufan sona erdikten hemen sonra Allah'ın (c.c.) yer ve göğe olan şu emirleri, bağlamdaki vicdânî tasvir üslubunun ve belağı sanatların sürekliliğini ve nazımdaki insicamı gözler önüne sermektedir:⁹⁵ *وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْبِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَخُضِّي الْأَمْرَ وَاسْتَوتِ عَلَيَّ الْجُودِيَّ* “Allah tarafından denildi ki: “Ey yeryüzü suyunu yut! Ey gökyüzü sen de suyunu kes! Ve sular çekildi. Emir yerine gelmiş oldu. Gemi de Cûdî dağı üzerine oturdu.” Görüldüğü üzere ayette yeryüzü ve gökyüzüne sanki onlar akıllı ve mümeyyiz varlıklarmış gibi ken-dilerine emredildiğinden,⁹⁶ onların da emri yerine getirdiğinden bahsedilmiş ve istiarei mekniyye sanatıyla iç içe⁹⁷ bir vicdânî tasvir örneği sergilenmiştir.

Vicdânî tasvir üslubunun bir diğer ifadeyle teşhîs sanatının kıssalardaki örneklerinden biri de Hz. Musa (a.s.) ile Hz. Hızır'ın (a.s.) birlikte yolculukları esnasında uğradıkları köydeki bir duvarın halini anlatan şu ibaredir:⁹⁸ *فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ* “Derken orada yıkılmak isteyen bir duvar buldular.” Burada yıkılmanın eşğine gelmiş olan duvar hakkında *يَكَادُ أَنْ يَنْقُضَ* (yıkılmak üzere...) veya *يَكَادُ أَنْ يَنْقُضَ* (yıkılması yakın...) gibi hakiki manayı işaret eden cümleler

92 Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Amr er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 19/102.

93 Yeri gelmişken şu belirtilmelidir ki; Arap dilinde genel geçer bir kural olarak gayri âkil cemilerin fiilleri, sıfatları ve onlara dönen zamir ve ism-i işaretler ağırlıklı olarak müfret müennes kalıbında gelir. Ancak cemi müennes kalıbında geldiği de vakidir. Arap dili ve edebiyatı bilginlerinden Muberrred, gayri akıl cemilerin hepsinin müennes olduğunu, zira bu tür cemilerin hepsinin *جَمَّة* takdirinde olduğunu ve bunlardaki müenneslik manasının da mecazi olduğunu belirtir (bk. Ebû'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edebe*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1417/1997), 4/88-89.) Cemi müennes kalıbında geldiği durum istisnaî olup çoğunlukla fabl ve masallarda görülür. Zira bu tür yazında hayvanlar insani karaktere bürünürler ve hatta konuşarak birbirleriyle diyaloga girerler. Böylece bu türlerde baştan aşağı teşhîs (kişileştirme) ve intâk (konuşturma) sanatları icra edilir.(bk. Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, 429.) Dikkat edilirse ayette putlar kişileştirildiği için onları temsil eden muttasıl ve fâil zamirleri *إِنَّهُمْ أَهْلَكُوا* ifadesinde olduğu üzere müfret müennes değil, cemi müennes formuyla gelmiştir.

94 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/102.

95 Hûd 11/44.

96 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/418.

97 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 1/417-420; Abdülazîm el-'Advânî İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (el-Cumhûriyyetü'l-'Arabiyyetü'l-Müttehide, 1383/1963), 611; Muhammed b. Arafê ed-Desûkî - Abdulhamîd Hindâvî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-ma'ânî li Sa'düddîn et-Teftâzânî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1428/2007), 3/477.

98 Kehf 18/77.

yerine *يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ* (yıkılmak isteyen...) cümlesi kullanılıp canlı bir varlığa ait olan irade sıfatı ne iradesi ne de canı olmayan duvara izafe edilerek istiarei mekniyye sanatı icra edilmiştir.⁹⁹ Zira duvarın hali hazırdaki görüntüsü ona bakanın tahayyülünde ayakta beli bükük halde durmaktan yorulduğu için düşerek ve yıkılarak istirahat etmeyi isteyen bir ihtiyardır.¹⁰⁰ İbn Reşîk el-Kayravânî (ö. 456/1064) mecazın varlığını ve dildeki önemini ispat ettiği bahsinde mecazın birçok sözde hakikat bildiren lafızlardan daha sanatkârane ve kulaklarla kalplerdeki nüfuzunun daha etkili olduğunu belirtirken bu ayeti örnek göstermiştir.¹⁰¹ İbn Fâris de (ö. 395/1004) dilde bir eylemi hakikî failin dışındakine nispet etmenin Arapların adetlerinden olduğunu ve Arapların şiirinde bu uygulamanın pek yaygın görüldüğünü açıklarken bu ayeti delil getirmiştir.¹⁰²

Çoğunlukla teşhîs sanatıyla birlikte anılan ve bu sanatın bir türü olarak kabul edilen intâk ile de vicdânî tasvir tesis edilmektedir. İntâk; ruhsuz, kişilikten yoksun, konuşamayan varlıklara kişilik kazandırarak onları insan gibi konuşturma sanatıdır. İntâk sanatında tabiatıyla teşhîs sanatı da vardır. Ancak her teşhîsde intâk yoktur. Her ikisi de daha çok masal ve fabl türlerinde bulunmakla birlikte şiirlerde de bolca yer alır.¹⁰³ Klasik dönem belagat teorisyenlerinden Kazvîni (ö. 739/1338) konuşma yetisi olmayan mahlûkatın söz sanatı gereği konuşturulmasının istiare çerçevesinde değerlendirileceğini ifade ederek bir anlamda bu sanata vurgu yapmıştır.¹⁰⁴

Vicdânî tasvir üslubunun intâk sanatıyla kurgulandığı şekline de Kur'ân kıssalarında örnekler vardır. Neml suresinde Süleyman'ın (a.s.) insanlar, cinler ve kuşlardan müteşekkil ordusu toplanıp sevk edilirken karınca vadisine geldiklerinde bir karınca şöyle konuşur:¹⁰⁵ *يَا أَيُّهَا النَّعْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ* “*Ey karıncalar, haydi yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu sizi fark etmeyerek kırıp geçirmesin.*” Bu hitabı anlayan karıncaların hepsi akıllı varlıklar mesabesine getirilmiştir. Zira hitap etme ve bu hitaba icabet etme akıllı varlıklara has bir durumdur. Ayrıca klasik kaynakların; konuşturulan, kendisine hitap edilen ve kişileştirilen insan dışı çoğul varlıkların Arapların dilinde

99 Abdülazîz 'Atîk, *İlmü'l-beyân* (Beirut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1405/1982), 171; Habenneke, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 1/92.

100 Habenneke, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 1/92.

101 Kayravânî, *el-'Umde*, 1/266.

102 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibi fi fihî'l-lugati'l-'arabiyyeti ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*, nşr. Ahmed Hasan (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1997), 160.

103 Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, 429; Durmuş, “Teşhis”, 40/565.

104 Ebü'l-Me'âlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulumi'l-belaga*, thk. Muhammed Abdulmün'im Hafâcî (Beirut: Dâru'l-Cil, 1414/1993), 1/108.

105 Neml 27/18.

müzekker sîgalarla anıldığı şeklindeki açıklamaları, doğrudan bu üslubu ilgilendiren bir açılım sağlamaktadır.¹⁰⁶ Surenin devamında birkaç ayet sonra intâk sanatının başka bir örneği daha vardır. Hz. Süleymân'a (a.s.) Belkıs ve ülkesinden istihbarat bilgisi getiren Hüdhüd'ün kendisine bildireceği bolca malumat vardır. Hüdhüd uzunca yapacağı konuşmasına şu sözlerle başlar:¹⁰⁷ *أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ* "Ben, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe'den sana çok önemli bir haber getirdim." Câhız'ın (ö. 255/869) bu ayet meyanında cezaların ancak insanoğluna yaraşır olduğunu söylemesi,¹⁰⁸ Hüdhüd'ün bir insan gibi muamele gördüğünün ve kişileştirildiğinin zımnen ifadesidir. Zira bir önceki ayette Hz. Süleyman (a.s.), kuşlar için aldığı yoklamada yer almayan Hüdhüd'ü boğazlayarak şiddetli bir şekilde cezalandıracağını deklare etmiştir.

Hz. Mûsâ'nın (a.s.) kavminin emirleri yerine getirmedeki lakaytlıkları sebebiyle kalplerinin katılaştığının bildirildiği minvalde, taşlardan bir kısmının Allah korkusuyla yukarıdan aşağı yuvarlandığının bildirilmesi,¹⁰⁹ Hz. Yûsuf'un (a.s.) rüyasında güneş ve ayın kendisine secde ettiğini anlatması,¹¹⁰ dağlar ve kuşlara Hz. Dâvûd'un (a.s.) tesbihine eşlik etmelerinin emredilmesi;¹¹¹ yeryüzü ve gökyüzünün asla Firavun ve kavmi için ağlamayacağını vurgulanması¹¹² ve Ad kavminin azgın bir rüzgârla helak edildiğinin ifadesi¹¹³ vicdânî tasvir üslûbunun Kur'ân kıssalarındaki diğer çarpıcı örnekleridir.

Sonuç

Hayali tasvirin naklî, maddî ve vicdânî şeklinde taksim edilen çeşitleri, söz sanatlarına ilişkin modern Arap edebiyatında ortaya çıkmış yeni kavramlardır. Kavramlar bu isimleriyle teorik açıdan klasik Arap edebiyatında yer almamış olmakla birlikte mahiyet ve pratiği itibarıyla Arap şiirinde bolca yer tutmuştur. Teorik açıdan ise ana hatlarıyla klasik Arap belagatinin alt disiplinlerinden olan *beyân* ilminin sınırları içerisinde değerlendirilmelidir. Hayali tasvir üslubunda benzerlik karinesi ön plana çıktığı için onun çeşitlerine kla-

106 Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 2/735; Dıyâüddîn Ebü's-Se'âdât Hibetullah b. 'Alî b. eş-Şecerî, *Emâli İbni's-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1991), 2/49.

107 Neml 27/22.

108 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız *el-Hayavân*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/299.

109 el-Bakara 2/74.

110 Yûsuf 12/4.

111 Sebe' 34/10.

112 ed-Duhân 44/29.

113 el-Hâkka 69/6.

sik Arap belagatinde teorik açıdan ağırlıklı olarak lugavî mecaz, bir diğer ifadeyle teşbih ve istiare sanatları denk düşmekle birlikte az da olsa aklî mecaz ve kinaye sanatlarının da bu üslubu karşıladığı görülmüştür. Bu sanatlara kimi zaman yine Arap belagatinin alt disiplinlerinden olan *bedi'* ilmi sınırları içerisindeki mübalağa sanatı da eşlik etmektedir. Buna göre tasvir çeşitlerinin beyan ve bediî sanatları kapsayacak şekilde bir derinliğe ve zenginliğe sahip olduğu ve adeta içinde birbiriyle uyumlu renklerin bulunduğu bir tabloyu ortaya çıkardığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kur'ân'ın üslubunda hayalî tasvir yönteminin her üç şeklinin de önemli bir yer tuttuğu ve özellikle kıssalarda üstün bir anlatım vasıtası olduğu anlaşılmaktadır. Bu üslup vasıtalarıyla Kur'ân, anlatımdaki olay veya unsurları sanki dinleyen gözünde bir resim tablosu, hatta bir film gibi canlandırmaktadır. Böylece ana mesajın muhatabın kalbi ve zihnindeki etkileyciliği ve kalıcılığı iyice pekişmektedir. Kıssalardaki hayalî tasvir üslubunun ayrıntılarına inildiğinde; naklî tasvirde teşbih ve istiare sanatları ön plana çıkarken maddî tasvir, aklî mecaz ve lugavî mecaz kategorisindeki istiare çeşitlerini yansıtmaktadır. Hatta başta istiare-i mekniyye, temsiliyye ve tahyîliyye olmak üzere yoğun olarak istiarenin çeşitlerini aksettirdiği görülmektedir. Vicdânî tasvirde ise, istiare sanatının mübalağa sanatıyla iç içe kullanımı belirginleşmektedir. Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm aynı zamanda bir dini rehber olduğu için; maddî tasvirde öfke, hüzn, sabır, metanet ve geçip giden yıllar gibi nesnel soyut kavramların yanı sıra hidayet, takvâ, şeytan, nefis, tapınma gibi öznel dinî-soyut kavramları da aynı üslupla müşahhas hale getirmektedir. Aynı şekilde naklî ve vicdânî tasvirde de güneş, ay, nur, kandil, yeryüzü, gökyüzü, bitki, dağ, rüzgâr, hurma kütüğü, yılan, karınca, kuş, tufan, dalga, gemi, duvar gibi nesnel öğelerle birlikte Tevrat, Allah korkusu, secde, tesbih, put gibi kendine has kavramsal unsurlara da yer vermektedir.

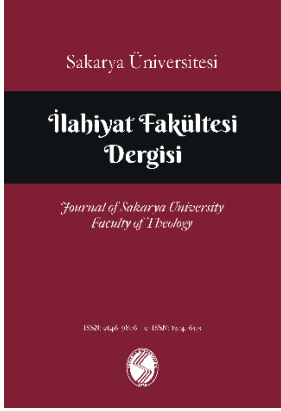
Son tahlilde; 30 küsur çeşidiyle neredeyse tek başına bir ilim dalı olacak derinliğe ve çeşitliliğe sahip olan istiare sanatının, modern dönem edebiyatlarında yer alan sanatsal kavramlarla eşgüdümsele muhakemesi yapılması ve aradaki ortak ve farklı yönlerin tespit edilmesiyle yeni verilere ulaşılması, Arap edebiyatı sahasına sağlayacağı katkılar açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- 'Abbâs, İhsân. *Fennü'ş-Şi'r*. Beyrut: Mektebetü Bağdâd-Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1955.
- 'Abdunnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemü'l-edebe*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1984.
- Altûncî, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-edebe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1999.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *es-Sinâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419/1998.
- Asmaî, Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Garîb. *el-Asma'ıyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 7. Basım, 1414/1993.
- Bagdâdî, Abdülkadir b. Ömer. *Hızânetü'l-edebe ve lübbü lübbi lisani'l-'Arab*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l- Hâncî, 1418/1997.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1998.
- Câhuz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Bursân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hülân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1410/1990.
- Câhuz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Hayavân*. thk. Muhammed Bâsil. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cerrâvî, Ebü'l-'Abbas Ahmed b. 'Abdisselâm. *el-Hamâsetü'l-magribiyye*. thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikrî'l- Mu'âsir, 1411/1991.
- Cürçânî, Ebû Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1412/1991.
- Dayf, Şevkî. *el-Fennü ve mezâhibühû fi'ş-ş'i'ri'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 11. Basım, 1960.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- Dehhân, Sâmî. *el-Vasf*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Basım, ts.
- Desûkî, Muhammed b. Arafe. Abdülhamîd Hindâvî. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-ma'ânî li Sa'düddîn et-Teftâzânî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1428/2007.
- Durmuş, İsmail. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/553-556. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Durmuş, İsmail. "Teşhis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/565-566. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Elmalî, Hüseyin. "Tasvir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/135-136. İstanbul, 2011.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Habenneke, Abdurrahman b. Hasen. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996.
- Hâvî, İlya. *Fennü'l-vasf ve tetavvuruhu fi'ş-ş'i'ri'l-'Arabî*. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü Dâru'ş-Şarki'l-Cedîd, 1959.
- 'Atîk, Abdülazîz. *İlmu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1405/1982.
- İbn 'Âşûr, Muhamed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyyeti li'n-neşr, 1984.

- İbn Ebi'l-İsba', 'Abdulazîm el-'Advânî. *Tahrîru't-tahbîr fi smâ'ati's-şî'ri ve'n-nesri ve beyânî i câzi'l-Kur'ân*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. el-Cumhûriyyetu'l-'Arabiyyetu'l-Muttehide, 1383/1963.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed. *es-Sâhibî fi fihri'l-lugati'l-'Arabiyyeti ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*. nşr. Ahmed Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Tabâtabâ, Ebü'l-Hasen, Muhammed b. Ahmed. *'Îyâru's-şî'r*. thk. Abdülazîz b. Nâsir el-Mânî'. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Dıyâuddîn Nasrullah b. Muhammed el-Cezerî. *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tibâ'ati, 1420/1999.
- İbnu's-Şecerî, Dıyâüddîn Ebü's-Se'âdât Hibetullah b. 'Alî. *Emâlî İbni's-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1413/1991.
- İmrüülkays, Ebü Vehb Hunduc b. Hâris el-Kindî. *Dîvânu İmrui'l-Kays*. thk. Abdurrahman el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1425/2004.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fi smâ'ati'l-inşâ*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn vd. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1433/2012.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 2001.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Muhyiddîn Dîb. *'Ulûmu'l-belâga (el-bedî' ve'l-beyân ve'l-ma'ânî)*. Tarablus: el-Muessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kayravânî, Ebü 'Alî el-Hasen b. Raşîk. *el-'Umde fi mahâsini's-şî'ri ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1401/1981.
- Kazvînî, Ebu'l-Ma'âlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân. *el-İdâh fi 'ulumu'l-belâga*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 3. Basım, 1414/1993.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec b. Kudâme. *Nakdü's-Şî'r*. İstanbul: Matba'atu'l-Cevâib, 1302/1885.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 17. Basım, 1425/2004.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadîm*. Bağdat: Dâru's-Şüûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1989.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belâgiyye ve tatavvuruhâ*. Lübnân: Mektebetü Lübnân, 2007.
- Müberred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Basım, 1417/1997.
- Müeyyed-billâh, Yahyâ b. Hamza el-'Alevî. *et-Tirâzu li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423/2002.
- Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. 33 Cilt. Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423/2002.
- Râzî, Fahrüddîn Ebü Abdullah Muhammed b. Amr. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sekkâkî, Ebü Yâ'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'im Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1407/1987.
- Şâyib, Ahmed. *el-Üslûb*. Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 12. Basım, 2003.

- Şeybânî, Ebû 'Amr. *Şerhu'l-Mu'allakâti't-tis'*. thk. Abdülmecid Hemo. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l- Matbû'ât, 1422/2001.
- Şeyho, Rızkullah b. Yûsuf. *Mecâni'l-edebe fi hadâ'iki'l-'Arab*. 6 Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-Âbâi'l-Yesû'iyîn, 1913.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ali. *Şerhu Dîvânî'l-hamâse*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Vehbe, Mecdî - Mühendis, Kâmil. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-luga ve'l-edebe*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2. Basım, 1984.
- Ya' kûb, Emîl Bedî'î - 'Asî, Mîşâl. *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-luga ve'l-edebe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Yanık, Nevzat. *Arap Şiirinde Tasvir (Cahiliye-Abbasiler)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. çev. İsmail Karaçam ve diğerleri. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zeccâc, Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî. *Maâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abdüh Şelebî. Beyrut: 'Âlemü'l-kutub, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.



Arap Edebiyatında Hayalî Tasvir Üslubu ve Kur'ân Kıssalarındaki İzdüşümü

Mehmet Zahid Çokyürür

Karamanoğlu
Mehmetbey Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Ana
Bilim Dalı

mzcokyurur@kmu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2587-3882>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Arap Edebiyatında Hayalî Tasvir Üslubu ve Kur'ân Kıssalarındaki İzdüşümü” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde
Uyaran Zenginliğinin Nörobilimsel Temelleri**

*The Neorusecientific Basis of the Richness of Stimuli
in Early Childhood Religious Education*

Saadet İder

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Ana Bilim Dalı - Lect. Dr., Necmettin Erbakan University Ahmet
Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Religious Education

sciftkat@erbakan.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-8826-4849>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 10/11/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: İder, Saadet. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Uyaran Zenginliğinin Nörobilimsel Temelleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 553-580. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1166389>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Erken çocukluk dönemi din eğitimi, çocuğun beyin gelişiminin imkân verdiği ölçüde ve beyin gelişimini destekleyecek şekilde sunulmalıdır. Erken çocukluk eğitiminde zengin uyaranların kullanılması anlamlı ve yararlı bulunmaktadır. Ancak uyaran zenginliğinin niçin gerektiği, çocuğun beyin gelişimine katkısı ve uygunluğu yeterince tartışılmamaktadır. Bu sebeple yaptığımız çalışmanın amacı erken çocukluk dönemi din eğitiminde çocuğun beyin gelişimine uygun olarak sunulması gereken uyaran zenginliğini nörobilimsel açıdan temellendirmektir. Bu dönemde çocuğun beyindeki nöros sayısı ve nöronlar arası sinaptik bağ oluşturma potansiyeli oldukça yüksektir. Bu nöral kapasiteden istifade edebilmek için çocuğun zengin uyaranlarla donatılmış bir öğrenme ortamına ihtiyacı vardır. Nöroplastisite kavramı ile ifade edilen beyin yeni öğrenmelere karşı uyum ve esnekliği, erken çocuklukta en üst seviyeye ulaşmaktadır. Nöroplastisitenin en çok beyin görme, işitme, motor ve dil becerileri ile ilgili alanlarında gerçekleşmesi sebebiyle, erken çocukluk dönemi din eğitiminde beyin bu bölgelerini aktif hale getiren çeşitli uyaranların onun sinaptik bağ gelişimini desteklediği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi, Erken Çocukluk, Beyin Gelişimi, Nöroplastisite.

Abstract

Brain development in early childhood is of critical importance in the lifelong education process due to the high number of neurons and the high potential to form interneuron connections. The human brain, which has never been so active and productive in any period of life, makes it meaningful and necessary to benefit from this natural equipment with an educational view. In the early childhood period, when the foundations of religious education are laid, it is necessary to prepare the education program by taking into account the child's neural development and selecting teaching materials and methods that will appeal to children's senses. In this case, attention is drawn to the importance of educational activities that enable the child to gain a large number of experiences.

Early childhood religious education is designed in a way that gives the child multiple experiences in line with the data of educational sciences. It is believed that the richness of stimuli offered to the child in this period contributes to her/his cognitive, emotional and psychomotor development. However, the contribution of the richness of stimuli in early childhood religious education to the cognitive development of the child is not sufficiently discussed in terms of its suitability for brain development or neural structure. For this reason, the aim of our study is to establish the neuroscientific basis of the richness of stimuli that should be presented in accordance with the child's brain development in early childhood religious education.

Early childhood religious education should be designed in a way that allows the child to have different experiences, based on the fact that religious development is not independent of other developmental areas. The tendency to believe in God in the child's nature proves the religious education that should be given in the first years of life. The child is innately ready to understand and accept religion and has an interest and inclination to believe in Allah. Therefore, religion should be one of the matters of the child's life from an early age, and religious content should be included in educational activities.

During this period, the number of neurons in the child's brain and the potential to form synaptic connections between neurons is quite high. In order to benefit from this neural capacity at the highest level, the child needs a learning environment equipped with rich stimulus. The adaptability and flexibility of the brain to new learning, which is expressed by the concept of neuroplasticity, reaches its highest level in early childhood. Since neuroplasticity occurs mostly in areas of the brain related to vision, hearing, motor and language skills, it has been revealed that stimuli that activates these regions of the brain in early childhood religious education support its synaptic bond development.

Firstly, it is possible to use music as a means of entertainment and learning in early childhood religious education because early children enjoy singing songs as well as hymns and poems. The melodic presentation of the text facilitates the memorization of suras and praying and makes it funny. The educational aims achieved by enjoyable activities enable the brain to form bonds that

associate these actions with entertainment. Secondly, synapse formation is quite high when exposed to visual stimuli in the early childhood period. For this reason, it is necessary to enrich the visualization for early childhood. Consequently, the more visual stimuli are included in religious education, the more synapse formation will increase. Thirdly, motor activities positively affect neuroplasticity, creating new connections between neurons which can even be used for cognitive activities. Finally, religious curiosity in early childhood guides adults about the content and timing of religious stimuli to be presented in this period. With the religious curiosity that appears from the age of 3-4, children ask questions about religious concepts and show interest in religious activities. Therefore, every new information presented to the child's curiosity ensures the formation of new synapses in his/her brain.

As a result of the research, the activities such as stories/parables, drama/games, songs/rhythms, physical activities, nature trips, visits to religious places, etc., in early religious education contribute to the brain development of early children. It has been revealed that the activities provide the opportunity for effective and permanent learning by supporting the neural development of the child. It is recommended to carry out more comprehensive studies in which the neuron activity in the early child's brain can be observed during religious learning with the help of magnetic brain imaging devices in the discipline of religious education.

Keywords: Religious Education, Early Childhood Religious Education, Early Childhood, Brain Development, Neuroplasticity.

Giriş

İnsan yaşamının “sihirli yılları”,¹ altın çağ² ve “kritik dönemi”³ olarak kabul edilen erken çocukluk döneminde 0-2 yaş aralığını kapsayan bebeklik dönemini dışarıda tutan çalışmalar bulunsa da,⁴ 0-72 ay arasına rastlayan yıllar erken çocukluk dönemi olarak ifade edilmektedir.⁵

Erken çocukluk dönemi, bireyin fiziksel, bilişsel, psikososyal ve kişilik gelişiminde büyük önem taşımaktadır.⁶ Erken çocukluk, gelişimin temellerinin atıldığı, kişilik özelliklerinin şekillenmeye başladığı, öğrenmenin %60-%70

- 1 Füsün Akdağ, “Çocukta Beyin Gelişimi ve Erken Müdahale”, *Hacettepe University Faculty of Health Sciences Journal* 1/2 (2015), 97.
- 2 Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1984), 211.
- 3 Hasan Bacanlı, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004), 43.
- 4 Yasin Yiğit, “Erken Çocukluk Döneminde Kültürel Değerlerin Öğretimi”, *Erken Çocukluk Dönemi Din Ahlak Değerler Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Konya: Palet Yayınları, 2020), 303.
- 5 Lenira Haddad, “For a Specific Dignity of ECE: Policy and Research Issues Relating the Education of Young Children and Sustainable Society”, *The Contribution of Early Childhood Education to a Sustainable Society*, ed. Ingrid Samuelsson - Yoshie Kaga (Paris: UNESCO, 2008), 32; Hernik Farisia, “Nurturing Religious and Moral Values at Early Childhood Education”, *Didaktika Reliğia: Journal of Islamic Education* 8/1 (2020), 2; Imam Tabroni vd., “Early Childhood Education In Islamic Education Perspective”, *Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 1/4 (2022), 902; Gülçin Güven - Kadriye Efe Azkeskin, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Okul Öncesi Eğitim”, *Erken Çocukluk Eğitimi*, ed. İbrahim Diken (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 2.
- 6 Eveline Pressoir, “Preconditions for Young Children’s Learning and Practice for Sustainable Development”, *The Contribution of Early Childhood Education to a Sustainable Society*, ed. Ingrid Pramling Samuelsson - Yoshie Kaga (Paris: UNESCO, 2008), 58.

oranında gerçekleştiği ve gelişim alanlarının tümünde hızlı değişimlerin yaşandığı bir dönemdir.⁷ Her gelişim alanının birbiri ile etkileşim içerisinde olduğu bu dönemde sadece bilişsel yönelik kazanımlar değil, çocuğun değer ve tutum edinimi de önem arz etmektedir. Çünkü yaşamın ilk yıllarında edinilen değer ve tutumlar kişinin ilerleyen yıllardaki duygu, düşünce ve davranışlarına yön vermekte, yaşamı boyunca karşılaşacağı zorlu durumlarla baş etmesinde ve önemli kararlar almasında kendisine rehberlik etmektedir.⁸ Bu sebeple erken çocukluk döneminde sunulacak eğitim çocuğun sağlıklı bir gelişim göstermesi, formal eğitimde gerekli olan becerileri edinmesi ve ileride iyi bir vatandaş olması açısından büyük önem taşımaktadır.⁹

Erken çocukluk eğitimi, diğer gelişim alanlarında olduğu gibi çocuğun nörolojik açıdan sağlıklı gelişim göstermesinde de kritik öneme sahiptir.¹⁰ Çünkü bu dönemde sunulan eğitim, çocuğa salt öğrenme deneyimleri kazandırmakla kalmayıp onun beyin gelişimini desteklemektedir.¹¹ Yaşamın ilk 5 yılı beyin gelişimi için oldukça önemlidir, bu dönemde çok sayıda uyarana muhatap olan çocukların sosyal, psikolojik ve bilişsel açıdan sağlıklı gelişim gösterdikleri ortaya konulmaktadır.¹² Bunun aksine, zengin bir çevre ortamından yoksun çocukların ise bilişsel ve davranışsal yetersizlikler yaşadığı belirtilmektedir.¹³ Bu sebeple çocukların doğuştan getirdiği genetik potansiyeli en üst seviyede kullanabilmesi için, sosyal çevre tarafından gelişimlerini destekleyici zengin uyaranların sunulması gerekmektedir.¹⁴ Bunu sağlamak üzere erken çocukluk eğitiminin sadece eğitim kurumları ile sınırlı kalmaması, psikososyal uyaranların da eğitim sürecine dahil edilmesi gerekmektedir.¹⁵

Erken çocukluk döneminde din eğitimi, bu döneme özgü gelişim özellikleri ve öğrenme hızı dikkate alınarak çocuğun diğer gelişim alanları ile bütünlük oluşturacak şekilde sunulmalıdır. Çünkü dinî gelişimi diğer gelişim alanlarından ayrı tutmak, aynı şekilde din eğitimi de diğer eğitim alanlarından

7 Ayhan Babaroğlu, "Eğitim Ortamları Açısından Okul Öncesi Eğitim Kurumları", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2018), 1314.

8 Vital Didonet vd., "Early Childhood Education For a Sustainable Society", *The Contribution of Early Childhood Education to a Sustainable Society*, ed. Ingrid Samuelsson - Yoshie Kaga (Paris: UNESCO, 2008), 25.

9 Helena Karabulut, "The Neuro-Building Blocks of Learning: Improving School Readiness and Overcoming Learning Difficulties", *Journal of Education and Future* 4 (2013), 2.

10 Karabulut, "The Neuro-Building Blocks of Learning", 1.

11 Moh. Isom vd., "Implementation of Religious Education in Character Values in Early Childhood Education Institutions", *Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan* 19/3 (2021), 309.

12 Charles Nelson vd., "The Deprived Human Brain", *American Scientist* 97 (2009), 222-229.

13 Robert Joseph, "Neuropsychological Frameworks for Understanding Autism", *International Review of Psychiatry* 11/4 (1999), 309-324.

14 Güven - Azkeskin, "Erken Çocukluk Eğitimi ve Okul Öncesi Eğitim", 2.

15 Isom vd., "Implementation of Religious Education in Character Values in Early Childhood Education Institutions", 309.

bağımsız sunmak mümkün değildir. Din eğitimini erken çocukluk eğitiminin bir parçası olarak kabul etmeyen ve onlardan ayrı tutan uygulamalar olsa da,¹⁶ din eğitimini bu dönem eğitimiyle birleştiren ülke örnekleri de bulunmaktadır. Mesela Almanya’da erken çocukluk eğitiminde kilise etkin bir konumda yer almakta, din eğitimi Kanada’da erken çocukluk eğitimiyle bütünlük biçimde, Japonya’da ise kültürel uygulamalarla birlikte sunulmaktadır.¹⁷

Erken çocukluk dönemi din eğitiminin imkânı, önemi ve gereği dinî araştırmalar tarafından ispat edilmiştir.¹⁸ Özellikle de ülkemizde erken çocukluk dönemi din eğitimi, 4-6 yaş Kuran kursları ile formal bir eğitim halini aldıktan sonra ilgili araştırmaların sayısında artış gözlenmiştir. Literatürde erken çocukluk dönemi ile ilgili olarak duygusal zekanın değer ve davranış kazanımına etkisini,¹⁹ Montessori’nin din eğitimi metodunu,²⁰ din eğitiminde kavram öğretimi,²¹ din eğitiminde program geliştirme sürecini,²² tasavvufî ahlak eğitimi,²³ dinî kavram gelişimini,²⁴ öğretim programını,²⁵ ebeveyn tutumlarını,²⁶ kültürel değer öğretimi²⁷ ve dinî gelişim teorilerini²⁸ vb. konu

16 Jan Grajczonek, “Early Childhood Religious Education: It Matters, but What Is Its Matter?”, *Global Perspectives on Catholic Religious Education in Schools*, ed. Michael Buchanan - Adrian Mario Gellel (Singapore: Springer, 2019), 259-270.

17 Bkz. Naciye Öztürk, *Okul Öncesi Dini Eğitim: Kuran Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Projesi ve Öneriler* (İstanbul: SETA, 2018), 10-11.

18 Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2021); Muhammed Ali Yazıbaşı, *Okul Öncesi Öğretmenliği ve Din Eğitimi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018); Mehmet Bayyığıt vd. (ed.), *Erken Çocukluk Dönemi Din - Ahlak - Değerler Eğitimi ve Sorunları - 2* (Konya: Palet Yayınları, 2020).

19 Zehra Gören, *Erken Çocukluk Döneminde Doğruluk, Empati, Merhamet, Adalet ve Sorumluluk Davranışlarının Kazandırılmasında Duygusal Zekanın Etkisi* (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

20 Şeyma Sezgin, *Montessori’de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

21 Mecnun Karadağ, *Okul Öncesi Din Eğitiminde Kavram Öğretimi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

22 Sümevra Uzun, *Okul Öncesi Din Eğitiminde Program Geliştirme Süreçlerinde İlke ve Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

23 Esmâ Sayın, “Erken Çocukluk Döneminde Tasavvufî Ahlak Öğretimi”, *Balikesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 90-101.

24 Zeynep Kaya, “Erken Çocukluk Döneminde İnanç Eğitiminin Temeli Olarak Dini Kavram Gelişimi”, *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi*, ed. Süleyman Gümüş - Şeyma Altın (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 105-136.

25 Cemal Tosun - Fatma Çapçioğlu, “4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720.

26 Ahmet Çın, “Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Ebeveyn Tutumlarının Etkisi”, *Batman Akademi Dergisi* IV/2 (2020), 45-60.

27 Yiğit, “Erken Çocukluk Döneminde Kültürel Değerlerin Öğretimi”, 299-314.

28 Cemil Oruç, “Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi”, *Turkish Studies* VIII/8 (2013), 971-987.

edinen çok sayıda araştırma yer almaktadır. Yaptığımız çalışma ise, diğer çalışmalardan farklı olarak erken çocukluk dönemi din eğitiminde sunulması gereken uyaran çeşitliliğinin nörogelişimsel temellerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. “Erken çocukluk dönemi din eğitiminde uyarıcı zenginleş-tirmesinin nörogelişimsel temelleri nelerdir?” sorusuna cevap aranmıştır. Doküman analizi yöntemi ile gerçekleştirilen çalışmada, sağlık bilimleri ve din bilimlerindeki ilgili kaynakların analizi yapılmış, araştırma problemine ilişkin tespit ve önerilerde bulunulmuştur.

1. Erken Çocukluk Döneminde Beyin Gelişimi

Beyni anlamak farklı disiplinlerin iş birliğini gerektirdiği için nörolojik bilim-ler sosyal bilimlerin farklı disiplinleri ile bir araya gelmiş ve “nöro” ön eki ile başlayan çok sayıda sosyal bilimler disiplini ortaya çıkmıştır.²⁹ Nörobilim, beyin görüntüleme teknikleriyle sinir sisteminin yapısını ve işleyişini araştırarak çok sayıda disipline veri sağlayan bir bilim dalıdır.³⁰ Nörobilimin alt disiplinleri olan bilişsel nörobilim, zihinsel süreçleri ve insan davranışlarını açıklamaya çalışmakta;³¹ eğitsel nörobilim ise öğrenmeyi ve öğrenmeyi etkileyen nörofizyolojik unsurları araştırarak kalıcı öğrenmeyi sağlayan hususları ortaya koymaktadır. Kısaca, eğitsel nörobilim bilişsel nörobilimin verilerini pedagojik verilerle birleştirerek öğrenmeyi nörofizyolojik bir yaklaşımla ele almaktadır.³² Nörofizyolojik öğrenme yaklaşımı, beynin işleyişini bilmeden öğrenmenin doğasını anlamamanın mümkün olmadığını savunmaktadır.³³ “Beyin temelli öğrenme” olarak da bilinen bu yaklaşıma göre beyin bir paralel işlemci, öğrenme ise fizyolojik bir olaydır.³⁴ Bu alanda yapılan araştırmalar beyin, gelişim ve öğrenmenin doğasını açıklamaya çalışmaktadır.³⁵ Son yıllarda eğitsel nörobilim alanında yapılan disiplinlerarası çalışmalar küresel

29 Tayfun Uzbay, “Beyni Anlamak Sadece Nörobilim ile Mümkün Mü? Beyin Yüzyılında Nörolojik Bilimlerden Sosyal Bilimlere Yeni Açılımlar, Yeni Yaklaşımlar”, *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 121-122.

30 Esra Keleş - Salih Çepni, “Beyin ve Öğrenme”, *Türk Fen Eğitimi Dergisi* 3/2 (2006), 66-82.

31 Paul Howard-Jones, “A Multiperspective Approach to Neuroeducational Research.”, *Educational Philosophy and Theory* 43/1 (2011), 24-30.

32 Yasemin Taşkır Şereflioğlu - Didem Kılıç Mocan, “Türkiye’de Eğitsel Nörobilim (Eğitimsel Sinirbilim) Konusunda Yapılmış Araştırmaların Analizi”, *TÜBAD VI/II* (2021), 468.

33 Nalan Sabır Taştan, “Nöroplastisite’nin Etkileri Üzerine Bir Eğitim Programı ve Yeni Bir Teknik Önerisi: Süpürme Tekniği”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2020), 232.

34 Nummela Caine - Geoffrey Caine, *Beyin Temelli Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2002), 79.

35 Karabulut, “The Neuro-Building Blocks of Learning”, 2.

düzye pedagojik yaklaşımlara yön vermiş ve beyin temelli öğrenme anlayışına ivme kazandırarak öğrenme sürecinde nöro-bilişsel mekanizmaların çözümlenmesine imkân vermiştir.³⁶

İnsan vücudunun temel sistemlerinden biri olan sinir sisteminin temel yapı taşı, nöron adı verilen sinir hücreleridir. Nöron gelişimi gebeliğin ilk haftalarında başlamakta ve altıncı ayın sonuna kadar nöronların büyük bir kısmı oluşmaktadır.³⁷ Nöronlar birbiri ile temas etmeden aralarında iletişim kurmakta ve iki nöron arasında sinaptik aralık oluşmaktadır. Nöronlarla birlikte bu aralığın oluşturduğu yapı ise sinaps olarak nitelendirilmektedir. Sinaps, iki nöron arasındaki bağlantının ve iletişimin temeli olup nöronların işlevselliğini sağlayan beyin en önemli yapısıdır.³⁸

Sinaps oluşumunun çoğu doğumdan sonra başlamaktadır. Sinaps adı verilen bağlar genetik programla ve duyu yoluyla alınan dışsal uyaranlar yoluyla gerçekleşmektedir. Doğum anında bir bebeğin beyininde bir yetişkinde bulunan sinapsın yarısı dahi yokken, 6 aylık bir bebekte bir yetişkinden daha fazla sinaps bulunmaktadır. Bu durum sinapsların deneyim ve çevresel uyaranlar yoluyla iki şekilde oluştuğunu ortaya koymaktadır.³⁹ Sinaps sayısı çocuğun içerisinde bulunduğu çevre ve koşullara bağlı olarak artmakta ve kalıcı hale gelmektedir. Tekrar ve öğrenme yoluyla kalıcılık kazanan sinapslar, kullanılmadığı takdirde ise kaybolmaktadır.⁴⁰ Az uyarılan nöronların bağ liflerini kaybetmesi ile sinaps sayısının azalmakta, yani sinaptik budanma meydana gelmektedir. Uyarılmış nöronlar nasıl ki bağlantı sayısını artırmakta ise, daha az uyarılanlar da zaman içerisinde kaybolmaktadır.⁴¹ Öyle ki, insan vücudunda yer alan dokuların neredeyse tamamı yenilenme özelliğine sahip olmasına rağmen beyin hücreleri kendini yenileyememektedir. Bu sebeple be-

36 Mehmet Şirin Demir vd., "Çeşitli Nöro-Bilişsel & Nöro-Pedagojik Uygulama ve Modalitelerin Bilişsel Becerilerin Gelişimi Üzerindeki Etkisi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 17/2 (2016), 679.

37 Begümhan Turhan - Yaşar Özbay, "Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite", *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2016), 55-56.

38 Uzbay, "Beyni Anlamak Sadece Nörobilim ile Mümkün Mü?", 127-128.

39 Di Catherwood, "New Views on the Young Brain: Offerings from Developmental Psychology to Early Childhood Education", *New Views On The Young Brain 23 Contemporary Issues in Early Childhood* 1/1 (1999), 30.

40 Akdağ, "Çocukta Beyin Gelişimi ve Erken Müdahale", 97-98.

41 Charles Nelson, "Neural Development and Life-long Plasticity", *Promoting Positive Child, Adolescent and Family Development: Handbook of Program and Policy Interventions*, ed. R. M. Lerner vd. (California: Sage Publications, 2002), 31.

yin hücreleri kullanılmadığı takdirde eriyip kaybolmakta ve ölen beyin hücreleri hiçbir şekilde hayata döndürülememektedir.⁴² “Kullan ya da kaybet” sloganı bu durumu ortaya koymaktadır.⁴³

Sinaps oluşumu yaşamın ilk altı yılında oldukça hızlıdır.⁴⁴ Bu dönemdeki sinaptik bağlantı sayısı yetişkinlerdeki sayının iki katına ulaşmaktadır.⁴⁵ Beyin gelişiminin %50’si ilk dört yılda, %30’u ise 4-8 yaş arasında gerçekleşmektedir. Bu durum insanın hayatı boyunca öğrendiği şeylerin temelini 0-8 yaş arasında atıldığını göstermektedir.⁴⁶ Benzer şekilde, zihinsel gelişimin %80’inin erken çocukluk döneminde gerçekleştiği ifade edilmektedir.⁴⁷ Beyin büyüklüğünün 3 yaşına kadar yetişkin beyninin %85’ine kadar ulaştığı, çocukluk dönemi boyunca beyinde yapısal değişikliklerin devam ettiği bilinmektedir.⁴⁸ Beyin gelişimi üzerine yapılan çalışmalar özellikle ilk iki yaştaki gelişim hızına dikkat çekmektedir.⁴⁹ 0-2 yaş arası, insan beyninin hem yapısal hem işlevsel gelişiminin en dinamik olduğu dönemdir.⁵⁰ 100 milyar sinir hücresi ile dünyaya gelen bir bebek, duyuvarı aracılığıyla dakikada üç bin bağlantı oluşturma kapasitesine sahiptir.⁵¹ Bebeğin beyin hücreleri yaklaşık 50 trilyon sinaps ile birbirine bağlı iken 3 yaşına kadar sinaptik bağ sayısı 1000 trilyona katlanmakta fakat erişkinliğe kadar 500 trilyona düşmektedir. Çünkü 3 yaşından itibaren sinapslar azalmaya başlamaktadır. Sinapsların azalması ise beynin işleyişi için kritik bir öneme sahiptir. Zira, çok sayıda sinaps kaybı yaşayan kimselerde bilişsel ve davranışsal bozukluklar ortaya çıkmaktadır.⁵²

-
- 42 Sabır Taştan, “Nöroplastisite’nin Etkileri Üzerine Bir Eğitim Programı ve Yeni Bir Teknik Önerisi: Süpürme Tekniği”, 235.
- 43 Martin Woodhead, “Changing Perspectives on Early Childhood: Theory, Research and Policy”, *International Journal of Equity and Innovation in Early Childhood* 4/2 (2006), 9.
- 44 Turhan - Özbay, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite”, 56.
- 45 Oktay Aydın vd., “MEB Okul Öncesi Eğitim Programının Nörogelişimsel Açından Değerlendirilmesi”, *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 36 (2012), 78-79.
- 46 Ahmad Susanto, *Perkembangan Anak Usia Dini: Pengantar Dari Berbagai Aspeknya* (Kencana: Pranada Media, 2011), 34.
- 47 Güven - Azkeskin, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Okul Öncesi Eğitim”, 14.
- 48 Ashkan Faghiri vd., “Changing Brain Connectivity Dynamics: From Early Childhood to Adulthood”, *Human Brain Mapping* 39 (2018), 1108.
- 49 Woodhead, “Changing Perspectives on Early Childhood: Theory, Research and Policy”, 1-43; Xiujuan Geng vd., “Structural and Maturational Covariance in Early Childhood Brain Development”, *Cerebral Cortex* 27 (2017), 1795-1807; Amanda E. Lyall vd., “Dynamic Development of Regional Cortical Thickness and Surface Area in Early Childhood”, *Cerebral Cortex* 25 (2015), 2204-2212.
- 50 Lyall vd., “Dynamic Development of Regional Cortical Thickness and Surface Area in Early Childhood”, 2204.
- 51 Semih Summak - Elçin Summak, *Akıllı Bebekler Akademisi* (İstanbul: Sistem Yayınları, 2005), 17.
- 52 Neal Halfon vd., “Brain Development in Early Childhood”, *Building Community Systems for Young Children*, ed. Neal Halfon vd. (Los Angeles: UCLA Center for Healthier Children, Families and Communities, 2001), 6.

1.1. Nöroplastisite

Sinir sistemini oluşturan nöral yapı, esnek ve dinamiktir. Bu yapı “nöroplastisite” kavramı ile ifade edilmektedir.⁵³ Nöroplastisite, “beynin aldığı uyarılara göre kendini değiştirebilme ve bozulan çalışma biçimini yine kendi kendine onarma yeteneğidir.”⁵⁴ Kısaca, plastisite beynin esnekliğidir ve çocuğun yeni bilgiler öğrenmesine, yeni beceriler edinmesine imkân sağlamaktadır.⁵⁵ Nöroplastisite ile nöronların ve sinapsların çevresel uyaranlarla yapısal ve işlevsel özelliklerinde değişiklik meydana gelmektedir. Bunun sonucunda sinir sistemi çevresel değişimlere, yeni öğrenme ve deneyimlere, hatta beyin hasarlarına karşı uyum sağlama yeteneği kazanmaktadır. Bu sayede nöronlar arası bağlantı sayısı ihtiyaca ve duruma göre değişmekte, şekillenebilmekte ve mevcut bağlantıların aktivasyonu değişebilmektedir. Kısaca, sinaptik bağlantıların sürekli değişmesiyle beyin de sürekli olarak kendisini inşa etmektedir.⁵⁶ Nöroplastisitenin temeli Hebbian teoriye dayandırılmaktadır. Bu teoriye göre beyin, farklı varyasyonlarda sinaptik bağlantılar oluşturarak kendini sürekli yenileyebilme özelliğine sahiptir. Yeni şeyler öğrenmenin, beyni değiştirdiği ve bu değişimin ise nöronlar düzeyinde gerçekleştiği ifade edilmektedir.⁵⁷

Erken çocukluk, insan yaşamında nöroplastisite hızının en yüksek olduğu dönemdir. Bu dönemde nöral ağların daha esnek olması, çocukları ilerleyen yıllarda yeni öğrenmelere ve zorlu deneyimlere karşı uyumlu hale getirmektedir.⁵⁸ Beynin esnekliğinin yani beynin değişme kapasitesinin bu yıllarda en yüksek seviyede olması sebebiyle bu dönem nöron bağlantıları oluşturmak için büyük önem taşımaktadır.⁵⁹

1.2. Beyin ve Öğrenme

Öğrenme ve öğretme, insan beyninin nöral mimarisi içerisinde yolculuk yapmak gibidir. İnsan beyni 100 milyar sinir hücresinden oluşmaktadır ve “insan” kimliğimiz bütünüyle bu hücrelerin aktivitesine bağlıdır. Umutlarımız, hayallerimiz, düşünce ve duygularımız, anılarımız, planlarımız, sorunlarımız, kimlik ve kişilik algımız tamamen bu küçük hücrelerin oluşturduğu büyük düzen içerisinde kodlanmaktadır. Sıradan bir anı ya da düşünce dahi pek

53 Turhan - Özbay, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite”, 57-58.

54 Sabır Taştan, “Nöroplastisite’nin Etkileri Üzerine Bir Eğitim Programı ve Yeni Bir Teknik Önerisi: Süpürme Tekniği”, 229.

55 Aydın vd., “MEB Okul Öncesi Eğitim Programının Nörogelişimsel Açından Değerlendirilmesi”, 79.

56 Turhan - Özbay, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite”, 57-58.

57 Donald Hebb, *The Organization of Behavior* (Newyork: Wiley & Sons, 1949), 7.

58 Turhan - Özbay, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite”, 55-59.

59 Akdağ, “Çocukta Beyin Gelişimi ve Erken Müdahale”, 99.

çok nöral bağın toplamından, en basit eylem ve beceriler bile çok sayıda nöronun birbirine bağlanmasından oluşmaktadır. Dolayısıyla karmaşık eylem ve düşüncelerin çok daha fazla sayıda nöral bağlantı gerektirdiğini söylemek mümkündür. Ancak bağlantı sayısı ne kadar fazla olursa olsun, beyindeki mekanizma hep aynı şekilde işlemektedir.⁶⁰

Beyin, bellek ve öğrenmeyi yöneten temel organdır.⁶¹ Nörofizyolojik öğrenme yaklaşımına göre öğrenme, yeni sinaptik bağların oluşması ile gerçekleşmektedir.⁶² Öğrenme sürecinde, beyinde iki farklı değişim meydana gelmektedir. Birincisi nöronların iç yapısında ve sinapslarda oluşan değişim; ikincisi ise nöronlar arasındaki sinaps sayısının artışıdır.⁶³ Şöyle ki nöronların beyinde alıcı/verici işlevi bulunmaktadır. Sinir hücresi ile gelen bilgi diğer sinire iletilmekte ve ikisi arasındaki bağ sinapsı oluşturmaktadır. Öğrenmenin ve davranışın gerçekleştiği basamak olan sinapsta, dışarıdan gelen bilgi değerlendirilmekte, bastırılmakta ve artırılmaktadır.⁶⁴ Yani, yeni bilgiler nöronlar arası bağlantılar yoluyla beyinde işlenmektedir. Bu durumda öğrenme, “yeni nöronların yerleşimi ve nöronlar arası bağlantıların oluşmasıdır.” Dolayısıyla beyin işlevini yerine getirmesinde önemli olan husus, nöronların varlığından daha ziyade aralarında kurulan bağlantılardır.⁶⁵

Erken çocukluk döneminde birey müthiş bir öğrenme kapasitesine sahiptir.⁶⁶ Yaşamın ilk dört yılında, beyin tıpkı bir sünger gibi çevresindeki herşeyi adeta emmekte ve çocuğun hayatı boyunca öğrenme becerisini etkileyecek olan bağlantılar kurmaktadır.⁶⁷ Montessori beyin bu kapasitesini emici zihin olarak nitelendirmektedir. Çocuk emici zihni ile herşeyi adeta içine çekmektedir.⁶⁸ Bu sebeple emici zihnin işleyişi ve gelişimi göz önünde bulundurularak çocuğa yaşamla bütünleştirilmiş bir eğitim sunulmalıdır.⁶⁹ Montessori çocuğun gelişiminde duyarlı dönemlerin (kritik dönem) bulunduğunu savun-

60 Catherwood, “New Views on the Young Brain: Offerings from Developmental Psychology to Early Childhood Education”, 29-33.

61 Akdağ, “Çocukta Beyin Gelişimi ve Erken Müdahale”, 97-98.

62 Sabır Taştan, “Nöroplastisite’nin Etkileri Üzerine Bir Eğitim Programı ve Yeni Bir Teknik Önerisi: Süpürme Tekniği”, 232.

63 Turhan - Özbay, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite”, 56-58.

64 Aydın vd., “MEB Okul Öncesi Eğitim Programının Nörogelişimsel Açından Değerlendirilmesi”, 73.

65 Turhan - Özbay, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite”, 56.

66 Farisia, “Nurturing Religious and Moral Values at Early Childhood Education”, 2.

67 Larissa Scott, “Erken Çocukluk Dönemi Beyin Gelişimi ve İlköğretim Müzik Programı”, çev. Sena Gürşen Otacıoğlu, *The Journal of SAU Education Faculty* 16 (2008), 185.

68 Maria Montessori, *The Absorbent Mind* (Chennai: Adyar Madras Theosophical Publishing House, 1949), 21.

69 Maria Montessori, *Spontaneous Activity in Education* (New York: Frederick A. Stokes Company, 1917), 261.

maktadır. Çocuğun emici zihni onu öğrenmeye sevk etmekte, duyarlı dönemler öğrenmenin en üst seviyeye ulaştığı zamanlar olarak kabul edilmektedir.⁷⁰ Montessori erken çocuk döneminde çocuğun hareket ve özgürlüğüne imkân verecek eğitim ortamlarına da dikkat çekmektedir.⁷¹ Hazırlanmış çevre olarak adlandırılan bu ortamlarda çocuğun edindiği tecrübeler ile eğitim gerçekleşmektedir.⁷² Bu sebeple hazırlanmış çevrede çocuğun fizyolojik yapısına uygun olan ve fizyolojik gelişimini destekleyen eşyaların bulundurulması önerilmektedir.⁷³

Beyin gelişimi üzerine yapılan araştırmalar, sinaps oluşumunun en yoğun olduğu erken çocukluk döneminde uyarıcı zenginliğinin önemine dikkat çekmektedir. Bu dönemde çocukların sahip oldukları yüksek nöroplastisite kapasitesi, kendilerine zengin ve doğal uyarıcılar sunulması halinde hızlı ve kalıcı öğrenmeye imkân sağlamaktadır.⁷⁴ Bu dönemde çevresel uyarıcılara bağlı olarak milyarlarca nöron birbirine bağlanmaktadır.⁷⁵ Bu bağlantılar, çocuğun dış dünya ve ailesi ile kurduğu ilişkiye bağlı olarak artmakta ve güçlenmektedir.⁷⁶ Yeterli düzeyde uyarılan ve pekiştirilen çocukların kurduğu bağlantılar kalıcı hale gelmekte, diğer taraftan bağlantı oluşturmak için uygun çevreye sahip olmayan çocuklar ise bazı bilişsel yeteneklerini tümüyle kaybedebilmektedir.⁷⁷

Beyin gelişiminde üç temel faktör etkili olmaktadır: “genetik, çevre ve deneyim.” Genetik yapı, sinir hücrelerinin özelliklerini ve bağlantı kurallarını belirleyen temel unsur; çevre, anne karnından itibaren beynin tüm potansiyelini geliştiren ikinci unsur; deneyim ise beyni uyararak potansiyelini sonuna kadar kullanmasını sağlayan üçüncü unsurdur.⁷⁸ Şöyle ki genler, belirli türdeki sinir hücrelerinin bağlantılarını programlarken, deneyimler bu bağlantıları programlamaktadır. Mesela beyin nefes almayı ve kalp atışını kontrol eden merkezleri doğuştan programlamakta, ancak öğrenme ve bellekle ilgili olan işlemler deneyimler yoluyla sağlanmaktadır. Dolayısıyla çocuk beyinin yapısı ve işlevi üzerinde genetik faktörlerin yanı sıra deneyimler de etkili olmaktadır.⁷⁹

70 Sezgin, *Montessori’de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 95.

71 Montessori, *The Absorbent Mind*, 106.

72 Montessori, *The Absorbent Mind*, 7.

73 Paula Polk Lillard, *Sınıfta Montessori*, çev. Okan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 41.

74 Turhan - Özbay, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite”, 60.

75 Bruce Miller - Jeffrey Cummings, *The Human Frontal Lobes* (Newyork: Guilford, 2006), 28.

76 Akdağ, “Çocukta Beyin Gelişimi ve Erken Müdahale”, 97.

77 Summak - Summak, *Akıllı Bebekler Akademisi*, 17.

78 National Scientific Council on the Developing Child, *The Timing and Quality of Early Experiences Combine to Shape Brain Architecture: Working Paper*, 2007.

79 Halfon vd., “Brain Development in Early Childhood”, 8.

Beyin gelişimi üzerine çeşitli görüntüleme teknikleri ile yapılan çalışmalar çocukların bilişsel yeteneklerini ve davranışsal olgunluğunu beyin gelişimi ile ilişkilendirmekte, beyin gelişiminin doğum sonrası deneyimlerle arttığını ya da azaldığını ortaya koymaktadır.⁸⁰ Çünkü bir bebek dünyaya geldiği anda beynin gelişimi tamamlanmış değildir. Bebeğin beyinde temel donanım mevcuttur ancak bağlantılar henüz kurulmamıştır. Çocuk dış dünyada deneyim kazandıkça bu bağlantılar oluşmakta, deneyimler tekrarlandıkça ise bağlantılar güçlenmektedir.⁸¹ Çünkü çocuğun her deneyimi, bir ya da daha fazla duyunun kullanılmasını gerektirmektedir. Çocuk çevresiyle etkileşimde bulunduğunda çok sayıda uyaran duyuları aracılığıyla çocuğun bedenine girmekte, daha sonra bu deneyimler beyinde kimyasal tepkimelere dönüşmektedir.⁸² Beynin belirli bölgelerinde hareketlilik yaratan deneyimler buradaki bağların güçlenmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla beyindeki sinapsların artması ve yok olması, kişinin deneyimleri ile ilişkilidir.⁸³

2. Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Uyaran Zenginliğinin Nörobilimsel Temelleri

Erken çocukluk dönemi din eğitimi, dinî gelişimin diğer gelişim alanlarından bağımsız olmadığı⁸⁴ gerçeğinden hareketle çocuğun farklı deneyimler edinmesine imkân verecek şekilde kurgulanmalıdır. Çocuğun fitratında yer alan inanma eğilimi, yaşamın ilk yıllarında verilmesi gereken din eğitimi delillendirmektedir. Çocuk doğuştan dini anlamaya ve kabul etmeye hazır olup Allah'a inanmak için ilgi ve eğilim taşımaktadır.⁸⁵ Benzer şekilde çocuğun doğuştan dine yabancı olmadığı, inanç eğilimine sahip olduğu savunulmaktadır.⁸⁶ Bu sebeple dinin, çocuğun ruhsal yapısına uygun olduğu düşünülmektedir.⁸⁷

80 Akdağ, "Çocukta Beyin Gelişimi ve Erken Müdahale", 97-98.

81 Pam Schiller - Clarissa Willis, "Using Brain-Based Teaching Strategies to Create Supportive Early Childhood Environments that Address Learning Standards", *Young Children on the Web*, (2008), 2.

82 Stephen Rushton, "Neuroscience, Early Childhood Education and Play: We are Doing it Right!", *Early Childhood Education Journal* 39 (2011), 92.

83 Halfon vd., "Brain Development in Early Childhood", 8.

84 Cemil Osmanoğlu, *Basamak Teorileri Açısından Dini Gelişim, İnanç Gelişimi ve Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 36-43; Aslıhan Yıldız, *Ernest Harms ve Ronald Goldman'ın Dini Gelişim Kuramları Bağlamında Dini İçerikli Çocuk Kitapları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 10-13.

85 Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi* (Ankara: TDV Yayınları, 1983), 43.

86 Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1999), 72.

87 Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, 43.

Fıtrat ve kazanım, dinin iki temel kaynağı olarak görülmektedir. İnsan öncelikle fıtratın, daha sonra ise kazanımların etkisi ile yaşamını sürdürmektedir.⁸⁸ Dolayısıyla fıtratın yer alan inanma eğilimi din eğitimine imkân vermektedir. Bu anlamda din erken yaşlardan itibaren çocuğun yaşamının rengi olmalı ve dinî değerler eğitim faaliyetleri içerisinde yer almalıdır.⁸⁹

Erken çocukluk dönemi din eğitiminde, beyin gelişimine bağlı olarak çocuğun sahip olduğu nöroplastisite kapasitesini maksimum düzeyde kullanabilmesi için eğitim sürecinde sinaps oluşumunu destekleyici zengin uyaranların sunulması önemlidir. Nöroplastisitenin çocukluk döneminde özellikle beynin “görme, işitme, motor ve dil becerileri” ile ilgili olan bölgelerinde gerçekleştiği ifade edilmektedir.⁹⁰ Bu sebeple erken çocukluk dönemi din eğitiminde görmeye, işitmeye, motor ve dil becerilerine yönelik uyarıcıların sunulması gerekmektedir.

2.1. İşitme Becerisine Yönelik Uyarıcıların Nörobilimsel Temelleri

Çocukların, işitme sisteminin etkili ve dengeli çalışabilmesi için sesli uyaranların sunulduğu zengin deneyimlere ihtiyacı vardır.⁹¹ Bu sebeple erken çocukluk döneminde, çocukların sözcüklerin anlamını keşfetmesini sağlayan sözlü dile muhatap olması önemlidir.⁹² Bilgin, 3 yaşından itibaren çocukların sözlü öğretime elverişli hale geldiğini, yeni öğrenmeleri zihin ve duyguları aracılığıyla değerlendirerek sentez yapabildiğini ifade etmektedir.⁹³ Bu sebeple erken çocukluk döneminde dini içerikli dialog kurmak, kitap okumak, şarkı/ilahi dinletmek, hikâyeye ve kıssa anlatmak, dinî sorularını cevaplandırmak vb. işitsel uyaranların yer alması anlamlıdır.

Müzik, tıpkı dil becerisi gibi insanın temel nörolojik yapısında var olan bir beceridir.⁹⁴ Çünkü bebeğin işitme sistemi daha anne karnında iken 20.-30. haftalar arasında dışarıdan gelen işitsel uyaranlara cevap verecek ölçüde gelişmektedir. Doğumdan sonra ise bebeğin müzik zekası, çevresindeki sesli uyaranlarla gelişmeye devam etmektedir. Yani müzikal beceri, kişinin bilişsel potansiyeli ile çevresinde edindiği deneyimlerin etkileşimine bağlıdır.⁹⁵ Waldorf

88 Oruç, “Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi”, 984.

89 Elihami Elihami, “Early Childhood Education with an Islamic Religious Education Approach in the Era of Community Challenges 5.0: Bibliometrics of Analysis of the Term “Islamic Education and Early Childhood Education”, *Journal Pendidikan Guru Sekolah Dasar* 2/1 (2021), 178.

90 Turhan - Özbay, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite”, 59.

91 Nancy Frey - Douglas Fisher, “Reading and the Brain: What Early Childhood Educators Need to Know”, *Early Childhood Education Journal* 38 (2010), 104; Karabulut, “The Neuro-Building Blocks of Learning”, 10.

92 Frey - Fisher, “Reading and the Brain: What Early Childhood Educators Need to Know”, 104.

93 Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2001), 103.

94 Graham Welch, “Early Childhood Musical Development”, *Research Studies in Music Education* 11 (1998), 27.

95 Welch, “Early Childhood Musical Development”, 29.

pedagojisi, kainatın ve yaşamın kendisinde var olan ritmin insanın organizmasında da var olduğunu savunmaktadır.⁹⁶ Steiner tarafından geliştirilen eurythmi yöntemi, müzikal melodinin el kol hareketleri ile dışı vurulmasını ifade etmektedir.⁹⁷ Waldorf eğitiminde, ritim duygusunu geliştirmek amacıyla çocuklara ritmik hareketler yaptırılması önerilmektedir.⁹⁸

Erken çocukluk dönemindeki tüm çocukların -gelişim hızlarında farklılık olmasına rağmen- kendilerine destek verilmesi halinde müzik alanında gelişme gösterdiği ortaya konulmuştur.⁹⁹ Benzer şekilde, erken yaşta alınan müzik eğitimi ile çocukların beyinlerindeki motor ve işlemler bölgelerinin geliştiği ispat edilmiştir.¹⁰⁰ Şöyle ki eğitim sürecinde müzik/şarkı kullanımıyla çocuklar çok sayıda ton, ritim ve frekansa muhatap olmaktadır. Özellikle canlı müziğin, işleme sisteminin gelişimine olumlu katkı sağladığı bilinmektedir.¹⁰¹ Bu sebeple çocuğun doğuştan getirdiği işleme potansiyeline uygun olarak din eğitiminde müzik ve ritmin kullanılması onun beyin gelişimini desteklemektedir.

Erken çocukluk döneminde -gelişim dönemlerine uygun olan- musikiyi hem eğlenme hem de öğrenme aracı olarak kullanmak mümkündür ki çocuklar bu yaşlarda şarkı, ilahi ve şiir okumaktan çok zevk almaktadırlar.¹⁰² Sure ve dua ezberinde, metnin melodik şekilde sunulması öğrenme sürecini kolaylaştırmakta ve eğlenceli hale getirmektedir. Eğitsel kazanımların keyifli aktiviteler yoluyla gerçekleştirilmesi, beynin de bu eylemleri eğlence ile ilişkilendiren bağlar oluşturmasını sağlamaktadır.¹⁰³ Bu anlamda erken çocukluk dönemi din eğitiminde sure/dua ve esma-ül-hüsna ezberi, harf ve Kuran öğrenimi vb. kazanımlarda¹⁰⁴ musikiye başvurulması, ilgili içeriğin bir beste ya da ritim eşliğinde sunulması, hatta çocukların kullanabileceği basit enstrümanlar yoluyla ilahi ve şarkılar söylenmesi ya da bunlara eşlik etmesi nöral bağlantıları artırarak öğrenme hızını ve kalıcılığını artırmaya fayda sağlamaktadır.

96 Hüseyin Kotaman, "Rudolf Steiner ve Waldorf Okulu", *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* VI/1 (2009), 176.

97 Kotaman, "Rudolf Steiner ve Waldorf Okulu", 185.

98 Kotaman, "Rudolf Steiner ve Waldorf Okulu", 178.

99 Welch, "Early Childhood Musical Development", 37.

100 Virginia Penhune, "Sensitive Periods In Human Development: Evidence From Musical Training", *Cortex* 47/9 (2011), 1126-1137.

101 Karabulut, "The Neuro-Building Blocks of Learning", 10.

102 Yiğit, "Erken Çocukluk Döneminde Kültürel Değerlerin Öğretimi", 309.

103 Frey - Fisher, "Reading and the Brain: What Early Childhood Educators Need to Know", 105.

104 Abd El Madjid - Ida Windi Wahyuni, "Islamic Religious Education Learning For Early Childhood in the Covid-19 Period", *Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini* 6/5 (2022), 4476.

2.2. Görme Becerisine Yönelik Uyarıcıların Nörobilimsel Temelleri

Görme duyusu, herşeyi öğrenmeye imkân sağlayan belki de en iyi duyumuz olup diğer duylara göre daha baskındır.¹⁰⁵ Göz, yaşamın ilk yıllarında büyümeye devam etmekte ve üç yaşa kadar neredeyse doğumdaki büyüklüğünün üç katına ulaşarak gelişimini tamamlamaktadır. Doğumdan itibaren çevreden gelen görsel uyarıcılar sayesinde beyin bağlantılar oluşturmaktadır. Bu sebeple görme eylemi, “ya kullan ya da kaybet” gerçeğinden hareketle çocuğun görme yetisinin sağlıklı gelişimi için gereklidir.¹⁰⁶ Göz kaslarımız hareket ettikçe, bu kaslar güçlenmektedir. Gözlerimiz duylarımızla dışarıdan gelen mesaja cevap verdiğinde hem göz kasları güçlenmekte, hem de beynimizde yeni nöral bağlantılar oluşmaktadır. Yani göz kasları ne kadar kullanılırsa o kadar güçlenmekte; göz kasları ne kadar güçlenirse, beyindeki nöral bağlantılar da o kadar artmaktadır.¹⁰⁷

Görseller, yazılı ve sözlü sunumlara kıyasla bilgiyi hatırlama, kaydetme ve geri getirme hususunda çok daha etkilidir.¹⁰⁸ Erken çocukluk eğitimi, yazılı materyal kullanımına imkân vermediği için sözlü anlatıma sıklıkla başvurulmaktadır. Öğrenmenin kalıcılığı hususunda en zayıf öğretim yöntemi olsa da düz anlatım yönteminin görsellerle desteklenmesi etkilidir. Waldorf eğitim anlayışındaki hikayeleştirme tekniği ile konular bir senaryo içerisinde canlandırılmakta, öğretmenin bir hikâyeyi okumak yerine beden dili ile canlı ve dinamik bir şekilde anlatması ile çocukların hayal gücünün gelişmesine ve konuları gerçek yaşamla ilişkilendirmelerine katkı sağlanmaktadır.¹⁰⁹ Dolayısıyla öğretmenin bir konuyu/hikâyeyi anlatırken sergilediği jest, mimik ve bedensel hareketler dahi çocuk için görsel birer uyarıcı durumundadır.

Erken çocukluk döneminde görsel uyarılara karşı sinaptik işlem gücü yüksektir. Bu sebeple görselliğin zenginleştirilmesi gerekmektedir.¹¹⁰ Bu durumda çocuğa sunulacak din eğitiminde görsel uyarılara ne kadar yer verirse, sinaptik bağ oluşumu da o kadar artmış olacaktır. Bu sebeple din eğitiminde görsel kullanımına izin veren kazanımlar için resim, video, 3 boyutlu obje/model vb. materyal kullanımı sinaps oluşumunu artırmaktadır. Hristi-

105 John Medina, *Brain Rules: 12 Principles for Surviving and Thriving at Work, Home and School* (Seattle, WA: Pear Press, 2008), 233.

106 Teresa Farroni - Enrica Menon, “Visual Perception and Early Brain Development”, *Encyclopedia on Early Childhood Development* (Montreal: Centre of Excellence for Early Childhood Development and Strategic Knowledge Cluster on Early Child Development, 2008), 3-5.

107 Karabulut, “The Neuro-Building Blocks of Learning”, 5.

108 Frey - Fisher, “Reading and the Brain: What Early Childhood Educators Need to Know”, 107.

109 Kotaman, “Rudolf Steiner ve Waldorf Okulu”, 182.

110 Turhan - Özbay, “Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite”, 60.

yan din eğitiminde Montessori temelli Godly Play okul öncesi eğitim yaklaşımında nesne, dekor ve semboller eğitim ortamının önemli unsurlarıdır.¹¹¹ Montessori bizzat şapelin iç mimarisinde heykellerin, resimlerin ve çeşitli materyallerin yer almasını istemiştir.¹¹² Yine Montessori temelli Good Shepherd yaklaşımında da sınıflar dinle ilişkili nesne ve materyaller ile donatılmaktadır.¹¹³ Değerler eğitiminde doğru davranışların resim ve video aracılığıyla görselleştirilmesi, okuma/yazmaya hazırlık eğitiminde alfabeledi her harfin şekil itibarıyla kendisine benzeyen bir nesne ile kodlanması, caminin ve cami bölümlerinin görsel uyaranlarla hatta doğrudan gezi/gözlem yöntemiyle tanıtılması erken çocukluk döneminde görsel kullanımına uygun düşen örneklerdir. Diğer taraftan din eğitiminde görsel kullanımına elverişli olmayan çok sayıda kavram ve konu yer almaktadır. Özellikle de Allah, Peygamber, melek vb. kavramlar bir görselle ilişkilendirilmemelidir. Buna rağmen çocuğun bu kavramlara dair zihninde görsel bir imaj oluşturması olağandır. Çünkü somut varlıklar üzerine algı ve anlayış geliştiren çocukların Yaratıcıyı bu somut şemalarla anlamlandırması içinde bulunduğu gelişim döneminin karakteristik bir özelliğidir.¹¹⁴ Erken çocukluk döneminde yapılan bir araştırmada çocukların Yaratıcıyı bir kral ya da ak sakallı bir varlık olarak algıladığı, bulutlar üstünde yaşayan ve altın bir evi bulunan biri olarak düşlediği, meleklerin ise beyaz renkli, kanatlı ve uçabilen varlıklar olarak hayal edildiği ortaya konulmuştur.¹¹⁵ Bu durum, çocukların dini kavram algısında görsel uyaranların etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Beyinde görme eyleminin farklı boyutlarını yöneten farklı kısımlar mevcuttur. Hareket, renk ve derinlik algısını yöneten bir alan olduğu gibi, sadece yüz tanıma, nesne tanıma ya da sadece canlı varlıkların hareketlerini algılayan farklı alanlar bulunmaktadır.¹¹⁶ Yaratılıştaki bu incelik erken eğitimcilerle çocuklardaki biyolojik donanımı sonuna kadar kullanma imkânını göstermektedir. Bu anlamda bir objenin beyinde algılandığı kısımla, bir çizgifilmin beyinde uyardığı kısım farklılık göstermektedir. Dolayısıyla din eğitiminde sunulacak uyaran çeşitliliğinin yanısıra, görsel uyaranların da kendi içerisinde renk, şekil, doku, hareket, büyüklük ve derinlik bakımından çeşitlendirilmesi beynin her alanının işlevselliğini ayrı ayrı pekiştirmektedir.

111 Cemil Oruç, "Montessori Eğitim Yaklaşımının Din Eğitimine Uygulanması: Godly Play Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 239-240.

112 Oruç, "Montessori Eğitim Yaklaşımının Din Eğitimine Uygulanması: Godly Play Örneği", 241-242.

113 Aybiçe Tosun, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 132.

114 Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", 984.

115 Ernest Harms, "The Development of Religious Experience in Children", *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 112-122.

116 Farroni - Menon, "Visual Perception and Early Brain Development", 1.

2.3. Motor Becerilere Yönelik Uyarınların Nörobilimsel Temelleri

Çocuklarda vestibüler (denge ve koordinasyon) sistemin gelişmesi için bedensel hareketlilik büyük önem taşımaktadır. Tırmanan, yuvarlanan, zıplayan, sürekli enerjik ve hareketli olan çocuklar, ebeveynler için zorlayıcı olsa da aslında onlar doğal bir şekilde vestibüler sistemini geliştirmektedir. Bu gelişim ise ona dış dünyayı anlamasında ve etkileşim kurmasında yardımcı olmaktadır.¹¹⁷ Nörokognitif araştırmalar, bedensel hareket ile öğrenme sürecinde önemli olan nörobiyolojik mekanizmaların etkinliğinin arttığını ortaya koymaktadır. Hatta düzenli yapılan egzersizin bilişsel fonksiyonları ve öğrenme sürecini olumlu etkilediği, hafızayı iyileştirdiği, nöral yenilenmeyi sağladığı ve plastisiteyi artırdığı, diğer taraftan hareket eksikliğinin ise öğrenmeyi olumsuz etkilediği ortaya konulmuştur.¹¹⁸

Motor aktiviteler, nöroplastisiteyi pozitif yönde etkileyerek nöronlar arası yeni bağlantıların oluşmasını sağlamakta, hatta bu bağlantılar bilişsel faaliyetler için de kullanılabilir. ¹¹⁹ Bu durumda bedensel hareketlilik, bilişsel aktiviteyi artıran ve öğrenme sürecinde yer verilmesi gereken bir unsur olara karşımıza çıkmaktadır. Erken eğitimcileri belki de en fazla zorlayan hareketli çocukların, nörobilimsel veriler ışığında öğrenmeye oldukça elverişli olduklarını söylemek mümkündür. Bu durumdan hareketle din eğitiminde çocuklara görsel ve işitsel uyarınların yanında motor becerilerini de kullanabilecekleri öğrenme ortamlarının hazırlanması gerekmektedir. Çocukların kesme, yapıştırma, çizme, boyama, katlama vb. ince motor kaslarını kullanabileceği sınıf içi etkinliklerin dışında, kurs içinde ya da dışında koşma, atlama, zıplama, tırmanma vb. kaba motor kaslarını kullanabileceği hareket alanlarının veya oyun salonlarının oluşturulması gerekmektedir.

Çocukların tüm duyularını ve bedenlerini kullanmaya fırsat veren en iyi örneklerden biri, doğa içerisinde kurgulanmış okul öncesi eğitimidir. Doğa temelli öğrenme, doğanın ve doğa merkezli etkinliklerin kullanıldığı, bitki, hayvan, su gibi tabiat unsurlarının yer aldığı bir çevrede gerçekleştirilen öğrenme yaklaşımıdır.¹²⁰ Orman içerisinde kurgulanmış bir okul öncesi eğitim örneğinde 3-6 yaş aralığındaki çocuklar günlük aktivitelerinin çoğunu dışarıda gerçekleştirmiş, ormanda buldukları şeyleri eşya olarak kullanmış, çok az sayıda oyuncak kullanmışlardır. Çubuklarla çizim yaparak sanatı keşfetmişler, şarkılar söyleyip şiirler okumuşlardır. Ormandaki eşsiz renkleri, kokuları, şekilleri ve sesleri keşfederek sürekli bir fiziksel aktivite içinde olan çocuklar bu

117 Karabulut, "The Neuro-Building Blocks of Learning", 6.

118 Demir vd., "Çeşitli Nöro-Bilişsel & Nöro-Pedagojik Uygulama ve Modalitelerin Bilişsel Becerilerin Gelişimi Üzerindeki Etkisi", 686.

119 Turhan - Özbay, "Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite", 59-60.

120 Cathy Jordan - Loise Chawla, "A Coordinated Research Agenda for Nature-Based Learning", *Frontiers in Psychology* 10/766 (2019), 2.

sayede tüm duyularını kullanmışlardır.¹²¹ Benzer şekilde, Froebel erken çocukluk eğitiminde bahçenin önemini vurgulayarak *çocuk bahçeleri* adıyla okul kurmuştur.¹²² Ormanı doğal bir öğrenme ortamı sayan Orman Okulu yaklaşımı¹²³ ya da doğa temelli öğrenme yaklaşımlarını ortaya koyan çalışmaların¹²⁴ erken çocukluk dönemi din eğitimi çalışmalarına rehberlik etmesi halinde hem din eğitiminin verimini hem de nörogelişimsel etkisini artıracaklarını söylemek mümkündür. Din eğitimi ve değerler eğitiminde tabiata saygı, rızık, şükür vb. konular¹²⁵ için zaman zaman doğa gezilerinin düzenlenmesi mümkündür. Çok sayıda duyu organını harekete geçirecek olan uyaranların yanı sıra, çocukların bedensel aktivitesini sağlaması yönüyle de eğitsel bir işlev taşımaktadır. Waldorf eğitimi bireyi doğanın bir parçası olarak görmekte, bu sebeple çocuğun doğa ile bütünleşmesini sağlamak üzere eğitim ortamlarında doğa masasının bulunmasını savunmaktadır. Doğa masasında mevsimsel nesnelere yer almakta, çocuklar bu masaya katkıda bulunabilmektedir.¹²⁶ Çocuklar doğaya ve doğada yer alan su, ateş, rüzgâr, toprak, hayvan, bitki ve çiçeklere karşı duygusal olarak bağlı ve entelektüel olarak ilgili olduğu için bu ilgi, merak ve eğilimin eğitim sürecinde dikkate alınması gerekmektedir.¹²⁷

2.4. Dil Becerilerine Yönelik Uyaranların Nörobilimsel Temelleri

İnsan beyni, girdi ve çıktılarla çalışmaktadır. Görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma yoluyla alınanlar girdi; konuşma, yazma, hareket ise çıktı olarak adlandırılmaktadır.¹²⁸ Çıktı oluşumu girdiyi gerektirdiğine göre, çocuklarda istendik davranışların oluşması onların doğru zamanda doğru uyaranları alması ile mümkündür. Yani çocukların dini kavram veya metin öğrenmesi hedefleniyorsa, onlara bu içeriğin birer girdi olarak sunulması esastır. Bu süreçte çocuğun emici zihni uyaran çeşitliliğine bağlı olarak duyarlılığını artırmakta

121 Karabulut, "The Neuro-Building Blocks of Learning", 8.

122 Jeanne M. Brown - Candace Kaye, "Where Do the Children Play?: An Investigation of the Intersection of Nature, Early Childhood Education and Play", *Early Child Development and Care* 187/5-6, (2017), 10.

123 Simge Yılmaz Uysal, "Biyofili: Doğaya Yakın Olma Eğilimi", *Erken Çocukluk Eğitiminde Orman Pedagojisi El Kitabı*, ed. Simge Yılmaz Uysal - Tuna Coşkun Tuncay (Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 1-22.

124 Özgül Polat - Fatma Gülçin Demirci, "Erken Çocukluk Döneminde Bilişsel Gelişime Bir Uyaran Olarak Doğa ile Temas ve Doğa Temelli Açık Alan Etkinlikleri", *Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/2 (2021), 95-113; Fatma Bakar vd., "Okul Dışı Öğrenme Ortamı Olarak Doğa Eğitiminin Çevre Bilgisi ve Tutum Üzerine Etkisi" 7/1 (2021), 1-18.

125 Bkz. Betül Yıldırım, *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklarda Din Eğitimi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Abdülaziz Yeniyol, *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

126 Kotaman, "Rudolf Steiner ve Waldorf Okulu", 181.

127 Didonet vd., "Early Childhood Education for a Sustainable Society", 26.

128 Frey - Fisher, "Reading and the Brain: What Early Childhood Educators Need to Know", 108-109.

ve çevresinden aldığı uyarıları zihninde anlamlandırmaktadır.¹²⁹ Bu sayede beyin o girdiyi, çıktı olarak üretebilmektedir.

Erken çocukluk dönemindeki dini merak, bu dönemde sunulacak dini uyarıların içeriği ve zamanlaması hakkında yetişkinlere rehberlik etmektedir. Bu dönemde çocuklar dini konuları merak etmektedirler.¹³⁰ Dolayısıyla çocuğun merakına yönelik sunulan her yeni bilginin çocuğun beyininde yeni sinaps oluşumuna katkı sağladığını söylemek mümkündür. Çocuklar gelişim dönemine uygun düşen dinî kavramlarla ne kadar çok karşılaşılırsa, beyinlerinde de çok sayıda hücre kümesi oluşmaktadır. Bu oluşumlar ise onun gelecekteki öğrenmelerine temel teşkil etmektedir.¹³¹

Erken çocukluk döneminde çocukların sadece somut gerçeklikleri değil, soyut bilgileri de anlayabildiği fakat bunları tam olarak açıklayıp ifade edemedikleri savunulmaktadır.¹³² Allah, peygamber, din, iman, sevap/günah, cennet/cehennem, sevgi, saygı, değer vb. kavramların hiçbiri somut olmadığı halde çocuklar bu kavramlara ilişkin bilgi ve anlayış edinebilmektedir. Boyer, kognitif yaklaşımla dini inancı ve dini davranışı insan zihninin bir işleyiş şekli olarak görmektedir.¹³³ Ona göre insan zihninde sezgisel biyoloji ve sezgisel psikoloji olmak üzere iki farklı işlem alanı mevcuttur. Her insan bu iki zihinsel araçla yaratılmıştır. Ahiret inancı bu iki farklı işlem biriminin eş zamanlı olarak işleyişinin bir ürünüdür.¹³⁴ Fowler ise inanç gelişimini anlam oluşturma süreci olarak değerlendirmektedir. Anlamlandırma sürecini aşamalar halinde sunarken kişinin yaşam öykülerine başvurmakta,¹³⁵ inancın dışa bağımlı olmaktan özerkliğe doğru bir gelişim gösterdiğini savunmaktadır.¹³⁶ Bilici ise dinin gelişim seyrini Allah tasavvuru üzerine temellendirmektedir. Ona göre erken çocukluk, Allah tasavvurunun oluşmaya başladığı dönemdir. Bu dönemde çocuklar gördükleri, duydukları ve tecrübe ettikleri her somut imajı zihinsel olarak değerlendirmekte, bu imajlar onun dini gelişiminde ve Allah

129 Sezgin, *Montessori'de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, 52.

130 Yıldırım, *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklarda Din Eğitimi*, 58; Ali Baz Bilici, "Din Eğitiminin İlk Temelleri: Erken Çocuklukta Din", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2015), 75.

131 T. Gürkan, "Çocuğun Çok Yönlü Gelişimi ve Eğitimine Toplu Bakış", *Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003), 143.

132 David Paul Ausubel, "Stages of Intellectual Development and Their Implications for Early Childhood Education", *Concepts of Development in Early Childhood Education*, ed. Peter Ncubeauer (USA: Charles C Thomas Publisher, 1965), 20.

133 Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basics Books, 2001), 2.

134 Sayyed Mahdi Biabanaki, "A Critical Analysis of Cognitive Explanations of Belief in After-life", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 756.

135 James W. Fowler vd., *Faith Development Research* (Atlanta: Center for Research in Faith and Moral Development, 2004), 11.

136 Süleyman Abanoz, "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 1 (2020), 126.

tasavvuru geliştirmesinde etkili olmaktadır. Diğer dini kavramlara dair çocuğun tasavvuru ise Allah tasavvuruna bağlı olarak gelişmektedir.¹³⁷ Dolayısıyla soyut dahi olsa dini kavramların erken çocukluk döneminde yer bulması mümkün ve mühimdir. Bu hususta, çocuğun zihinsel ve duygusal gelişiminin dikkate alınması, Allah kavramının ateş, ceza, yakma vb. menfi söylemler yerine onun duygu ve dil gelişimine uygun düşen anlaşılır ve olumlu sözcüklerle yapılandırılması gerekmektedir.

Erken ocukluk eğitiminde çocukların sesleri, işaretleri ve sözcüklerin anlamını keşfetmesi için konuşma ve yazı diliyle tanışmaları önemlidir. Bu anlamda çocuklara kitap okumak, yazı dilini anlaması ve öğrenmesi için ona gerekli olan nöral bağların oluşmasını sağlamaktadır.¹³⁸ Hatta uyku öncesinde kitap okumanın, dil ve bellek gelişiminden motor gelişimine kadar çocuğu pek çok hususta geliştirdiği ifade edilmektedir.¹³⁹ Din eğitiminde de hikayeler, soyut konuların somut hale gelmesi ve konunun örneklendirilmesi açısından etkin bir araç olarak görülmektedir. Çocuklara dinin ana konularına ters düşmeyen, hurafe ve efsanelerden arınık hikayelerin okunması, ileride karşılaşacakları soyut nitelikteki dini ve ahlaki esasların temellerini oluşturmasına yardımcı olmaktadır.¹⁴⁰

Erken ocukluk döneminde çocuğun beyninde algı, dikkat, bellek, koordinasyon, mantıklı düşünme ve hayal gücü ile ilişkili olan bölgeler gelişmektedir.¹⁴¹ Gelişim zelliklerine uygun olarak bu dönemde oyun ve drama etkinlikleri çocuğun görme, işitme, motor ve dil becerilerinin tamamına hitap etmesi yönüyle eğitsel açıdan oldukça kıymetlidir. “Doğal ve aktif bir öğrenme ortamı” olarak adlandırılan oyun sayesinde çocuklar yetişkinlikte ihtiyaç duyacaağı becerilerin adeta pratiğini yapmaktadır. Bu anlamda oyunlar ocuk için hem ihtiyaç hem de görev hükmündedir.¹⁴² Erken ocuklukta bilişsel gelişimle birlikte çocuğun sosyal, duygusal ve fiziksel gelişimine de fayda sağlamaktadır.¹⁴³ Drama ise bir olayı veya durumu tiyatral Şekilde anlatmaya imkn vererek hayal ve gerçeği bir arada barındırmakta, bu yönüyle erken çocukluk dönemi gelişim alanlarına katkı sağlamaktadır.¹⁴⁴ Din eğitiminde

137 Bilici, “Din EĞitiminin İlk Temelleri: Erken ocuklukta Din”, 80-81.

138 Frey - Fisher, “Reading and the Brain: What Early Childhood Educators Need to Know”, 104-105.

139 Elisabeth Duursma vd., “Reading Aloud to Children: The Evidence”, *Archives of Disease in Childhood* 93/7 (2008), 554-557.

140 Muhiddin Okumuşlar, “Din EĞitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikye”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 251.

141 Aydın vd., “MEB Okul ncesi EĞitim Programının Nörogelişimsel Açıdan Değerlendirilmesi”, 78-79.

142 Yiğit, “Erken ocukluk Döneminde Kültürel Değerlerin Ğretimi”, 306.

143 Jo Ailwood, “Governing Early Childhood Education through Play”, *Contemporary Issues in Early Childhood* 4/3 (2003), 290.

144 Yiğit, “Erken ocukluk Döneminde Kültürel Değerlerin Ğretimi”, 307.

dramanın inanç, ibadet ve ahlak eğitiminde kullanılabilecek etkili bir yöntem olduğu,¹⁴⁵ okul öncesi dönemde çocukların bağımsızlıklarını keşfetmesine yardım ettiği ve onların problem çözme, karar verme, eleştirel düşünme becerilerini geliştirdiği ortaya konulmuştur.¹⁴⁶

Drama ve oyun ile yukarıda yer verilen dört becerinin tamamı gelişmekte, dolayısıyla beyindeki sinaptik bağ oluşumu aynı oranda artmaktadır. Her ne kadar geleneksel anlayışta oyun, drama, müzik vb. unsurlar din eğitimine ayrı bir görünüm sergilese de, güncel bilimsel veriler özellikle erken çocukluk eğitiminde bu tür etkinliklerin yer bulması gerektiğine dikkat çekmektedir. Öyle ki çocuklardaki ilk dinî anlayışı geliştirmek için drama, şarkı ve taklidin en iyi yol olduğu,¹⁴⁷ erken çocuklukta dini bilgilerin oyunlarla yapılandırılacağı savunulmaktadır.¹⁴⁸ Bu durumdan hareketle erken çocukluk dönemi din eğitiminde çocuğun duyularını harekete geçirecek uyarıcı çeşitliliğinin önemi ve gereği nörobilimin verileri ile ispat edilmektedir.

Sonuç

Erken çocukluk dönemi din eğitiminde uyarıcı çeşitliliği ile etkili ve kalıcı öğrenmenin gerçekleştiğine yönelik ezber söylem ve kabullerimiz nörogerişimsel açıdan temellendirilmiş; bu dönemde çocuğa sunulan uyarıcıların hem nitelik hem nicelik açısından zengin olmasının çocuğun nöroplastisite kapasitesini geliştirdiği ve beyin gelişimini desteklediği ortaya konulmuştur. Başka bir araştırmada erken çocukluk eğitiminde yapılan uygun müdahalelerin çocuğun nöroplastisite gelişimini artırdığı ortaya konulmuştur.¹⁴⁹

Erken çocukluk döneminde çocuğun beyin gelişimi gerek nöron sayısının fazlalığı gerek nöronlar arası bağ oluşturma potansiyelinin yüksekliği sebebiyle yaşam boyu devam edecek olan eğitim sürecinde kritik bir önem arz etmektedir. Yaşamın hiçbir döneminde bu ölçüde aktif ve üretken olmayan insan beyni, eğitsel bir bakışla bu fitrî donanımdan sonuna kadar istifade etmeyi anlamlı ve gerekli kılmaktadır. Bu anlamda din eğitiminin temellerinin

145 Ramazan Diler, *Din Eğitiminde Dramatizasyon Yöntemi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Tuğba Güler, *Din ve Ahlâk Öğretiminde Drama Yöntemi ve Uygulama Örnekleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

146 Züleyha Betül Eken, *4-6 Yaş Kuran Kurslarında Görev Yapan Kuran Kursu Öğreticilerinin Drama Alanındaki Yeterliliklerinin Belirlenmesi* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 53.

147 John Elias - Ronald Goldman, "Dinî Anlayış Psikoloğu", *Birey ve Din, Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar*, ed. A.R. Aydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 97-98.

148 Tecelli Karasu, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Yapılandırıcı Öğrenme Anlayışının İmkânı", *İslam Düşüncesini Araştırmaları*, ed. Abdülcelil Bilgin - Yusuf Aydın (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 420.

149 Turhan - Özbay, "Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite", 45-56.

atıldığı erken çocukluk döneminde, çocuğun nöral gelişiminin dikkate alınarak eğitim programının hazırlanması, çok sayıda duyuya hitap edecek öğretim materyallerinin ve öğretim yöntemlerinin seçilmesi gerekmektedir. Bu durumda çocuğun çok sayıda deneyim edinmesini sağlayan eğitsel etkinliklerin önemine dikkat çekilmiştir.

Yaptığımız çalışma ile, erken çocukluk dönemi din eğitiminde hikâye/kıssa, drama/oyun, şarkı/ritim, fiziksel aktivite, doğa gezileri, dini mekân ziyareti vb. etkinliklerin çocuğun nöral gelişimini destekleyerek etkili ve kalıcı öğrenmesine imkân sağladığı ortaya konulmuştur. Benzer çalışmalarda erken çocukluk dönemi eğitiminde görsel, hikâye, oyun, drama, şarkı ve fiziksel hareketin,¹⁵⁰ aynı şekilde oyun, drama, video/film, örnek olay masal ve hikâye, musiki ve şiirin yer alması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁵¹ Bir diğer çalışmada ise, erken çocukluk dönemi din eğitiminde yapılması gerekenler hikaye anlatmak ve canlandırmak, oyun oynamak, kıssa anlatmak, dini ritüelleri canlandırmak, toplu dua etmek, dini sorular hakkında konuşmak ve çocuğun dini faaliyetlerde yer almasını sağlamak şeklinde ortaya konulmaktadır.¹⁵²

Araştırma sonucunda, erken çocukluk dönemi din eğitimi ile ilgili olarak manyetik beyin görüntüleme cihazlarının yardımıyla dini öğrenmeler esnasında çocuğun beyindeki nöron aktivitesinin gözlenebileceği daha kapsamlı çalışmalar yapılması önerilmektedir.

Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 1 (2020), 119-148.
- Ailwood, Jo. "Governing Early Childhood Education through Play". *Contemporary Issues in Early Childhood* 4/3 (2003), 286-299.
- Akdağ, Füsün. "Çocukta Beyin Gelişimi ve Erken Müdahale". *Hacettepe University Faculty of Health Sciences Journal* 1/2 (2015), 97-100.
- Ausubel, David Paul. "Stages of Intellectual Development and Their Implications for Early Childhood Education". *Concepts of Development in Early Childhood Education*. ed. Peter Ncbauer. 8-23. USA: Charles C Thomas Publisher, 1965.
- Aydın, Oktay vd. "MEB Okul Öncesi Eğitim Programının Nörogelişimsel Açından Değerlendirilmesi". *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 36 (2012), 69-93.
- Babaroğlu, Ayhan. "Eğitim Ortamları Açısından Okul Öncesi Eğitim Kurumları". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2018), 1313-1330.
- Bacanlı, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 9. Baskı., 2004.

150 Hilal İlknur Tunçeli - Rengin Zembat, "Erken Çocukluk Döneminde Gelişimin Değerlendirilmesi ve Önemi", *Eğitimde Kuram ve Uygulamalar Dergisi* 3/3 (2017), 1-12.

151 Yiğit, "Erken Çocukluk Döneminde Kültürel Değerlerin Öğretimi", 306-309.

152 Bonnie Miller-McLemore, "Whither the Children? Childhood in Religious Education", *The Journal of Religion* 86/4 (2006), 9.

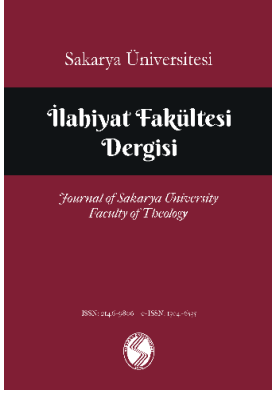
- Bakar, Fatma vd. "Okul Dışı Öğrenme Ortamı Olarak Doğa Eğitiminin Çevre Bilgisi ve Tutum Üzerine Etkisi" 7/1 (2021), 1-18.
- Bayyığıt, Mehmet vd. (ed.). *Erken Çocukluk Dönemi Din - Ahlak - Değerler Eğitimi ve Sorunları - 2*. Konya: Palet Yayınları, 1. Baskı., 2020.
- Biabanaki, Sayyed Mahdi. "A Critical Analysis of Cognitive Explanations of Belief in Afterlife". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 749-764.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2001.
- Bilici, Ali Baz. "Din Eğitiminin İlk Temelleri: Erken Çocuklukta Din". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2015), 65-87.
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basics Books, 2001.
- Brown, Jeanne M. - Kaye, Candace. "Where Do the Children Play?: An Investigation of the Intersection of Nature, Early Childhood Education and Play". *Early Child Development and Care*, 1-14.
- Caine, Nummela - Caine, Geoffrey. *Beyin Temelli Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2002.
- Catherwood, Di. "New Views on the Young Brain: Offerings from Developmental Psychology to Early Childhood Education". *New Views on The Young Brain 23 Contemporary Issues in Early Childhood* 1/1 (1999), 23-35.
- Çin, Ahmet. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Ebeveyn Tutumlarının Etkisi". *Batman Akademi Dergisi* IV/2 (2020), 45-60.
- Demir, Mehmet Şirin vd. "Çeşitli Nöro-Bilişsel & Nöro-Pedagojik Uygulama ve Modalitelerin Bilişsel Becerilerin Gelişimi Üzerindeki Etkisi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 17/2 (2016), 679-696.
- Didonet, Vital vd. "Early Childhood Education for a Sustainable Society". *The Contribution of Early Childhood Education to a Sustainable Society*. 25-30. Paris: UNESCO, 2008.
- Diler, Ramazan. *Din Eğitiminde Dramatizasyon Yöntemi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Duursma, Elisabeth vd. "Reading Aloud to Children: The Evidence". *Archives of Disease in Childhood* 93/7 (2008), 554-557.
- Eken, Züleyha Betül. *4-6 Yaş Kuran Kurslarında Görev Yapan Kuran Kursu Öğreticilerinin Drama Alanındaki Yeterliliklerinin Belirlenmesi*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Elias, John - Goldman, Ronald. "Dinî Anlayış Psikoloğu". *Birey ve Din, Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar*. ed. A.R. Aydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Elihami, Elihami. "Early Childhood Education with an Islamic Religious Education Approach in the Era of Community Challenges 5.0: Bibliometrics of Analysis of the Term "Islamic Education and Early Childhood Education". *Journal Pendidikan Guru Sekolah Dasar* 2/1 (2021), 177-183.
- Faghiri, Ashkan vd. "Changing Brain Connectivity Dynamics: From Early Childhood to Adulthood". *Human Brain Mapping* 39 (2018), 1108-1117.
- Farisia, Hernik. "Nurturing Religious and Moral Values at Early Childhood Education". *Didaktika Religia: Journal of Islamic Education* 8/1 (2020), 1-27.
- Farroni, Teresa - Menon, Enrica. "Visual Perception and Early Brain Development". *Encyclopedia on Early Childhood Development*. 1-6. Montreal: Centre of Excellence

- for Early Childhood Development and Strategic Knowledge Cluster on Early Child Development, 2008.
- Fowler, James W. vd. *Faith Development Research*. Atlanta: Center for Research in Faith and Moral Development, 2004.
- Frey, Nancy - Fisher, Douglas. "Reading and the Brain: What Early Childhood Educators Need to Know". *Early Childhood Education Journal* 38 (2010), 103-110.
- Geng, Xiujuan vd. "Structural and Maturational Covariance in Early Childhood Brain Development". *Cerebral Cortex* 27 (2017), 1795-1807.
- Gören, Zehra. *Erken Çocukluk Döneminde Doğruluk, Empati, Merhamet, Adalet ve Sorumluluk Davranışlarının Kazandırılmasında Duygusal Zekanın Etkisi*. Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Grajczonek, Jan. "Early Childhood Religious Education: It Matters, but What Is Its Matter?" *Global Perspectives on Catholic Religious Education in Schools*. ed. Michael Buchanan - Adrian Mario Gellel. 259-270. Singapore: Springer, 2019.
- Güler, Tuğba. *Din ve Ahlâk Öğretiminde Drama Yöntemi ve Uygulama Örnekleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Gürkan, T. "Çocuğun Çok Yönlü Gelişimi ve Eğitimine Toplu Bakış". *Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar*. 142-144. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003.
- Güven, Gülçin - Azkeskin, Kadriye Efe. "Erken Çocukluk Eğitimi ve Okul Öncesi Eğitim". *Erken Çocukluk Eğitimi*. ed. İbrahim Diken. Ankara: Pegem Akademi, 3. Baskı., 2014.
- Haddad, Lenira. "For a Specific Dignity of ECE: Policy and Research Issues Relating the Education of Young Children and Sustainable Society". *The Contribution of Early Childhood Education to a Sustainable Society*. ed. Ingrid Samuelsson - Yoshie Kaga. 31-36. Paris: UNESCO, 2008.
- Halfon, Neal vd. "Brain Development in Early Childhood". *Building Community Systems for Young Children*. ed. Neal Halfon vd. Los Angeles: UCLA Center for Healthier Children, Families and Communities, 2001.
- Harms, Ernest. "The Development of Religious Experience in Children". *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 112-122.
- Hebb, Donald. *The Organization of Behavior*. Newyork: Wiley & Sons, 1949.
- Howard-Jones, Paul. "A Multiperspective Approach to Neuroeducational Research." *Educational Philosophy and Theory* 43/1 (2011), 24-30.
- Isom, Moh. vd. "Implementation of Religious Education in Character Values in Early Childhood Education Institutions". *Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan* 19/3 (2021), 303-316.
- Jordan, Cathy - Chawla, Loise. "A Coordinated Research Agenda for Nature-Based Learning". *Frontiers in Psychology* 10/766 (2019), 1-10.
- Joseph, Robert. "Neuropsychological Frameworks for Understanding Autism". *International Review of Psychiatry* 11/4 (1999), 309-324.
- Karabulut, Helena. "The Neuro-Building Blocks of Learning: Improving School Readiness and Overcoming Learning Difficulties". *Journal of Education and Future* 4 (2013), 1-15.
- Karadağ, Mecnun. *Okul Öncesi Din Eğitiminde Kavram Öğretimi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Karasu, Tecelli. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Yapılandırmacı Öğrenme Anlayışının İmkânı". *İslam Düşüncesi Araştırmaları*. ed. Abdülcelil Bilgin - Yusuf Aydın. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Kaya, Zeynep. "Erken Çocukluk Döneminde İnanç Eğitiminin Temeli Olarak Dini Kavram Gelişimi". *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi*. 105-136, 2022.
- Keleş, Esra - Çepni, Salih. "Beyin ve Öğrenme". *Türk Fen Eğitimi Dergisi* 3/2 (2006), 66-82.
- Kotaman, Hüseyin. "Rudolf Steiner ve Waldorf Okulu". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* VI/I (2009), 174-194.
- Lillard, Paula Polk. *Sınıfta Montessori*. çev. Okan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Lyll, Amanda E. vd. "Dynamic Development of Regional Cortical Thickness and Surface Area in Early Childhood". *Cerebral Cortex* 25 (2015), 2204-2212.
- Madjid, Abd El - Wahyuni, Ida Windi. "Islamic Religious Education Learning For Early Childhood in the Covid-19 Period". *Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini* 6/5 (2022), 4471-4478.
- Medina, John. *Brain Rules: 12 Principles for Surviving and Thriving at Work, Home and School*. Seattle, WA: Pear Press, 2008.
- Miller, Bruce - Cummings, Jeffrey. *The Human Frontal Lobes: Functions and Disorders*. Newyork: Guilford, 2006.
- Miller-McLemore, Bonnie. "Whither the Children? Childhood in Religious Education". *The Journal of Religion* 86/4 (2006), 635-657.
- Montessori, Maria. *Spontaneous Activity in Education*. New York: Frederick A. Stokes Company, 1917.
- Montessori, Maria. *The Absorbent Mind*. Chennai: Adyar Madras Theosophical Publishing House, 1949.
- National Scientific Council on the Developing Child. *The Timing and Quality of Early Experiences Combine to Shape Brain Architecture: Working Paper*, 2007. www.developingchild.harvard.edu
- Nelson, Charles. "Neural Development and Life-long Plasticity". *Promoting Positive Child, Adolescent and Family Development: Handbook of Program and Policy Interventions*. ed. R. M. Lerner vd. 31-60. California: Sage Publications, 2002.
- Nelson, Charles vd. "The Deprived Human Brain". *American Scientist* 97 (2009), 222-229.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006).
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi". *Turkish Studies* VIII/8 (2013), 971-987.
- Oruç, Cemil. "Montessori Eğitim Yaklaşımının Din Eğitimine Uygulanması: Godly Play Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 235-266.
- Oruç, Cemil. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2021.
- Osmanoğlu, Cemil. *Basamak Teorileri Açısından Dini Gelişim, İnanç Gelişimi ve Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Öztürk, Naciye. *Okul Öncesi Dini Eğitim: Kuran Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Projesi ve Öneriler*. İstanbul: SETA, 2018.

- Penhune, Virginia. "Sensitive Periods in Human Development: Evidence from Musical Training". *Cortex* 47/9 (2011), 1126-1137.
- Polat, Özgül - Demirci, Fatma Gülçin. "Erken Çocukluk Döneminde Bilişsel Gelişime Bir Uyarın Olarak Doğa ile Temas ve Doğa Temelli Açık Alan Etkinlikleri". *Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/2 (2021), 95-113.
- Pressoir, Eveline. "Preconditions for Young Children's Learning and Practice for Sustainable Development". *The Contribution of Early Childhood Education to a Sustainable Society*. ed. Ingrid Pramling Samuelsson - Yoshie Kaga. Paris: UNESCO, 2008.
- Rushton, Stephen. "Neuroscience, Early Childhood Education and Play: We are Doing it Right!" *Early Childhood Education Journal* 39 (2011), 89-94.
- Sabır Taştan, Nalan. "Nöroplastisite'nin Etkileri Üzerine Bir Eğitim Programı ve Yeni Bir Teknik Önerisi: Süpürme Tekniği". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2020), 228-251.
- Sayın, Esmâ. "Erken Çocukluk Döneminde Tasavvufî Ahlak Öğretimi". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 90-101.
- Schiller, Pam - Willis, Clarissa. "Using Brain-Based Teaching Strategies to Create Supportive Early Childhood Environments That Address Learning Standards". *Young Children on the Web*, 1-6.
- Scott, Larissa. "Erken Çocukluk Dönemi Beyin Gelişimi ve İlköğretim Müzik Programı". çev. Sena Gürşen Otacıoğlu. *The Journal of SAU Education Faculty* 16 (2008), 184-191.
- Sezgin, Şeyma. *Montessori'de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Summak, Semih - Summak, Elçin. *Akıllı Bebekler Akademisi*. İstanbul: Sistem Yayınları, 3. Baskı., 2005.
- Susanto, Ahmad. *Perkembangan Anak Usia Dini: Pengantar Dari Berbagai Aspeknya*. Kencana: Pranada Media, 2011.
- Tabroni, Imam vd. "Early Childhood Education In Islamic Education Perspective". *Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 1/4 (2022), 901-909.
- Taşkıner Şereflioğlu, Yasemin - Kılıç Mocan, Didem. "Türkiye'de Eğitsel Nörobilim (Eğitimsel Sinirbilim) Konusunda Yapılmış Araştırmaların Analizi". *TÜBAD VI/II* (2021), 468-480.
- Tosun, Aybiçe. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 121-151.
- Tosun, Cemal - Çapçioğlu, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720.
- Tunçeli, Hilal İlnur - Zembat, Rengin. "Erken Çocukluk Döneminde Gelişimin Değerlendirilmesi ve Önemi". *Eğitimde Kuram ve Uygulamalar Dergisi* 3/3 (2017), 1-12.
- Turhan, Begümhan - Özbay, Yaşar. "Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite". *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2016), 46-56.
- Uzbyay, Tayfun. "Beyni Anlamak Sadece Nörobilim ile Mümkün Mü? Beyin Yüzyılında Nörolojik Bilimlerden Sosyal Bilimlere Yeni Açılımlar, Yeni Yaklaşımlar". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 119-155.

- Uzun, Sümeýra. *Okul Öncesi Din Eğitiminde Program Geliştirme Süreçlerinde İlke ve Yaklaşımlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1999.
- Welch, Graham. "Early Childhood Musical Development". *Research Studies in Music Education* 11 (1998), 27-41.
- Woodhead, Martin. "Changing Perspectives on Early Childhood: Theory, Research and Policy". *International Journal of Equity and Innovation in Early Childhood* 4/2 (2006), 1-43.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: TDV Yayınları, 1983.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. *Okul Öncesi Öğretmenliği ve Din Eğitimi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Yeniyol, Abdülaziz. *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yıldırım, Betül. *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklarda Din Eğitimi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yıldız, Aslıhan. *Ernest Harms ve Ronald Goldman'ın Dini Gelişim Kuramları Bağlamında Dini İçerikli Çocuk Kitapları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yılmaz Uysal, Simge. "Biyofili: Doğaya Yakın Olma Eğilimi". *Erken Çocukluk Eğitiminde Orman Pedagojisi El Kitabı*. ed. Simge Yılmaz Uysal - Tuna Coşkun Tuncay. 1-22. Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Yiğit, Yasin. "Erken Çocukluk Döneminde Kültürel Değerlerin Öğretimi". *Erken Çocukluk Dönemi Din Ahlak Değerler Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 299-314. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Yörükoğlu, Atalay. *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2. Baskı., 1984.



Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Uyaran Zenginliğinin Nörobilimsel Temelleri

Saadet İder

Necmettin Erbakan
Üniversitesi,
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat
Fakültesi,
Din Eğitimi Ana Bilim Dalı

sciftkat@erbakan.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-8826-4849>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkısı

Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

“Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Uyaran Zenginliğinin Nörobilimsel Temelleri” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**Hindu Bayramı Divali'nin Tarihi Gelişimi ve Farklı
Dinlerdeki Yansımaları**

*Historical Development of Hindu Festival Diwali and
Its Reflections in Different Religions*

Mehmet Safa Cevahir

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı – Res. Asst., Necmettin Erbakan University, Ahmet
Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of History of Religion
mehmetsafacevahir@gmail.com - <https://orcid.org/0000-0002-2843-4818>

Ahmet Türkan

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Dinler
Tarihi Ana Bilim Dalı – Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet
Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of History of Religion
ahmet.turkan@erbakan.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0001-9788-5869>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 05/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 03/11/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atf/Citation: Cevahir, Mehmet Safa – Türkan, Ahmet. "Hindu Bayramı Divali'nin Tarihi Gelişimi ve Farklı Dinlerdeki Yansımaları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 581-605. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1157015>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Divali, Hindistan'da ve diasporada büyük coşkuyla kutlanan bir bayramdır. Hinduların yanı sıra, Hindistan'daki Caynist, Sih, Budist, Hıristiyan ve Müslümanlar tarafından bu bayrama önem verilmiş ve her bir dini grup kendi anlayışları ve gelenekleri doğrultusunda benzer veya farklı mitolojik anlatılar ortaya koymuşlardır. Caynistler Mahavira'nın aydınlanması, Sihler Guru Hargobind'in esaretten kurtulması ve Amritsar'a dönmesi, Newar Budistleri ise Kral Aşoka'nın Budizm'i kabul etmesini Divali ile ilişkilendirmişlerdir. Hintli Müslümanlar Divali'yi daha çok kültürel bağlamda değerlendirirken, Hintli Hıristiyanların bir kısmı ise Kutsal Kitaptaki ışık ve karanlık tasvirleriyle Divali arasında analogi kurmuşlardır.

Bu çalışmada, öncelikle Hindular nezdinde Divali'nin kökenine ilişkin farklı anlatılar ortaya konulmuş, sonrasında beş günlük kutlama şekilleri ve bunun topluma yansımaları ayrıntılı olarak belirtilmiştir. Divali'nin farklı dini gruplar nezdindeki anlam ve önemi karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Hindistan dışındaki Divali kutlamalarının Hint kökenli kişilere sağlamış olduğu kazanımlar ve gelecekte karşılaşılabilecek muhtemel durumlarla; COVID-19 salgını sürecinde Divali kutlamalarının nasıl gerçekleşmiş olduğuna dair bilgiler güncel veriler ışığında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Divali, Işıklar Festivali, Hinduizm, Hindistan.

Abstract

Diwali is derived from the word Deepavali, which means "series of lights", and has had wide repercussions in the Indian world and continues to do so. As Diwali is determined according to the lunar calendar, it has different celebration days. It is usually celebrated at the end of October and the beginning of November in the Gregorian calendar.

There are different mythological accounts of the origin of Diwali. The most prominent origin narrative, as a Hindu festival in the first stage, is the one centered on Rama-Sita-Ravana. This narrative was later reinterpreted by Sikhs in line with their own traditions, and this is how the understanding of Diwali emerged in Sikhism. In the Rama-Sita-Ravana narrative, which represents the central narrative of the origin of Diwali in Hinduism, Rama's wife Sita is kidnapped by Ravana, King of Lanka, then Rama wages war on Ravana and saves his wife by defeating him. Afterwards, a magnificent welcome is organized for the couple who come to Ayodhya, and with their return, abundance and fertility occur in the city. Hindus adopted this narrative to their daily lives and believed that Goddess Lakshmi, who is a prominent figure in Diwali, also provides abundance and fertility today.

Diwali celebrations last for five days. On the first day, when a different God/Goddess stands out on each day, houses are cleaned, and decorations are made. On the second day, preparations continue. On the third day, the most important day of Diwali, Lakshmi Puja, is worshiped. The third day is also important financially because it is the day when the account books of the previous year are closed, and the new account books are opened. Also, on the third day, Ganesha is in the foreground, as well as Lakshmi. As a matter of fact, Hindus believe that without Ganesha, worshiping Lakshmi would be meaningless. The fourth and fifth days of Diwali are the time when family relationships are developed. Because on the fourth day, while the parents are holding a feast and presenting gifts to their newly married children; On the fifth day, sisters and brothers are given gifts and treats in return.

Although Diwali is a Hindu festival at first glance, it also has an important place in other Indian religions. Diwali celebrations in Jainism are partly calm due to the principle of Ahimsa. The Jains trace the origin of this festival back to the 6th century BC. Thus, aiming to show that Diwali already exists within the tradition, the Jains celebrate this festival in memory of Mahavira's attainment of Moksha. As with Hindus, Jains light oil lamps, open new financial books, and go to temples at this festival.

Another religious tradition in which Diwali is celebrated with enthusiasm is Sikhism. Although there are different narratives about the origin of Diwali within Sikhism, the Guru Har Gobind-centered narrative is generally accepted. He is taken into captivity by Emperor Jahangir. Freed from captivity in 1619, Har Gobind moved to Amritsar with the princes beside him. The people of Amritsar celebrate the guru's liberation and entry into the city with great enthusiasm. Another significance of this festival for Sikhism is the renewal of the financial books, as in Hinduism and Jainism.

Diwali is a festival also celebrated by Buddhists. Unlike other religious traditions, different mythological narratives are not encountered in Buddhism for this festival. The importance of this festival for Buddhists is based on King Ashoka's adoption of Buddhism on Diwali day in the 3rd century BC.

It is seen that Christians and Muslims of Indian origin also participated in Diwali. For these two religious traditions, Diwali has a cultural meaning.

Diwali celebrations are witnessed in different countries besides India. For Indian families, Diwali has an important function in the context of transmitting their traditions. However, it has been a controversial issue whether Diwali can be considered a public holiday in diaspora countries. Although this issue was sometimes brought to the official authorities, it did not receive a positive response in most cases.

During the COVID-19 process, Diwali celebrations have lagged behind their previous splendor. The COVID-19 epidemic, which affects Indian religions as well as other religions, has caused the Diwali celebrations to shift in different dimensions. The vast majority of street celebrations were suspended, celebrations held in great temples were broadcast online, and visits were not permitted.

In this study, first of all, different narratives regarding the origin of Diwali from the Hindus' perspective were revealed, and then the five-day celebrations and its reflection on the society were described in detail. The meaning and importance of Diwali for different religious groups have been discussed comparatively. With the gains that the Diwali celebrations outside India have provided to people of Indian origin and the possible situations to be encountered in the future, information on how the Diwali celebrations took place during the COVID-19 epidemic process has been discussed in light of current data.

Keywords: History of Religions, Diwali, Festival of Lights, Hinduism, India.

Giriş

Hindistan'da bayramlar, geçmişten günümüze büyük bir coşkuyla kutlanmaktadır. İlkbahar Bayramı (Holi), Aydınlıklar Bayramı, Divali Bayramı, Şiva'nın Gecesi, Krişna'nın Doğumu belli başlı bayramlardır. Bu bayramlar çoğu kez Hint toplumunda önemli etkisi olan kast engellerinin kalkmasına da imkân vermektedir. Bu bayramlar vesilesiyle, toplumun dışlanmış kesimi olan *Paryalar*, belli başlı haklara sahip olduklarına inanmakta ve kendilerini Hindu hissetmektedirler.¹

Kasım 2021'de dünyadaki pek çok medya organı Hindistan'ın Gumatapura köyündeki bayram uygulamasını manşetlerine taşıdı.² Köylüler, birbirine inek dışkısı atıyor ve bu uygulamayı arındırıcılık ve şifa boyutuyla değerlendiriyordu. Hatta bazıları bu bayramı İspanya'daki domates atma kut-

1 Jean Varenne, "Hinduizm", çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni* (Konya: Damla Ofset, 1995), 297.

2 Gazete manşetlerinden bazıları şöyledir: "Hindistan'ın inek dışkısı müsabakası Divali festivalinin son günlerine işaret ediyor"; "Kaka yapma! Hint dışkı festivali Divali'nin son günlerinde kutlanıyor"; "Hint köyü, Divali'nin sonunu işaret eden inek dışkısı festivalini kutluyor" *Taipei Times*, "India's cow dung fight marks end of Diwali festival" (12 Aralık 2021), 4; *France 24*, "Don't poo-poo it! Indian dung festival celebrates end to Diwali" (12 Aralık 2021), 1; *Hindustan Times*, "This Indian village celebrates cow dung festival to mark end of Diwali" (12 Aralık 2021), 1.

lamasıyla ilişkilendiriyordu. Farklı beklentilerle Hindistan'ın değişik bölgelerinden Gumatapura'ya gelen insanların kutladıkları bu bayramın adı Divali'ydi.³

Divali, Hindistan'ın en büyük ve en önemli bayramıdır. Işıklar dizisi anlamına gelen Sanskritçe “*dīpavali*” kelimesinden türemiştir.⁴ Hinduların yanı sıra Caynistler, Sihler ve Budistler tarafından aynı anda kutlanan Divali'ye her bir dinî grup kendi gelenekleri doğrultusunda anlamlar yüklemiştir.⁵ Zaman olarak Hindu ay takvimine göre, Aşvin ayının son yarısı ile Kartika ayının ilk yarısına denk düşmekte olup, söz konusu bayramın miladi takvimdeki karşılığı Ekim sonu ile Kasım başlangıcıdır.

Divali, Hindu yaşamının farklı yerel kökenlerini yansıtan kadim hasat festivallerindedir.⁶ Hasat bayramı olmasının yanı sıra Yahudilerin Roş Haşana'sı, Hıristiyanların Noel'i, Çinlilerin Fener Festivali (Lantern Festival) gibi yeni yıl bayramı olarak da kutlanır⁷ ve zaman olarak festivalin dördüncü günü yeni yılın başlangıcı kabul edilir.⁸

Bu çalışmada Divali bayramının Hint inanç sistemindeki yeri, tarihi gelişimi ve şehir yaşamından tasarıma, ekonomiden çevre kirliliğine, güvenlik sorunlarına kadar Hint toplumundaki etkilerine, diasporadaki kutlama şekillerine ve COVID-19 sürecindeki durumuna değinilmiş, Hindistan'daki farklı dinî grupların bu bayrama atfettikleri önem karşılaştırmalı olarak irdelenmiştir.

1. Divali'nin Kökeni

Divali festivali, Hint kökenli dinlerin ortak değeridir. Uzun bir tarihi geçmişine sahip olan Divali bayramının ortaya çıkışına dair farklı mitolojik anlatılar vardır. Ayrıca Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde de Divali'ye farklı anlamlar yüklenmektedir. Bunlardan ilki Kuzey Hindistan'daki anlayış olup, Rama'nın on dört yıllık sürgün yaşamından sonra Ayodhya'ya geri dönüşüne yöneliktir.⁹

3 ABC NEWS, “Indian village marks end of Diwali with massive cow poo fight” (10 Aralık 2021), 1.

4 Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts & Festivals* (India: The Divine Life Society, 1997), 3.

5 Kartar Singh Bhalla, *Let's Know Festivals of India* (New Delhi: Star Publications, 2005), 13; Constance A. Jones, “Diwali”, *Religious Celebrations*, ed. J. Gordon Melton (California: ABC CLIO, 2011), 252.

6 Jones, “Diwali”, 253.

7 Joseph Henninger - Peter Antes, “New Year Festivals”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: THOMSON GALE, 2005), 6594.

8 Kathleen Kuiper, *The Culture of India* (New York: Rosen Publishing, 2011), 109.

9 Sivananda, *Hindu Fasts & Festivals*, 3; Bhalla, *Let's Know Festivals of India*, 13; Karen Bellenir - Martin E. Marty, “Dewali”, *Religious Holidays and Calendars An Encyclopedic Handbook* (Detroit: Omnigraphics, 2004), 179; Om Lata Bahadur, “Divali The Festival of Lights”, *The Life of Hinduism*, ed. John Stratton Hawley - Vasudha Narayanan (Los Angeles: University of California Press, 2006), 91.

Efsaneye göre Rama, babasının sözünü yerine getirmek için on dört yıl sürgün hayatı yaşar. Bu dönemde Rama'nın eşi Sita, Lanka Kralı Ravana tarafından kaçırlır. Bunun üzerine Rama, maymun ve ayılardan müteşekkil orduyla beraber Ravana'ya savaş açar ve sonunda onu öldürür.¹⁰

Rama ve Sita ile ilgili tüm anlatılara göre, krallığın başkenti Ayodhya onların yokluğunda acı çekmektedir. Bu çiftin Ayodhya'ya dönmesi üzerine vatandaşlar hem hükümdarlarını karşılamak hem de onun dönüşünden duydukları memnuniyeti ifade etmek için evlerinin her yerini süsler, tüm şehri kandillerle aydınlatırlar. Bu gelenek zamanla ışık festivali olarak bilinen Divali bayramına dönüşür. Mitolojik anlatılara analogi yapılarak bu festivalin kutlanmasındaki süreç Hindu yaşamına da yansır. Nitekim Ayodhya halkının Sita'yı karşılaması gibi, Hindular günümüzde Tanrıça Lakşmi'ye dua ederek onu evlerine davet ederler. Sita'nın Ayodhya'ya girişiyle ortaya çıkan bolluk ve bereketi kendi yaşamlarına uyarlayan Hinduları, Lakşmi'nin aynı vazifeyi yerine getirdiğine inanırlar.¹¹

Güney Hindistan'da ise, Divali festivaliyle ilintili mitolojik anlatı Krişna merkezlidir. Buna göre Krişna, Kral Narakasura'yı hezimete uğratmıştır.¹² Güney Hindistan halkı mitolojik anlatı doğrultusunda bayram sabahı kalkıp yağ banyosu yaparlar ve yeni elbiseler giyerler. Öldürülen Narakasura'nın kuklasının önünde havai fişek atar ve birbirlerini selamlayarak "Ganj'da yıkandınız mı?" diye sorarlar. Bu soru sabah yağ banyosunun yapılıp yapılmadığına yöneliktir. Çünkü bayram sabahı yapılan banyonun, kutsal Ganj'da yapılan banyo kadar arındırıcı olduğuna inanılır.¹³

Divali'ye dair diğer bir mitolojik anlatı ise Batı Hindistan bölgesine aittir. Vişnu'nun ön plana çıktığı bu anlayışa göre,¹⁴ o, çok güçlü yapısıyla tanrılar için büyük bir tehdit haline gelen Kral Bali'yi yer altına sürgün etmekte ve ona galip gelmektedir.¹⁵

Bengal'deki Divali anlatısı Tanrıça Kali ile ilişkili olup kutlamalar da bu çerçevededir. Birçok kişi Kali'yi annesi gibi gördüğünden, ona sadakatle bağlılık gösterir ve onun adına kanlı kurbanlar sunarlar.¹⁶

10 Swami Mukundananda, *Festivals of India* (USA: Jagadguru Kripalu Yog, 2010), 142.

11 Mukundananda, *Festivals of India*, 142.

12 Sivananda, *Hindu Fasts & Festivals*, 3; Bellenir - Marty, "Dewali", 179.

13 Sivananda, *Hindu Fasts & Festivals*, 3.

14 William D. Crump, "Hindu New Year Festivals", *Encyclopedia of New Year's Holidays Worldwide* (North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2008), 111.

15 Amy McKeever, "Diwali is India's most important holiday—and a celebration of good over evil", *National Geographic* (13 Aralık 2021), 1-3.

16 David Kinsley, *Hindu Goddesses* (California: University of California Press, 1988), 116; Sivananda, *Hindu Fasts & Festivals*, 3.

2. Divali'ye Dair Dinî Pratikler

Hindu bayramlarının tayininde tarım kültürünün önemli etkisi olup, kutlamalar ay takvimine göre düzenlenmektedir.¹⁷ Bu yüzden Divali kutlamalarının tarihi her yıl farklılık göstermekte, Hint takviminde Ekim ve Kasım ayına tekabül eden Aşvin ve Kartika ayına denk gelmektedir. Festival günleri yıldan yıla değişiklik gösterse de Divali, son tahlilde bir sonbahar bayramıdır. Tanrıça Lakşimi ön planda olmakla birlikte Divali bayramı beş gün boyunca her biri farklı tanrı ve tanrıçalarla ilişkilendirilerek kutlanmaktadır.

Dhanteras olarak adlandırılan birinci günde önce evler temizlenir, sonra süslemeler yapılır. Mitolojik bir anlatı doğrultusunda kadınlar, bugüne özel olarak altın veya gümüş takılarını takarlar. Efsaneye göre, ölüm ve adalet Tanrısı Yama, evliliğinin dördüncü gününde Kral Hima'nın on altı yaşındaki oğlunun canını alacaktır. Buna karşılık kralın yeni gelini, kocasının yatak odasının girişini devasa bir madeni para, mücevher ve yanan lambalarla kapatır ve ardından şarkılar söyler. Yılan kılığına giren Yama'nın gözleri parıldayan ışıklardan kör olur. Akabinde madeni paraların üzerinde sürünen Yama, gelinin söylediği şarkılardan o denli etkilenmiştir ki böylece genç adamın yaşamını bağışlar. Bundan dolayı Divali'nin ilk gecesinde yanan lambalar Yama'ya atfedilir ve kötü ruhların kovulmasını sembolize eder.¹⁸

Divali'nin ilk gününde ayrıca Lakşimi'nin enkarnasyonu olan ineklere özel saygı gösterilir. Lakşimi'nin bizzat kendisine ise *bhajanlar* (ibadet anındaki şarkılar) ve geleneksel tathılalar ile tapınılır.¹⁹ Bir başka efsaneye göre tanrılar ve iblisler, okyanusu Amrit veya nektar için çalkalarken Dhavantari (tanrıların tabibi ve Vişnu'nun bir enkarnasyonu), *Dhanteras* gününde bir iksir ile ortaya çıkar ve duruma müdahale eder. Bu anlatı Hint dinî düşüncesinde başka bir alana da yansır ve Dhavantari merkezli geleneksel Hint sağlık yöntemlerinden biri olan ayurvedik tıp ilmini doğurur.²⁰

Divali'nin ilk gününde evlerin ve iş yerlerinin girişleri, zenginlik ve refah Tanrıçası Lakşimi'yi uygun bir şekilde karşılamak için *Rangoli* adı verilen geleneksel motiflerle rengarenk süslenir.²¹ Ayrıca bu Tanrıçanın yolunun uzun zamandır gözlemlendiğini belirtmek üzere evlerin dört bir tarafına pirinç unu ve vermilyon tozu²² ile küçük ayak izleri çizilir. Lambalar gece boyunca yanar ve küçük kilden yapılmış kandil (*diyas*) eşliğinde Lakşimi Puja ibadeti yapılırak

17 Hammet Arslan, "Holi: Hindu Bahar Bayramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/39 (2014), 188.

18 Jones, "Diwali", 254.

19 Crump, "Hindu New Year Festivals", 112.

20 Jones, "Diwali", 253; Angela Hope-Murray, *Ayurveda for Dummies* (New Jersey: John Wiley & Sons, 2013), 10.

21 A. Withney Santford, "The Hindu Ritual Calendar", *Contemporary Hinduism Ritual, Culture and Practice*, ed. Robin Rinehart (California: ABC CLIO, 2004), 149.

22 Puja başta olmak üzere, bazı Hint ayinlerinde kullanılan kırmızı-turuncu renkli bir tozdur.

kötü ruhlar uzaklaştırılır. Köylerde sığırlar, çiftçiler tarafından süslenir ve onlara tapınılır.

Divali'nin ikinci günü *Choti Divali* (küçük Divali) veya *Narak Chaturdasi* olarak isimlendirilir. Anlatıya göre Krişna, Narakasura'yı mağlup ettikten sonra alnına şeytanın kanını bulaştırır. Bunun üzerine kadınlar Krişna'yı yağ banyosuyla yıkarlar. Bu durumu anımsamak maksadıyla, Güney Hindistan'daki insanlar, acı meyveyi (şeytanın sembolü) çiğneyerek ve alınlarını kan rengine benzetmek için vermilyon ve yağ karışımıyla yıkayarak sabah ritüeli gerçekleştirirler. Akabinde kutsal yağda yıkanır ve havai fişekler eşliğinde sandal ağacı macunuyla kendilerini temizlerler; tapınakları ziyaret ettikten sonra meyve ve tatlılardan oluşan bir kahvaltı yaparlar.²³

Divali'nin üçüncü günü olan *Lakshmi Puja*, beş günlük kutlamalarda en dikkat çeken gündür. Üçüncü gün, dünyayı ziyaret ettiğine inanılan Tanrıça Lakşimi'nin anısına Lakşimi Puja ibadeti yapılır. Lakşimi tapınımının yeni yılda refah ve zenginlik getireceğine inanılır. Anlatıya göre Vişnu, Lakşimi'yi Tanrı Bali'nin elinden kurtarır, bunun üzerine tapınaklarda Lakşimi'yi terennüm eden ilahiler yankılanır ve Lakşimi diyaslarla karşılanır. Hindular, Lakşimi'nin temizliğe önem vermesi sebebiyle süpürgelere *haldi* (zerdeçal) ve *kumkum* (vermilyon) takarak ona hürmet ederler. Ayrıca geçen yılın hesap defterleri kapatılıp yeni yıl için yeni hesap defterleri açılır ve chopada puja (muhasabe defterlerine hürmet) ritüeli düzenlenir.²⁴

Divali'nin üçüncü gününde Lakşimi'nin yanında Ganeşa da ön plana çıkmaktadır. Hatta Hindular Ganeşa olmaksızın Lakşimi'ye tapınmanın eksik olacağını düşünürler. Mitolojik anlatıya göre, insanlara sağladığı refah ve bolluktan dolayı Zenginlik Tanrıçası Lakşimi'de bir kibir oluşmuştur. Durumdan rahatsız olan Vişnu, Lakşimi'nin mütevazı olması için ona bir ders vermek ister. Vişnu, bir kadının çok servete sahip olmasının önemli olmadığını, eğer bir kadının çocuğu yoksa onun eksik olacağını söyler. Çocuğu olmadığı için Vişnu'nun sözleri Lakşimi'nin canını sıkır ve Tanrıça Parvati'ye gidip çocuklarından birini kendisine evlatlık vermesini ister. Ancak Parvati, Lakşimi'nin tek bir yerde sabit kalması nedeniyle çocuklarından hiçbirini ona vermek istemez. Parvati, Lakşimi'nin çocuğa uygun bir şekilde bakamayacağını, dolayısıyla çocuğun acı çekeceğini düşünür. Bunun üzerine Lakşimi, çocuğa gerekli ilgiyi göstereceğine ve onu mutlu edeceğine dair Parvati'ye güvence verir. Lakşimi'nin çektiği acıyı gören Parvati, onun sözlerinden etkilenir ve oğlu Ganeşa'yı Lakşimi'ye evlatlık verir. Bu duruma çok sevinen Lakşimi, Ganeşa'nın tüm bakımını üstleneceğine ve kendisine ibadet edecek olanın önce

23 Crump, "Hindu New Year Festivals", 112.

24 Crump, "Hindu New Year Festivals", 112.

Ganeşa'ya ibadet etmesi gerektiğine dair teminat verir. Bu teminat doğrultusunda gelişen anlayışa göre, bilgi ve akıl olmaksızın zenginlik elde edilemez ve Ganeşa'ya ibadet edilmeden Lakşimi'nin lütfuna erişilemez.²⁵

Hindular, Lakşimi ile Ganeşa mitolojisinden hareketle, yeterli bilgi ve akıl olmaksızın zenginliğin bir fayda getirmeyeceğini düşünmektedirler. Onlara göre, elde edilen servet ancak yeterli bir zekayla yönetilebilir. Buradan yola çıkarak Hindular, Divali'de Lakşimi Puja'dan önce Ganeşa'ya ibadet etmenin gerekliliğini vurgularlar.²⁶

Divali'nin dördüncü günü olan *Kartik Shuddh Padwa*, yeni ayın (*Amavasya*) ilk günüdür. Anlatıya göre, Kral Bali'nin yeraltından (*Pathal Loka*) çıkıp Vişnu'nun kendisine verdiği lütufla yeryüzünde (*Bhulok*) hükmetmeye başlaması bugün gerçekleşir. Dolayısıyla bugüne "*Bali Padyami*" ismi verilir. el-Bîrûnî de benzer şekilde bugüne Bali'nin kral olduğu gün anlamına gelen "*Bali Rajya*" adını vermektedir. Ona göre, Vasudeva'nın eşi Lakşimi, yedi kat yeraltında hapiste olan Virocana'nın oğlu Bali ile buluşmuş ve onu yeryüzüne çıkarmıştır.²⁷ Ayrıca Vikram Dönem'ini başlatan (MÖ. 58) Kral Vikramaditya'nın taç giyme töreni de bugünde vuku bulmuştu. Bugünün bir diğer önemi ise, bir evlilik kutlaması olan Gudi Padwa'ya işaret etmesidir. Eski dönemlerde erkek kardeşler, kız kardeşlerini eşlerinin evinden bir günlüğüne dışarı çıkarırlardı. Günümüzde ise ebeveynler, yeni evli çocuklarına ziyafet düzenler ve hediyeye takdim ederler.²⁸

Hindistan'ın kuzeyinde Divali'nin dördüncü gününde sıra dışı bir festival vardır. İnsanlar çiçeklerle süsledikleri inek dışkısından bir yığın oluşturur ve bu yığına Govardhan Puja adı verilen bir ritüelle tapınırlar. Govardhan, kutsal Mathura şehrinin yakınlarında küçük bir yamaç olup, puja ibadetinin isimlendirilmesine kaynaklık etmiştir. Divali'nin dördüncü günü kutlamaları, Govardhan yamacının Krişna tarafından kurtarılması anısına yöneliktir. Vişnu Purana'da geçen mitolojik anlatıya göre, Gokul halkı, muson döneminin ardından kutlamalar yaparak Tanrı İndra'ya tazimde bulunur. Ancak zamanla Krişna bu duruma son derece öfkelenir ve onların İndra'ya dua etmelerini yasaklar. Krişna'nın bu yasağına karşılık Tanrı İndra, Gokul'u yok etmek için bir sel gönderir. İnsanlar Tanrı İndra'yı ihmal etmelerinin bir sonucu olarak yoğun yağışın geldiğini düşünerek korkarlar. Ama Krişna onlara hiçbir zararın dokunmayacağına dair teminat verir, serçe parmağıyla Govardhan Dağı'nı kaldırır ve böylece hem insanları hem de hayvanları yağmurdan kaynaklanabilecek muhtemel zararlardan korur. Krişna bu yaptıklarından dolayı

25 Diwali Festival (DF), "Why Ganesha and Laxmi are worshipped together?" (13 Ekim 2017).

26 DF, "Why Ganesha and Laxmi are worshipped together?"

27 Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku Mâ Li'l-Hind*, çev. Kıvameddin Burslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 412.

28 Diwali Festival (DF), "Padwa & Govardhan Puja" (5 Mayıs 2022).

Govardhandari sıfatını kazanır ve İndra da Krişna'nın üstünlüğünü teslim eder.²⁹

Divali'nin dördüncü günüyle bağlantılı diğer bir gelenek ise, Krişna'ya yüzden fazla çeşit yemeğin pişirildiği Annakoot'tur (yemek tepesi). Tanrılara ait suretler sütle yıkanır ve tapınaklar değerli taşlarla süslenir. Akabinde tanrılara sunu olarak tatlılardan oluşan tepeler oluşturulur. Ayrıca Gujarat Eyaleti'nin sakinleri ve farklı bölgelerde yaşayan Gujarat halkı, bugünü Yeni Yıl (*Bestarvarsh*) olarak değerlendirir. Erkekler sabah erkenden sokaklara çıkar ve şükran günü sembolü *sabra* (hayattaki iyi şeyler) olarak bilinen tuzu satarlar. Tuzu satın almak kadar satmak da bugünde hayırlı bir iş olarak görülür.³⁰

Divali'nin beşinci ve son günü *Bhai Duj*'dur.³¹ Bugünün önemi, erkek ve kız kardeşler arasındaki ünsiyeti güçlendirmektir. Yeni ayın ikinci günü olan *Bhai Duj* ile ilgili farklı mitolojik anlatılar vardır. Bunlardan ilkinde göre, Divali'nin beşinci gününde Ölüm Tanrısı Yama uzun bir ayrılığın sonrasında kız kardeşi Yami'yi ziyaret eder. Yami, onu gördüğü için büyük bir mutluluk duyar ve kardeşinin alnına esenliği için bir işaret (*tilak*) yerleştirir. Yami ve Yama daha sonra birlikte yemek yerler, Yama kardeşinin gösterdiği bu cömertçe tavırdan son derece memnun kalır, bu tutum sebebiyle Yama, *Bhai Duj* gününde “eğer bir kız kardeş, erkek kardeşinin alnına tilak yerleştirirse, erkek kardeşe kimsenin zarar veremeyeceğini”³² söyler. Yama ve Yami'nin mitolojik anlatıları doğrultusunda söz konusu gelenek bugün de devam etmektedir. Kız kardeşler, erkek kardeşlerinin güvenliği ve esenliği için Puja yaparlar. Buna mukabil erkek kardeşler de kız kardeşlerine sevgi göstergesi olarak hediye takdim ederler.³³

Bhai Duj ile ilgili diğer anlatıya göre Krişna, Asura Kralı Narakasur'u öldürdükten sonra kız kardeşi Subhadra'nın yanına gider. Subhadra, geleneğe bağlı olarak, Krişna'ya bir ışık gösterir ve alnına kız kardeş şefkatinin bir göstergesi olarak tilak koyar.³⁴

el-Bîrûnî, Divali bayramının zamanı, uygulamaları ve bu bayramda öne çıkan Tanrılarla ilgili önemli bilgiler verir. Bîrûnî'nin, “*Dîbâli*” şeklinde isimlendirdiği bu bayram, güneş ve ayın terazi burcunda olduğu Kartika ayının ilk gününe denk gelir. Bu bayramda insanlar yıkanır, yeni elbiselerini giyinir

29 *The Vişnu Purāṇa*, çev. McComas Taylor (Avustralya: ANU Press, 2021) 5:11-12.

30 Crump, “Hindu New Year Festivals”, 113.

31 Divali'nin beşinci günü, *Bhaiya Duj/Bhai Dooj* olarak farklı şekillerde de telaffuz edilmektedir.

32 Santford, “The Hindu Ritual Calendar”, 150.

33 Santford, “The Hindu Ritual Calendar”, 150.

34 Crump, “Hindu New Year Festivals”, 113; Tracy Pintchman, *Guests at God's Wedding: Celebrating Kartik among the Women of Benares* (New York: State University of New York Press, 2005), 66-69.

ve ziynetlerini takınırlar. Bîrûnî, bu bayramda insanların dua etmek ve sadaka dağıtmak için mabetlere gittiklerini, orada mumlar yaktıklarını ve hatta bu mumların sayısının çokluğundan dolayı gökyüzünün aydınlandığını belirtir. Bîrûnî ayrıca bu bayramda insanların birbirlerine tembul yaprakları ile fülül (karabiber) hediye ettiklerini söyler.³⁵

Yukarıdaki uygulamalardan anlaşıldığı kadarıyla Divali'de farklı mitolojik anlatımlar doğrultusunda, kötü ruhların kovulması, arınma, lütuf, sağlık, bilgelik, bolluk ve bereket gibi kavram ve değerlerin ön plana çıktığı dikkat çekmektedir. Dışa yansıyan boyutuyla ise çeşitli mekânların süslenmesi ve coşkulu kutlamalar başta gelmektedir.

3. Diğer Dinî Geleneklerde Divali

Divali, Hinduizm ile özdeşleşmiş olsa da Hindistan'daki diğer dinî grupların da önem verdiği bir bayramdır. Caynistler ve Sihlerin çoğunluğu ve Budistlerin bir kolu bu bayrama rağbet göstermekte, bunun yanında az da olsa, Hıristiyan ve Müslümanlar da bu bayrama iştirak etmektedirler.

3.1. Caynistler

Caynistler, hem %98 oranla katılım sayısı hem de canlılık ve coşkunluk bakımından Divali'ye büyük önem vermekte³⁶ ve *Paryusana*³⁷ ritüelinin dışında en çok bu bayrama ilgi göstermektedir. Caynizm'de Divali'nin geçmişi MÖ. 6. yüzyıla kadar geri gider ve Divali kutlamalarının odak noktasında Caynizm'in kurucusu Mahavira vardır. Tarihi anlatıya göre Divali, Mahavira'nın son aydınlanmasının (*Mokşa*) anısına kutlanan bir bayram olup o, MÖ. 527 yılında aydınlanmış olduğu bugünde yaşamını tamamlamıştır.³⁸ Diğer bir yorum, bu bayramın Mahavira'nın baş öğrencisi Gautama Svami'nin aydınlanma günü olarak da kutlanmasıdır.³⁹ Caynistler, ayrıca Hindu geleneğine bağlı kalarak bu bayramda ön plana çıkan Bolluk ve Şans Tanrısı Lakşimî'ye de tapınmaktadırlar.⁴⁰ Ancak Hindu Divalisi Rama'nın sürgünden dönüşüyle, Caynizm'in Divalisi ise Mahavira'nın nihai kurtuluşuyla alakalıdır.⁴¹

35 Bîrûnî, *Tahkîku Mâ Li'l-Hind*, 412.

36 Pew Research Center (PRC), "Religion in India: Tolerance and Segregation" (29 Haziran 2021).

37 Caynizm'in en önemli yıllık kutlaması olan Paryusana, genellikle Ağustos veya Eylül aylarında kutlanmaktadır.

38 Jones, "Diwali", 255.

39 John E. Cort, *Jains in the World Religious Values and Ideology in India* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 167.

40 Jeffery D. Long, *Jainism: An Introduction* (London: I. B. TAURIS, 2009), 26.

41 Paul Dundas, *The Jains* (London: Routledge, 2002), 217.

Caynistler, Hindular gibi bu bayramda kandiller yakarlar. Bu uygulama, Mahavira'nın ölümüyle birlikte o bölgedeki kralın talimatıyla bir gelenek haline gelmiştir. Krala göre, Mahavira'nın ölümüyle dünyanın büyük bir ışığı söndüğünden onun odasında kandillerin yakılması gerekmektedir.⁴² Bu bağlamda yakılan kandiller, bilginin cehâleti ortadan kaldırmasını sembolize etmektedir.⁴³ Caynistlerin tüccar sınıfı nazarında da Divali'nin büyük bir önemi olup, Divali onlar için yeni malî defterin açıldığı ticarî yılın başlangıcını ifade eder.⁴⁴ Hatta Caynist tüccarlar, Divali bayramında hesap defterlerini, kutsanması için tapınaklara götürürler.⁴⁵

Caynistler, bu bayram kutlamasında sabahleyin tapınaklarına giderler ve orada Mahavira'ya dua ettikten sonra lokma (*ladoo, laddus*) takdim ederler.⁴⁶ Hinduların aksine Caynistlerin kutlamaları daha sakin ve dingin bir atmosferde gerçekleşir.⁴⁷ Ahimsa ilkesi gereği canlı varlıklara zarar vereceği kaygısıyla havai fişek vb. patlayıcı maddeler kullanmaktan kaçınırlar.⁴⁸ Caynistler, Divali'de evlerini, iş yerlerini, tapınaklarını ışık ve kandillerle süslerler. Bir araya toplanarak Kutsal kitaplardan bölümler okur, tapınaklarda ve evlerde ilahiler söylerler. Akrabalar birbirlerine tatlı ikram eder, ayrıca bazı Caynistler, Divali'nin ilk iki gününü oruçlu geçirirler.⁴⁹

3.2. Sihler

Sihizm'de de Divali'ye büyük önem verilir.⁵⁰ Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre, Sihlerin %90'nı bu bayrama katılmaktadır.⁵¹ Divali'nin Sih toplumunda ne zamandan itibaren kutlandığına dair farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre, 16. yüzyılda kutlanmaya başlayan bu bayramın en önemli aktörü üçüncü guru olan, Guru Amar Das'dır (1479-1574). Sihlerin inançlarının sağlamlştırılması için ritüellerin gerekliliğine inanan Guru Amar Das, dinî uygulamalarda birtakım yenilikler getirmiştir. Bu amaçla bir hac merkezi olarak tasarladığı kutsal bir kuyunun (*baoli*) kazılmasını emretmiş⁵² ve yine aynı gayeyle Baisakhi, Maghi ve Divali bayramlarının kutlanmasını başlatmıştır.⁵³

42 Long, *Jainism: An Introduction*, 42.

43 Kuiper, *The Culture of India*, 109.

44 Dundas, *The Jains*, 217.

45 Paul Fieldhouse, "Divali", *Food, Feasts and Faith: An Encyclopedia of Food Culture in World Religions* (California: ABC CLIO, 2017), I/151.

46 Crump, "Hindu New Year Festivals", 112; Vaishali Dar, "Diwali 2019: Jains celebrate this day as Lord Mahavir's nirvana", *Financial Express* (27 Kasım 2019).

47 John Misachi, "Jainism: Religions Of The World", *World Atlas* (20 Haziran 2019).

48 Fieldhouse, "Diwali", I/151.

49 Fieldhouse, "Diwali", I/151.

50 Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 190.

51 PRC, "Religion in India: Tolerance and Segregation".

52 J.S. Grewal, *The Sikhs of the Punjab* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 50-51.

53 Kuiper, *The Culture of India*, 127.

Sih toplumunda Divali kutlanmalarının başlangıcına dair diğer bir rivayet ise -genel kabul gören görüş- 18. yüzyıla kadar gitmektedir. Burada başat rol oynayan kişi altıncı guru, Guru Hargobind'dir (1595-1644).⁵⁴ Genel kabule göre Divali, kahramanlık, ürünlerin hasadı ve ticarî olmak üzere üç ana çerçevede ele alınmaktadır. Buna göre Guru Hargobind, Gwalior'daki esaretinden kurtulur ve Amritsar'a döner. Sihler esaretten kurtuluşla Hindu inancı arasında benzeşim kurarak Rama'nın Ayodhya'ya dönüşünü yansıttığını söylerler.⁵⁵

Sihlerin anlatısına göre, Babür İmparatoru Cihangir (1605-1627), beşinci Guru Arjan'ın derlemiş olduğu Kutsal Kitap Guru Grand Sahib'den Müslüman evliyaların yazılarının çıkarılmasını ister. Guru buna uymayınca, İmparator Cihangir tarafından ölüme mahkûm edilir. Arjan'ın oğlu Guru Hargobind, babasının intikamını almak için ordusunu güçlendirir ve takipçilerini dövüş sanatlarına yönlendirir. Guru Hargobind tarafından tehdit edildiğini hisseden Cihangir, içerisinde 52 yöneticinin (*rajahs*) de bulunduğu kaleye onu hapseder. Sihler, bir yıldan fazla bu durumu protesto eder, bunun üzerine Hargobind'in müttefiki olan Mir Khan'ın tavsiyesi ile İmparator Cihangir, Guru Hargobind'i serbest bırakmayı kabul eder. Ancak Guru Hargobind, kendisiyle birlikte 52 prensin de serbest bırakılmasında ısrar eder, buna karşılık imparator yalnızca gurunun pelerinini (*cloak*) tutabilenlerin gitmesine izin verilebileceğini belirtir. Guru Hargobind takipçilerinden büyük bir pelerin yapmalarını ister ve o pelerine her bir prensin tutabilmesi için 52 püskül taktırır.⁵⁶ Böylece 1619 yılında Guru Hargobind tüm prenslerle birlikte kaleden çıkar, Amritsar'a yönelir ve Divali gecesini Altın Tapınak'a ulaşır. Nasıl ki Ayodhya Krallığı'nın Rama'yı karşıladığı günde Hindu tapınağı aydınlatılmışsa, Sih tapınağı da Guru Hargobind'in karşılandığı günde aynı şekilde aydınlatılmıştır. Böylece Divali, Sih kimliği ile farklı bir şekle bürünmüş ve bu olay Mahkûmların Serbest Bırakıldığı Gün (*Bandi Chhor Diwas*) olarak anılgelmıştır.⁵⁷

Divali ile ilgili üçüncü genel görüş, ürünlerin hasadına yöneliktir. Şöyle ki, Sih köylüsü sonbaharda ektiği ve ilkbaharda hasat etmek istediği ürüne dair bir kehânet ortaya koymakta ve bunu "Divali'de yağmur yağarsa hasat bol

54 Hammet Arslan, "Sihizm", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/ 723-754.

55 Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 186.

56 Piara Singh Sambhi - W. Owen Cole, *The Sikhs: Their Religious Beliefs & Practices (The Sikhs)* (New Delhi: Vikas Publication, 1978), 131.

57 Rina Singh, *Diwali : Festival of Lights* (British Columbia: Orca Book Publishers, 2016), 21-22.

olur" ifadesiyle dile getirmektedirler. Temennileri zamanla bir gelenek haline gelen Sih toplumu için Divali, tarımsal bağlamda çok önemlidir.⁵⁸

Divali'nin Sih toplumundaki diğer bir önemi, ticarî bağlamdadır. Bu bayramda tüccarlar eski hesaplarını kapatır ve yeni bir ticarî yılın başlangıcı olarak Divali'yi merkeze alırlar.⁵⁹

Sihlerin bu bayramda Hindu ve Caynistlerden farklı dinî uygulamaları vardır. Onlar, bolluk ve şans tanrılarının kendilerini ziyaret edeceği beklentisiyle evlerini iyice temizler ve duvarlarına badana yaparlar. Pencap toplumu, dinî, ticarî ve tarımsal boyutta bütünleşik olarak gördükleri Divali'yi, Amritsar'daki merkezi tapınaklarında görkemli bir şekilde kutlarlar.⁶⁰ Divali'de Sih hacılar, Altın Tapınak çevresindeki kutsal havuza dalar, her gün binlerce kişinin ücretsiz yemek yediği aşevi (*langar*) için para, tahıl, bakliyat, süt vb. yiyecekler bağışlarlar. Geceleri kutsal havuzda insanlar kilden yapılmış kandilleri yüzdürür ve ihtişamlı havai fişek gösterisini izlerler. Bunun yanında Sihler, gurdwaraları ziyaret eder, orada mumlar yakıp ilahiler söyleyerek Divali'yi büyük bir coşkuyla kutlarlar.⁶¹ Amritsar sakinleri, Guru Hargobind'in esaretten kurtulmasını yad etmek için şehir genelinde kandiller yakmakta⁶² ve tören esnasında Guru Hargobind'in başından geçen olaylar anlatılmaktadır.⁶³

Divali'ye Sihler tarafından genel anlamda büyük önem verilmekle birlikte, onlar içerisinde az sayıda da olsa bu bayramın kutlanmasına karşı olanlar vardır. Divali'ye karşıt görüş sergileyenler, Sihler'i kendi kökenlerine dayanan dinî uygulamalardan uzak tutmak gayesiyle Sih tarihini ve kültürünü yansıtan dinî festivalleri ön plana çıkarmakta ve hatta bunu bir kampanya haline getirmektedirler. Sih Bhasaur Okulunun lideri ve fundamentalist bir anlayışa sahip olan Babu Teja Singh (1867-1933), bu türden gayretleriyle ön plana çıkmıştır. Nitekim o, Sihlerin Holi ve Divali yerine Baisakhi⁶⁴ festivalini kutlamaları yönünde telkinde bulunmuştur.⁶⁵ Buna rağmen Sihlerin büyük bir kısmı, tarım döngüsü ve Kuzey Hindistan kültürünün önemli birer parçası

58 Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, 186.

59 Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, 186.

60 Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, 186.

61 Singh, *Divali : Festival of Lights*, 24.

62 Kuiper, *The Culture of India*, 109.

63 Yitik, *Doğu Dinleri*, 190; Arslan, "Sihizm", 1/ 747.

64 Sihler'in her yıl 13 Nisanda kutladıkları ve Tanrı'ya yönelip gurularının öğretilerine kulak verdikleri bir bayramdır (Yitik, *Doğu Dinleri*, 190).

65 Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, 348.

olan festivalleri terk etme hususunda direnç göstermiş ve kampanyalara karşı çıkmışlardır.⁶⁶

3.3. Budistler

Divali'ye önem veren diğer bir grup da Budistlerdir. Oran olarak Hindistan'daki diğer dini gruplara göre sayıları oldukça az olsa da Budistlerin %79'u Divali kutlamalarına katılır.⁶⁷ Budistlerin Divali'yi büyük canlılık ve coşkunlukla kutladıkları diğer ülke Nepal olup burada daha çok Newar Budistleri⁶⁸ ön plana çıkmaktadır. Budizmin bu kolunun Divali'ye yüklediği anlamın kökeni MÖ. 3. yüzyıla kadar gitmektedir. İmparator Aşoka MÖ. 3. yüzyılda Divali gününde Budizm'i benimsediğinden dolayı Newar Budistleri, Divali'yi Aşoka'nın, dinlerini kabul etmesinin anısına kutlamaktadırlar.⁶⁹ Budistler, Nepal'de Divali'nin karşılığı olan *Tihar*⁷⁰ adındaki bayrama iştirak etmektedirler.⁷¹ Tihar; Lakşimi'ye verilen önemin yanında kutlamanın zamanı ve uygulamaları açısından Hindu Divalisine benzemektedir.⁷² Dolayısıyla Hindistan ve Nepal'deki Budistlerin Divali kutlamasına iştirak etmesi kültürel yakınlıktan ötürüdür.

3.4. Hıristiyanlar

Hintli Hıristiyanların belli bir kesimi geleneksel olarak Hıristiyanlıkla bağlantılı olmayan bazı Hindu inanç ve uygulamalarını takip ederler. Bunlardan biri de Divali'dir ve Hintli Hıristiyanların %31'i bu bayrama katılmaktadır. İsa'nın yaşamı, ölümü ve dirilişi yoluyla insanlığı kurtarması, Kutsal Kitap'taki ışık

66 Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, 399-340.

67 PRC, "Religion in India: Tolerance and Segregation".

68 Göksel Bodhisattvalar'a sıkı bir bağlılık gösteren, Mahayana Budizm'ine yakın uygulamaları olan, manastır yaşamını önemsemeyen ve Nepal'in Katmandu vadisinde yoğunlaşan Budizm'in bir koludur. Newar Budizm'inin geniş bir takipçi kitlesi yoktur. Tanrıça Tara, Budizm'in bu kolunda son derece önemlidir. bk. Todd T. Lewis, "Sukhavati Traditions in Newar Buddhism", *South Asia Research* 16/1 (1996), 4.; Megan Thomas, "Newar Buddhist Literature: The Significance of the Goddess Tārā in Buddhist Literature and Life", *The Journal of Historical Studies* 3/1 (2014), 1.

69 Mckeever, "Diwali is India's most important holiday—and a celebration of good over evil"; T. Editors of Encyclopaedia Britannica, "Diwali", *Encyclopedia Britannica* (3 Aralık 2021).

70 Tihar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. "Tihar", *Religious Holidays and Calendars An Encyclopedic Handbook*, ed. Karen Bellenir - Martin E. Marty (Detroit: Omnigraphics, 2004), 179.

71 Jones, "Diwali", 254.

72 Jon Burbank, *Nepal* (Singapore: Marshall Cavendish, 2002), 111-112; Todd Thornton Lewis, *Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newar Buddhism* (New York: State University of New York Press, 2000), 118-119; Prem Saran, *Yoga, Bhoga and Ardhhanariswara: Individuality, Wellbeing and Gender in Tantra* (London: Routledge, 2018), 175.

ve karanlık tasvirleri Divali'yi bazı Hintli Hıristiyanlar için önemli kılmaktadır.⁷³ Buna karşın Hıristiyanlar içerisinde Divali'ye katılımın dinen uygun olup olmadığı tartışılmış, Hıristiyanların bir kısmı Kutsal Kitap'tan yaptıkları analogilerle Divali'ye katılımı uygun görürken, diğer bir kısmı ise dinî yaklaşımdan ziyade Hint toplumunda yaşamanın bir gereği olarak kültürel anlamda Divali'ye katılım sağlanabileceğini söylemiştir.⁷⁴ Bunun yanı sıra Divali'yi, Hıristiyan mesajının dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan toplumların geleneklerine adapte edilmesi (inkültürasyon)⁷⁵ olarak değerlendirenler de bulunmaktadır.⁷⁶

3.5. Müslümanlar

Hindistan'daki Müslümanların çoğunluğu Divali'yi kutlamaz. Sayısal verilere göre, her on Müslümandan altısı Divali kutlamalarının İslam'a uygun olmadığını düşünmekte ve Hint toplumundaki Müslümanların sadece %20'si Divali'ye katılım sağlamaktadır. Onların nazarında Hindistan'daki milli bayramların dışında en çok önem verilen bayram Divali'dir. Hindistan'ın geneli itibarıyla, Müslümanların Divali'ye katılımı homojen bir yapıda değildir; bu oran batıda %39, güneyde %33, kuzeyde %24, merkezde %17, kuzeydoğuda %13, doğuda ise %10 civarındadır.⁷⁷

Hindistan'daki Müslümanların Divali'ye katılımı diğer dinî gruplar ile karşılaştırıldığında en düşük seviyede olduğu görülür. Müslümanlar, Hindistan'ın bağımsızlık bayramına %82'lik oranla büyük bir katılım gösterirken Hinduizm'in bir diğer önemli kutsal günü olan Holi bayramına %16'lık bir oranla iştirak sağlamaktadır. Bu bağlamda %20'lik oranla katılım sağlanan Divali bayramı, Hindistan'daki dinî bayramların başında gelmektedir.⁷⁸

4. Gandhi'nin Divali'ye Yaklaşımı

Hindistan'ın bağımsızlığında önemli etkisi bulunan Mahatma Gandhi, dini; hakikat, sertlik karşıtlığı ve toplumsal katkı boyutlarıyla ele alır. "Bana göre insanlık dini olan ve bildiğim tüm dinlerin en iyi yönlerini içeren Hinduizm'dir."⁷⁹ diyen Gandhi'nin Divali'ye dair farklı görüşleri vardır. Onun görüş-

73 Binoy Lobo, "Christian Reflections for Diwali", *Church of St. Andrew* (3 Kasım 2018); David Sorge, "Diwali: Christian Reflections on the Festival of Light", *Huffpost* (12 Kasım 2012).

74 Ken Chitwood, "Can Christians celebrate Diwali?", *Deseret News* (23 Kasım 2014).

75 Ali İsra Güngör, "Kilise'nin Yeni Misyona Anlayışında İnkültürasyonun Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 173.

76 Paul M. Collins, *Christian Inculturation in India* (USA: Ashgate Publishing Company, 2007), 145.

77 PRC, "Religion in India: Tolerance and Segregation".

78 PRC, "Religion in India: Tolerance and Segregation".

79 P.T. Raju, "Hindistan Dinleri", *Asya Dinleri*, çev. Abdullah Davudoğlu (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2002), 214.

leri bağımsızlık öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayrılır. “Divali Nasıl Kutlanır? / How To Celebrate Diwali?” başlıklı yazısında Hindistan’ın bağımsızlığı öncesinde Divali’ye dair görüşlerini ayrıntılı olarak belirten Gandi, Hindistan’ın içerisinde bulunduğu durumdan da etkilenerek Divali’yi siyaset, kötülük ve ahlak felsefesi çerçevesinde ele alır. Ona göre Divali, devlet ve kişiler arasındaki ilişkilerde ahlak ve etik kurallarının ön planda tutulduğu bir toplumda (*Ramarajya*) kutlanabilir. Oysaki Hindistan, en karanlık dönemini (*Kaliyuga*) yaşamaktadır. Gandi’ye göre, Divali hür insanların kutlayabileceği bir sevinç ve refah bayramıdır. Divali’de ikram edilen tatlılar ve atılan havai fişekler ancak bağımsız ve refaha ermiş bir toplum tarafından kullanılabilir. Hindistan bağımsızlık (*swaraj*) hayali kuran bir ülke olup bu yolda halk tarafından birtakım tasarrufların yapılması gerekir. Divali’de kullanılan malzemeler de yapılacak olan tasarruflardan bazılarıdır.⁸⁰

Hindistan’ın bağımsızlığı sonrasında ise Gandi’nin Divali’ye dair görüşleri, iyilerle kötüler arasındaki savaş ve bunun neticesinde elde edilen zafere yöneliktir. Gandi’ye göre, Rama ve Ravana arasındaki büyük savaşta Rama iyiliği, Ravana ise kötülüğü sembolize etmektedir. Rama, Ravana’yı yenmiş ve bu zaferle birlikte Hindistan’da ahlak ve etik kurallarının öne çıkarıldığı bir toplum (*Ramarajya*) ortaya çıkmıştır. Gandi, bağımsızlık sonrası “Divali’yi Nasıl Kutlarız” diye soru sormakta ve *Ramarajya*’nın Hindistan’daki eksikliğinden yakınmaktadır. Ona göre, bu bayramı Rama’yı içinde taşıyanlar kutlayabilir ki onun ışığı içten gelen gerçek ışıktır. Oysaki insanlar, suni ışıklarla sevgi aramaktadır. Gandi ise Hint toplumunun ihtiyacı olan kalplerdeki gerçek sevgi ışığının ortaya çıkmasını beklemekte ve böylece Hindu, Sih ve Müslümanların kardeşçe yaşayabilecekleri sonucuna varmaktadır.⁸¹ Dolayısıyla Gandi’nin bağımsızlık öncesi Divali’ye dair görüşleri, daha çok Hindistan’ın bağımsızlığına yönelik bir araçken, bağımsızlık sonrasında ise ideal bir toplum oluşturmada bir amaç haline gelmiştir.

5. Diasporada Divali

Tüccarlar ve din adamları aracılığıyla Hint geleneklerinin dünyanın farklı bölgelerine yayılmasının uzun geçmişi vardır. 17. yüzyıldan itibaren Hintliler, Güney Afrika, Britanya ve Kuzey Amerika’ya köle ve hizmetçi olarak götürülmüşler, ancak Hindistan’dan kitlesel göçler, sözleşmeli çalışma sisteminin getirilmesiyle 1830’larda başlamış ve 19. yüzyılın sonlarında tarım işçileri,

80 Mohandas Karamchand Gandhi, *Hindu Dharma* (New Delhi: Orient Paperbacks, 2001), 147-149.

81 Indian History Collective (IHC), “How One Should Celebrate Diwali, According to Gandhi” (27 Nisan 2022).

Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'nin batı kıyılarına yerleşmiştir. Günümüzde ise 110 ülkede Hindistan, Pakistan ve Bangladeş kökenli yaklaşık 30 milyon kişi diaspora yaşamı sürdürmektedir.⁸²

Dünyanın farklı bölgelerine yayılan Hindular, kendi din ve geleneklerini gittikleri ülkelere taşımışlar, zamanla bunu toplum nazarında görünür hâle getirmişlerdir. Divali'nin diasporada kolay ve yaygın bir şekilde uygulanmasının en önemli etkenlerinden biri, bu bayramın mabetlerin yanı sıra evde de kutlanabilmesinden kaynaklanmaktadır.⁸³

Yabancı ülkede yaşayan Hintlilerin sayılarının çokluğu ve toplum nazarındaki ağırlıkları, dinî bayramlarının resmî tatile dönüşmesinde önemli bir etken olmuştur. Divali de resmî tatil kapsamında olan bayramlardan biridir. Bu bayram, Hindistan dışında Malezya, Singapur, Sri Lanka başta olmak üzere 10'dan fazla ülkede resmî tatil kabul edilirken,⁸⁴ bazı ülkelerde böyle bir durum söz konusu olmamış, diğer bazı ülkelerde ise bu bayramın resmî tatil olması için girişimlerde bulunulmuştur. Örneğin; New York Kongre Üyesi Carolyn Maloney liderliğindeki ABD milletvekilleri 3 Kasım 2021 tarihinde, Divali'nin ulusal bayram olması için bir yasa önerisi vermiştir. ABD Temsilciler Meclisi'ne getirilen yasa, Hint-Amerikan Temsilcisi Raja Krishnamoorthi de dâhil olmak üzere birçok milletvekili tarafından desteklenmiştir. Kongre Üyesi Maloney konuyla ilgili değerlendirmesinde, bir ışık festivali olan Divali'nin, pandeminin yol açtığı karanlıktan aydınlığa çıkışı sembolize ettiğini belirtmiştir. Ona göre, karanlığı anımsatan COVID-19 salgınının ardından aydınlığı getiren Divali'nin Amerika'da resmî tatil olarak kabulü yerinde bir karar olacaktır.⁸⁵

Diasporada Divali kutlamaları hem Hint geleneklerini yansıtmaları hem de kutlanan ülkenin geleneğini ihtiva etmesi bakımından renkli bir görünüm arz etmektedir. Diğer yandan dinî ve kültürel bağlamda Hindu yaşam tarzının ön plana çıkmadığı toplumlarda Divali kutlamaları, geleneğin yeni nesillere aktarımında önemli rol oynamaktadır. Ancak bazı ülkelerde Hintli ebeveynler, kendi kültürlerini çocuklarına aşılama için dinî hikâyeler anlatsalar da,

82 Colleen Taylor Sen, *Feasts and Fasts A History of Food in India* (London: Reaktion Books, 2015), 291.

83 Alison Booth, "Whose Diwali is it? Diaspora, Identity, and Festivalization", *Tourism, Culture & Communication* 15 (2015), 217; Parvati Raghuram - Ajaya Kumar Sahoo, "Thinking 'Indian Diaspora' for Our Times", *Tracing an Indian Diaspora: Contexts, Memories, Representations*, ed. Parvati Raghuram vd. (New Delhi: SAGE Publications, 2008), 4; Santford, "The Hindu Ritual Calendar", 149.

84 Avantika Bhuyan, "How the Indian diaspora celebrates Diwali", *Mint Lounge* (13 Kasım 2020), 1-7; Office Holidays (OH), "Diwali Holidays 2021 by Day" (10 Nisan 2022); Time and Date, "Is Diwali/Deepavali a Public Holiday?" (15 Nisan 2022).

85 Vishnu V. V., "Deepavali Day Act: US Lawmaker Introduces Bill To Declare Diwali A National Holiday" (4 Kasım 2021).

ritüellerini tam anlamıyla aktarmada pek çok problemle karşı karşıya kalmakta, bu doğrultuda çocuklarının öğrenim gördüğü okullarında kendi kültürlerini yansıtan çalışmaların yapılmasına yönelik beklenti onlarda oluşmaktadır. Amerika, bu beklentilerin olduğu ülkelerden biridir. Hintlilerin de dâhil olduğu farklı kültürden insanların gereksinimleri, Amerika'daki devlet okullarının genelinde dikkate alınmamaktadır. Ramazan, Yeni Çin Yılı ve Divali gibi dinî bayramlar, New York, New Jersey, Pennsylvania ve Maryland'daki okullarda, okul takvimlerine eklenmiş olsa da ülkenin geri kalan eyaletlerinde bunu görmek pek de mümkün değildir;⁸⁶ dolayısıyla Amerika'daki pek çok Hintli, Divali'yi Noel, Cadılar Bayramı ve Paskalya gibi eşit derecede kutlamak istemektedirler.⁸⁷

ABD'de Divali, resmi bayram olup olmama ve Hint kültürünün yeni nesillere aktarımı gibi birtakım problemle karşı karşıya kalırken, İngiltere başta olmak üzere pek çok Hint diasporasının olduğu ülkelerde bu bayram hem Hindular hem de Hindu olmayanlar tarafından dinî bir festival ve halka açık bir kutlama olarak anılmaktadır. Londra, Sydney, Toronto ve Edinburgh gibi büyük şehirlerde her yıl büyük şöenler halinde kutlanan bu bayrama, yerel yönetimler de büyük destek vermektedir. Böylelikle diasporada Divali, çok kültürlü topluluklarda müziği, dansı, yemeği, el sanatları ve havai fişekleri ile Hint kültürünü tanımanın bir aracı haline gelmiştir.⁸⁸

6. Corona Döneminde Divali

2019 yılının Aralık ayında Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan ve daha sonra dünyanın pek çok ülkesine yayılan COVID-19'un, ticarî, siyasî ve dinî açıdan sonuçları oldu. İnsanların dinî yaşamları da bu ortamdan oldukça etkilendi ve getirilen kısıtlamaların sonucunda mabetler kapatılarak bazı dinlerde toplu ibadetler askıya alındı, bazısında ise online ortama taşındı.⁸⁹

COVID-19 vakalarının yaygınlaşması üzerine, Dünya Sağlık Örgütü (WHO) 30 Ocak 2020'de virüsün halk sağlığını tehdit ettiğini belirterek acil durum ilan etti. Aynı günde ilk virüs vakası Hindistan'da görüldü. Dünyanın diğer ülkelerindeki artan vakaları takiben Hindistan hükümeti, COVID-19'un yaygınlaşmasını önlemek için 24 Mart 2020'de ülke genelinde kapanma kararı aldı. Hükümet, pandemiyle ilgili kuralların yayımlanması, hastanede yatak kapasitesinin artırılması, test kitlerinin sayılarının çoğaltılması gibi tedbirlere

86 Pankaj Jain, *Dharma in America: A Short History of Hindu-Jain Diaspora* (London: Routledge, 2020), 99.

87 Jain, *Dharma in America: A Short History of Hindu-Jain Diaspora*, 131.

88 Booth, "Whose Diwali is it? Diaspora, Identity, and Festivalization", 217.

89 Ahmet Türkan, "Dinlerin Salgın Hastalıklara Bakışı", *Sosyal Mesafe Döneminde Din*, ed. Hilmi Türkylmaz (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021), 59.

başvurdu. Hindistan, nüfusu yoğun bir ülke olduğu için alınan önlemler yetersiz kalınca ülke genelindeki tam kapanma ancak iki ay sonra 24 Mayıs 2020 tarihinde gerçekleşebildi.⁹⁰

İki aylık süreç içerisinde Hindistan hükümeti, halkı bilinçlendirmek için büyük gayret sarf etti. Başbakan Narendra Modi (2014 -), 4 Nisan 2020 tarihli ulusa sesleniş konuşmasında halkı akşam saat 21:00'da dokuz dakika süreyle ışıkları kapatmaya ve balkonlarda mum yakmaya davet etti. Başbakanın çağrısı üzerine pek çok vatandaş, balkonlarını aydınlattı, havai fişek fırlattı ve milliyetçi sloganlarla tezahüratta bulundu. Bazıları da Divali festivalini anımsatan bir ortam oluşturarak "Git Corona Git" sloganı attı.⁹¹

Pandeminin getirdiği kısıtlamalar sebebiyle Hint toplumu için büyük öneme sahip Divali bayramı, Corona günlerinde önceki ihtişamından uzak kaldı. 2020 yılında Hindistan hükümeti, artan vakalar nedeniyle Divali kutlamalarına yönelik tedbirler aldı. Bu kapsamda insanları evde kalmaya çağıran hükümet, televizyon ve sosyal medya aracılığıyla büyük tapınaklarda icra edilen ritüelleri canlı yayınladı. İnsanlar hastalığın bulaşıcılığından kaçınmak için Divali'de hediye alışverişini geri plana itti ve karşılıklı ziyaretleri terk ettiler.⁹²

Pandemi döneminde Divali kutlamalarının kısıtlanmasının en önemli gerekçesi kullanılan havai fişeklerdi. Bunun yanı sıra birçok araştırmacı, maske takma, sosyal mesafe, nüfus yoğunluğu ve sıcaklık gibi faktörlerin yanı sıra kirli havanın da COVID-19 salgınında kilit rol oynadığını düşündü. Divali kutlamalarının vazgeçilmez unsuru olan patlayıcı maddelerin de hava kirliliğine yol açtığı fikrinden hareketle insanlar salgının daha da kötü bir seyir almaması için Whatsapp vb. sosyal medya üzerinden "Bu Divali'de daha ziyade hayatta kalmak önemlidir. Hâlâ nefes alabiliyor ve bugün (Divali) hayattaysak şükran duymalıyız. Lütfen evde kalın!" gibi mesajlarla uyarıldılar.⁹³

Hindistan'da Divali, halkın coşkulu bir şekilde kutladığı bayram olmasının yanı sıra, devlet kurumlarında da birleştirici ve güdüleyici bir misyona sahiptir. Bu gelenek, devlet kurumlarında COVID-19 salgınında asgari düzeyde de olsa devam etmiştir. Başbakan Modi, 2020 yılında Divali'yi önceden olduğu gibi askerlerle kutlama geleneğini sürdürmüş, Batı Rajasthan eyaletinde bir askeri karakola giderek askerlere tatlılar dağıtmış ve tank ile bir gezi

90 Swagatam Roy - Ahan Chatterjee, "The Dual Impact of Lockdown on Curbing COVID-19 Spread and Rise of Air Quality Index in India", *The Impact of the COVID-19 Pandemic on Green Societies Environmental Sustainability*, ed. Chinmay Chakraborty vd. (İsviçre: Springer, 2021), 114.

91 Shalu Nigam, "Dealing with an Untamable Virus" (08 Nisan 2020).

92 The Guardian, "'Not the usual Diwali': Indians urged to stay at home amid Covid surge", *The Guardian* (14 Kasım 2020).

93 The Guardian, "'Not the usual Diwali': Indians urged to stay at home amid Covid surge".

düzenlemiştir. Başbakan, askerlere hitaben yaptığı konuşmada, “Karla kaplı dağlarda veya çöllerde dahi olsanız, benim Divalim ancak sizinle kutladığım zaman tam olur.” ifadeleriyle Divali’nin kendisi için ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır.⁹⁴

2021 yılında dünyanın pek çok bölgesinde COVID-19 vakaları kontrol altına alınabilmişken, Hindistan’da aynı yılın Nisan ve Mayıs ayları arasında günlük 400.000 vakayla hastalık ülke genelinde pik yapmış ve buna bağlı olarak sağlık sistemi artan vakalara cevap vermekte yetersiz kalmıştır. Divali kutlamalarının gerçekleştiği Ekim sonu ile Kasım başına gelindiğinde, COVID-19 vakası ortalama 10.000-12.000 arasında seyretmiştir. Buna binaen bir önceki yılda uygulanan sıkı kısıtlamalar kaldırılmış olsa da tam bir serbestlik getirilmemiştir. 2020 yılında olduğu gibi büyük tapınaklarda gerçekleştirilen ritüeller online olarak naklen yayınlanmıştır. Hindistan hükümeti, insanların büyük kalabalıklardan kaçınmaları ve sosyal mesafeye özen göstermeleri yönünde ricada bulunmuş, halkın çoğundan talebine olumlu yanıt almıştır. Ancak başkent Delhi gibi büyük bölgelerde insanlar Divali kutlamalarına hazırlık için pazarlarda kalabalıklar oluşturduğundan dolayı devlet yetkilileri, bu kalabalıkların Hindistan sağlık sistemini bozacak yeni bir tehlikeye yol açabileceği endişesiyle halkı uyarak gerekli önlemleri almıştır.

Sonuç

Hindistan’daki bayramlara, oranı farklı olsa da hemen hemen her din mensubu katılır. Bu bayramlardan biri de Divali’dir. Sırasıyla Hindular, Caynistler, Sihler ve Budistlerin bu bayrama katılımı büyük kitleler halindeyken; Hıristiyan ve Müslümanların katılımı azınlık düzeyindedir. Divali kutlamaları, Hindistan’ın çeşitli bölgelerinde farklı mitolojik anlatılar doğrultusunda şekillenmiş, buna paralel olarak Hindu Tanrılarının ön plana çıkma düzeyi de değişkenlik göstermiştir. Bazı yerlerde kutlamalar Vişnu ve Kali, bazısında ise Tanrıça Lakşimi merkezlidir.

Divali kutlamaları, mitolojik anlatılarla birlikte ortaya çıkan arketipler çerçevesinde gelişmiş ve bu bağlamda bazı kavram ve değerler ön plana çıkarılmıştır. Kaostan kozmosa doğru gelişmenin söz konusu olduğu Divali’de; iyinin kötüye, aydınlığın karanlığa ve bilginin cehâlete karşı zaferi söz konusudur. Ayrıca, zenginlik, sadakat, erdemlilik, aydınlanma, kurtuluş, talih, temizlik, yenilenme, arınma, refah, bolluk ve bereket gibi kavramlar bu bayram vesilesiyle ön plana çıkarılmaktadır.

Hindistan’ın yanı sıra diasporada da Divali kutlamaları her geçen gün önemi arttırmaktadır. Kutlamaların yaygınlığı ve görünürlüğü yabancı bir ül-

94 *The Guardian*, “‘Not the usual Diwali’: Indians urged to stay at home amid Covid surge”.

kedeki Hindu nüfusunun sayısı ve etki gücü ile doğru orantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bazı ülkelerde Divali, resmi bayram statüsü kazanıp kurumsal bir yapıya sahip olurken, bazı ülkelerde ise kutlamalar bireysel boyutta kalmıştır. Bunu bir sorun olarak algılayan diasporadaki çeşitli Hindu toplulukları, Divali bayramının diğer dinî bayramlar gibi resmî tatil kapsamına alınmasına yönelik girişimlerde bulunmaktadır. Genel olarak bakıldığında, Divali kutlamalarının diasporada iki yönüyle ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, bu bayram vesilesiyle Hinduların, dinî ve millî kimliklerini muhafaza etmeleri ve geleneklerini yeni nesillerine aktarmaları, diğeri ise Hint kültürünü yabancı bir ülkede tanıtmalarıdır.

Hindistan'da veya diasporada yaşayan Hintliler tarafından büyük canlılıkla kutlanan ve önemli bayramlardan olan Divali'nin gelecekte iki temel sorunla yüzleşeceği dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki, Hinduizm mensuplarının dışındaki bazı dinî grupların dejenerasyonu getireceği kaygısıyla Divali'ye mesafeli bir yaklaşım sergilemesi, diğeri ise diasporadaki Hint nüfusunun artışıyla birlikte Divali'nin başka ülkeler tarafından resmi bayram ve tatil olarak kabul edilip edilmemesidir.

Kaynakça

- ABC NEWS. "Indian village marks end of Diwali with massive cow poo fight". (10 Aralık 2021), 1. <https://www.abc.net.au/news/2021-11-08/cattle-royale-dung-fight-marks-end-of-diwali/100601634>
- Arslan, Hammet. "Holi: Hindu Bahar Bayramı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/39 (2014), 181-220.
- Arslan, Hammet. "Sihizm". *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/723-754. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Bahadur, Om Lata. "Divali The Festival of Lights". *The Life of Hinduism*. ed. John Stratton Hawley - Vasudha Narayanan. 91-98. Los Angeles: University of California Press, 2006.
- Bellenir, Karen - Marty, Martin E. "Dewali". *Religious Holidays and Calendars An Encyclopedic Handbook*. 179. Detroit: Omnigraphics, 2004.
- "Tihar". *Religious Holidays and Calendars An Encyclopedic Handbook*. ed. Karen Bellenir - Martin E. Marty. 179. Detroit: Omnigraphics, 2004.
- Bhalla, Kartar Singh. *Let's Know Festivals of India*. New Delhi: Star Publications, 2005.
- Bhuyan, Avantika. "How the Indian diaspora celebrates Diwali" (13 Kasım 2020). <https://lifestyle.livemint.com/news/big-story/of-chutney-music-and-glowing-motorcades-how-the-indian-diaspora-celebrates-diwali-111605232924405.html>
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-. *Tahkîku Mâ Li'l-Hind*. çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Booth, Alison. "Whose Diwali is it? Diaspora, Identity, and Festivalization". *Tourism, Culture & Communcation* 15 (2015), 215-226.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Diwali". *Encyclopedia Britannica* (03 Aralık 2021). <https://www.britannica.com/topic/Diwali-Hindu-festival>
- Burbank, Jon. *Nepal*. Singapore: Marshall Cavendish, 2002.

- Chitwood, Ken. "Can Christians celebrate Diwali?" *Deseret News* (23 Kasım 2014). <https://www.deseret.com/2014/10/22/20551063/can-christians-celebrate-diwali#:~:text=though%20the%20principles%20are%20'non,we%20should%20not%20celebrate%20Diwali.>
- Collins, Paul M. *Christian Inculturation in India*. USA: Ashgate Publishing Company, 2007.
- Cort, John E. *Jains in the World Religious Values and Ideology in India*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Crump, William D. "Hindu New Year Festivals". *Encyclopedia of New Year's Holidays Worldwide*. 111-117. North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2008.
- Dar, Vaishali. "Diwali 2019: Jains celebrate this day as Lord Mahavir's nirvana" (27 Kasım 2019). <https://www.financialexpress.com/lifestyle/diwali-2019-jains-celebrate-this-day-as-lord-mahavirs-nirvana/1746905>
- Dundas, Paul. *The Jains*. London: Routledge, 2002.
- Fieldhouse, Paul. "Diwali". *Food, Feasts and Faith: An Encyclopedia of Food Culture in World Religions*. I/150-153. California: ABC CLIO, 2017.
- France 24. "Don't poo-poo it! Indian dung festival celebrates end to Diwali". (12 Aralık 2021), 1. <https://www.france24.com/en/live-news/20201118-don-t-poo-poo-it-indian-dung-festival-celebrates-end-to-diwali>
- Gandhi, Mohandas Karamchand. *Hindu Dharma*. New Delhi: Orient Paperbacks, 5. Basım, 2001.
- Grewal, J.S. *The Sikhs of the Punjab*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Güngör, Ali İsmail. "Kilise'nin Yeni Misyona Anlayışında İnkültürasyonun Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 171-185.
- Henninger, Joseph - Antes, Peter. "New Year Festivals". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 6589-6595. Detroit: THOMSON GALE, 2005.
- Hindustan Times*. "This Indian village celebrates cow dung festival to mark end of Diwali". (12 Aralık 2021), 1. <https://www.hindustantimes.com/india-news/this-indian-village-celebrates-cow-dung-festival-to-mark-end-of-diwali-101636307698144.html>
- Hope-Murray, Angela. *Ayurveda for Dummies*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2013.
- IHC, Indian History Collective. "How One Should Celebrate Diwali, According to Gandhi". (27 Nisan 2022). <https://indianhistorycollective.com/gandhiji-said-about-diwali-ram-ravan-ramarajya-swarajya-religion-2020>
- Jain, Pankaj. *Dharma in America: A Short History of Hindu-Jain Diaspora*. London: Routledge, 2020.
- Jones, Constance A. "Diwali". *Religious Celebrations*. ed. J. Gordon Melton. 252-255. California: ABC CLIO, 2011.
- Kinsley, David. *Hindu Goddesses*. California: University of California Press, 1988.
- Kuiper, Kathleen. *The Culture of India*. New York: Rosen Publishing, 2011.
- Lewis, Todd T. "Sukhavati Traditions in Newar Buddhism". *South Asia Research* 16/1 (1996), 1-30.
- Lewis, Todd Thornton. *Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newar Buddhism*. New York: State University of New York Press, 2000.

- Lobo, Binoy. "Christian Reflections for Diwali". *Church of St. Andrew* (03 Kasım 2018). <https://standrewchurch.in/christian-reflections-for-diwali>
- Long, Jeffery D. *Jainism: An Introduction*. London: I. B. TAURIS, 2009.
- McKeever, Amy. "Diwali is India's most important holiday — and a celebration of good over evil". *National Geographic*. (13 Aralık 2021) 1-3. <https://www.nationalgeographic.com/history/article/diwali-history-customs-indian-festival-of-lights>
- Misachi, John. "Jainism: Religions Of The World" (20 Haziran 2019). <https://www.worldatlas.com/articles/jainism-a-religion-that-is-all-about-non-violence-and-love-for-all-living-beings.html>
- Mukundananda, Swami. *Festivals of India*. USA: Jagadguru Kripalu Yog, 2010.
- Nigam, Shalu. "Dealing with an Untamable Virus" (08 Nisan 2020). https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3571289
- Oberoi, Harjot. *The Construction of Religious Boundaries Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- OH, Office Holidays. "Diwali Holidays 2021 by Day". (10 Nisan 2022). <https://www.officeholidays.com/byday/diwali/2021>
- Pintchman, Tracy. *Guests at God's Wedding: Celebrating Kartik among the Women of Benares*. New York: State University of New York Press, 2005.
- Raghuram, Parvati - Sahoo, Ajaya Kumar. "Thinking 'Indian Diaspora' for Our Times". *Tracing an Indian Diaspora: Contexts, Memories, Representations*. ed. Parvati Raghuram vd. 1-28. New Delhi: SAGE Publications, 2008.
- Raju, P.T. "Hindistan Dinleri". çev. Abdullah Davudoğlu. *Asya Dinleri*. 23-216. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2002.
- Roy, Swagatam - Chatterjee, Ahan. "The Dual Impact of Lockdown on Curbing COVID-19 Spread and Rise of Air Quality Index in India". *The Impact of the COVID-19 Pandemic on Green Societies Environmental Sustainability*. ed. Chinmay Chakraborty vd. 113-137. İsviçre: Springer, 2021.
- Sambhi, Piara Singh - Cole, W. Owen. *The Sikhs: Their Religious Beliefs & Practices (The Sikhs)*. New Delhi: Vikas Publication, 1978.
- Santford, A. Withney. "The Hindu Ritual Calendar". *Contemporary Hinduism Ritual, Culture and Practice*. ed. Robin Rinehart. 123-155. California: ABC CLIO, 2004.
- Saran, Prem. *Yoga, Bhoga and Ardhanariswara: Individuality, Wellbeing and Gender in Tantra*. London: Routledge, 2018.
- Sen, Colleen Taylor. *Feasts and Fasts A History of Food in India*. London: Reaktion Books, 2015.
- Singh, Rina. *Diwali: Festival of Lights*. British Columbia: Orca Book Publishers, 2016.
- Sivananda, Sri Swami. *Hindu Fasts & Festivals*. India: The Divine Life Society, 1997.
- Sorge, David. "Diwali: Christian Reflections on the Festival of Light". *Huffpost* (12 Kasım 2012). https://www.huffpost.com/entry/diwali-christian-reflecti_b_2119892
- TAIPEI TIMES. "India's cow dung fight marks end of Diwali festival". (12 Aralık 2021), 4. <https://www.taipeitimes.com/News/world/archives/2021/11/09/2003767592>
- The Vişnu Purāṇa*. çev. McComas Taylor. Avustralya: ANU Press, 2021.

- The Guardian*. “‘Not the usual Diwali’: Indians urged to stay at home amid Covid surge”. *The Guardian* (14 Kasım 2020). <https://www.theguardian.com/world/2020/nov/14/not-the-usual-diwali-indians-urged-to-stay-at-home-amid-covid-surge>
- Thomas, Megan. “Newar Buddhist Literature: The Significance of the Goddess Tārā in Buddhist Literature and Life”. *The Journal of Historical Studies* 3/1 (2014), 1-7.
- Time and Date. “Is Diwali/Deepavali a Public Holiday?” (15 Nisan 2022). <https://www.timeanddate.com/holidays/malaysia/deepavali>
- Türkan, Ahmet. “Dinlerin Salgın Hastalıklara Bakışı”. *Sosyal Mesafe Döneminde Din*. ed. Hilmi Türkyılmaz. 59-117. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021.
- V. V., Vishnu. “Deepavali Day Act: US Lawmaker Introduces Bill To Declare Diwali A National Holiday” (04 Kasım 2021). <https://www.republicworld.com/world-news/us-news/deepavali-day-act-us-lawmaker-introduces-bill-to-declare-diwali-a-national-holiday.html>
- Varenne, Jean. “Hinduizm”. çev. Mehmet Aydın. *Din Fenomeni*. Konya: Damla Ofset, 1995.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Diwali Festival. “Padwa & Govardhan Puja”. (05 Mayıs 2022). <https://www.diwalfestival.org/padwa-govardhan-puja.html>
- Religion in India: Tolerance and Segregation*. Pew Research Center, 29 Haziran 2021. <https://www.pewresearch.org/religion/2021/06/29/religion-in-india-tolerance-and-segregation/>
- Diwali Festival. “Why Ganesha and Laxmi are worshipped together?” 13 Ekim 2017. (04 Nisan 2022). <https://www.diwalfestival.org/why-ganesha-and-laxmi-both-worship-together.html>



Hindu Bayramı Divali'nin Tarihi Gelişimi ve Farklı Dinlerdeki Yansımaları

Mehmet Safa Cevahir

Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat
Fakültesi
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı

mehmetsafacevahir@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2843-4818>

Ahmet Türkan

Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat
Fakültesi
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı

ahmet.turkan@erbakan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9788-5869>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makaleye; yazarlardan Mehmet Safa Cevahir %50, Ahmet Türkan %50 oranında katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, kâr amacı gütmeyen veya özel sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Hindu Bayramı Divali'nin Tarihi Gelişimi ve Farklı Dinlerdeki Yansımaları" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

**Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi:
Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması**

*Development of Religious Perception Scale in Emerging
Adults: A Study of Validity and Reliability*

Abdullah İnce

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı –
Assoc. Prof., Sakarya Uni. Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
abdullahince@sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0001-6135-5743>

İhsan Kutlu

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Toplumsal
Gelişme ve Sosyal Politika Anabilim Dalı – Dr., Sakarya University Faculty of Humanities and
Social Sciences, Department of Social Development and Social Policy
ikutlu@sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0002-5668-3491>

Muhammed Furkan Koçak

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bö-
lümü – Res. Asst., Sakarya Uni. Faculty of Humanities and Social Sciences, Social Work Dept.
mfkocak@sakarya.edu.tr - <https://orcid.org/0000-0003-1376-6462>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/12/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

Atıf/Citation: İnce, Abdullah – Kutlu, İhsan – Koçak, Muhammed Furkan. “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 607-633. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1152006>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Beliren yetişkinlik, çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık gibi yaşam dönemlerine eklenen yeni bir kategoridir. Bu çalışmanın amacı, beliren yetişkinlerin din anlayışlarını tespit edecek bir ölçek geliştirmektir. Çalışma kapsamında internet üzerinden, 18-29 yaş aralığındaki 637 kişiye kolayda ve kartopu örnekleme yoluyla ulaşılmıştır. Ölçek geliştirmede yapı geçerliliği için açımlyıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri yapılmıştır. İlk olarak KMO değerinin ,937; Bartlett Küresellik Testi sonucunun ise istatistiksel olarak anlamlı sonuç verdiği görülmüştür. Açımlyıcı faktör analizleri sonucunda 23 maddeli ve dört faktörlü bir yapıya ulaşılmıştır. Tüm ölçeğin açıkladığı varyans yüzde 56,874 olmuştur. Doğrulayıcı faktör analizi sonuçları ise şu şekilde gerçekleşmiştir: ki kare/sd değeri (CMIN/SD) 2,989 (mükemmel uyum); RMSEA değeri 0,056 (iyi uyum); GFI değeri 0,916 (iyi uyum); AGFI değeri 0,894 (zayıf uyum); RMR değeri 0,080 (iyi uyum); CFI değeri 0,931 (iyi uyum). Bu sonuçlara göre, uyum indeksleri yeterliliğini sağlayan 23 madde ve dört faktörlü ölçek yapısı doğrulanmıştır. Ölçeğin güvenilirlik analizi sonuçları (Cronbach Alfa) ise şöyledir: Faktör 1 = 0,899; Faktör 2 = 0,775; Faktör 3 = 0,544 ve Faktör 4 = 0,813. Ölçeğin alt boyutları; Seküler-Mesafeli Din Anlayışı, Muhafazakâr-Geleneksel Din Anlayışı, Mistik-Özcü Din Anlayışı, Kurumsal-Aidiyete Dayalı Din Anlayışı olarak adlandırılmıştır. Sonuç olarak ölçeğin beliren yetişkinlerin din anlayışını ölçmede geçerli ve güvenilir bir araç olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Beliren Yetişkinlik, Din anlayışı, Ölçek, Faktör Analizi.

Abstract

Emerging adulthood is a term used to describe individuals between the ages of 18-29 in accordance with the conditions of the modern period. In the modern era, most individuals who have reached the age of 18 are not considered full-fledged adults in terms of psychosocial aspects as they do not meet markers or criteria for adulthood, which include gaining financial independence, getting a regular job, getting married, and having children. Accordingly, the individual is far from living and acting like an adult. Emerging adults are undecided and in-between about feeling like adults. During this period, individuals consider themselves neither adolescents nor adults. Emerging adulthood has some characteristic features. These characteristics are a person's search for identity, the lack of stability in life, the focus on oneself to recognize the life and position oneself, the feeling of being in-between, and having a wide range of opportunities to choose from. Another term emphasized in the article is religious understanding. Religious understanding primarily refers to the cognitive dimension of religion and it is not about what an individual "does", but about how he or she "understands" and "interprets" religion. In other words, the concept of religious understanding is not primarily concerned with whether a person lives his or her religion, participates in worship, or fulfills a religious obligation.

The aim of this study is to develop a scale that will determine the religious understanding of emerging adults. Within the scope of the study, 637 emerging adults aged 18-29 were reached via the internet through convenience and snowball sampling techniques. Regarding demographics, 58.9% of the participants were women, and 41.1% were men. The number of participants between the ages of 18-23 is 537, which proportionally constituted 84.3% of the study group. The remaining 100 participants were between the ages of 24-27 (15.7%). In the scale development phase, firstly, an item/expression list was created by examining the scale of other studies on religion and religiosity measurements. The elected items (statements) were presented to the experts in the field in workshop-type sessions, and some items were revised. After the expert evaluation, the items were re-evaluated with groups of people in emerging adulthood. These groups were composed of five-person groups from five different faculties, considering the distinction between social sciences and science. In the interviews, the items were evaluated in terms of comprehensibility, expression, style, concepts used, appropriateness to the subject to be measured, etc., and the statements were edited.

The questionnaire, which was initially organized as 36 items, was applied to a group of 50 people. The number of questions was reduced to 28 items in line with the feedback of the application, expert opinions, and the suggestions of emerging adults. After the evaluation with the emerging adult group, the items were again submitted to the expert opinion, and the field application was started after the final arrangements. At the data collection stage, 28 items and 6

demographic questions were delivered to the participants to measure their understanding of religion. In order to determine the degree of agreement with the items determined for the purpose of creating a new scale, a five-point Likert-type rating was made as "Strongly Disagree" = 1; "Disagree" = 2; "Undecided" = 3; "Agree" = 4; "Strongly Agree" = 5. No missing data was encountered during the data collection phase.

Data were collected online between December 10, 2021, and January 10, 2022. The data obtained online were organized in appropriate computer programs, and the analysis phase started. Exploratory and confirmatory factor analyses were conducted for construct validity in scale development. Firstly, it was seen that the KMO value was .937, and the result of the Bartlett's Test of Sphericity was statistically significant. As a result of the exploratory factor analysis, a 23-item and four-factor structure were reached. The variance explained by the whole scale was 56,874%. The results of confirmatory factor analysis were as follows: chiframe/sd value (CMIN/SD) 2,989 (perfect fit); RMSEA value 0.056 (good fit); GFI value 0.916 (good fit); AGFI value 0.894 (poor fit); RMR value 0.080 (good fit); CFI value 0.931 (good fit). According to these results, the 23-item and four-factor scale structure was confirmed with adequate fit indices. The reliability analysis results (Cronbach Alpha) of the scale are as follows: Factor 1 = 0.899; Factor 2 = 0.775; Factor 3 = 0.544; and Factor 4 = 0.813. The sub-dimensions of the scale were named as Secular-Distance Understanding of Religion, Conservative-Traditional Understanding of Religion, Mystical-Essentialist Understanding of Religion, and Institutional-Belonging-Based Understanding of Religion. A total score is obtained for the sub-dimensions of the scale. A higher score on the scale indicates a higher level of closeness to the related dimension of religious understanding.

As a result, the scale was found to be a valid and reliable tool for measuring emerging adults' understanding of religion /religious perception. Ethical approval for this study was obtained from Sakarya University Ethics Committee on 07.04.2011 (Approval Number: 34, Meeting Number: 33).

Keywords: Sociology of Religion, Emerging Adulthood, Perception of Religion, Scale, Factor Analysis.

Giriş*

Toplumsal değişme insanlığın başlangıcından bu yana devam etmektedir. İnsan anlama çabası da toplumsal değişme sürecinde değişen bakış açıları ve ölçütler bağlamında sürdürülmektedir. Modern dönemle birlikte ortaya çıkan yeni bilim dalları insanı ve toplumu anlamak ve açıklamak için yeni açıklama biçimleri, yöntemler ve teknikler geliştirmiştir. Toplum tipleri, toplumsal yapının özellikleri, ihtiyaçlar, toplumsal kapasite ve teknolojik imkânlar değişip geliştikçe toplumsal yapıyı anlamak için yeni kategoriler inşa edilmekte, inşa edilen bu kategorilerin özellikleri yeni geliştirilen yöntem ve tekniklerle incelenmektedir.

Psikoloji bilimi başta olmak üzere, bilim dalları insan hayatını çeşitli kategorilerle anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Ancak toplum tipleri değişikçe, geçmişte inşa edilen kategoriler yeniden tanımlanmıştır. Genel yaklaşıma göre çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık olarak kategorilere ayrılan insan hayatı; sanayi toplumu ile birlikte artan işgücü ihtiyacını karşılamak

* Bu çalışma, Sakarya Müftülüğü ve TDV Sakarya Şubesi desteğiyle yürütülen "Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı, Gelecek Tasavvuru, Hizmet Beklentileri ve Değer Odaklı Eğitim Programının Meslek Elemanlarının Hizmet Sunumuna Etkisi" projesi kapsamında üretilmiştir.

üzere eğitim sürelerinin uzaması, işe başlama yaşının gecikmesi, evliliğin er-telenmesi gibi sebepler; çocukluk ve gençlikten beklentileri farklılaştırmış, yine aynı kesime yönelik hak, sorumluluk gibi unsurları değiştirmiştir. Psikolo- loglar ve sosyologlar yaşa bağlı kategorilerin gerektirdiği roller ve bu yaş gru- bundaki bireylerin özelliklerini merkeze alarak “beliren yetişkinlik” olarak isimlendirdikleri yeni bir kategoriden bahsedilebileceğini göstermişlerdir.

Sosyal bilimcilerin en önemli araştırma alanlarından biri, toplumsal kate- gorilerin belirli konulara yönelik tutumları, düşünceleri gibi konulardır. Bu kapsamda din bilimleri; dinin toplumsal görünümü, dindarlık, dini yöne- lim ve din anlayışı konularını araştırmaktadır. Bu çalışma beliren yetişkinlik dönemindeki bireylerin din anlayışını ölçmek üzere “Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeği” geliştirmeyi amaçlamıştır.

Bu araştırma beliren yetişkinlik grubundaki üniversite öğrencileri üze- rinde gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple literatürde 18-29 yaş grubunu içine alan lisans ve lisansüstü üniversite öğrencilerinden oluşan beliren yetişkin grubu ile sınırlıdır.

1. Kavramsal ve Teorik Çerçeve

1. 1. Beliren Yetişkinlik Kavramı

İnsanın yaşam süreci, çeşitli değişimler göz önüne alınarak “doğum öncesi, bebeklik, çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık” gibi dönemlere ayrılmış- tır.¹ Yetişkin, bedensel ve ruhsal gelişimini tamamlamış, yaşadığı toplumun kendisine yüklediği rolleri kavramış ayrıca bu rollerin gereklerini yerine ge- tirebilecek olgunluğa erişmiş bireydir. Yetişkinliğin yaşla ilgili boyutu yan- nında psikolojik yeterlilik ve sosyal rollerini yerine getirebilmekle de ilgisi bu- lunmaktadır. Psikolojik açıdan yetişkinlik kendi yaşamından sorumlu olma yeterliliğine erişmektir.² Yetişkin birey evlenmiş, çocuk sahibi olmuş, düzenli bir mesleğe başlamış, hayatında belirli bir istikrarı yakalamış kişidir. Yaşın esas alındığı kategorilere göre bireyler, 18’li yaşlarda ergenlikten yetişkinlik dönemine geçmektedir. Ancak sosyolojik değişim ve dönüşümlerin netice- sinde ergenlikten yetişkinliğe geçiş aşaması geçmişe göre daha uzun sürmek- tedir. Günümüz toplumlarında 18 yaşındaki bireyler, eğitimini sürdüren, dü- zenli bir işe başlamamış, ekonomik bağımsızlığını kazanmamış ve evlenme- miş bireylerdir. Dolayısıyla bu bireyler, kişinin yetişkin olarak tanımlanma- sını sağlayan özelliklerin çoğuna sahip değildir.

1 Aysun Doğan - Senay Cebioğlu, “Beliren Yetişkinlik: Ergenlikten Yetişkinliğe Uzanan Bir Dö- nem”, *Türk Psikoloji Yazıları* 14/28 (2011), 12.

2 Züleyha Alper, “Yetişkin Eğitiminde Motivasyon ve Kolaylaştırma”, *Tıp Eğitimi Dünyası* 14 (2004), 2.

Literatürde 18-29 yaş grubunu tanımlamak üzere farklı kavramlar kullanılmaktadır. Tanımlamalardan en yaygın olanları, geç ergenlik (late adolescence)³, genç yetişkinlik (young adulthood)⁴, yetişkinliğe geçiş (transition to adulthood)⁵, gençlik (youth)⁶ gibi kavramlardır.⁷ Arnett⁸ bahsedilen kavramların 19-25 yaş arasındaki bireyleri tanımlamakta eksik kaldığını ve modernleşen dünyanın şartlarına uygun olarak yeni bir tanımlamanın yapılması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda “emerging adulthood” (beliren yetişkinlik) kavramını ortaya atmıştır.

Arnett’e göre beliren yetişkinlik, kişilerin yetişkinliğe geçişinin başladığını düşündüğü zamanla, bu geçişin tamamlanmış olduğu zaman arasındaki süreyi ifade eder. Bu fikir, yetişkinliğe geçişin hem başlama hem de bitme kriterlerinin, bireysellik ve bağımsızlığa büyük önem veren bir kültürde, bireysel ve öznel olarak tanımlandığını öne sürmektedir.⁹

Beliren yetişkinlik döneminde bireyler, yetişkinliğe geçişi tamamlamak için kültürleri tarafından gerekli görülen kapasite, beceri ve karakter niteliklerini geliştirme aşamasındadır. Bunlar; başkalarını düşünme, finansal bağımsızlığın daha başarılı olması gibi bireyselliği az olan karakter özelliklerinin yanında, kendi sorumluluğunu kabul etme ve bağımsız kararlar verme gibi kişilik özelliklerini de içerir.¹⁰ Bu dönem, çoğu insan için değişim ve keşifle özdeşleşmiştir. Çünkü kişiler bu dönemde iş, aşk ve dünya görüşlerini kalıcı biçimde şekillendiren seçimleri tecrübe etmektedir.¹¹

Sanayi toplumu sonrası Batı toplumlarında hem yetişkinlerin hem de yaşları ortalama 18-29 arasındaki kişilerin rolleri değişikliğe uğramıştır. “Evlilik, ana-baba olma, eğitimi tamamlama ve kendine ait bir evde yaşama gibi yetişkinliğe geçiş kriterleri daha erken yaşlardan yirmili yaşların sonuna doğru

-
- 3 R. Rogers Kobak - Amy Sceery, “Attachment in Late Adolescence: Working Models, Affect Regulation, and Representations of Self and Others”, *Child Development* 59/1 (1988), 144.
 - 4 Benjamin L. Hankin vd., “Development of Depression from Preadolescence to Young Adulthood: Emerging Gender Differences in a 10-year Longitudinal Study”, *Journal of Abnormal Psychology* 107 (1998), 128.
 - 5 Dennis P. Hogan - Nan Marie Astone, “The Transition to Adulthood”, *Annual Review of Sociology* 12 (1986), 109.
 - 6 Kenneth Keniston, “Youth: A ‘New’ Stage of life”, *The American Scholar* 39/4 (1970), 631.
 - 7 İlgili kavramlar yukarıda verilen eserlere ilave olarak şu kaynaklarda da geçmektedir; Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi Yetişkinlik Yaşlılık Ölüm*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2011), 57-62; John W. Santrock, *Yaşam Boyu Gelişim Psikolojisi*. çev. Galip Yüksel, (Ankara: Nobel, 2012), 412-528
 - 8 Jeffrey Jensen Arnett, *Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens Through the Twenties* (New York: Oxford University Press, 2019), 2.
 - 9 Jeffrey Jensen Arnett, “Are College Students Adults? Their Conceptions of the Transition to Adulthood”, *Journal of Adult Development* 1/4 (1994), 223.
 - 10 Jeffrey Jensen Arnett, “Learning to Stand Alone: The Contemporary American Transition to Adulthood in Cultural and Historical Context”, *Human Development* 41/5-6 (1998), 312-313.
 - 11 Jeffrey Jensen Arnett, “Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens through the Twenties”, *The American Psychologist* 55/5 (2000), 479.

ilerlediği için, bu değişiklikler 18-29 yaşlar arasındaki bireylerin gelişimlerinin doğasını da değiştirmiştir.”¹²

Beliren yetişkinliğin alt sınırı, genellikle zorunlu eğitimin bittiği dönem olarak kabul edilmekte ancak üst sınırı konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Uzayan eğitim süreleri, iş piyasasındaki belirsizlikler ve evlilik yaşı ile ilgili değişimler beliren yetişkinliğin üst sınırını tayin etmeyi zorlaştırmaktadır.¹³ Bu dönemin üst sınırının yukarıda sayılan unsurlar sebebiyle ülkeye, sınıfsal yapıya ve kültüre göre değişebilmesi, üst sınır konusunda farklılıkları kabul etmeyi gerektirmektedir. Türkiye’de son yıllarda kentte yaşama oranlarının yükselmesi ve yükseköğrenime giden bireylerin sayısının artması, beliren yetişkinlik döneminin bir kategori olarak Batı’ya benzer şekilde ortaya çıkmasında önemli bir unsur olmuştur.¹⁴ Ancak bireylerin aileleriyle ilişkileri başta olmak üzere beliren yetişkinliğe ait bazı unsurların Türkiye’de Batı’dan farklı olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

1.2. Beliren Yetişkinlerin Özellikleri

Sosyal şartların değişmesiyle birlikte ortaya çıkan ve ergenlik ile ilk yetişkinlik arasında bir döneme tekabül eden beliren yetişkinlik evresi, bazı karakteristik özelliklere sahiptir.¹⁵ Bu özellikler; kimlik arayışı, istikrar sağlayamama, kendine odaklanma, arada kalmışlık hissi ve fırsatlar konusunda geniş imkânlarla sahip olmadır.¹⁶

Kimlik arayışının en belirgin olduğu dönem ergenliktir. Ancak sanayi devrimi sonrasında toplumsal kategorilerin değişen yapısı, kimlik arayışını ergenliği kapsayan bir süreç olmaktan çıkarmış görünmektedir. Buna göre kimlik arayışı sadece ergenlikte değil, yirmili yaşların ortalarına kadar -bazı toplumlarda sonuna kadar- süren beliren yetişkinlik döneminde de farklı biçimlerde devam eden bir olgudur.¹⁷ Kimlik arayışı, özellikle beliren yetişkinlik döneminde evlilik, iş ve dünya görüşü boyutlarında gerçekleşmektedir. Beliren yetişkinlik dönemi, bu alanlarda birçok deneme ve karar verme süreçlerini barındırmaktadır. Evliliğe yönelik bir teşebbüs olarak düşünülebilecek

12 Hasan Atak - Figen Çok, “İnsan Yaşamında Yeni Bir Dönem: Beliren Yetişkinlik”, *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 17/1 (2010), 39.

13 Kezban Çelik, ““Genç Olmak Zor İş”: Türkiye’de Genç Olmayı Etkileyen Bazı Unsurlar”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2013), 31.

14 Doğan - Cebioğlu, “Beliren Yetişkinlik: Ergenlikten Yetişkinliğe Uzanan Bir Dönem”, 19; Atak - Çok, “İnsan Yaşamında Yeni Bir Dönem: Beliren Yetişkinlik”, 47.

15 Arnett, *Emerging Adulthood*, 8-9.

16 Arnett, “Emerging Adulthood. A Theory of Development from the Late Teens through the Twenties”, 469-470.

17 James E. Côté, “Emerging Adulthood as an Institutionalized Moratorium: Risks and Benefits to Identity Formation”, *Emerging adults in America: Coming of age in the 21st century*, ed. Jeffrey Jensen Arnett - J. L. Tanner (Washington, DC, US: American Psychological Association, 2006), 85-116.

romantik ilişkiler, ergenlik döneminde ciddiyetsiz ve kısa süreli iken, beliren yetişkinlerde daha ciddi bir ilişki şeklinde yaşanmaktadır.¹⁸

Beliren yetişkinlik pek çok alanda denemeler, karar değiştirmeler ve geleceği planlama hamlelerinden oluştuğu için, değişkenliği ve istikrarsızlığı barındırır. Beliren yetişkin, önünde gelecek için çokça ihtimal olduğunu bilir. Aynı zamanda bu olasılıkları değerlendirirken ve kararlarını gözden geçirirken kendisi hakkında yeni şeyler öğrenir.¹⁹

Beliren yetişkinlik dönemi, kendine odaklanma dönemidir. Ancak kendine odaklanma kavramı bencillik, benmerkezcilik gibi olumsuz bir psikolojik durum olarak algılanmamalıdır. Tam tersine bu durum, hayatın belirli bir evresinde olması gereken, geçici ruh halini ifade etmektedir. Beliren yetişkinler bu süreçte hayatı tanımakta ve kendi başlarına ayakta durabilmeyi öğrenmektedir.²⁰

Beliren yetişkinler kendilerini yetişkin olarak hissetme konusunda kararsız ve arada kalmıştır. Bireyler bu dönemde kendisini ne ergen ne de yetişkin olarak görür. Beliren yetişkinlik döneminde olan katılımcılara yetişkinliğe ulaşmış ulaşmadığı sorulduğunda “hem evet hem hayır, bazı yönlerden evet bazı yönlerden hayır” cevabı alınmıştır.²¹ Bu dönemde beliren yetişkinler, aile evinden-kendi evine, okuldan-işe, aileye bağımlılıktan-bağımsızlığa geçmekte, çoğunlukla ücretli bir işe sahip olmamakta, bazı konularda tam bir yurttaş sayılmamaktadır.²² Arada kalmışlık hissi, otuzlu yaşlarda yerini yetişkinlik duygusuna bırakır, kırklı yaşlarda tamamen ortadan kaybolur.

Beliren yetişkinler hayatlarını düzenlemeye devam etmektedir. Bu sebepten dolayı önlerinde muhtemel gelecekler ve olasılıklar vardır. Hayat, beliren yetişkinlik döneminde henüz kesinleşmemiştir. Bireyler bu dönemde “yüksek beklenti” içerisindeyler.²³

1.3. Din Anlayışı (Perception of Religion)

Anlayış (perception) kelimesi bir şey ya da biri hakkında onun nasıl görüldüğünün ve algılandığının sonucu olarak oluşan imaj, inanç ya da fikirlerin bütünüdür.²⁴ Her insanın geçmişten sahip olduğu değerler ve edindiği tecrübe-

18 Jeffrey Jensen Arnett, “Afterword: Aging out of Care--toward Realizing the Possibilities of Emerging Adulthood”, *New Directions for Youth Development* 113 (2007), 151-161.

19 Arnett, *Emerging Adulthood*, 11-12.

20 Jeffrey Jensen Arnett, “Oh, Grow Up! Generational Grumbling and the New Life Stage of Emerging Adulthood—Commentary on Trzesniewski & Donnellan”, *Perspectives on Psychological Science* 5/1 (Ocak 2010), 29-32.

21 Jeffrey Jensen Arnett, “Emerging Adulthood: What Is It, and What Is It Good For?”, *Child Development Perspectives* 1/2 (2007), 68-73.

22 Çelik, ““Genç Olmak Zor İş”: Türkiye’de Genç Olmayı Etkileyen Bazı Unsurlar”, 28.

23 Arnett, *Emerging Adulthood*, 15-16.

24 *Oxford Advanced Learner’s Dictionaries*, “Perception” (Erişim 5 Mayıs 2022).

ler vardır. Bahsedilen olgular insanın yaşamını, düşünce biçimini, hayata verdiği anlamı şekillendirir. Anlayış (perception) kavramı, kişinin geçmişinden çıkarımlarla bir şey ya da bir kişi hakkında sahip olduğu kanaat ve bakış açısıdır.

Din, toplumsal yaşamı düzenleyen ilkeler getirmek yanında var olan toplumsal yapıyı dönüştürür, toplumsal yaşama etki eden kapsamlı ahlaki değerler inşa eder.²⁵ Bireyin değerlerinin ve kimliğinin oluşmasındaki en önemli unsurlardan birisi dindir. Din, manevi boyutuyla kişiye amaç verir. Pratik boyutuyla “nasıl yaşaması gerektiğini” öğretir, metafiziksel boyutuyla insanın zihninde tam olarak somutlaştıramadığı sorulara cevaplar verir. Din insana “dünyaya niçin gönderildiği”, “dünyadaki amacının ne olması gerektiği” gibi konularda bir yol çizmekte ve anlayış kazandırmaktadır. Din bu gibi özellikleri sebebiyle bireyin yaşantısına etki eden bir kurumdur. Makro düzeyde tasavvur edildiğinde ise din, toplumun amacını ve davranış kalıbını belirleyen olgulardan birisidir.

Kişi ailesi, eğitim hayatı, yetiştirilme şekli gibi etkenler sonucunda, olgulara belirli anlamlar yükleyebilmektedir. Bir mesleğe sahip olmayı para kazanmak, kendi hayatına bağımsız şekilde devam ettirebilmek ve ihtiyaçlarını karşılamaktan ibaret gören kişi için meslek ekonomik amaçlarla eşdeğerdir. Ancak birey mesleğini para kazanmanın yanında topluma hizmet sunma eylemi olarak algılsa meslek onun için farklı anlamlar kazanacaktır.

İnsan, olgulara anlam veren bir varlıktır. Algılama ve anlamlandırma süreci, din olgusu için de geçerlidir. Birey belirli bir toplumsal yapı içinde anlam kazanan düşünce, duygu ve değer dünyası içinde kimlik kazanır. Çünkü insan, Berger’in deyimiyle tamamlanmaya muhtaç bir varlıktır. Birey bu “eksik varlık olma” halini toplum içinde, toplumsal kültürle etkileşime girerek giderir. Bu anlamda insan toplumun ürünüdür. Her bireysel biyografi, kendinden önceki toplumsal tarihten izler taşır. Ancak insan dünyasının bir boyutu da açık uçlu bir dünyadır. Bu boyut insan aktivitesi ile tamamlanacaktır.²⁶

İnsanın düşünceleri, değer algısı, anlam dünyası belirli bir sosyokültürel bağlamda oluşur; insan, geçmişi ve arka planından etkilenerek dine de bir anlam yükler. Bireyin olay ve olgulara anlam yükleme süreçlerinde semboller sisteminin önemli bir yeri vardır. Din, sahip olduğu semboller sistemi sayesinde hem bireyin anlam verme kapasitesini yükseltir hem de sahip olunan anlamlar, ritüeller ve semboller sistemi aracılığıyla “ortak anlamayı”²⁷ gelecek nesillere aktarır. Hayata anlam veren bir varlık olan insan için pratikte din;

25 Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı (Anakara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987), 7.

26 Berger Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 29-31.

27 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 51.

bireyin ondan ne anladığı ve nasıl yaşadığı; toplumun imkân ve şartları bağlamında yorumlayabildiğidir.²⁸ Toplumsal anlayış ve yaşantıya etki eden sosyokültürel bağlam din anlayışını oluşturur. Bu bağlamda kişinin diğer etkenler sonucunda dine olan bakış açısı, dini, hayatında nasıl anlamlandırdığı, din anlayışı (perception of religion) kavramıyla ifade edilebilir.

Din anlayışı kavramı, öncelikle dinin bilişsel boyutuna gönderme yapmaktadır. Din anlayışı kavramı kişinin dini davranış olarak “ne yaptığı” ile değil, dini “nasıl anladığı”, “nasıl yorumladığı” ile ilgilidir.

1.4. Din Anlayışı ve Dindarlık Farkı

Dindarlık (religiosity) kavramı, bireyin yaşamında dine inanma ve bağlanma düzeyine işaret eden bir kavramdır. Dindarlık kavramına atıfta bulunmak için “ibadethaneye devam etme”, “gönüllü çalışma”, “bağış yapma”, “dini kitaplar okuma”, “belli ahlaki kurallara uyma”²⁹ gibi olgular kullanılmaktadır. Dindarlık kişinin yaşama şekline, dini hayatı uygulamasına gönderme yapar. Din bilimleri literatüründe dindarlık ölçümü ile ilgili geniş bir literatür bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazıları, dindarlığı dini yaşantının düzeyi ve dini konulara ilgi gibi çeşitli tipolojiler bağlamında incelemektedir.³⁰ Daha yeni çalışmalarda ise sistematik din sosyolojisi çalışmalarında yeni ortaya çıkan gelişmeler merkeze alınarak dindarlık, bazı boyutlar bağlamında incelenmektedir. Bu çalışmalar dindarlığı, geleneksel dindarlık, modernist dindarlık, popüler dindarlık,³¹ normatif ve popüler yaklaşım³² gibi daha özel alt boyutlar bağlamından ele almakta ya da dindarlığı düşünce, duygu ve davranış gibi boyutlar³³ üzerinden incelemektedir. Bu çalışmalar, dinselliğin farklı zaman ve mekânlardaki özgün kültürel yansımalarını belli kavramlar ve tipler altında tanımlanmakta, dindarlık olgusunun sosyolojik analizinde işlevsel yararlar taşımaktadır.³⁴

28 Mustafa Aydın, “Dinin Toplumla ve Diğer Kurumlarla İlişkisi”, *Din ve Toplum*, ed. Yasin Aktaş (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 91.

29 Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitapevi, 2016), 81.

30 Dindarlık ölçümü ile ilgili tipolojik çalışmalar arasında zikredilebilecek başlıca çalışmalar; Mehmet Taplamacioğlu, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 141-151; Veysel Uysal, “İslami Dindarlık Ölçümü Üzerine Bir Pilot Çalışma”, *İslami Araştırmalar* 8/3-4 (1995), 263-271; Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999).

31 Mustafa Arslan, “Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 97-116.

32 Yakup Çoştü, “Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: ‘Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi’”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 119-139.

33 Ahmet Onay, “Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 439-449; Ahmet Onay, “Dini Yönelim Ölçeği-Ölçek Geliştirilmede Yöntem: Teorik Altyapı, Geçerlik ve Güvenirlik”, *İslamiyat* 5/4 (2002), 181-192.

34 Cemaleddin Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslamiyat* 8/2 (2005), 71.

Din anlayışı kavramı, öncelikle kişinin dini yaşamayı, ibadetlere katılması ya da dini bir vecibeyi yerine getirip getirmemesiyle ilgilenmez. Din anlayışı kavramının asıl konusu kişinin zihninde dini “ne” olarak algıladığı, hangi kategorik-entelektüel bakışla nasıl yorumladığıdır. Bunun bir zihinsel olgu olması, din anlayışının alt boyutlarının da buna uygun olmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü siyasi, iktisadi ve sosyal meseleler din anlayışının şekillenmesinde önemli bir işleve sahiptirler. Bunlar da din anlayışının farklı şekillerde ortaya çıkmasına sebep olur.

Sosyokültürel bağlam, yaş, cinsiyet vb. kategoriler ve sosyoekonomik değişkenler gibi din anlayışına etki eden unsurlar, din anlayışını evrensel bir ölçekte ölçmenin bazı zorluklarını oluşturmaktadır. Sosyolojik bilginin, ürettiği kültürle ilişkisi, bilginin genellenebilme özelliği açısından bir sorun olarak görülebilir. Ancak farklı toplumsal yapılarda üretilen bilginin karşılaştırılabilirliği bilgi sosyolojisi bağlamında değer taşımaktadır.³⁵ Bu nedenle din anlayışını ölçmeye çalışırken belirli bir kültürel bağlamı esas alan yerel modellerden istifade etmek daha doğru bir yöntem olabilir.³⁶ Zira din anlayışı, birey ve grupların kendi sosyokültürel bağlamında oluşturdukları öznel duygu, düşünce ve tecrübeleri üzerine oluşturdukları zihinsel bir kategoridir. Birey bu zihinsel kategori ile dine bakışını oluşturur ve varlığı anlamlandırır.³⁷ Bu çerçevede din anlayışı, dine inanan birey için kutsal sayılan ilkelerin din mensupları tarafından belirli bir sosyal bağlamda algılanma biçimleri, dine yönelik belirli bir zihinsel kategori olmaktadır.

Literatürde bu çalışmanın ilgi alanına giren ve din anlayışı ile ilgili geliştirilen iki çalışma dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki Akyüz³⁸ tarafından İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din anlayışını ölçmek üzere geliştirilmiştir. Diğer çalışma ise Yakut ve Taş³⁹ tarafından geliştirilmiştir. Akyüz’ün çalışması İlahiyat Fakültesi örneklemini esas alması ve kategorilerinin buna göre oluşturulması sebebiyle, Yakut ve Taş’ın çalışması da İran’daki üniversite öğrencileri örneklemini bağlamında geliştirilmesi sebebiyle bizim çalışmamızdan farklılaşmaktadır. Ayrıca her iki ölçek, bizim kanaatimize göre ölçeğin yapısı bakımından da bizim çalışmamızdan farklıdır.

Dindarlık ölçekleri, odaklandıkları boyutlar farklılaşabilmekle birlikte, dini yaşantının düzeyi, derecesi, yoğunluğu, dinin bireyin hayatında kapladığı yeri ölçmeyi amaçlamaktadır. Bahsi geçen ölçekler dindarlığın içsel ve

35 Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, 73.

36 İdris Yakut - Kemalettin Taş, “İran’da Üniversite Öğrencilerinin Din Anlayışı Üzerine Bir Ölçek Çalışması”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/72 (2020), 1025.

37 Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2016), 116.

38 Niyazi Akyüz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 123-134.

39 Yakut - Taş, “İran’da Üniversite Öğrencilerinin Din Anlayışı Üzerine Bir Ölçek Çalışması”.

dışsal yönünü, toplumsal yaşamdaki görünümünü, odaklandıkları bağlamlarda ortaya koymaktadır. Din anlayışı ölçeği, dindarlık ölçeklerinden farklı olarak kişinin dini yaşamı, ibadete katılması ya da dini bir vecibeyi yerine getirmesiyle ilgilenmez. Ölçek kişinin zihninde dini “ne” olarak algıladığı, hangi kategorik-entelektüel bakışla yorumladığına odaklanmaktadır. Bu anlamda ismine uygun olarak hedef kitlenin dini kendi sosyokültürel bağlamında nasıl anladığını ölçmeyi hedeflemektedir. Ölçeğin alt boyutları da aynı çerçeveyi esas alarak bireylerin dini nasıl algıladığını ifade eden boyutlar olarak belirlenmiştir. Ölçek din anlayışını, birey ve grupların kendi sosyokültürel bağlamında oluşturdukları öznel duygu, düşünce ve tecrübeleri üzerine oluşan zihinsel bir kategori olarak ele alır. Buna göre bu ölçekte din anlayışı, dine inanan birey için kutsal sayılan ilkelerin din mensupları tarafından belirli bir sosyal bağlamda algılanma biçimlerini, dine yönelik belirli bir zihinsel kategorinin nasıl inşa edildiğini ölçmeyi hedeflemektedir. Bu sebeple ölçek soruları içinde dini yaşantının derecesini ölçmeyi hedefleyen sorular yer almaktadır. Dine inanan bireylerin din ile olan ilgisi farklı düzeylerde olsa da dine yönelik belirli bir zihinsel tutumları, kategorik inşaları bulunmaktadır. Bu inşalar din anlayışını belirleyen unsurlar olmaktadır. Ayrıca bu ölçek literatürdeki diğer ölçeklerden, beliren yetişkinlik dönemindeki bireylere odaklanması ve olguyu bu kavram üzerine temellendirmesi ile ayrılmaktadır. Zira literatürde beliren yetişkinlik dönemindeki bireylerin din anlayışını ölçmeyi hedefleyen ve kavramsal düzlemde olguya bu açıdan yaklaşan bir ölçek bulunmamaktadır. Din bilimlerinde yeterince ilgi gösterilmeyen beliren yetişkinlik dönemindeki bireylerin din anlayışını ölçen bir ölçek çalışması daha sonraki çalışmalar için bir katkı olacaktır.

2. Yöntem

2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, beliren yetişkinlik kategorisinde yer alan önlisans, lisans ve lisansüstü eğitim alan öğrenciler oluşturmaktadır. Bu araştırmanın örnekleme teknikleri, ulaşılabilen herkesin örnekleme dâhil edildiği kolayda örnekleme ve diğer vakaların çalışmaya katılmasını teşvik ederek örneklem boyutunu artırmak için kullanılan kartopu örneklemedir. Bir çalışmada ölçüm araçlarını değerlendirmek için bu örnekleme türleri daha uygun bulunmaktadır. Bu çalışma bir ölçek geliştirme çalışması olduğundan örnekleme tekniklerinin çalışma amaçlarına uygun olduğu düşünülmektedir.⁴⁰

40 Hasan Tutar - Ahmet Tuncay Erdem, *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020), 256-257.

Araştırmanın örneklemini 2021-2022 yılında, Sakarya Üniversitesi'nde eğitimlerini sürdüren tüm önlisans, lisans ve lisansüstü öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın hedef kitlesi 18-29 yaş aralığındaki grup olmakla birlikte ankete cevap verenler içinde 28 ve 29 yaşında olduğunu belirten katılımcı bulunmamaktadır. Bu sebeple araştırmada çevrimichi olarak uygulanan anket yoluyla 18-27 yaş aralığındaki 637 kişiye ulaşılmıştır.⁴¹ Bu grubun yurkarda ortaya konan kavramsal çerçeveye bağılı olarak kategorik anlamda beliren yetişkinleri temsil ettiğı kabul edilmiştir. Faktör analizi için yeterli sayıda örneklemin kaç olduğı konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte 300 kişilik bir örneklemin kararlı sonuçlar verebileceğı belirtilebilir.⁴² Bu araştırmada yöntembilim açısından öngörülen sayının yaklaşık iki katı kadar anket uygulanmıştır.

2.2. Çalışma Grubunun Özellikleri

		N	%
Cinsiyetiniz:	Kadın	375	58,9
	Erkek	262	41,1
Yaşınız:	18-23	537	84,3
	24-27	100	15,7
Eğitim Durumunuz (devam eden):	Lisans	567	89,0
	Yüksek Lisans/Doktora	70	11,0
Medeni Durumunuz:	Bekâr	625	98,1
	Evli veya Boşanmış	12	1,9
Aylık Gelir (TL)	4500 TL ve altı	473	74,3
	4501-7500 TL arası	90	14,1
	7501 TL ve üzeri	74	11,6

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

Demografik özellikleri yönüyle katılımcıların %58,9'u kadın; %41,1'i erkektir. 18-23 yaş aralığındaki katılımcı sayısı toplam 537 olup oransal olarak çalışma grubunun %84,3'ünü oluşturmaktadır. Kalan yüz kişinin yaşları ise 24-27 aralığındadır (%15,7). Katılımcıların %89'u önlisans ve lisans öğrencisi; %11'i lisansüstü öğrencisidir. Medeni durum yönüyle %98,1 oranında katılımcı bekâr; %1,9 oranında katılımcı ise evli ya da boşanmış durumdadır. Katılımcıların ekonomik durumuna bakıldığında ise %74,3 oranında kişi aylık

41 Sakarya Üniversitesi'nde halen kayıtlı öğrenci sayısı 52.071'dir. Bu öğrencinin 9.012'sini yüksek lisans ve doktora öğrencileri oluşturmaktadır.

42 Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 297.

4500 TL ve altında; %14,1 oranında kişi 4501-7500 TL arasında; %11,6 oranında kişi 7501 TL ve üzerinde geliri olduğunu belirtmiştir.

2.3. Ölçek Geliştirme Süreci

Ölçek geliştirme aşamasında aşağıda detayları verilen madde havuzu oluşturma, uzman görüşüne başvurma ve pilot uygulama gibi bütün aşamalar yerine getirilmiştir. Ölçeğin geliştirilmesi sürecinde ilk olarak din ve dindarlık ölçümleriyle ilgili yakın konulardaki ölçek çalışmaları incelenmiş ve araştırmacılar tarafından bir madde/ ifade havuzu oluşturulmuştur. Madde havuzu oluşturulurken araştırma amaçları doğrultusunda din anlayışı olgusunu merkeze alan bir yaklaşım benimsenmiştir. Oluşturulan ifadeler sosyoloji ve din sosyolojisi alanında çalışan araştırmacıların yanı sıra daha önce ölçek geliştirilen ve istatistik alanında çalışan uzmanların da bulunduğu çalıştay tipi oturumlarla alanın uzmanlarına sunulmuş ve bazı maddelerde revizyon yapılmış, gerekli maddelerde düzeltme/değişiklikler olmuştur. Bu aşamada soruların çalışıp çalışmayacağı, ölçülmek istenen olguyu ölçüp ölçmeyeceği değerlendirilmiştir. Uzman görüşü ardından hazırlanan maddeler, beliren yetişkinlik dönemindeki gruplarla yeniden değerlendirilmiştir. Bu gruplar, ilahiyat, felsefe, sosyoloji ve sosyal hizmet, iletişim ve mühendislik gibi sosyal bilimler ve fen bilimleri ayrımı dikkate alınarak beş farklı fakülteden beşerli gruplardan oluşmuştur. Gruplarla yapılan toplantılarda maddeler sesli bir şekilde okunmuş, araştırmacının bulunduğu bir ortamda katılımcılar tarafından tartışılmıştır. Katılımcılar, araştırmacılara maddelerin nasıl anlaşıldığı ile ilgili bildirimlerde bulunmuştur. Gruplarla, maddelerin anlaşılabilirliği, ifade, üslup, kullanılan kavramlar, ölçülmek istenen konuya uygunluk vb. açılardan değerlendirmelerle ifadeler yeniden düzenlenmiştir. Örnek olarak araştırmacıların öngörüsüne aykırı bir şekilde ilahiyat öğrencisi olmayan katılımcılar, sünnet ve hadis kavramının farkını bildiklerini gösteren yorumlar yapmışlardır.

İlk etapta 36 madde olarak düzenlenen anket, 50 kişilik bir gruba uygulanmıştır. Bu aşamada tesadüfi olarak seçilen bireylerden oluşan katılımcıların soruları anlayıp anlamadıkları, cevaplama süreleri ve tekrar eden sorular olup olmadığı konusunda dönütler alınmıştır. Soru sayısı, uygulamanın dönütleri, uzman görüşleri ve beliren yetişkinlerin önerileri doğrultusunda 28 maddeye indirilmiştir. Beliren yetişkinlerden oluşan grupla bir önceki aşamada uygulanan yöntem benzer şekilde yapılan değerlendirmeden sonra maddeler tekrar uzman görüşüne sunulup son düzenlemelerden sonra saha uygulamasına geçilmiştir. Veri toplama aşamasına geçildiğinde din anlayışının ölçülebilmesi için 28 madde ve temel demografik bilgileri kapsayan altı soru katılımcılara ulaştırılmıştır.

Ölçek oluşturulması amacıyla belirlenmiş maddelere kişilerin katılım derecelerinin tespit edilebilmesi amacıyla “Hiç Katılmıyorum”= 1; “Katılmıyorum”= 2; “Karasızım”= 3; “Katılıyorum”= 4; “Tamamen Katılıyorum”= 5 şeklinde beşli likert tipinde derecelendirme yapılmıştır. Veri toplama aşamasında kayıp veri durumuyla karşılaşmamıştır.

Veriler 10 Aralık 2021 – 10 Ocak 2022 tarihleri arasında internet üzerinden toplanmıştır. Hazırlanan anket formu, belirtilen tarih aralığında Sakarya Üniversitesi’nde eğitimine devam eden bütün öğrencilere mail olarak gönderilmiş, ayrıca katılımı artırmak düşüncesi ile üniversite birimleri ve öğrenci toplulukları aracılığıyla sosyal ağlardan paylaşılmıştır. Çevrimiçi olarak elde edilen veriler uygun bilgisayar programlarında düzenlenerek analiz aşamasına geçilmiştir.

2.4. Etik Kurul İzni

Çalışmanın gerçekleştirilebilmesi için Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Başkanlığı’nın 07.04.2021 tarihli 33 sayılı toplantısındaki “34” nolu karar ile etik kurul izni alınmıştır.

3. Bulgular

Ölçek geliştirme aşamasında ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik analizlerinin yapılması gerekmektedir. Sosyal bilimlerde ölçek geliştirme çalışmalarında “yapı geçerliliğine ilişkin kanıt elde etmek amacıyla en sık kullanılan tekniklerden biri” faktör analizidir. Bilindiği gibi faktör analizi açımlayıcı faktör analizi (AFA) ve doğrulayıcı faktör analizi (DFA) olarak genel bir sınıflama ile ikiye ayrılmaktadır.⁴³ “Açımlayıcı faktör analizinde değişkenler arasındaki ilişkilerden hareketle faktör bulmaya yönelik bir işlem; doğrulayıcı faktör analizinde ise değişkenler arasındaki ilişkiye dair daha önce saptanan bir hipotezin ya da kuramın test edilmesi söz konusudur”.⁴⁴ Tabachnick ve Fidell, açımlayıcı faktör analizinin “araştırmaların ilk aşamalarında”, doğrulayıcı faktör analizinin “araştırma süreçlerinin ilerlemiş aşamalarında” kullanılan teknikler olduğunu belirtmiştir.⁴⁵

43 Ömay Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 177; Konuyla ilgili şu eserlere de bakılabilir; George A. Marcoulides, - Schumacker Randall E. (ed.). *New Developments and Techniques in Structural Equation Modeling*, (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2001); Robert F. DeVellis, *Scale Development: Theory and Applications*, (California: Sage Publications, 2016).

44 Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 133.

45 Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics*, (New York: Pearson Education, 2013), 614.

3.1. Açımlayıcı Faktör Analizi

Yapı geçerliliğinin tespit edilebilmesi için öncelikle açımlayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Veri setinin faktör analizine uygunluğu için öncelikle Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testi ve Bartlett Küresellik Testlerinin sonuçları incelenmelidir. Kaiser-Meyer-Olkin testi veri setinin örneklem büyüklüğü açısından faktör analizi için uygunluğunu test eder ve değer 1'e yakın olması istenir. Bartlett Küresellik Testi ile de "verilerin çok değişkenli normal dağılımdan" gelip gelmediği araştırılır ve ki kare testi anlamlılık değerinin 0,05'ten küçük olması büyük olması beklenir.⁴⁶

KMO ve Bartlett Küresellik Testi

Kaiser-Meyer-Olkin		,937
Bartlett Küresellik Testi	Approx. Chi-Square	7882,989
	sd	378
	p	,000

Tablo 2: KMO ve Bartlett Küresellik Testi

KMO değeri ,937 olarak tespit edilmiş olup 1'e oldukça yakın bir değer elde edilmiştir. Bu da örneklemin yeterli olduğunu göstermektedir. KMO değerinin "1'e yaklaştıkça mükemmel, 0,50'nin altında ise kabul edilemez" olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷ Bartlett Küresellik Testi sonucu ise istatistiksel olarak anlamlı bulunmuş olup veri setinin faktör analizi için uygun olduğu tespit edilmiştir (ki kare: 7882,989; $p=0,000$).

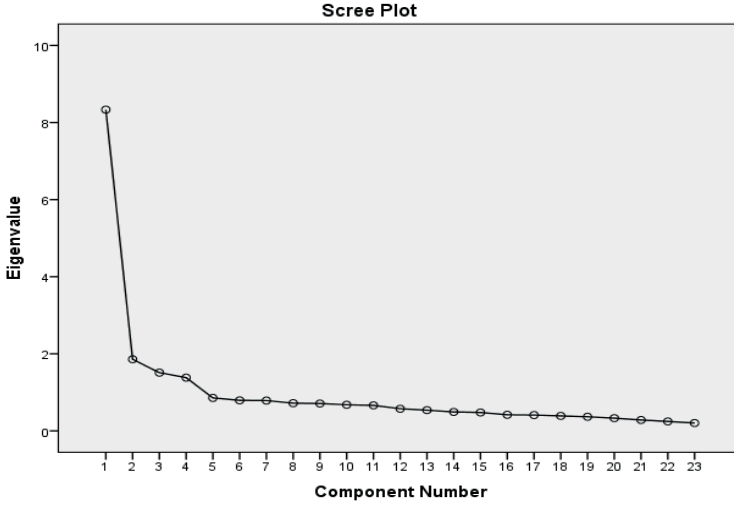
Faktör analizi için yapılan testlerde temel bileşenler analizi tercih edilmiş olup eğik döndürme (Direct Oblimin) işlemi uygulanmıştır. Temel bileşenler analizi ile çok sayıdaki değişkeni daha az sayıdaki bileşen altında toplamak mümkündür; eğik döndürme ile de "her faktör birbirinden bağımsız olarak döndürülür".⁴⁸

Özdeğerin 1'in üzerinde olmasına göre ilk işlemde beş faktörlü bir yapı oluşmuştur. Ancak beşinci faktörün açıkladığı varyansın çok düşük olmasına ve yamaç-birikinti grafiğinde belirgin bir geçiş olmamasına bakılarak ölçek dört faktör olmaya zorlanmıştır. Grafik 1'de ölçeğin yamaç-birikinti grafiği yer almaktadır.

46 Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 207-208.

47 Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 50.

48 Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 198-204.



Grafik 1: Yamaç-birikinti grafiği

Faktörlerin Açıkladığı Varyans Oranları

FAKTÖR	Toplam	Varyans %	Birikimsel %
Faktör 1	8,333	36,232	36,232
Faktör 2	1,857	8,073	44,305
Faktör 3	1,510	6,566	50,871
Faktör 4	1,381	6,003	56,874

Tablo 3: Faktörlerin Açıkladığı Varyans Oranları

Dört faktör olarak tespit edilen ölçeğin açıkladığı varyans oranlarına bakıldığında Faktör 1'in yüzde 36,232; Faktör 2'nin yüzde 8,073; Faktör 3'ün yüzde 6,566; Faktör 4'ün yüzde 6,003 oranına sahip olduğu ve tüm ölçeğin açıkladığı varyansın yüzde 56,874 olduğu görülmektedir.

Faktör yük değerlerine ilişkin karar verme aşamasına geçmeden önce faktör yük değeri düşük olan maddenin ilgili faktörle güçlü olmayan bir ilişkisinin olduğu belirtilmelidir. Asgari sınırı 0,30 olması yönünde bir görüş bulunmakla birlikte bu sınırı daha yukarı çekenler de vardır.⁴⁹ Faktör yük değerlerine bakıldığında alt değer olarak 0,30'un alınmasına rağmen, ölçeğe giren sorulardan sadece birinin 0,40 altında kaldığı ancak bu sorunun değerinin de 0,40'a yakın (,394) olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada 0,30 faktör yükü eşik değer olarak alınmış ve bir maddenin aynı anda birden fazla faktörde yük almış olduğu durumlarda faktörlerdeki yüklerin arasındaki fark 0,100'den az ise ilgili madde ölçekten çıkarılmıştır.

49 Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 195.

Tekrar eden analizler sonrasında aşağıda gösterildiği gibi dört faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Aşağıda Tablo 4'te öncelikle analizin ilk aşamasındaki faktör yük değerlerine yer verilmiş olup bahsedilen kriterlere dayanarak sorunlu maddeler teker teker ölçekten çıkarılıp analiz tekrar edilmiştir. Toplamda beş madde çıkarıldıktan sonra (S1, S4, S7, S22, S23) faktör yüklerinin istenilen düzeye geldiği görülmüştür. Tablo 4'te faktör analizinin son aşamasındaki bulgulara yer verilmiştir. Tekrarlayan analizler sonrası çıkarılmış beş madde koyu renkle işaretlenmiştir.

Faktör Yük Değerleri

	Faktörler			
	1	2	3	4
S10	,873			
S13	,869			
S25	,692			
S21	,683			
S26	,659			
S28	,647			
S3t	,603			-,339
S27	,588			
S11t	,548			
S15	,480			
S18	,389			
S22	,347		-,332	-,337
S12		,807		
S8		,692		
S6t		,620		
S9		,549		,405
S2	-,352	,480		
S7		,453		-,400
S14			-,689	
S17			-,667	
S20			-,583	
S1			-,452	-,412
S4			-,380	
S19				,788
S16				,786
S24	-,315			,565
S5	-,347			,518
S23	,421			-,429

Tablo 4: Faktör Yük Değerleri (İlk Aşama)

	Faktörler			
	1	2	3	4
S13	,868			
S10	,852			
S25	,693			
S21	,688			
S26	,658			
S28	,632			
S3	,596			
S27	,576			
S11	,548			
S15	,492			
S18	,394			
S12		,877		
S8		,729		
S6		,695		
S9		,541		
S2		,480		
S14			,779	
S17			,706	
S20			,568	
S19				,861
S16				,853
S5				,550
S24				,537

Tablo 5: Faktör Yük Değerleri (Son aşama)⁵⁰

Tablo 5'te maddelerin yüklenmiş olduğu faktör yüklerinin 0,394 ile 0,877 arasında değiştiği görülmektedir. Alt boyutlar düzeyinde ise yük değerlerinin birinci faktörde 0,868-0,394 arasında; ikinci faktörde 0,877-0,480 arasında; üçüncü faktörde 0,779-0,568 arasında; dördüncü faktörde 0,861-0,537 arasında değiştiği görülmektedir. Mevcut haliyle beş soru ölçekten çıkarılmış olup toplamda 23 soruluk bir yapı oluşturulmuştur.

3.2. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Açımlayıcı faktör analizi sonrası 23 madde ve dört faktörden oluşan ölçek doğrulayıcı faktör analiziyle incelenmiştir. Doğrulayıcı faktör analizinde

50 Mevcut tablo analizin son halidir. Yani her bir binişik madde çıkarıldığında oluşan 5 farklı tablo verilmemiştir. Bu tablo binişik madde kalmamış son durumu göstermektedir. Bir önceki tabloda çıkarılan maddeler koyu olarak verilmiştir.

“modellerin veriyi ne kadar iyi açıkladığı uygunluk testleri ve uygunluk indeksleri ile belirlenmektedir.⁵¹ Tabachnick ve Fidell CFI ve RMSEA indekslerinin sıklıkla raporlanan sonuçlar olduğunu⁵² belirtmekle birlikte Tablo 5’te doğrulayıcı faktör analizinin uyum ölçüleriyle ilgili sonuçlara yer verilmiştir.

	Analiz Sonucu
CMIN/SD	2,989
RMSEA	0,056
GFI	0,916
AGFI	0,894
RMR	0,080
CFI	0,931
X ²	654,602 (sd=219)

Tablo 6: Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

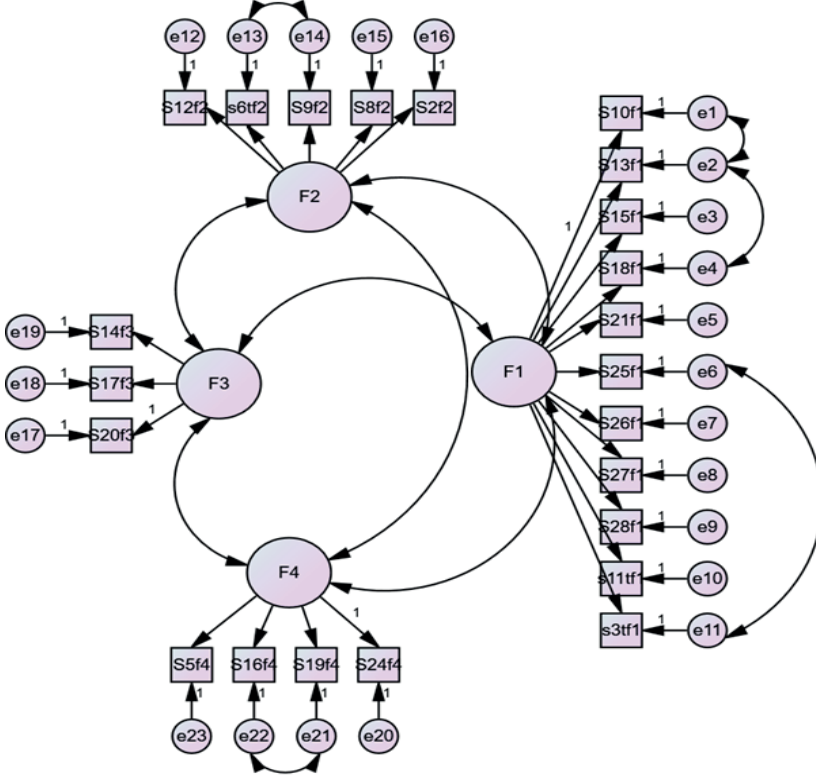
Doğrulayıcı faktör analizinde ki kare/sd değerinin üçün altında olması mükemmel; beşin altında olması orta düzey uyumu; RMSEA değerinin 0,05’ten küçük olması mükemmel; 0,08’dan küçük olması iyi uyumu; GFI ve AGFI değerlerinin 0,95 üzerinde olması mükemmel; 0,90 üzerinde olması iyi uyumu; RMR değerinde 0,05’in altı mükemmel; 0,08’in altı iyi uyumu; CFI indeksinin 0,95 üzeri olması mükemmel; 0,90 üzeri olması iyi uyumu gösterir.⁵³ Bu kriterlere göre modelin doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarına bakıldığında ki kare/sd değeri (CMIN/SD) 2,989 (mükemmel uyum); RMSEA değeri 0,056 (iyi uyum); GFI değeri 0,916 (iyi uyum); AGFI değeri 0,894 (zayıf uyum); RMR değeri 0,080 (iyi uyum); CFI değeri 0,931 (iyi uyum) olarak tespit edilmiştir. Belirtilen değerlere ulaşılrken modifikasyon önerileri dikkate alınmış olup toplamda beş modifikasyon işlemi gerçekleştirilmiştir. Eşleştirilmiş olan maddelerin, mevcut faktör yapıları altında kendi aralarında ilişkili olabilecek maddeler olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre ölçek, uyum in-

51 Kazım Özdamar, *Paket Programları ile İstatistiksel Veri Analizi II* (Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2018), 249.

52 Tabachnick – Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 725.

53 Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*, 324-330. Örneğin Çarkçı’da ki kare/sd değeri için $1 \leq \text{cmin/sd} \leq 3$ mükemmel; $2 \leq \text{cmin/sd} \leq 5$ kabul edilebilir uyum aralığıdır. Aynı kaynaktaki diğer uyum değerleri şöyledir: $\text{CFI} \geq 0,97$ mükemmel; $0,90 \leq \text{CFI} \leq 0,97$ kabul edilebilir; $\text{RMSEA} \geq 0,05$ mükemmel; $0,05 \leq \text{RMSEA} \leq 0,10$ kabul edilebilir uyum aralıklarıdır. Bkz. Jaklin Çarkçı, *Sosyal Bilimlerde Ölçek Geliştirme Kılavuzu*, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 75. CFI için 0,95’ten büyük değerlerin “çoğunlukla iyi bir uyuma sahip modellerin göstergesi” olduğu ifade edilmiştir. Hu ve Bentler’den akt. Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 722. Ayrıca konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Marcoulides, - Randall (ed.). *New Developments and Techniques in Structural Equation Modeling*; DeVellis, *Scale Development: Theory and Applications*’a bakılabilir.

deksleri yeterliliğini sağlamakta olup 23 madde ve dört faktörlü ölçek yapısının doğrulandığı ifade edilebilir. Ölçeğin bu haline ilişkin yol diyagramı Şekil 1’de gösterilmiştir;



Şekil 1: Yol Diyagramı

3.3. Güvenilirlik Analizi

Son olarak ölçek faktörleri için güvenilirlik analizi yapılmıştır. Faktörlerin güvenilirlik analizi sonuçları ise Tablo 7’de gösterildiği gibidir.

	Cronbach Alpha
Faktör 1	0,899
Faktör 2	0,775
Faktör 3	0,544
Faktör 4	0,813

Tablo 7: Güvenilirlik Analizi Sonuçları

Cronbach Alfa değerinin kabul edilebilir aralıklarının 0,70-0,95 olduğuna ilişkin değerlendirmeler vardır.⁵⁴ Bununla birlikte 0,40-0,60 aralığındaki değerlerin de kabul edilebilir olduğu belirtilmektedir.⁵⁵ Tablo 7'ye bakıldığında faktör 1 için 0,899; faktör 2 için 0,775; faktör 3 için 0,544 ve son olarak faktör 4 için 0,813 değerlerine ulaşılmıştır. Buna göre elde edilen ölçeğin güvenilir olduğu söylenebilir.

4. Tartışma ve Sonuç

Din bilimleri literatüründe, dinin birey ve toplumun yaşamındaki yerini tespit etmeyi hedefleyen birtakım ölçeklerin bulunduğu ancak mevcut ölçeklerin belli konulara odaklandığı görülmüştür. Din sosyolojisi ve din psikolojisi alanında geliştirilen ölçeklerin ağırlıklı kısmı ise dindarlık ölçümüne yoğunlaşmaktadır. Din anlayışını ölçme çalışmaları ise dindarlığa göre daha az çalışılan bir alandır. Yine bahsi geçen literatürün incelediği örneklem farklı örneklem gruplarından oluşmaktadır. İlgili literatürde, beliren yetişkinlerin din anlayışını ölçmeyi hedefleyen bir ölçek çalışması bulunmamaktadır. Bu çalışmada geliştirilen ölçek, beliren yetişkinlerin din anlayışını ölçmeyi hedeflemektedir. Araştırmacılar tarafından başlangıçta beliren yetişkinlerin din anlayışını ölçmek üzere beş boyutlu bir ölçek öngörülmüştür.

Yapılan analizler sonucunda dört faktörlü bir yapının ölçek için uygun olduğuna kanaat getirilmiş ve maddelerin faktör yüklerinin 0,394-0,877 arasında olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin alt boyutları "Seküler-Mesafeli Din

54 Fatma Sönmez Çakır, *Sosyal Bilimler İçin Parametrik Veri Analizi* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2019), 113.

55 Remzi Altunışık vd. inceleme türü çalışmalarda bu değer 0,50 ile 0,60 arası olmasının kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir. Yazarlar bu konuyu gerekçelendirirken madde sayısı arttıkça değer artacağını ifade etmektedir. Ölçeğin bu boyutunda madde sayısı az olduğundan ve değer 0,60'a çok yakın olmasından dolayı literatür doğrultusunda bu değer yeterli bulunmuştur. Bkz. Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*, (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2012), 126, 270. Şencan da konuyla ilgili literatürdeki bilgileri tartıştığı çalışmasında başlangıç seviyesindeki ölçek çalışmalarında 0,60 değerinin esas alınacağını ancak "sadece araştırma yapmak ve belli bir ölçeği geliştirmek için kullanıldığında bir miktar esnetilebileceğini" ilgili literatüre atıfla ifade etmektedir. Bkz. Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Geçerlilik ve Güvenirlik* (Ankara: Yayınevi İsmi Yok, 2005), 168-170; Fuat Man vd., *Çalışmayı Anlamak ve Ölçmek Bir Ölçek Geliştirme Denemesi* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2020), 103. Fuat Man vd. bu bilgiyi Ed. Şeref Kalaycı'nın "Faktör Analizi" *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, (Ankara: Asil yayımları, 2006) kitabına referans vermiştir. Literatürde de 0,40 ile 0,60 arası değerlerde olan maddelerin kabul edildiği örnekler bulunmaktadır. Bkz. Ahmet Çakmak – Mustafa Fatih Ay, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Genel Amaçlarına Erişim Düzey Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 50-52; Melih Derya Güner - Zahide Yıldırım, "Öğrenme Nesnesi Değerlendirme Ölçeği'nin (ÖNDÖ) Geliştirilmesi, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Eğitim ve Bilim* 39/176 (2014), 126-128.

Anlayışı”, “Muhafazakâr-Geleneksel Din Anlayışı”, “Mistik-Özcü Din Anlayışı”, “Kurumsal-Aidiyete Dayalı Din Anlayışı” olarak adlandırılmıştır. Alt boyutların güvenilirlik analizi sonuçlarına bakıldığında 0,544-0,899 aralığında Cronbach Alpha değerlerine ulaşılmıştır.

Ölçeğin alt boyutları isimlendirilirken ölçümler sonucu her bir faktöre giden maddelerin içerikleri ve madde köklerinde yer alan kavramlar göz önünde bulundurularak verilmiştir. “Seküler-Mesafeli Din Anlayışı” boyutu altındaki maddeler, dine belirli derece mesafeli-eleştirel bir tutumu ifade eden “dinin katı yorumlandığı” “maneviyatın din dışı da tanımlanabileceği” “dinin sınırlı sayıda konuya müdahale edebileceği” ve “modern dünyada dinin yeri” olarak nitelenebilecek konulardaki din anlayışlarını ölçtüğü düşünülmüştür. “Muhafazakâr-Geleneksel Din Anlayışı” boyutunda “dini konularda yeni yorumlara gerek olmadığı” “önceki alimleri takip etmenin dini iyi anlamada öncelikli olduğu” “dini kuralların belirli olduğu” ifadeleri, dini konularda geleneği merkeze alan muhafazakâr bir tutuma işaret eden ifadeler olarak değerlendirilmiştir. İlk iki boyut için kullanılan “seküler” ve “muhafazakâr” kavramlarının içeriği ifade edilen gerekçeleri desteklemektedir. “Mistik-Özcü Din Anlayışı” içinde yer alan maddelerde geçen “gönül” “vicdan” ve “öz” kavramları bu boyutun içeriğini ifade eden bir kavram seti olarak değerlendirilmiştir. Ölçeğin son boyutu olan “Kurumsal-Aidiyete Dayalı Din Anlayışı” boyutunda yer alan maddeler “mezhep” “tarikat” gibi kurumsallaşmış yapılara aidiyeti ifade eden maddelerdir. Bu iki kurumsal yapının genel anlamda hadisleri merkeze alan bir anlayışa sahip olduğu düşünüldüğünde birbirini tamamlayan ve ölçeğin boyutunu bu şekilde isimlendirmeye imkân veren maddelerin bu boyutta yer aldığı ifade edilebilir.

Açımlayıcı faktör analizi ile oluşturulan dört faktörlü yapıya, doğrulayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Modelin uyum değerlerinin; CMIN/SD=20989; RMSEA=0,056; GFI= 0,916; RMR=0,080; CFI=0,931; NFI=0,90; IFI=0,932 olduğu ve bu sonuçların yeterli olduğu görülmüştür. Yapılan tüm analizler sonucunda ölçeğin istatistiksel açıdan uygun olduğunu belirtmek mümkündür.

Son durumda Din Anlayışı Ölçeği 23 madde ve dört alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin alt boyutları için toplam puan elde edilmektedir. Ölçek için tüm sorular analize dâhil edilerek yapılan güvenilirlik analizinde Cronbach alfa değeri 0,455 olarak bulunmuştur. Güvenilirlik değeri olarak görece düşük seviyede bir değere ulaşılması çok faktörlü bir ölçek için olumlu olarak değerlendirilebilir. Erkuş ve diğerleri bu konuda “Ölçek çok faktörlü olmasına rağmen, tümünün iç tutarlılığı yüksekse, yanlış güvenilirlik hesaplanmasının da ötesinde, ya o özellik çok faktörlü değildir ya da ölçek geliştirme sürecinde ve

özellikle de madde üretiminde ciddi sorunlar var demektir" değerlendirmesini yapmaktadır.⁵⁶ Ölçeğin alt boyutlarının maddeleri ve puanlaması özetle Tablo 8'de gösterilmiştir. Ölçekten alınan puanın yükselmesi, ilgili din anlayışı boyutuna daha yüksek düzeye yakın olduğunun göstergesidir.

Boyutlar	Maddeler	En Düşük Puan	En Yüksek Puan
Boyut 1: Seküler-Mesafeli Din Anlayışı	3*-10-11*-13-15-18-21-25-26-27-28	11	55
Boyut 2: Muhafazakâr-Geleneksel Din Anlayışı	2-6*-8-9-12	5	25
Boyut 3: Mistik-Özcü Din Anlayışı	14-17-20	3	15
Boyut 4: Kurumsal-Aidiyete Dayalı Din Anlayışı	5-16-19-24	4	20

Yanlarında "*" işareti olan maddeler ters olarak kodlanmalıdır.

Tablo 8: Güvenilirlik Analizi Sonuçları

Yapılan çalışma sonucunda Din Anlayışı Ölçeğinin 18-29 yaş aralığındaki beliren yetişkinlere uygulanabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin kullanımı için kaynak gösterilmek şartıyla izin alınması gerekmemektedir.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 123-134.
- Alper, Züleyha. "Yetişkin Eğitiminde Motivasyon ve Kolaylaştırma". *Tıp Eğitimi Dün-yası* 14 (2004), 2-7.
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*, Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2012).
- Arnett, Jeffrey Jensen. "Afterword: Aging out of Care--toward Realizing the Possibilities of Emerging Adulthood". *New Directions for Youth Development* 113 (2007), 151-161.
- Arnett, Jeffrey Jensen. "Are College Students Adults? Their Conceptions of the Transition to Adulthood". *Journal of Adult Development*, 1/4 (1994), 213-224.
- Arnett, Jeffrey Jensen. "Emerging Adulthood. A Theory of Development from the Late Teens through the Twenties". *The American Psychologist* 55/5 (2000), 469-480.
- Arnett, Jeffrey Jensen. *Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens Through the Twenties*. New York: Oxford University Press, 2. Basım, 2019.
- Arnett, Jeffrey Jensen. "Emerging Adulthood: What Is It, and What Is It Good For?" *Child Development Perspectives* 1/2 (2007), 68-73.

56 Adnan Erkuş vd., *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme II: Ölçme Araçlarının Psikometrik Nitelikleri ve Ölçme Kuramları*, (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 52.

- Arnett, Jeffrey Jensen. "Learning to Stand Alone: The Contemporary American Transition to Adulthood in Cultural and Historical Context". *Human Development* 41/5-6 (1998), 295-315.
- Arnett, Jeffrey Jensen. "Oh, Grow Up! Generational Grumbling and the New Life Stage of Emerging Adulthood—Commentary on Trzesniewski & Donnellan". *Perspectives on Psychological Science* 5/1 (Ocak 2010), 89-92.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 97-116.
- Atak, Hasan - Çok, Figen. "İnsan Yaşamında Yeni Bir Dönem: Beliren Yetişkinlik". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 17/1 (2010), 39-50.
- Aydın, Mustafa. "Dinin Toplumla ve Diğer Kurumlarla İlişkisi". *Din ve Toplum*. ed. Yasin Aktay. 88-112. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi, 2020.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.
- Côté, James E. "Emerging Adulthood as an Institutionalized Moratorium: Risks and Benefits to Identity Formation". *Emerging adults in America: Coming of age in the 21st century*. ed. Jeffrey Jensen Arnett - J. L. Tanner. 85-116. Washington, DC, US: American Psychological Association, 2006.
- Çakmak, Ahmet – Ay, Mustafa Fatih. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Genel Amaçlarına Erişim Düzey Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 43-66.
- Çarkçı, Jaklin. *Sosyal Bilimlerde Ölçek Geliştirme Kılavuzu*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Çelik, Celaleddin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslamiyat* 8/2 (2005), 71-90.
- Çelik, Kezban. "Genç Olmak Zor İş": Türkiye’de Genç Olmayı Etkileyen Bazı Unsurlar". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2013), 26-45.
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Çoştur, Yakup. "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: 'Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi'". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 119-139.
- DeVellis, Robert F. *Scale Development: Theory and Applications*. California: Sage Publications, 2016.
- Doğan, Aysun - Cebioğlu, Senay. "Beliren Yetişkinlik: Ergenlikten Yetişkinliğe Uzanan Bir Dönem". *Türk Psikoloji Yazıları* 14/28 (2011), 11-21.
- Erkuş, Adnan vd. *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme II: Ölçme Araçlarının Psikometrik Nitelikleri ve Ölçme Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi, 2020.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Gürer, Melih Derya - Yıldırım, Zahide. "Öğrenme Nesnesi Değerlendirme Ölçeği'nin (ÖNDÖ) Geliştirilmesi, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Eğitim ve Bilim* 39/176 (2014), 121-130.

- Hankin, Benjamin L. vd. "Development of Depression from Preadolescence to Young Adulthood: Emerging Gender Differences in a 10-year Longitudinal Study". *Journal of Abnormal Psychology* 107 (1998), 128-140.
- Hogan, Dennis P. – Astone, Nan Marie. "The Transition to Adulthood". *Annual Review of Sociology* 12 (1986), 109-130.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitapevi, 2016.
- Kobak, R. Rogers – Sceery, Amy. "Attachment in Late Adolescence: Working Models, Affect Regulation, and Representations of Self and Others". *Child Development* 59/1, (1988), 135-146.
- Keniston, Kenneth. "Youth: A 'New' Stage of life". *The American Scholar* 39/4 (1970), 631-654.
- Man, Fuat vd. *Çalışmayı Anlamak ve Ölçmek Bir Ölçek Geliştirme Denemesi*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2020.
- Marcoulides, George A. - Randall E. Schumacker. ed. *New Developments and Techniques in Structural Equation Modeling*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2001.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Onay, Ahmet. "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım". *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 439-449.
- Onay, Ahmet. "Dini Yönelim Ölçeği-Ölçek Geliştirmede Yöntem: Teorik Altyapı, Geçerlik ve Güvenirlik". *İslamiyat* 5/4 (2002), 181-192.
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi Yetişkinlik Yaşlılık Ölüm*. Ankara: İmge Kitabevi, 2011.
- Özdamar, Kazım. *Paket Programları ile İstatistiksel Veri Analizi II*. Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2018.
- Peter L., Berger. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Santrock, John W. *Yaşam Boyu Gelişim Psikolojisi*. çev. Galip Yüksel. Ankara: Nobel, 2012.
- Sönmez Çakır, Fatma. *Sosyal Bilimler İçin Parametrik Veri Analizi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2019.
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Geçerlilik ve Güvenirlik*. Ankara: Yayınevi İsmi Yok, 2005.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson Education, 2013.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (1962), 141-151.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Tutar, Hasan - Erdem, Ahmet Tuncay. *Örnekleriyle Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve SPSS Uygulamaları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2020.
- Uysal, Veysel. "İslami Dindarlık Ölçümü Üzerine Bir Pilot Çalışma". *İslami Araştırmalar* 8/3-4 (1995), 263-271.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987.

Yakut, İdris - Taş, Kemalettin. "İran'da Üniversite Öğrencilerinin Din Anlayışı Üzerine Bir Ölçek Çalışması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/72 (2020), 1025-1032.

Oxford Advanced Learner's Dictionaries. Erişim 5 Mayıs 2022. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com>

EK 1: Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeği (Boyutlandırılmış)

Birinci Boyut: Seküler-Mesafeli Din Anlayışı	
1	S3*. Dinin yaşanmasında Kur'an ve Sünnet bir bütündür.
2	S10. Din insanlar tarafından uydurulmuştur.
3	S11*. Din akılla çelişmez.
4	S13. Din çağa uygun olmayan düşünceler bütünüdür.
5	S15. Herkes dini yorumlayabilir.
6	S18. Günümüzde din katı bir şekilde yorumlanmaktadır.
7	S21. Din insanı miskinleştirir, dünyadan uzaklaştırır.
8	S25. Ahlaki kuralların sınırlarını din değil insan belirlemelidir.
9	S26. Maneviyat için dine gerek yoktur.
10	S27. Din ancak sınırlı sayıda konuya müdahale edebilir.
11	S28. Din bir sömürü aracıdır.
İkinci Boyut: Muhafazakâr-Geleneksel Din Anlayışı	
1	S2. Dini kurallar kesin bir şekilde belirlenmiştir.
2	S6*. Din çağın gereklerine göre yeniden yorumlanmalıdır.
3	S8. Din yüzyıllardır yaşandığı gibi yaşanmalıdır.
4	S9. Dini konular önceki âlimler tarafından yeterince açıklanmıştır.
5	S12. Dini konularda yeni yorumlara gerek yoktur.
Üçüncü Boyut: Mistik-Özcü Din Anlayışı	
1	S14. Din insanın manevi-gönül yönüyle ilgili bir sistemdir.
2	S17. Din bir vicdan işidir.
3	S20. Dinde önemli olan kurallar değil özdür.
Dördüncü Boyut: Kurumsal-Aidiyete Dayalı Din Anlayışı	
1	S5. Mezhepler dini yaşamak için gereklidir.
2	S16. Tarikat büyüklerine uymak dini yaşamanın iyi bir yoludur.
3	S19. Tarikata mensup olmak ahlaki güzelleştirir.
4	S24. Hadisler olmadan din anlaşılabilir.

Yanlarında "*" işareti olan maddeler ters olarak kodlanmalıdır.



Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Abdullah İnce

Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi,
Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
abdullahince@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6135-5743>

İhsan Kutlu

Sakarya Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi,
Toplumsal Gelişme ve Sosyal
Politika Ana Bilim Dalı
ikutlu@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5668-3491>

Muhammed Furkan Koçak

Sakarya Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri
Fakültesi,
Sosyal Hizmet Bölümü
mfkocak@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1376-6462>

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları

Makaleye; yazarlardan Abdullah İnce %45, İhsan Kutlu %35, Muhammed Furkan Koçak %20 oranında katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi

Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar

Bu çalışma, Sakarya Müftülüğü ve TDV Sakarya Şubesi desteğiyle yürütülen "Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı, Gelecek Tasavvuru, Hizmet Beklentileri ve Değer Odaklı Eğitim Programının Meslek Elemanlarının Hizmet Sunumuna Etkisi" projesi kapsamında üretilmiştir.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası

"Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması" başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel etik ve alıntı kurallarına uyulmuş olup toplanan veriler üzerinde hiçbir tahrifat yapılmamıştır. Herhangi bir etik ihlalle karşılaşılması durumunda Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yükümlülüğü olmayıp tüm sorumluluk yazara aittir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

Alfred Jules Ayer. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metin Yayınları, 2010, 151 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Abdulguttalib Baycar

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı – Asst. Prof., Sakarya University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences

abaycar@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2659-7760>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 25/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 21/11/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Öz

Klasik felsefe metafizik evrenin mümkün olduğunu ve onun hakkında bilgi üretebileceğimizi düşünür. Ama Kant, Comte gibi modern dönem düşünürleri, metafiziği kabul etmekle birlikte, epistemolojik olarak sadece somut bilgiye erişimin mümkün olduğunu düşünmektedirler. 1920'lerde ise Viyana Okulu olarak bilinen hareket mensupları -sonraki bilinen adıyla "mantıkçı pozitivistler"- felsefenin metafizik ile uğraşısına karşı çıkmış ve onun uğraşı alanını bilimsel önermelerin mantıkî çözümlemesi ile sınırlandırmışlardır. Bu çalışmada İngiliz düşünür Ayer'in 1936 yılında kaleme almış ve felsefe dünyasında büyük bir yankı uyandırmış olduğu orijinal adı *Language, Truth and Logic* eserini; Türkçeye *Dil, Doğruluk ve Mantık* başlığıyla aktarılan tercümesi üzerinden değerlendirmeye çalışacağız. Bu eser mantıkçı pozitivism ile doğrulanabilirlik kuramının önemli bir temsilcisi olan Ayer'in doğrulanabilirlik kuramı ve analitik/sentetik, ahlaki, metafizik önermeler hakkındaki görüşlerini bütüncül bir şekilde incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Mantıkçı Pozitivism, Doğrulamaçılık, Felsefe, Deney ve Gözlem, Ayer.

Abstract

Classical philosophy considers that the metaphysical universe can be in posse and we can produce knowledge about it, but modern thinkers such as Kant and Comte while accepting metaphysics, think we can only access the understanding of the concrete world epistemologically. In the 1920s, members of the movement known as the Vienna School -later known as the "logical positivists"- opposed philosophy's interest in metaphysics and limited its field of preoccupation with the logical analysis of scientific findings. In this study, we will try to evaluate the British thinker Ayer's original work, titled *Language, Truth and Logic*, which was written in 1936 and had a great influence in the world of philosophy, through its Turkish translation titled *Dil, Doğruluk ve Mantık*. This work examines the views of Ayer, a representative of the logical positivism and verifiability theory, about the idea of verifiability and analytical/synthetic, moral, and metaphysical propositions holistically.

Keywords: Logical Positivism, Verification Principle, Philosophy, Experiment and Observation, Ayer.

1920'lerde Viyana'da kurulan ve "Viyana çevresi hareketi" olarak adlandırılan felsefi-bilimsel hareket, "felsefenin kendisine özgü olan bir bilgisinin olmadığını, onun yalnızca önermelerin anlamını açıklığa kavuşturmak" görevini yerine getirdiğini düşünmektedir.¹ Bu harekette yer alan düşünürler felsefeyi, bilim mantığı olarak ikame etmeye çalışır. Buna göre felsefenin yegâne görevi kavramları/önermeleri çözümlemek ve metafizik olup olmadığını tespit etmektir.² Viyana çevresi hareketi, mevcut bilgilerimizin, duyar ve gözlenebilir veriler aracılığıyla oluştuğunu iddia eden ve bundan dolayı bilimi ve bilim yapmanın bir aracı olarak mantığı ön plana çıkartan bu okulun fikirlerinin temelini Ernst Mach ve David Hume'a kadar taşıyabiliriz.³ "Mantıkçı pozitivism" veya "yeni-pozitivism" olarak da bilinen bu hareketin, yukarıdaki saydıklarımız dışında önemli temsilcileri arasında Carnap, Schlick ve

1 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 31.

2 Ingvar Johansson, "Anglosakson Bilim Felsefesi", çev. Şahin Alpay, *Felsefe Yazıları 4. Kitap*, ed. Selahattin Hilav (İstanbul: Yazko Yayınevi, 1983), 19.

3 Maggee Bryan, *Yeni Düşün Adamları* (İstanbul: Millî Eğitim Basım Evi, 1979), 173.

Ayer de gösterilmektedir.⁴ Mantıkçı pozitivist geleneğin önemli temsilcilerden İngiliz filozof Ayer'in 26 yaşında kaleme aldığı incelediğimiz eser hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde felsefe alanında önemli etkiler bırakmıştır. Çevirmenin belirttiği üzere bu eser aynı zamanda bir önceki yüzyılda en ünlü İngiliz filozoflar arasında sayılan Ayer'in en önemli kitabı olarak addedilmektedir. Eser yayınlandığı çağda felsefeye ilgi duymayanlar arasında bile ilgi görmüş, genç kuşaklar arasında popüler olmuş seçkin eserlerden birisidir. Felsefe tarihinde önemli bir konuma sahip olan böylesi bir çalışma, Hacıkadiroğlu tarafından dilimize aktarılmış ama incelemesi yapılmamıştır. Felsefenin bilimler arasındaki konumunu belirlemede ve mantıkçı pozitivism bakış açısını yansıtmada önemli yere sahip olan eserin, incelemesinin ve değerlendirilmesinin yapılmasını önemli ve gerekli bulmaktayız.

Çalışmanın değerlendirmesine geçmeden önce çevirmenden kısa değinmemiz gerekirse, Hacıkadiroğlu (1919-2007) 1943'te Yüksek Mühendis Mektebi'nden mezun olmuş, 1980'lerden itibaren felsefe ile ilgili eserler yazmış ve tercüme faaliyetinde bulunmuştur. Bunun yanı sıra felsefi çalışmaların incelenmesi, felsefi münazara ortamının oluşması amacıyla "Felsefe Dergisi" adlı bir derginin çıkmasına ön ayak olmuş ve yöneticiliği üstlenmiştir. 1988 yılında Türkiye Felsefe Kurumu, 2000'de ise Muğla Üniversitesi tarafından onur plaketi ile ödüllendirilmiştir.

Eserin incelemesine dönecek olursak, Ayer'in çalışmasında doğrulanabilirlik kuramı, analitik ve sentetik önermeler (analitik / a priori önermeler, sentetik / a posteriori önermeler [deneycilik], ahlaki önermeler, metafizik önermeler) temalarını etraflıca incelemiştir. Çalışma *Sunuş* (çevirmen tarafından kaleme alınmış), *İlk Basım İçin Önsöz*, 8 bölüm ve *Giriş*'ten oluşmaktadır.

Sunuş (s. 7-9) kısmında çevirmen, *The Encyclopedia of Philosophy* adlı felsefe ansiklopedisine ve Bryan Magge'ye referansta bulunarak incelediğimiz bu kitabın XX. yüzyılda ve felsefe dünyasında öneminden ve popülerliğinden söz etmektedir.

İlk basım için önsöz (s. 9-11) kısmında Ayer, kitabının 1936 yılında yayınlanmış ilk baskısının ardından geçen 10 senenin ardından, halen iddialarının geçerliliğini koruduğunu düşündüğünden söz etmektedir. Bu görüşleri özetlemek gerekirse a priori önermeler, "deneysel dünya üzerinde hiçbir savlamada" bulunmadığından ötürü zorunlu ve kesin; deneysel önermeler ise deneyle çürütülebileceklerinden ötürü "hiçbir zaman kesin olmayan varsayımlar"dır. Bu bağlamda eğer bir önerme doğrulanamaz yani deneye tabi tutulamaz ise o bir totolojik ya da metafiziksel (Tanrının varlığı, ölümsüz ruhlar örneğinde olduğu gibi) bir önermedir ve bu ikisi ona göre bilimin inceleme alanının dışındadır.

4 Arslan, *Felsefeye Giriş*, 31.

“Metafizikğin Elenmesi” başlıklı birinci bölümde (s. 11-23) felsefenin amacı, metodu ve metafiziksel tezin ortaya koyduğu aşkın gerçeklik gibi konular tartışılmaktadır. Ayer a priori ve deneysel olgular dışında kalan metafizik unsurların, hiçbir gerçeklik yanının bulunmadığını ve doğrulanmalarının asla mümkün olmadığını iddia ederek, teistik yorum ve onun rasyonalite iddialarını yadsımaktadır. Ona göre Tanrı inancı, ölümden sonra tekrardan diriliş, ruhların varlığı gibi metafiziksel öğretiler bir safsata ve irrasyonalityden başka bir şey değildir. Ayer, metafizikçilerin ortaya koydukları önermeleri, hangi öncüllerden çıkardıklarını sorgulayarak, onları eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre, bir iddianın sınanmasında kullanılacak en makbul yöntem olan doğrulama ilkesinin süzgecinden geçmeyen bir önerme ya totolojidir ya da yalancı önermedir.

“Felsefenin İşlevi” başlıklı ikinci bölümde (s. 24-36) Ayer, felsefenin ilk ilkeleri araştırma görevinin olmadığından, olsa olsa felsefenin “ilk ilkeler” diye temelsiz birtakım varsayımlar dikte ettiğinden ve buradan yola çıkarak -filozofların aksine- duyu-dünyasına ilişkin sonuçların temeli olmadığından söz etmektedir. Doğa bilimleri ise deney ve gözleme dayanmakta ve böylece doğrulama süzgecinden geçirilebilmektedir. Ayer Descartes’in sisteminin işlevsiz olduğuna değinerek sahip olduğumuz bilgilerin sezgisel olarak kesin doğruluktaki öncüllerden türediği yönündeki görüşüne karşı çıkmaktadır.

“Felsefi Çözümlemenin Doğası” başlıklı üçüncü bölümde (s. 37-48) filozofların sözcüklerin açık anlamından ziyade, kullanımındaki anlamıyla ilgilendiğine değinerek bu iki ayrımın açıklamasını yapmaktadır. Buna örnek olarak Russell’in “tanımlama” teorisine yer vermektedir. Sonrasında Ayer bu bölümde dil ve gramerin kullanımının felsefeyle olan ilişkisini irdelemektedir. Ona göre halkların kendi arasındaki dilsel mutabakatlarında kullandıkları eşdeğerlilik bağlantılarının mantıksal tahlilini yapmak, filozofun önemli görevlerinden biridir ve bu görev filozofun yapması gereken ari mantıksal bir etkinliktir.

“Önsel” başlıklı dördüncü bölümde (s. 49-63) Ayer kendisini deneyci olarak ilan etmektedir. Devamında hiçbir deneysel önermenin, mantıksal açıdan bize bir kesinlik sunamayacağını belirtmektedir. İlk bakışta böylesi bir yaklaşımın, önüne geçilemez bir şüpheciliğe götürdüğü ve mantıkdışı bir tutum sergilediği düşünülebilir. Ona göre tam tersine, kesinliğin olmadığı yerde, kesinliğin peşine takılmak; olasılığın olduğu yerde kesinliği aramak, mantık dışı bir davranıştır.

Ayer’in tanımına göre “geçerliği yalnızca içerdiği simgelerin tanımına bağlıysa onun analitik, eğer önermenin geçerliliği deneysel olgularıyla belirleniyorsa” onun sentetik önerme olduğundan söz edebiliriz. Bu açıdan mantığın ve matematiğin bize sunduğu bilgilerden oluşan a priori önermeler (geometrik aksiyomlar gibi) kesinlik arz etmez (ki belirtmiş olduğu üzere çoğu düşünür bunları kesin bilgi olarak kabul etmektedir), doğruluk oranları doğa

bilimlerinin verilerine oranla çok daha güçlüdür ama yanlışlanamaz değildir; analitik önermeler ise dilsel özelliklerden ötürü (totooloji olmalarından ötürü) bir kesinlik taşırlar. Böylelikle deneysel olmayan bir önermenin kesinliğinden bahsedeceksek, bu onun a priori oluşundan dolayı değil, onun analitik / totooloji oluşundandır.

“Doğruluk ve Olasılık” başlıklı beşinci bölümde (s. 64-78) Ayer doğrulama kuramının, bize doğrunun ne olduğunu cevabını vermediğini, olsa olsa deneysel önermelerin geçerliliğinin sınanması hususunda bize yol gösterdiğini düşünmektedir. Deneysel önermelerin doğrulanma ölçütleri, onlardan beklenen fonksiyonu yerine getirip getirmediğine göre belirlenir. Eğer yaptığımız gözlemler, önermelerimiz ile bir uyum ve paralellik arz ediyorsa, o halde bu önermenin doğruluğu güçlüdür. Aksi durumda önermelerin doğrulukları ya zayıftır ya da hiç yoktur. Eğer zayıfsa, onu çeşitli metotlarla güçlendirebilir veya tamamıyla terk edebiliriz (ki bu metodu aynı eserin ilerleyen kısımlarında kendisi reddedecektir); eğer çürütülmüş ise, ki hiçbir önerme tamamıyla doğrulanamaz veya çürütülemez (kesinlik taşımayacağı için), bu önermeler doğruluğu zayıf olan önermelerin tabi tutulduğu süreçlere maruz kalabilir.

“Törebilim ve Tanrıbilimin Eleştirisi” başlıklı altıncı bölümde (s. 79-96) Ayer, felsefe veya başka bir bilim dalının uğraşısı altında değerlendirmede ahlak ve metafizik önermelerini irdelemektedir. Ona göre ahlaki simgeler içeren önermeler ile deneysel önermeler eşdeğer değildir ve bu önermeler, deneysel önermelere indirgenemez. Olsa olsa törebilimci önermeler faydacı ve öznel yorumlarla ilişkilendirilebilir.

Bir eylemin iyi olup olmadığı konusunda Ayer, bir şeyin bize haz vermesinin veya pragmatist bir şekilde bize fayda sağlamasının, o eylemin “iyi” olduğu anlamına gelmeyeceğini düşünmektedir. Yani “x iyidir” ise bu “x haz verir” ya da “x istenir” anlamına gelmez. Aynı şekilde ona karşıt argüman üretmek, iç-çelişkili bir ifadeyi bize sunmaz.

“Özbenlik ve Ortak Dünya” başlıklı yedinci bölümünde (s. 97-109) Ayer, kendisinden öncekilerinin aksine özbenliği bir töz olarak addetmez. Çünkü ona göre tözün doğası açığa çıkarılsa bile gözlemlenemezdir ve ayrıca özbenlikte açığa çıkarılamazdır. Böylece öz-bilincin olabilme olasılığı, kendiliğinden tözsel ben’in varoluşunu gerektirmez. Ayer bu hususta ölümden sonraki yaşama da değinerek bu inancın deneysel bir özbenlikle değil; belki metafiziksel bir varlık ruh ile açıklanabileceğini düşünmektedir. Biz metafiziksel bir varlık alanı ile ilgili gerçek varsayımlardan söz edemeyeceğimize göre metafiziksel alan ile özbenlik arasında mantıksal bir bağ kurulamayacağını düşünmektedir.

Ayer, “Önemli Felsefi Tartışmaların Çözümleri” başlıklı sekizinci bölümde (s. 110-129), bir önerme hakkındaki görüş ayrılıklarının nasıl çözümlenebileceğine temas etmektedir. Ona göre bir önerme ile ilgili görüş

ayrılığı söz konusu olduğunda, o önerme olasılığının denetlenmesi hususunda elde edilen kanıtların yeterli olup olmadığına bakılmalıdır. Ne var ki filozofların ortaya attığı önermeler, bu değerlendirme biçiminin dışında tutulabilir. Zira onlar gerçeği deneyle saptanacak kurgusal kuramlar yerine, önermelerin lingüistik kullanımlarının sonuçlarıyla ilgilenirler. Başka bir ifadeyle bunlar, ya zorunlu olarak doğru ya da zorunlu olarak yanlış olan önermeleri içeren mantık tartışmalarıdır. Neticede filozofların üzerinde tartışmaları (anlaşmazlıkları) ya mantıksaldır ya metafizikseldir ya da deneysel bir araştırma konusu yapılabilecek önermelerdir. Bölümün devamında Ayer akılcılar-deneyciler, realistler-idealistler, birciler-çokçular arasındaki tartışmaları, fikir ayrılıklarını tahlil ederek, kendisinin hangi hususlarda onlara katılıp katılmadığını bizlere açıklamaktadır.⁵

Her ne kadar eserinin bütününden, Ayer'in felsefeye dair menfi bir tutuma sahip olduğu anlaşılıyor olsa da, kendisi felsefenin bilime, bilimin de felsefeye (bilimsel bulgu ve önermelerin anlaşılmasına yönelik çözümleyici açıklamalarıyla) ihtiyacı olduğunu özellikle belirtmektedir. Esasen o, bilimin (1) kuramsal ve (2) mantıksal yönünü birbirinden ayırarak, ikinci işlevi felsefeye tahsis etmektedir. Ne var ki felsefe ve bilim birbiriyle ayrılmış değil, birbirinin bütünlüycisidir. Bu açıdan felsefeyle ilgilenen kişiye filozof veya bilim adamı demenin bir önemi yoktur. Ona göre bilimin gelişmesine katkıda bulunduğu sürece -sunacağı mantıksal çözümlerle- filozof da bir bilim adamıdır.

“Giriş” başlıklı bölüm (s. 130-151) Ayer'in, orijinal eserinin 2. baskısından 10 sene önce kaleme aldığı ilk baskısında bulunmamaktaydı. Bu bölümde Ayer, kitabın ilk baskısında felsefe konusunda keskin ve dışlayıcı bir dil kullandığının farkında olduğunu, hatta bu yüzden bilim camiasında ilgi uyandırdığını dile getirmektedir. Öte yandan sert -yer yer kendi ifadesiyle “küçümseyici”- üslubundan ötürü kitabın inandırıcılık hususunda yetersiz kaldığını ve bu yüzden açıklanmaya ihtiyaç duyulan bazı hususları -ek bir bölümle yani “Giriş” bölümüyle- düzeltmeye ve açıklamaya çalıştığını ifade etmektedir. Bu bölümde Ayer'in bir yandan, amiyane tabirle, günah çıkarttığını, öte yandan bazı yanlış anlaşılmalara izole etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

Ayer bu bölümü, eserinin başına (I. bölümden önce), çevirmen ise sonuna (8. bölümden sonra) koymuştur. Bize kalırsa, çevirmenin ilgili bölümü yerleştirdiği konum, Ayer'e kıyasen daha uygun düşmektedir. Zira dediğimiz gibi Ayer, o bölüm öncesinde ilk baskıdaki eski görüşlerini sıralarken, ikinci baskıda eklediği “Giriş” bölümüyle ise düzeltme-açıklama ihtiyacı hissettiği hususlara temas etmeye çalışmaktadır. Eğer Ayer'in dizilimini ele alacaksak, bu

5 Çalışmamızın hacim sınırlamasından ötürü, Ayer'in zikrettiği ikili gruplar arasındaki ihtilaf-ları, benzerlikleri ve Ayer'in kendi değerlendirmesini burada zikredemeyeceğiz. Ayrıntılı bilgi için eserin bkz. 111-127 sayfaları.

kitabı ilk kez okuyacak birisinin, I. bölüm ve sonrasındaki referanslara vakıf olması gerektiğini, aksi takdirde neyden bahsedildiğini anlamasının zor olacağını düşünmekteyiz.

Bölümün konumlandırıldığı yere ek olarak Ayer'in tercih ettiği başlıkları dırmadan da söz edebiliriz. Eserin yazıldığı yıllardaki bölüm adları ve konumlandırışı ile ilgili hususlara vakıf olmadığımızı belirtmekle birlikte, günümüzde veya son onlu yıllarda "Giriş" bölümlerinin eserle bütünleşik olduğunu bilmekteyiz. Ama Ayer, burada kitap içeriğinden farklı savlamalar, fikirler öne sürdüğünü görmekteyiz. Bu yüzden ilgili bölüme "Giriş" yerine "İlk Baskıdan Notlar", "İlk Baskıya Düzeltmeler" gibi, düzeltme-ekleme yapılacağına dair referans içeren bir başlıklandırma yapmasının bu belirsizliği ortadan kaldırdığını düşünmekteyiz.

Bu bölümde özetle kavram karmaşası oluşturduğundan ötürü "tümce" kavramının, "önerme" yerine kullanılıp kullanılmayacağını sorgulamaktadır. Filhakika Ayer ikisi arasındaki anlam ayrımını önemsememekte ama bu terimsel ayrımın ikilem yarattığını kabul etmekte ve bu sorunu ortadan kaldırmak için, "bildirim" sözcüğünün kullanılmasını önermektedir. Böylelikle anlamlı olsun olmasın her türlü ifadeler bütününe "bildirim", anlamlı olanlarına "önerme" denilecektir. Yani önerme, bildirim bir alt kümesi olmuş olacaktır.

Bu bölümün geride kalan kısımlarında a priori önermelerin hiçbir olguyu betimlemediklerine temas ettikten sonra; geçmişteki yapılan deneylerin, biz o an orada olmadığımız için, onları ne kadar geçerli kabul edeceğimiz yönünde şüphelerinin olduğunu belirtmektedir. Bölümün son paragrafında ise Ayer, sözlükçüler ile felsefecilerin iştirak alanını kesin bir şekilde ayırmaktadır. Ona göre sözlükçü, kelimelerin kullanımıyla; felsefeciler ise, anlatım öbeklerinin kullanışıyla ilgili bilgi vermekle uğraşmaktadır. Böylece ona göre sözlükçülerin önermeleri deneysel (sentetik), felsefecilerinkisi ise -eğer doğrusalar-analitik değerlendirilebilir.

Tercüme Eleştiriler

Kavramlar, bir olgu ve olayın zihnimizde tasavvur edilmesini kolaylaştıran unsurlardır. Yukarıda belirttiğimiz üzere eser dilimize İngilizceden, Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. Çevirmen ilgili kavramların tercümesinde günümüz (ve muhtemelen ilk tercüme edildiği 1980'lerdeki) bilim terminolojisini kullanmayı tercih etmediği anlaşılmaktadır. Bu durum eserin akıcılığını ve anlaşılabilirliğini okuyucu için zorlaştırdığını düşünmekteyiz. Nitekim biz de eserin tercümesini incelememize rağmen yer yer sözlük kullanma ihtiyacı duymuş; hatta eserdeki ifadelerin anlaşılması için İngilizcesi (orjinali) ile paralel okuma

yapmış bulunmaktayız. Anlaşılmayı zorlaştırdığını ve sadeleştirilmesi gerektiğini düşündüğümüz birkaç ifadeden şöyle örnekler sunabiliriz: açıklama, açınlama, almaşık, düzgüsel, görüngücü, ılgım, özünlü, sağın, tanıtılmak...

Çevirmen, yaptığı kimi kavram tercümelerinden sonra parantez içerisinde o kavramın İngilizcesini (Ayer'in kullanımını) de zikretmiştir. Çevirmenin parantez içi kullanımlar ile bu öz-Türkçe ifadelerin orijinalini yansıtmak istediğini düşünmüştük. Ama nadiren de olsa bazı yerlerde öz-Türkçe olmayan ifadelerden sonra, İngilizcesini kullandığını görmekteyiz.⁶ Ancak çevirmenin, kitabın ilerleyen kısımlarında parantez içi tekniğini yok denecek kadar az kullandığı görülmektedir. Bundan ötürü çevirmenin parantez içi tekniği niçin kullandığı hakkında herhangi bir görüş beyan edememekteyiz. Çevirmen de bu konuya bir açıklık getirme ihtiyacı hissetmediği için bu durum belirsizliğini korumaktadır.

Çevirmenin kendisi "Sunuş" kısmında Türkçe dışındaki dillerde yazılmış dikkate değer kitapların (incelediğimiz Ayer kitabı da dahil olmak üzere) Türkçeye çevrilmesi sırasında, Türkçenin linguistik birtakım yetersizliklerden ötürü bazı kavramların dilimize aktarılmasının zor olduğunu; yine de tercüme etme hareketinden uzak kalınmaması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bir çevirmen, tüm bu zorlukları göze alarak yola koyulmalı ama bir yandan da eleştiriye açık olmalıdır. Felsefe tarihinde önemli bir yere olan ilgili eseri dilimize kazandıran çevirmene, bir bilim okuyucusu olarak teşekkür borçlu olduğumuzu belirtmekte birlikte eserin günümüz bilim terminolojisine uygun bir şekilde sadeleştirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1996.
 Bryan, Maggee. *Yeni Düşün Adamları*. İstanbul: Millî Eğitim Basım Evi, 1979.
 Johansson, Ingvar. "Anglosakson Bilim Felsefesi". çev. Şahin Alpay. *Felsefe Yazıları 4. Kitap*. ed. Selahattin Hilav. 5-35. İstanbul: Yazko Yayınevi, 1983.

6 Örneğin s. 38'de öz-Türkçe olarak tanımlanmayacak "cümlecik" sözcüğünden sonra parantez içerisinde Ayer'in kullandığı "phrase" sözcüğünü zikretmiştir. Bir diğer dikkat çeken husus ile ilgili şunu söyleyebiliriz: s. 41'de çevirmen İngilizcedeki "mirage" sözcüğünü "ılgım" olarak tercüme etmiş; sonrasında oto-düzeltilme diyebileceğimiz bir şekilde ılgım'ın güncel Türkçe'deki karşılığı olan "serap" sözcüğünü parantez içerisinde belirtmiştir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

Necdet Subaşı. *Sosyoloji Günlükleri, Din, Diyanet ve Yeni Toplumsallıklar*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2018, 271 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Ercan Çelik

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı – Dr., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies

ercancelik@karatekin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1713-2777>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 24/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 22/11/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

Öz

Sosyoloji Günlükleri –Din, Diyanet ve Yeni toplumsallıklar adlı eser, Dr. Necdet Subaşı'nın Mahya Yayınlarından çıkan eseridir. İlk baskısı 2018 yılında çıkan kitap, Subaşı'nın yıllara göre tasnif ettiği kırk bir adet yazısından oluşmaktadır. Kitaptaki yazılar daha önce farklı platformlarda yayınlanmış makalelerin derlemesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar, içinden geçtiğimiz zaman diliminde toplumun gündeminde olan konuları değerlendirmektedir. Yazılar 2007 – 2017 yılları arasında kaleme alınmıştır. Kitaptaki konu başlıkları aile, dini gruplar, din ve siyaset ilişkileri, dini lider tipolojileri gibi geniş bir yelpazeden oluşmaktadır. Yazarın özellikle Alevi çalıştaylarının moderatörlüğünü üstlenmiş olması Alevilik konusundaki yazılarını değerli kılmaktadır. Kimliğin oluşumunda din ve dilin aynı frekansta etkiye sahip olduğunu ifade eden Subaşı, Diasporada yaşayan Türklerin kimliklerini korumada din ve dilin öneminden bahsetmektedir. Din ve siyaset bağlamında Türk modernleşmesinde dine biçilen rolün pozisyonu hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Kitabının son bölümlerinde ise menfur darbe girişiminde, örgütün dini istismar biçiminin yanında gerek toplum gerek devlet ve gerekse de toplumu din konusunda aydınlatmakla vazifeli ilahiyat camiasının gelen tehlikeyi hissedememedeki zafiyetleri işlenmektedir. Dr. Necdet Subaşı'nın *Sosyoloji Günlükleri*" adlı çalışması din ve toplum ilişkilerini sosyolojik bir perspektiften ele alan özgün bir çalışma olarak alana önemli katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyoloji Günlükleri, Sosyoloji.

Abstract

The book titled "Diaries of Sociology" was penned by Dr. Necdet Subaşı and published under the authority of Mahya Press in 2018. Its first edition was published in 2018 and it consists of 41 different articles that have been scripted through the years by Subaşı. In other words, all of the articles placed in this book were presented as collected works. Basically, it is seen that the author evaluates certain issues that societies, face at our present. The articles were written between 2007-2017, and they discuss several issues concerning the concept of family, the nature of religious groups, the relationship between politics and religion, and figures of the religious leader. As the author played a significant role as a moderator during the workshops about Alevi Studies, his writings, on these topics, are very valuable. Having written that religion and language have an influence on the formation of identity as much as each other, Subaşı underlined the importance and role of religion and language in the protection of their Turkish identity for those Turks who lived in a "diaspora". In this book, he also makes some assertions regarding the position of the role of religion in Turkish modernization in the manner of religion and politics. Additionally, in the last chapter of his book, the exploitation of faith by a terrorist organization during the coup attempt in 2016 is mentioned. Then the weakness of the men working under the service of Religious affairs or departments of Theology who are supposed to sense the danger earlier and warn society was highlighted. Thus, it is necessary to remind at this point that a genuine work of Necdet Subaşı titled "Sosyoloji Günlükleri" contributed academic environment primarily related to the field of Sociology of Religion as it reveals the relations between religion and society in the sense of a sociological perspective.

Keywords: Sociology of Religion, Diaries of Sociology, Sociology.

Değerlendirmesini yaptığımız *Sosyoloji Günlükleri, Din, Diyanet ve Yeni Toplumsallıklar* adlı eser, Necdet Subaşı'nın 2007 ile 2017 yılları arasında, farklı zamanlarda kaleme aldığı yazılardan oluşmaktadır. 2015 yılından itibaren akademik ilgilerine paralel olarak edebiyat dünyasına yönelen Subaşı, artık her iki alanda da yazılar kaleme almaktadır. Kitap belli bir konu özelinde ele alınmadığından giriş, gelişme ve sonuç gibi klasik bir bölümlenme ile değil, kaleme alındığı yıllara göre tasnif edilmiş yazılardan oluşmakta ve birbirinden bağımsız olarak önsöz ve kırk bir yazıdan meydana gelmektedir. Burada

bütün metinleri tek tek değerlendirmekten ziyade, bütünlüklü olarak kitap kritik edilecek ve örnek alıntılar ile yetinilecektir.

Kitabın mizanpajı, baskı kalitesi ve sayfa düzeni, yayınevinin diğer kitaplarında olduğu gibi oldukça kalitelidir. Metinlerde imlâ hatasının yok denecek kadar az olması dikkate değer bir husustur. Kitapta dipnot ve kaynakça mevcut değildir. Bu da daha önceden gazete için yazılmış ve yayınlanmış metinlerden oluşmasından kaynaklanmaktadır. Metinlerin ortalama 2-6 sayfadan oluşması okumayı kolaylaştırmaktadır. Subaşı'nın her metin için ilgi çekici başlıklar bulması onun bir hususiyeti ve niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında metinler çoğunlukla zihni tahrik ve düşünmeye teşvik eden sorular ile bitmektedir. Hiç kuşkusuz bu özellikler elimizdeki kitabı oldukça değerli kılmaktadır.

Sosyoloji Günlükleri başlığıyla sunulan çalışma, aslında kitabın muhteviyatı hakkında bir ön bilgi sunmaktadır. Okur, sosyolojik perspektiften gündelik hayatı ilgilendiren olay ve olguların farklı zamanlarda ele alınarak tartışıldığı bir düşünce koleksiyonuyla karşı karşıyadır. Yazar kitabında toplumun ilgisini çekebilecek konuları derinlikli bir şekilde tahlil etmektedir. Subaşı, metinlerin yazıldığı tarih itibarıyla gündemde olan konuların bir topografyasını ortaya koymakta ve toplumsal realiteyi deskriptif bir şekilde işlemektedir.

Diğer çalışmalarında olduğu gibi bu kitabında da akademik bir dili tercih eden yazar, meramını ifade ederken kullanmış olduğu dili yer yer ağırlaştırılmayı tercih etmektedir. Subaşı'nın edebiyat alanında çıkan kitaplarındaki anlaşılır dil ve üslubu *Sosyoloji Günlükleri*'nde arayanlar biraz yanılabilir. Kitabı rahatlıkla okuyabilmek için, din sosyolojisi ve/ya sosyal bilimler alanının diskuruna aşinalık gerekmektedir. Bu yönüyle kitap genel okuyucu kitlelerinden çok sosyal bilimler alanına ilgi duyan kitlelere hitap etmektedir.

Kitaptaki metinler gündemi takip eden yazılardan oluşmaktadır. Mesela Alevi çalıştaylarının (ki yazar bu çalıştayların moderatörlüğünü yapmıştır) hemen akabinde, "Alevilikte Afroz Yetkisi", 10 Kasım'da kaleme aldığı "Atatürk'le Barışmak", 2008 yılının Kurban günlerine denk gelen "Kurban'ı Kaybetmek" başlıklı yazıları, sosyolojik bir hassasiyetle gündemi takip ettiğini göstermektedir. Özellikle bu nitelik ve bağlamdaki metinler arasında Alevilikle ilgili yazılar öne çıkmaktadır. Yazar kitabın bu bölümlerinde çalıştaylar neticesinde oluşan kanaatini akademik bir dille ifade etmektedir. Metinler kaleme alırken din-devlet, din-siyaset gibi din sosyolojisinin temel konularından hareket edildiği görülmektedir.

Yazar, kelime ve kavramları kullanmakta oldukça başarılıdır. Örneğin Alevilikte "düşkün" kavramının sık ve bağlamından uzak kullanımını, "mühimmatsız silahın tetiği ile oynama" şeklinde tasvir etmesi oldukça dikkat çekici bir tanımlama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da yazarın geniş bir kelime ve kavram haritasına sahip olduğunu göstermektedir.

Subaşı, sosyolog hassasiyetiyle önemli tespitlerde bulunmaktadır. “*Siyasette Din Kartı*” başlıklı yazısında Türk modernleşme serüveninde dine biçilen rolü, dinin konumunu, din ve devlet arasında tesis edilen ilişkinin boyutlarını derinlikli analizleriyle ortaya koymaktadır. Din, yeni toplumsal ve siyasal düzenlemelerle birlikte mevcudiyeti ancak kabul edilen ve sıkı bir markaj ile kendisine varlık alanı bulabilmiş, dini kurum ve kuruluşlar da bu minval üzere kısıtlı bir şekilde biçimlendirilmiştir. Burada din siyaset ilişkilerindeki tartışmalı konuları bir kenara bırakırsak, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, Türk toplumunun tarihsel seyri içinde ortaya çıkmış bir kurum olduğu tespiti oldukça dikkat çekicidir. Ancak diğer birçok resmi kurumda olduğu gibi bu dinî teşkilatlanmanın da, Osmanlı idaresinden tevarüs ettiği toplum ve kurumlar ile bağlantısının kurulması daha uygun olur. Din, üzerindeki bütün bu angajmanlara rağmen gündelik hayatın her katmanında kendisine bir söylem alanı bulmuştur. Subaşı, bu meyanda dinî canlanmayı görmezden gelen bakış açılarının muallal ve sıkıntılı olduğunu, dinin toplumun zahirinde görülmeyen ancak güçlü bir şekilde akan dip akıntısı mesabesinde olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir: “*Din hep vardı ve yanı sıra o, hiç kuşkusuz zamanı ve mekânı kuşatma iddiasından asla vazgeçmemiştir. Din, güçlü dip akıntılarıyla toplumsalın kadim sermayesi olarak yer yer vicdanlara terk edilip hapsedilse ya da yer yer güçlü ataklarıyla sosyal hayatın belirleyici ana teması olarak varlık kazanma çabasını yeni bir takım form ve çıkışlarla güncellese de hayatın hemen her etabında basım olan çoğunlukla dindir.*”

Yazar *Dil ve Din: Kimliğin Kadim Bileşenleri* adlı makalesinde dil ve dinin kimliğin oluşumunda vazgeçilmez iki unsur olduğunu, özellikle diasporada yaşayan Türk varlığının aidiyet ve kimliklerinin korunmasında dilin muhafaza edilmesinin önemini vurgulamaktadır. Birey ancak dil sayesinde kendi kökleriyle sağlıklı bir ilişki kurmaktadır ve dilin sahihliği ancak ait olduğu kültür dünyasının kod, şifre ve sembollerini içerdiği oranda mümkündür. Kimliğin oluşumunda din de dil kadar etkindir. Hayata katmış olduğu anlam ve değer ile din kişi için bir dayanak olma rolünü fazlasıyla yerine getirmektedir. Diasporadaki Türklerin kimliklerini ve varlıklarını korumada dil ve dinlerini korumak için oluşturdukları sivil toplum kuruluşları önemli oluşumlardır. Dil ve din önem bakımından birbirinden ayrılamaz derecede birbirlerine bağlı oldukları için dilin kaybı ile dinin kaybı eşdeğer risk taşımaktadır.

“*Yediklerimiz Helal, Kaplarımız Zehirli*” başlıklı makalede yazarın İslam dünyasının solmuş fotoğrafından elem duyduğu anlaşılmaktadır. Yazara göre İslamcılık fikriyatı Türk düşün hayatında kadük kalmıştır. Bunun en büyük göstergesi de dünya ölçeğinde bir söylemden oldukça uzak düşmesidir. Bu durumun elbette birçok sebebi bulunmakla birlikte, özellikle yapılan devrimlerle düşünce dünyasının köklerinden koparılmasının başat bir unsur olduğu ifade edilebilir.

Subaşı, menfur darbe kalkışmasının meydana gelmesinde devletin ihmalkârlığının yanında, bu dini görünümlü yapının akademik camianın ilmî dikkat ve merakından kaçmasının özellikle ilahiyat camiası için anlamının ve izah etmenin mümkün olmadığını hatta bir gaflet olduğunu dile getirmektedir. Yazar örgütün sırlı yapısını, ortalama Anadolu insanının dini duygularını neden bu kadar geniş çapta istismar ettiğini ve vasat vatandaşın bu örgütün ağına düşmesine sebep olan zafiyetleri analiz etmektedir. Ayrıca yazar bu istismarı, modernleşme sürecinde devletin laiklik vurgusu ile ortaya koyduğu uygulamaların toplumsal hayatta meydana getirdiği manevi boşluğun etkisi ile açıklamaktadır.

Hem akademisyen hem bürokrat olarak farklı kurum ve pozisyonlarda çalışan Subaşı'nın *Sosyoloji Günlükleri* adlı kitabı sosyal bilimler alanında dikkate değer bir eserdir. Yazarın metin kurgusu, ifade biçimi, kelime ve kavram hazinesi güçlüdür. Subaşı, ele aldığı konular ile alana ilgisini ve hâkimiyetini göstermekte, güncel ve esaslı konulara neşter vurmaktadır. Gündemi yakından takip eden metinler olmakla birlikte ele alınan konular din sosyolojisinde her daim canlılığını koruyan konulardır. Kitap özgün ve alana katkı sunan bir eser olarak hedef kitleye hitap etmekte ve önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Sakarya University Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 46, Yıl/Year: 2022 (Aralık/December)

Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ. eş-Şi'rü'l-Câhilî: Dirâse fî menâzi'i'ş-şu'arâ. Kahire: Mektebetü Vehbe, Genişletilmiş Yeni Baskı, 2020, 784 s.

Değerlendiren/Reviewed by

İsmail Araz

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Ana Bilim Dalı - Res. Asst., Marmara University Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

ismail.araz@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3482-0483>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 09/08/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 21/11/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 15/12/2022

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

Öz

İslâm medeniyetinin önemli halkalarından birini oluşturan klasik Arap şiiri, Kur'an ve hadis başta olmak üzere erken dönemde şekillenen ilmi külliyyatın anlaşılmasında kayda değer bir işleve sahiptir. Söz konusu işlevi haiz olması bakımından klasik Arap şiiri, İslâm geleneğini temsil eden literatüre dönük yapılan araştırmalarda kendisine sıkça başvurulmuş önemli kaynaklardan kabul edilmektedir. Bu bağlamda tanıtımı yapılan eser, şiirin belirtilen işlevini teorik ve pratik anlamda ele alması itibarıyla alanında gözle görülür bir boşluğu doldurmaktadır. Eser, Câhiliye dönemi şairlerinin şiirlerinden seçilmiş başlıca kasidelerin kapsamlı bir şekilde yapılan tahliline yer vermektedir. Şiir tahlilinde göz önünde bulundurulması gereken unsurlara metinler üzerinden atıf yapan eser, yazarın dil zevkini esas aldığı didaktik ve diyalektik üslubuyla da ön plana çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şiir Eleştirisi, Câhiliye Şiiri, Şiir Tahlili.

Abstract

Classical Arabic poetry, which constitutes an important aspect of Islamic Civilization, has a critical function in understanding Islamic texts, especially the Qur'an and hadith. In this context, the poetry of Jahiliyyah, which is the source of the Qur'an's style and its expressive power (expression/utterance), is important in terms of having the mentioned function. The work, which was introduced, fills a significant gap in the field by referring to the indicated function of the poem of Jahiliyyah in a theoretical and practical sense. The work analyzes selected eulogies from the poems of important poets of the Jahiliyyah period in a deep way, taking into account the morphological and syntactic functions of the language. The work, which refers to the elements that should be considered in the analysis of poetry through the texts, draws attention with its didactic and dialectical style, on which the taste for language is based.

Keywords: Poetry Criticism, Poetry of Jahiliyyah, Poetry Analysis.

İslâm öncesi Arapların sosyokültürel hayatlarını edebî bir anlatımla tasvir eden Câhiliye şiiri, Kur'an'ın 610 yılında başlayan vahiy süreciyle birlikte dinî ve ilmi bir misyon üstlenir. Kültürel bir misyondan dinî ve ilmi bir misyona geçmesiyle beraber şiir, İslâmiyet'in ilerleyen dönemlerinde kendisi gibi Arapça olan kelâm-ı ilâhî'nin anlaşılmasında temel kaynaklardan biri hâline gelir. Bunun yanı sıra Hz. Ömer (ra) (öl. 23/644) ve Hz. Abdullah İbn Abbas (ra) (öl. 68/687-88) gibi sahâbîlerin şiire ilgi duymaları ve Kur'an'da anlaşılmayan lugavî bir meselenin çözümünü şiirde aramaları gibi faaliyetler de şiirin dinî anlamda önemli bir rol oynamasında etkili olur. İlimlerin teşekkül sürecine girdiği, tedvin ve tasnif çalışmalarının arttığı II./VIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise şiir, vahiy dili Arapçanın hatalardan arı olması, usul ve esaslarının belirlenmesi için vazedilen nahiv ve sarf (el-Arabiyye) ilimlerinde birincil kaynak olarak kullanılmaya başlanır. İslâmî ilimlerde şiirin giderek artan bu fonksiyonu, III./IX. yüzyılda gündeme gelen 'câzü'l-Kur'an meselesiyle zirveye ulaşır. Nitekim Arapların konuştukları dilde gelen Kur'an'ın erişilmez ve karşı konulmaz (mu'ciz) yönlerinin anlaşılabilmesi ancak dönemin, yani Câhiliye dönemi edebî ürünlerinin incelenmesiyle mümkündür. Bunun idrakinde olan âlimler, Câhiliye dönemindeki sair kelimelerden daha baskın olan şiiri incelemeye tabi tutarlar. Böylece Câhiliye şiiri aracılığıyla Arapların Kur'an'ın meydan okuması karşısında nasıl aciz kaldıklarını, dönemin dil se-

viyesinin hangi boyutta olduğunu, Arapça olan Kur'ân'ın kendine özgü üslubu ile yine Arapça olan Câhiliye şiirinin nevi şahsına münhasır hususiyetlerinin neler olduğunu İ'câzü'l-Kur'ân bahsi çerçevesinde tafsilatlı bir şekilde tetkik ederler.

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere şiirin sosyokültürel, dinî, lugavî ve bir de din ile doğrudan ilintili itikâdî yönünün olduğu anlaşılır. Şöyle ki İslâm öncesi Arapların gündelik yaşantıları ve kabileler arası mücadeleleri gibi birçok hadiseyi tasvir etmesi şiirin toplumsal yapıyı gözler önüne seren yönünü, Kur'ân'da anlaşılmayan kelimelerin izahını ve farklı kullanımlarını ihtiva etmesi dinî yönünü, nahiv-sarf çalışmalarında istişhâd için kullanılması lugavî yönünü ve son olarak İ'câzü'l-Kur'ân meselesinde Kur'ân'ın erişilmezliğinin sübutu için delil olarak incelenmesi de itikâdî yönünü teşkil eder. Şiire interdisipliner bir özellik kazandıran bu yönler sadece edebiyat eksenli değil, aynı zamanda sair İslâmî disiplinlerde de konuyla ilgili gerek içerik gerekse metodolojik yönden birbirinden zengin çalışmaların okuyucu ile buluşmasına zemin hazırlar.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle değerlendirme konusu olan eş-Şi'rü'l-Câhili: Dirâse fi menâzi 'i'ş-şu'arâ eseri, şiirin interdisipliner özelliğine ve erişilmez bir üsluba sahip Kur'an'ın ifade gücünün anlaşılmasındaki rolüne dikkat çeker. Klasik Arap şiirinin İslâmî literatürdeki önemini idrakinde olan, geleneği ihya etme girişiminde metinleri eleştirel, analiz ve yorum eksenli bir metotla okuyan şiir eleştirisi ve belâgat âlimi Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın kaleminden çıkan eser, şiirin söz konusu dört yönünü kasidelerin şerh ve tahlili üzerinden bütüncül bir şekilde gösterir. Eserin birincil hedefi, Câhiliye dönemine ait şiirlerin tezevvuk edilerek (tadılarak ve özümlelenerek) tahlil edilmesidir. İkincil hedef ise şiir tahlilinin nasıl yapıldığını ve metinlerden hareketle müelliflerin zihin dünyalarına nasıl ulaşıldığını ortaya koymaktır.

Eser, birbirini takip eden mukaddimeler serisinin yanı sıra beş ana bölümden oluşur. Şiirin yalnızca kültürel değil, aynı zamanda dil bilimlerinin ve İslâmî ilimlerin alımlanmasında işlevsel bir role sahip olduğunun belirtildiği mukaddimeler serisi Arap dili ve edebiyatı alanındaki araştırmacılar için önemli tavsiyeler barındırır. Yazarın üzerinde durduğu şümüllü okuma perspektifiyle ön plana çıkan eserin ana bölümlerinde ise sırasıyla İmrüülkays b. Hucr'un (öl. 540) muallakası, Evs b. Hacer'in mersiyesi (öl. 620), Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (öl. 609) muallakası, Nâbiga ez-Zübyânî'nin (öl. 604 [?]) Nu'mân b. Münzir (öl. 602'den sonra) için söylediği kaside ve başlıca temalarda söyledikleri kaliteli şiirlerle ön plana çıkan şairlerin şiirleri nazım teorisi ile tezevvuk metodununun esas alındığı bir yaklaşımla tetkik edilir.

Klasik Arapça kasidelerin tahlilini içermekle beraber eserin, İslâm medeniyetinin edebî ürünlerinin ifade gücü noktasındaki zenginliğine merak duyan, bu konuda özverinin ve devamlılığın esas alındığı çalışma disiplinine

sahip araştırmacı kitlesinin yanı sıra genel okuyucu kitlesine de hitap ettiği söylenebilir. Yazar, okur kitlesini dikkate alarak giriş kısmında (s. 5-61), benimsediği metoda ve Őir tahlilinde göz ardı edilen konulara değinir. Bu kısımda Őir eleştirisini ve belâgat kitaplarından hareketle Şirin tahlil edilmesinde ve Şairlerin maksatlarının sahih bir Şekilde anlaşılmasında neye dikkat edilmesi gerektiğine dair önemli hususlara yer verir. Buna göre Őir eleştirisini ve belâgat kitaplarında geçen meselelerin öğrenilmesi güç olmakla beraber imkânsız değildir. Ancak Şirin tahlil edilmesi, Şairin hissettiklerinin Őir tahlili üzerinden açığa çıkarılması ve beyân gücünün Őirdeki incelikler üzerinden tespit edilmesi, Őir eleştirisini kitaplarında yer alan meselelerin öğrenilmesinden çok daha zordur. Őir eleştirisini ve belâgat kitaplarını Şirin anlaşılması ve bütüncül bir Şekilde yorumlanmasında gerekli ancak yeterli görmeyen yazara göre bu kitaplar divanlardaki Őirlerin tahlili için ilk adımdır. Dirayetli bir araştırmacının görevi, bu kitaplarda yer alan bilgilerden hareketle bizzat Câhiliye Őiri üzerinde durması ve onu tahlil etmesidir.

Câhiliye Őirinin hususiyetlerinden bahsedildiği giriş kısmında yazar, Câhiliye dönemi ile Müvelledûn dönemi Őirleri arasında oluşan önemli bir farka değinir. Yazara göre iki dönemin Őirleri arasındaki farklılık lafızlardan kaynaklı değildir. Farklılığın nahiv ve sarf kaidelerinin alışılmışın dışında kullanılmasından da ileri geldiği söylenemez. Bu durumda geriye söz konusu farklılığın oluşmasının sebebi olarak Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (öl. 471/1078-79) üzerinde durduğu nazım teorisi kalır. Kelimelerin Arap dilinin gramer kurallarına bağlı kalarak birbiriyle irtibatlı olacak Şekilde yan yana dizilmesi anlamına gelen nazım, aynı dilde yazılmış iki sözün birbirinden ayrıldığı noktaların ve sözlerden hangisinin üstün olduğunun belirlenmesine yardımcı olur. Yazara göre Őir ve ifade gücü sahasında çalışma yapan gerçek araştırmacı, aslında nazım sayesinde oluşan anlam inceliklerine kulak verebilen ve bunları saptayabilen bir kimliğe sahip olmandır (s. 11).

Giriş kısmından sonra eserin ana bölümlerine geçen yazar, tahlil edeceği kasidelere geçmeden önce Şairler hakkında önemli bilgiler verir. Aslında o, salt biyografik bilgiler vermekten ziyade Őirlerin anlaşılmasına katkı sağlayan karakter çözümlemeleri yapar. Böylece Şairin karakteristik özelliklerinin, Őirlerine nasıl yansıldığını göstermeyi amaçlar. Bu özelliklerden hareketle Őirlerin daha doğru bir Şekilde tahlil edileceği kanaatinde dir. Ayrıca Őairle ilgili bilgilerin yanı sıra kasidenin tarihsel arka planına dair genel bilgiler aktararak Şirin bütüncül okunmasına olanak sağlar. Daha ayrıntılı ifade edilecek olursa; (a.) kasidelerine dair bilgi vermesi, (b.) kasideleri bölümlerine ayırıp her bölüm hakkında önceki bölümle bağlantılı olarak izahta bulunması, (c.) kasidede geçen lafızların etimolojik ve morfolojik delaletlerine değinmesi, (d.) kelime tahlilinden sonra cümle düzeyinde Şairin mana-lafız seçimini özümlemesi, (e.) yaptığı çözümlemelere -varsa Şayet- Şairin benzer Őirlerinden veya

Kur'ân ayetlerinden delil getirmesi, yazarın eserde yer alan şiirleri tahlil ederken uyguladığı tezevvuk eksenli tahlil metodunun ana unsurlarını oluşturur.

İmruülkays'ın muallakası başta olmak üzere öne çıkan şiirlerini tahlil ettiği eserin birinci bölümünde (s. 63-272) yukarıda belirtilen metodu takip eden yazar, öncelikle muallakayı oluşturan unsurlar üzerinde durur. Yazarın kasideyi doğrudan tahlil etmek yerine deyim yerindeyse kuş bakışı tarif etmesi ve konuları genel hatlarıyla okuyucuya sunması modern dönem edebiyat araştırmalarında klasik Arap kasidesi çerçevesinde sıkça gündeme gelen konu bütünlüğü *-vahdetü'l-kasîde-* meselesinin anlaşılması yönüyle büyük önem taşır. Zira kasideyi oluşturan beyitler arası geçişin anlaşılmasının, beyitlerde işlenen konuların birbirinden bağımsız olduğu izlenimi verme olasılığı mevcuttur. Yazar, bu olasılığın önüne geçmek adına muallaka şairi İmruülkays'ın kasidesinin içeriğini beyitlerdeki geçişlere dikkat çekerek aktarır. Onun tespitine göre Câhiliye şiirinde hiçbir uzun kaside tek bir konudan oluşmamaktadır. Hâzım el-Kartâcennî'nin (öl. 684/1285) konuyla ilgili açıklamalarından hareketle bunun sebebine değinen yazar, Câhiliye şairlerinin tek bir konunun dinleyicide oluşturması muhtemel usançlık nedeniyle kasidenin envaçeşit konulardan oluşmasının gerek mütekellim gerek de muhatap açısından daha yerinde olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte konu itibarıyla kasidede oluşan çeşitlilik, kasidenin konu bütünlüğünü etkilemez. Kelimelerin lafız-mana uyumuna bağlı olarak etkili bir şekilde dizilmesiyle söz konusu farklı konular, âdeta tek bir konuymuş gibi birbirine bağlanır. (s. 66).

İmruülkays'ın muallakasını konularına göre tahlile geçen yazar, beyitleri ana bölümlere ayırır. İlk olarak kasidenin giriş kısmı olarak bilinen matla oluşturan sekiz beyti tahlil eder. Ona göre İmruülkays'ın aynı beyitte durması ve başkalarının da durmasını istemesi (فئاً); ağlaması ve başkalarından da ağlamasını talep etmesi (تَبْكُ) kasideyi başarılı kılan niteliklerden bir tanesidir. Buradan hareketle yazar, matla kısmında geçen kelimeleri yer yer sorular ortaya atarak morfolojik, etimolojik ve semantik verileri içine alacak şekilde tahlil ve tetkik eder. Bunu yaparken de günümüzde metin tahlili eksenli araştırmalarda kendisine gereken önemin verilmediği neden-sonuç örgüsünü ihmal etmez. Şairin kelime seçimleri üzerinde durarak hangi kelimeleri neden seçtiğine ve alternatiflerinin olup olmadığına değinir. Sonrasında da seçilen kelime ile iletilmek istenen mesaj arasındaki irtibatı verdiği örneklerle okuyucuya başarılı bir şekilde sunar. Bu aşamalardan sonra sırasıyla şairin anılarını, Fâtıma adındaki kızla yaşadıklarını, gece ve at tasvirini tetkik etmeye geçen yazar, kelimeler üzerinde ayrıntılı bir şekilde ve etraflıca düşünerek beyitleri tahlil eder (s. 85-87).

İmruülkays'ın öne çıkan şiirlerinin detaylı bir şekilde işlendiği birinci bölümden sonra Evs b. Hacer'in bazı şiirlerinin ele alındığı ikinci bölüme geçen

yazar (s. 273), ilk başta Evs'in kasidesinin tarihsel arka planına, rivayet ve aidiyetine değinir. (s. 276). Yazar, bir önceki bölümde İmruülkays'ın şiirlerine yönelik yaptığı derinlikli tahlil ve analizi nazım teorisi çerçevesinde kelime ve harf eksenli olarak bu bölümde de sürdürür. Bu tahlilleri Kur'ân ayetleri ve başka şairlerin şiirleriyle destekler. Ona göre bu tür şiirler, barındırdıkları her kelimenin üzerinde durmayı gerektirir (s. 282). Nitekim kelimelerin üzerinde durmakla şiirin incelikleri açığa çıkar. Yazarın bu yaklaşımından hareketle onun Abdülkâhir el-Cürçânî'nin şiir tahlili metodunu benimsediğini pekâlâ söylemek mümkündür. Özellikle bu metodun genişletilmiş hâli olan ve Mahmûd Muhammed Şâkir'le (öl. 1997) ön plana çıkan tezevvuk metodunun usul ve esasları, yazarın şiirleri tahlil ettiği pasajlarda hissedilecek biçimde görülür.

Züheyr'in muallakasının yer aldığı üçüncü bölümde ise yazar, ikisi de aynı tabakada yer alan İmruülkays ve Züheyr'in muallakaları arasındaki farka dikkat çeker (s. 401 vd.). Ona göre İmruülkays'ın muallakası baştan sona kadar bizzat İmruülkays'ın yaşadığı olaylar silsilesi etrafında döner. Züheyr'in muallakası ise yaşadığı olaylardan ziyade gözlemlerini anlatıma dökmekten ibarettir. Gözleri önünde cereyan eden hadiselerle kayıtsız kalamayan Züheyr, vefanın ön planda olduğu, savaş ve düşmanlığın yerildiği, barışa koşanların övüldüğü bir kaside inşat etmiştir. İmruülkays'ın aksine kendi meziyetlerini değil, şiirlerinde ismen zikrettiği kahramanların meziyetlerini dile getirmiştir. Buradan hareketle şiir eleştirisinin önemli meselelerinden biri olan ve şairlerin sınıflandırılmasını esas alan *tabakât* kavramına değinen yazar, İbn Sellâm'ın (öl. 231/846 [?]) İmruülkays ve Züheyr'i aynı tabakada ele almasının işlenen temalardan ziyade şiir sanatı yönüyle olduğunu ifade eder. Ona göre İbn Sellâm; iki şairin şiirlerinin kaliteli, dil yönüyle kusursuz, portre ve tasvir açısından başarılı olduklarını fark eder. Bunun sonucunda işledikleri temalar farklı olmasına rağmen iki şairi de aynı tabakada ele alır (s. 402).

Arka planına değindikten sonra Züheyr'in muallakasının tahliline geçen yazar, kaside tahlilinde benimsediği bölümlendirme yöntemini burada da icra eder. Bu şekilde kasidenin özel bir maksat ve bağlam taşıdığı fikrini uyandıran ilk altı beyti tahlil eder. Züheyr'in, kasidenin matlaında kime atf yaptığı ve kullandığı özel isimle kasidenin içeriğini nasıl şekillendirdiği üzerine spesifik yorumlarda bulunur. Yazarın bu yönü, onun, şiir şerhlerinde benimlenen salt kelime eksenli tahlillerden sıyrılarak *yorum ve tenkit eksenli bir anlama ve anlamlandırma metodu* benimsediğini gösterir. Ona göre şairlerin kullandıkları özel isimler de kaside bağlamında farklı anlamlar kazanır (s. 424-426). Burada yazarın, şiir şerhinde her kelimenin üzerinde durulmasının gerekliliğini ortaya koyması oldukça önemlidir. O, söz konusu gerekliliğe sadık kalarak kasideyi oldukça titiz bir şekilde tahlil eder ve klasik dönem dahil olmak üzere modern dönem çalışmalarında bulunmayan özgün açıklamalarda bulunur (s. 425-522).

Eserin dördüncü bölümünde Nâbiga ez-Zübyânî'nin seçili şiirlerini tahlile geçen yazar, Nu'mân b. Münzir'in eşi Mütecerride'ye kur yapmakla itham edilmesi ile mensup olduğu Zübyân kabilesinin yaşadıklarının Nâbiga'nın şiirlerini şekillendirmede merkezî rol oynadığını belirtir (s. 523 ve 528). Bu açıklamalara paralel olarak her iki meseleyle ilgili şiirler aktarır. Meselelerin arka planını bütüncül bir gözle okumaya çalışan yazar, Nâbiga aleyhinde ileri sürülen iddiaların gerçekliğini tahlil ettiği şiirler üzerinden sorgular. Yazarın bu tahlil yöntemi ise araştırmacıyı şiir üzerinden şairin zihin dünyasına ulaştıran psikolojik ve çözümleyici bir okuma olarak nitelendirilebilir. Nitekim o, şiirlerdeki kelime tercihlerinden hareket ederek Nâbiga hakkında anlatılanların gerçeği yansıtmadığı sonucuna ulaşır (s. 587-588).

Eserin son kısmını oluşturan beşinci bölümde yazar; yay, bal ve inci temalı şiirleri konu edinir. Diğer bölümlerde müstakil olarak bir şair incelenirken son bölümde özellikle bu temaların seçilmesinin sebebini dolaylı olarak izah eder. Buna göre şair ve işlenen nesne arasında oluşan sıkı bağ, söz konusu temaların şiirlerde işlenmesinde temel etmen olmuştur (s. 593). Şair ile şiirde işlenen nesne arasındaki kuvvetli bağa öncelikle Evs'in şiirlerini örnek veren yazar, onun yayı uzun uzadıya betimlediği iki kasidesini tahlil eder (s. 597-620). Daha sonra sırasıyla yay, bal ve incinin konu edildiği şiirleri çözümler (s. 620-658 ve 712-778).

Günümüz araştırmacılarının Câhiliye şiirini tahlil etmede ve yorumlamada güçlükle karşılaştıkları birçok hususa temas eden eş-Şi'rü'l-Câhilî: Dirâse fî menâzi 'i'ş-şu'arâ eseri, kitapların nasıl okunması gerektiğine dair yönlendirici bilgilerle doludur. Bu bakımdan eser, şiir tahlilinin ötesinde, İslâm medeniyetinin en güçlü ve en sağlam yönünü oluşturan klasik metinlerin okunmasında benimsenmesi gereken metot üzerinde durur. Metinlerin sadece istiap edilmesinin yeterli olmadığına, bunun yanında inceliklere yer veren tahlil eksenli bir okumanın lüzumuna teorik ve pratik yönleriyle değinmesi açısından eserin metin şerhi ve şiir eleştirisi alanlarında çalışmalar yürüten araştırmacılara büyük kolaylıklar sağlayacağı düşünülmektedir.

Son olarak ifade edecek olursak; istifade edilen kaynaklara sayfa numarasıyla atıf yapılmaması, tahlil edilen kasidelerin rivayet ve senet zincirine ayrıntılı bir şekilde değinilmemesi, kasidelerde yer alan ihtilaflı beyitlerin sahih olup olmadığının irdelenmemesi eserde göze çarpan eksikler olarak sıralanabilir. Bunun yanında birçok özel ismin bulunduğu eserde dizinin ve yazarın hangi kaynaklardan faydalandığını gösteren bibliyografyanın bulunmayışı, araştırmacıların eserde özel isimleri ararken zorlanmalarına sebep olmaktadır. Buna rağmen eserin klasik Arap şiirine getirdiği özgün yorumlarla orijinal olduğunu ve şairlerin şairlik yeteneğini nazma nasıl döktüklerini başarılı bir şekilde izah ettiğini söylemek mümkündür. Yazarın analiz eksenli akademik üslubunun yanı sıra metin tahlilinde önemli hususlara dikkat çektiği pa-

sajlarda sorular sorarak didaktik ve diyalektik bir üsluba geçmesi, okuyucunun yoğun tahliller arasında boğulmasının önüne geçmekte ve dikkatini yeniden işlenen metin üzerinde toplamaktadır. Bu yönüyle eser; şiir nasıl tahlil edilmelidir? Dil ve kültür verilerinden hareketle metinlere nüfuz edilerek bilgilerin tadılmasını esas alan tezevvukî okumalar nasıl yapılmalıdır? Şiir salt şiir yönüyle incelenebilir mi? Şairin ifade gücü nasıl şekillenir? Mana-lafız seçimi şiir tahlilinde nasıl bir etkiye sahiptir? Nazım teorisi nedir? Câhiliye şiirinin İslâm geleneğine katkısı ne derecede mühimdir? gibi birçok sorunun cevabını ihtiva etmektedir. Bu özelliklerin, ilgili konularda çalışma yapan araştırmacı uzmanların nazarında eseri ilgi odağı hâline getireceği ve birincil kaynaklar listesinde ilk sıralara taşıyacağı düşünülmektedir.

İNDEKS

(Cilt: 24, Sayı: 45-46, Yıl: 2022)

- Afacan, Hülya - Güman, Osman. “*er-Risâle’de Şâfiî’ye Göre Kur’ân’ın Arabiliği / The Arabic Character of the Qurân According to Shafi’i in al-Risâla*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 485-503.
- Atak, Erkan - Okumuş, Erdal. “Osmanlı Mimarisinde Etkin Bir Kadın Bâni: Kethüdâ Canfedâ Hatun’un İmar Faaliyetleri / *An Effective Woman in Ottoman Architecture: Kethudâ Canfedâ Hatun’s Construction Activities*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 319-360.
- Bektaş, İsmail – Yenice, Ali Can. “Türkiye’de Şer’i Yönetişim: Banka İçi Danışma Komiteleri Örneği / *Shariah Governance in Turkey: A Case Study on In-Bank Advisory Committees*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 29-60.
- Benlioğlu, Selman. “Mevlevî Usulü Teravih: Çeşitlilik Bağlamında Kasımpaşa Mevlevîhânesi’nden Teravihe Mahsus Âyin Mecmuası / *Mawlawî Style Tarāwîh: Âyin Mecmua for Tarāwîh from Kasımpaşa Mawlawî Lodge in the Context of Diversity*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 117-140.
- Boydak, Fatma Şeyma. “A Prayer Phrase on the Doublures Cover of the Principalities Period Turkish-Islamic Bindings: al-‘İzz al-dâ‘im wa‘l-iqbâl / *Beylikler Devri Türk-İslam Ciltlerinin Kapak İçlerinde Bir Dua İbaresini: el-‘İzzü‘d-dâim ve‘l-ikbâl*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 291-317.
- Can, Ömer Faruk. “20. Yüzyıl Başlarında Cidde’de Su Temininde Yaşanan Güçlükler ve Azmzâde Sâdık el-Müeyyed’in Teşebbüsleri / *Water Supply Problems in Jeddah in the Early Twentieth Century and the Attempts of Azmzâde Sâdık al-Muayyad*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 141-164.
- Cevahir, Mehmet Safa – Türkan, Ahmet. “Hindu Bayramı Divali’nin Tarihi Gelişimi ve Farklı Dinlerdeki Yansımaları / *Historical Development of Hindu Festival Divali and Its Reflections in Different Religions*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 581-605.
- Çetin, Zübeyir. “Aklın Sınırı Hakkında İki Çelişik Söylem ve Çözümü -Fahreddin er-Râzî Özelinde Bir İnceleme- / *Two Contradictory Discourses About the Limit of Reason and Its Solution -An Analysis Specific to Fakhr al-Dîn al-Râzî-*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 395-420.
- Çokyürür, Mehmet Zahid. “Arap Edebiyatında Hayalî Tasvir Üslubu ve Kur’ân Kıssalarındaki İzdüşümü / *Imaginary Description Style in Arabic Literature and its Projection in The Quran*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 527-552.

- Demil, Emine. "Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687) Mirasa Dair İstidrâkleri / *Abdullâh Ibn Abbâs's (d. 68/687) Corrections (Istidrâk) Regarding Inheritance*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 61-84.
- Ekiz, Necmettin Salih. "19. Yüzyıl Alman-Yahudi Oryantalizminde İslâm Algısı / *Perception of Islam in 19th Century German-Jewish Orientalism*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 235-260.
- Gelici, Zehra. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Etkinlik Kitaplarının Hikâye İçeriği ve Resimleme Özellikleri Açısından İncelenmesi / *Examination of Qur'an Course Activity Books for 4-6 Year-Old Children in Terms of Story Content and Illustration Features*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 85-115.
- İder, Saadet. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Uyaran Zenginliğinin Nörobilimsel Temelleri / *The Neorusecientific Basis of the Richness of Stimuli in Early Childhood Religious Education*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 553-580.
- İnce, Abdullah – Kutlu, İhsan – Koçak, Muhammed Furkan. "Beliren Yetişkinlerde Din Anlayışı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması / *Development of Religious Perception Scale in Emerging Adults: A Study of Validity and Reliability*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 607-633.
- İnce, Nazife Nihal. "Teşbih Beyân İlminin Neresindedir: Klasik Yaklaşım Üzerine Bir İnceleme / *Where Does Tashbeeh Fit into Bayaan Science: A Review of the Classical Approach*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 505-525.
- Köksoy, Mesut. "Ali Dede el-Bosnevî'ye Ait Terceme-i Kaşîde-i Rûhiyye-i İbn Sinâ'nın İncelenmesi / *Examination of Tarjama-i Qaşîda-i Rûhiyya-i Ibn Sinâ Belonging to Ali Dede al-Bosnawî*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022),361-394.
- Önder, Şeyma Gülsüm. "Peirce'ün Felsefî Pozisyonunun Gösterge Anlayışına Etkisi / *The Effect of Peirce's Philosophical Position on His Understanding of the Sign*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 185-210.
- Topaloğlu, Fatih. "Nicholas of Cusa'da Varlık ve İdrak / *Existence and Intellect in Nicholas of Cusa*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 211-234.
- Uzun, Ayşe. "John Wansbrough'un Kur'ân Tefsirlerinin Tasnifine Yönelik Yaklaşımının Köken İddiaları Bağlamında İncelenmesi / *Mawlawî Examination of John Wansbrough's Approach to the Classification of Qur'anic Commentary in the Context of Claims of Origin*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 421-449.

- Ülev, Salih – Selçuk, Mervan – Lila, Nazan. “Günümüzde Fındık Bahçelerinde Gerçekleştirilen Yarıcılık Uygulamalarının Hanefi Mezhebindeki Müsâkât Akdi Hükümleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi / *The Evaluation of Current Sharecropping Practices on Hazelnut Orchards within the Framework of the Musaqat Agreement in Hanafi School*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 1-27.
- Yavuz, Abdullah Ömer. “Büyük Selçukluların Yıkılışından Moğol İstilasına Kadar Eşarîliğin Durumu / *The Status of The Ash`arism From The Destruction of The Great Seljuk to The Mongolic Invasion*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (2022), 165-184.
- Yılmaz, Okan Kadir. “4./10. Yüzyıl Usul-i Fıkıh Edebiyatında Haber-i Vâhid Tartışmaları: Cessâs’ın Ebû Ali el-Cübbâî Eleştirisi / *Debates Around Khabar al-Wâhid in the 4th/10th Century in Islamic Legal Theory Literature: al-Jassas’s Criticism of al-Jubbâî*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 451-484.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul edilen veya reddedilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilir.
12. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

13. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, Türkçe özet 100-150 kelimeyi geçmemeli, İngilizce özet 750-1000 kelime aralığında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **9000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazar soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/writing-rules>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Journal of Sakarya University Faculty of Theology
(SAUIFD) Editorial Principles

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Only one work of the same author can be published in the same issue.
12. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

13. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.
14. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.
15. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, Turkish abstracts should be 100-150 words, English abstract should be 750-1000 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **9000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
 - Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
 - Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
 - Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
 - Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/writing-rules>