

# RUSUH

UŞAK ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ







**RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES**

Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 2 (Aralık/December 2022)  
(ISSN: 2791-7398)

**YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER**

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/ on behalf of Uşak University Faculty of Islamic Sciences

**Prof. Dr. Ali Yılmaz** (Dekan/Dean)

**EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF**

**Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır**, Uşak Üniversitesi

**EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD**

**Dr. Mustafa İbiş** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Dr. M.Rami Awwad** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Halil Büyüksaka** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Halenur Tosun** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Hilal Solakoğlu**, (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Mehmet Dallı** (Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörü/Philosophy and Religious Studies Field Editor), **Arş. Gör. Şeyma Savaş Deveci** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Arş. Gör. Ferdi Karabulut** (İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü/Islamic History and Arts Field Editor),

**Dr. Sadık Seymen** (Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor)

**YAYIN KURULU/PUBLISHING BOARD**

**Prof. Dr. Hüseyin Yaşar**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Sayın Dalkıran**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Zülfikar Güngör**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Hasan Aksoy**, Hakkari Üniversitesi | **Doç. Dr. Yusuf Eşit**, Batman Üniversitesi | **Doç. Dr. Yakup Bıyıkoglu**, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | **Doç. Dr. Hüseyin Okur**, Kocaeli Üniversitesi | **Dr. Yusuf Kabakcı**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ramazan Bulut**, Uşak Üniversitesi

**DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Ali Yılmaz**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Habil Şentürk**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Ramazan Ege**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Sayın Dalkıran**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Hüseyin Yaşar**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. İrfan Aycan**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Mehmet Akkuş**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Bilal Sezer**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Murat Sezgin**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Nazım Bayrakdar**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Mehmet Ünal**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Mahmut Avcı**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Hikmet Gültekin**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Yasin Ulutaş**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Orhan Parlak**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Halil İbrahim Kocabıyık**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ayşe Gültekin**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Saliha Esen**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Nihat Tosun**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ramazan Şahin**, Uşak Üniversitesi

**ONLİNE YAYIN TARİHİ**

Aralık/December 2022

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ**

**Fakülte Sekreteri Süleyman KOZAK**

**İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE**

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bir Eylül Yerleşkesi İzmir Yolu 8. Km- Uşak

Tel: 0 276 221 21 30 e-mail: rusuhdergisi@usak.edu.tr

## **GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION**

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayınlanmaktadır. Türkçe, İngilizce ya da Arapça yazılmış sosyal ve beşeri bilimler/din ile ilgili akademik çalışmaları yılda iki sayı (Haziran-Aralık) olarak, elektronik ortamda yayınlayan açık erişimli, ulusal hakemli ve bilimsel bir dergidir.

## **AMAÇ/AIM**

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan ulusal akademik bir dergidir. Rusuh Dergisi, özgün makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi dini araştırmalar alanına dair çeşitli çalışmaları yayınlamayı amaçlamaktadır.

## **KAPSAM/SCOPE**

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği, yüksek lisans ve doktora tez özetleri ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamaktadır.

## **ETİK İLKELER/ETHICAL PRINCIPLES**

Derginin etik ilkeleri, yazarlar ve editörler, yazarlar ve hakemler arasında ortaya çıkabilecek çıkar çatışmalarının önlenmesi ve tüm makale değerlendirme formları bu ilke doğrultusunda gerekli uyarılarla birlikte hazırlanmıştır. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkının, yazarlar tarafından dergi editörlüğüne verildiği kabul edilmektedir. Yazıların içeriğine dair tüm sorumluluk yazarlara aittir. Yazarlara yayın için herhangi bir ücret ödenmez. Yazılar dergiye ulaştırılmadan önce Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Yayın Rehberi'nin incelenmesi ve çalışmaların buradaki formatlara uygun gönderilmesi beklenir. Makale gönderimlerinde yazar tarafından intihal raporu gönderilir. İntihal raporu % 20 oranını geçmemelidir. Herhangi bir durumda belirtilen oranın üzerinde yer alan raporlar sürece alınmayacaktır.

## **DEĞERLENDİRME VE YAYIN SÜRECİ/EVALUATION AND PUBLICATION PROCESS**

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçmeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını geçen çalışmalar en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal programları aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediğine dikkat edilerek değerlendirmeye alınır. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakem değerlendirme süreci ise yaklaşık 30 gün devam eder. Belirtilen süreler zaman zaman değişebilmektedir. Yazarlara makale önerilerini yazarken yol göstermesi için derginin kullandığı tüm değerlendirme formlarını (biçim ve içerik ön değerlendirme, alan editörü ve hakem formları) dergi web sitesinden indirerek incelemeleri tavsiye edilir.

**RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES**

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

(ISSN: 2791-7398)

**İÇİNDEKİLER**

**Araştırma Makaleleri**

**Muhammad Mustafa Al-A'Zamî's Joseph Schacht Criticism and Its Effects on Turkish Academy**

Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin Joseph Schacht Eleştirileri ve Türk Akademisindeki Etkileri

İSMAİL YAŞAR-AYŞE GÜLTEKİN .....200-230

**Mütenebbî Şiirlerinde Bir Geçiş Estetiği Olarak Tehallus**

Husn Al-Tahallus As A Passing Aesthetic In Al-Mutanabbi's Poems

ADNAN ARSLAN .....232-244

**Dini Gruplarda Karizmatik Otoritenin Sosyal Temsilleri**

Social Representations Of Charismatic Authority In Religious Groups

RAMAZAN BULUT .....246-256

**Arap Dilinde İktibâs Sanatının Kullanıldığı Yerler**

Places Where The Art Of Expression Is Used In The Arabic Language

İBRAHİM KOCABIYIK .....258-270

**İbâdîlikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe**

Ibad Civil Administrative Organization: Azzâba

MAHMOUD BENRAS .....272-295

**Beyzâvî ve Muhammed B. Melek'in Mesâbih Şerhlerindeki Hadis Kaynaklarına Dair Bir İnceleme**

An Examination On The Sources Of Hadith In Al-Baydâwî And Muhammed B. Melek's Commentary Of Al-Masâbih

ABDULLAH ÇİMEN .....297-312

آراء علماء القارة الهندية في تجديد علم الكلام: محمد إقبال ووحيد الدين خان أنموذجا

Muhammed İkbal ve Vahiduddin Han Örneğinde Hint Kıtasındaki Alimlerin  
Kelam İlminin Yenilenmesindeki Görüşleri

The Opinions Of The Scholars Of The Indian Continent In The Tajdeed Of Ilm Al-  
Kalam: Mohammad Iqbal And Wahiduddin Khan As Examples

DAVUD SOYLU .....314-337

**Siddîk Hân, Muhammed Abduh ve Ömer Rıza Doğrul'un Tefsîr Mukaddimeleri:  
Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Usûlüne Dair İnceleme**

Tefsir Introductions Of Siddik Hân, Muhammed Abduh And Omer Riza Doğrul: A  
Review Of The Qur'anic Sciences And The Methodology Of Tafsir

MEHMET AYDEMİR.....339-355

**Yusuf B. Hilâl Es-Safedî'nin Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirinde  
Münâsebâtü'l-Kur'ân**

Munasabatu'l-Quran In Yusuf B. Hilâl Es-Safedî's Interpretation Of The "Kashf Al-Asrar  
Wa Hatk Al-Astar

AHMET YÜREKLİ.....357-373

**Bedi' İlminde İktibâs Sanatı**

The Art Of Iqtbâs In Bedi' Science

FATİH TEMİR .....375-396

**RUSUH** Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of  
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

December/Aralık 2022, 2 (2): 200-230

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin Joseph Schacht Eleştirileri ve Türk Akademisindeki Etkileri**  
*Muhammad Mustafa Al-A'Zamî's Joseph Schacht Criticism and Its Effects on Turkish Academy*

**İsmail Yaşar**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri  
Graduate Student, Uşak University Graduate Education Institute, Basic Islamic Sciences

Uşak, Türkiye

[ismlyasar@gmail.com](mailto:ismlyasar@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-0368-7090](https://orcid.org/0000-0003-0368-7090)

**Ayşe Gültekin**

Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Lecturer, PhD, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith

[ayse.gultekin@usak.edu.tr](mailto:ayse.gultekin@usak.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-0088-880X](https://orcid.org/0000-0002-0088-880X)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 30.10.2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28.12.2022

**Yayın Tarihi/Published:** 29.12.2022

**Cilt/Volume:** 2

**Sayı/Issue:** 2

**Sayfa/Pages:** 200-230

**Atıf/Cite as:** Yaşar, İsmail - Gültekin, Ayşe. "Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin Joseph Schacht Eleştirileri ve Türk Akademisindeki Etkileri [Muhammad Mustafa Al-A'Zamî's Joseph Schacht Criticism and Its Effects on Turkish Academy]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/2 (Aralık 2022): 200-230

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Türkiye

## MUHAMMED MUSTAFA EL-A'ZAMÎ'NİN JOSEPH SCHACHT ELEŞTİRİLERİ VE TÜRK AKADEMİSİNDEKİ ETKİLERİ

### Öz

Oryantalizm, İslami ilimlerde, özellikle hadis alanında en popüler konulardan biridir. Şarkiyatçıların görüşlerinden son zamanlarda söz edilmeye başlansa da, aslında İslami ilimleri dolaylı veya dolaysız olarak uzun süredir etkiledikleri görülmektedir. Şarkiyatçılığın hadis sahasındaki etkisinin artmasının ana sebeplerinden birisi, Goldziher, Juynboll ve Schacht gibi hadisler hakkında ağır eleştirilerde bulunan oryantalistlerin hem oryantalistler hem de İslam dünyasında popüler hale gelmesidir. Hadis sahasındaki oryantalist çalışmalarını İslam dünyasından ilk takip edenlerden birisi Muhammed Mustafa el-A'zamî'dir. A'zamî hem Goldziher'in hem de Schacht'ın özellikle hadis sahasındaki eserlerini incelemiş, bunları yorumlamaya ve teorilerini çürütmeye çalışmıştır. A'zamî'nin görüşleri, Türk akademisyenler tarafından çoğu kitapta kullanılmış olması bakımından önemlidir. Türk akademisinde hadis alanında oryantalistizm ile ilgili çalışmaların sayısı az gibi görünse de aslında çok kaliteli makaleler ve kitaplar ortaya çıkmıştır. Ancak dil sorunu gibi çeşitli sebeplerden dolayı alanda yeterince çalışma yapılmadığını söyleyebiliriz. Bu çalışmada öncelikle oryantalistizm hakkında kısa bir sunum yapılacaktır. Bu kısımdan sonra A'zamî 'nin alandaki görüşlerine değinilecektir. Başta Schacht olmak üzere şarkiyatçılar hakkındaki görüşleri, eleştirileri ve eserlerinde izlediği yöntemler gösterilmeye çalışılacaktır. Daha sonra Türk akademisinde doğrudan hadis ve oryantalistizm üzerine bulabildiğimiz tüm kitapların kısa özetleri sunulacaktır. Bu kısımda Türk akademisinin şarkiyatçılara bakış açısı ve A'zamî 'nin sahaya etkileri hakkında genel bir fikir edinilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Oryantalizm, A'zamî, Schacht.

## MUHAMMAD MUSTAFA AL-A'ZAMÎ'S JOSEPH SCHACHT CRITICISM AND ITS EFFECT ON TURKISH ACADEMY

### Abstract

Orientalism is one of the most popular topics in Islamic sciences, especially in the field of ḥadīth. Although the views of orientalists have started to be mentioned recently, it is seen that they have in fact influenced Islamic sciences indirectly or directly for a long time. The reason for the increase in the influence of orientalism in the field of ḥadīth is mainly the authors such as Goldziher, Juynboll and Schacht who have heavy critics about ḥadīths and become popular among both orientalists and Muslim world. One of the first people to follow orientalism studies in the field of ḥadīth from the Islamic world must have been Muhammad Mustafa al-A'zamî. A'zamî studied the works of both Goldziher and Schacht, especially in the field of ḥadīth, and tried to comment on them and refute their theories. A'zamî's opinions are important that they are used in most books by Turkish academicians. Although the number of studies related to orientalism in the field of ḥadīth in the Turkish academy seems to be low, in fact there have been very high-quality articles and books. However, we can say that there has not been enough work in the field due to various reasons, as the language problem. In this study, firstly, a short presentation about orientalism will be given. A'zamî's views in this field will be mentioned after this part. His opinions on orientalists, especially Schacht, and his criticisms and the methods he followed in his work will be tried to be shown. Then, brief summaries of all books we could find directly on ḥadīth and orientalism in Turkish academy will be presented. On this part a general view can be obtained about the perspective of the Turkish academy on orientalists and A'zamî's effects on the field.

**Keywords:** Ḥadīth, Orientalism, A'zamî, Schacht.



## Introduction

Orientalism has been on our agenda especially recently and has become a prominent concept in many issues. While discussing any subject in the field of Islamic sciences, nowadays, subject comes to the orientalists. A significant increase has been observed in the number of studies on the subject due to the increase in the number of people who are interested in the field of orientalism and the increase in the curiosity of scientists and students about orientalism, especially those dealing with Islamic sciences.

In Turkey, especially recently, works related to orientalism have come to the fore. These works, which are generally published as articles, have been cataloged by a few studies. As for the book type, as far as we can reach, there are sixteen books directly related to orientalism in ḥadīth. We excluded the books that have relation with other fields as Islamic history or law. We also excluded the translated books and that are not directly related to orientalism and ḥadīth but have sections about these fields. We included the books that only focused on ḥadīth and orientalism. In the following sections, these works and their brief content will be mentioned.

Some of the first serious studies in the Islamic world in the field of orientalism and ḥadīth belong to Muhammad Mustafa al-A'zamî (d. 2017). A'zamî criticized the ideas of both Ignaz Goldziher (d. 1921) and Joseph Schacht (d. 1969) and published them as book and article. Thanks to A'zamî's competence both in the field of ḥadīth and in the field of Islamic law, he was successful in handling these criticisms systematically. In the next part, information will be given about A'zamî and Schacht's life and works.

In his criticisms of Schacht, A'zamî used methods such as bringing evidence from the verses, benefiting from the classical ḥadīth literature, benefiting from different orientalists, using quotations and dictionary meanings. Although A'zamî handled Schacht's ideas one by one, it seems possible to summarize all of his criticisms under certain headings. The main issues that A'zamî criticized Schacht will be discussed in third chapter.

### 1. The Concept of Orientalism

Orientalism means oriental science.<sup>1</sup> The concept of oriental comes from the Latin word *oriri*, which means sunrise, into French.<sup>2</sup> It was translated into Turkish as *oriental*.<sup>3</sup> The word “*al-mustashriq*” is sometimes used instead of the term *orientalist*. This word is also of Arabic origin and means the same as *orientalist*. The word *mustashriq* is derived from the Arabic word *شرق* *sharq*, which means east.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> “Oryantalizm”, *Güncel Türkçe Sözlük* (Access 28 March 2021).

<sup>2</sup> “Oriental”, *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Access 06 October 2022).

<sup>3</sup> “Oryantal”, *Nişanyan Sözlük* (Access 20 July 2022).

<sup>4</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), “şark”; “Müsteşrik”, *Güncel Türkçe Sözlük* (Access 28 March 2021).

Since the words *mustashriq* and *orientalist* are related to the east, the issue of where this east is important. Because the word east contains relativism. Depending on the direction in which we turn, the equivalent of the east differs. Although this aspect of the word is not discussed much, there are those who discuss this way of the word.<sup>5</sup> When Mesopotamia, which has been one of the most important centers for humanity for a long time, is placed in the center, the east will appear as a different place, and when Europe is placed in the center, the east will appear as a different place.<sup>6</sup> Although concepts such as the East and the Middle East are relativistic, it is thought that the word east is of European,<sup>7</sup> especially England<sup>8</sup> origin and that the word "Middle East" was used for the first time in 1902.<sup>9</sup> Although it is assumed that Europe is not interested in the real east, but in the east, which is introduced to the public and therefore less feared,<sup>10</sup> it is a fact that Europe's perception of the east cannot be considered independently of the historical understanding that centers them and its desire to become a dominant civilization.<sup>11</sup>

It is not seen possible to predict exactly the beginning of orientalism studies. For this reason, orientalism has been divided into various periods or categories, and dates have been made accordingly. According to some, the beginning of orientalism is considered to be 1492, the date when the Muslims were expelled from Andalusia.<sup>12</sup> This date is also the date when the West started to build its own culture. The fact that orientalism became more systematic and turned into an academic dimension is shown as the end of the 18th century.<sup>13</sup> In this study, rather than its emergence, its counterpart in the Turkish academy will be mentioned.

The reason for the emergence of orientalism is still a subject of debate. According to some, it emerged in order for the West to understand the east, eastern society, its culture and politics from its own perspective, and according to others,<sup>14</sup> to facilitate colonialism.<sup>15</sup> Others think that it emerged as a result of the measures taken in the Middle Ages to prevent young people from quickly becoming interested in Islam or other religious reasons.<sup>16</sup> Again, according to some people, it is a field of study that emerged out of necessity. In other words, it is the result of

<sup>5</sup> As far as we can see, little attention has been paid to this aspect of the concept. However, perhaps one of the most prominent views on this issue is discussed in İbrahim Kalın's book titled *İslam ve Batı*. In this work, Kalın tells the reader where the east is or could be in an interesting style.

<sup>6</sup> İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 26.

<sup>7</sup> Cevher Şulul, "Doğu Kavramı ve Coğrafi Sınırları", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/43 (15 March 2015), 153.

<sup>8</sup> Mustafa Öztürk, "Orta Doğu (Kavram Jeopolitik ve Sosyo-Ekonomik Durum)", *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 253.

<sup>9</sup> Sedat Laçiner, "Ortadoğu Diye Bir Yer Var mı?", *Uluslararası Hukuk ve Politika* 10 (2007), 154.

<sup>10</sup> Edward Said, *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 69.

<sup>11</sup> Kalın, *İslam ve Batı*, 14.

<sup>12</sup> Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât* III/1 (2000), 11-31; Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam* (İstanbul: Boyut Matbaacılık A.Ş., 1998).

<sup>13</sup> Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), 3, 118, 201; Megan C. Thomas, "Orientalism (Cultural Field of Study)", *Encyclopedia Britannica* (Access 10 December 2022).

<sup>14</sup> Thomas, "Orientalism (Cultural Field of Study)".

<sup>15</sup> Said, *Orientalism*, 2-386.

<sup>16</sup> Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 20-22.

efforts to understand Muslims as new neighbors or new enemies. This new enemy may have arisen as a result of geographical exploration or conquest, or as a result of the new enemy-finding strategy necessary for the construction of a new culture.<sup>17</sup> In our opinion, such big events cannot be expected to have a single starting point. More or less, we cannot predict its degree, but we think that all the titles mentioned above contributed to the beginning of orientalist studies. Whatever it was, we think that orientalist studies may have some benefits and that Islamic geography should benefit from these studies.<sup>18</sup> But here we feel the need to emphasize that our main subject is not causes but results, our focus is the current time frame. The main axis of our study is built on the equivalent of today's orientalist ḥadīth studies in Turkey and the A'zamî effect in these studies.

### 1.1. Orientalism And Ḥadīth

Although the starting point of orientalism studies are controversial, the working areas of orientalism are so wide. Orientalism, which included studies related to language, literature, art and philosophy has produced a lot of work in the field of culture and religion over time.<sup>19</sup>

In the first years of oriental studies, the focus was mostly on language studies.<sup>20</sup> In the Middle Ages, the main source of information about Islam was John of Damascus, who described the Prophet in a negative way, like a liar, self-interested, self-indulgent, violent fanatic.<sup>21</sup> He was brought up in the Umayyad palace, took over the financial affairs after his father, and was a monastic priest. According to him, Islam was a perverted sect that emerged from Christianity, and Muhammad was a false prophet.<sup>22</sup> In the 12th century, which is also accepted as the years of the emergence of orientalism in the West, many scholars in Europe have studied Arabic and many books have been translated into western languages. Again, in these years, translations of the Qur'an, world history, creation, the life of the Prophet were written.<sup>23</sup> Even in these years, it is noteworthy that orientalism concentrated on parts related to religion. Recently, the field of ḥadīth has become the focus of attention of orientalists.<sup>24</sup> It has been observed that orientalist studies are concentrated in this area in recent years.

Goldziher is one of the most important figures in orientalist ḥadīth studies. For this reason, there are authors who divide the history of orientalist ḥadīth studies into two as pre-Goldziher

<sup>17</sup> Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine.", 11; Kalın, *İslam ve Batı*, 13, 14.

<sup>18</sup> Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine.", 29; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 47.

<sup>19</sup> Bernard Lewis, *The question of Orientalism* (New York Review of Books, 1982), 3.

<sup>20</sup> Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

<sup>21</sup> Rahile Yılmaz, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'i Dünyaya Nasıl Anlatmalıyız? / 'How to Represent the Prophet Muhammad (pbuh)?' Uluslararası Panel", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2010), 202.

<sup>22</sup> Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 20.

<sup>23</sup> Bulut, "Oryantalizm".

<sup>24</sup> Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine.", 14-17.

and post-Goldziher.<sup>25</sup> However, Goldziher stated that a new era has begun in the treatment of Islam with the works of Alfred von Kremer (d. 1889).<sup>26</sup> At this point, these names come to the fore among orientalists.

Schacht is one of the most important names after Goldziher. It is understood that Schacht wanted to keep Goldziher's tradition alive in a more systematic way by continuing his school.<sup>27</sup> Although he worked in Islamic law field, his views are -as seen in our study- valued by those working in the field of ḥadīth. Schacht, continuing the claims of Goldziher's approach on Islamic law, he stated that it does not have a direct relationship with the Prophet, and that these consisted of the pre-Islamic Arab tradition, the practices of the later cultures and the practice of the Umayyad society.<sup>28</sup> According to Schacht, Shāfi'ī and his opinions about ḥadīths played an important role in the development of Islamic law.<sup>29</sup> Schacht claims that hadiths have been put into circulation towards the middle of the second century.<sup>30</sup> One of the most important hadith critique methods developed by Schacht is *argumentio e silentio*. According to Schacht, if a word that was considered as ḥadīth in the later periods did not take place in the discussions of the previous periods, it is judged that as fabrication. Because, if this word is a ḥadīth, it should be mentioned in the previous discussions.<sup>31</sup> Another of Schacht's most influential theories in the field of ḥadīth is the common link theory. Accordingly, when the narrations with only one narrator from the Prophet and the companions are divided into more ṭarīq after certain points, this narrator, which remains in the center, is called common link. In this method used for dating the hadiths, it is claimed that the key transmitter fabricated this narration.<sup>32</sup>

## 2. Mustafa al-A'zamî And Joseph Schacht

A'zamî worked Schacht and other orientalists on different articles and books. But on Schacht's ideas, A'zamî published a book and prepared answers to his claims. He followed different methods and styles in his books like *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* and *Studies In Early Hadith Literature*. A'zamî studied and mentioned other orientalists but the maybe among them, the most important orientalist is Schacht for A'zamî.

<sup>25</sup> Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019).

<sup>26</sup> Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Harrassowitz, 1955), 226.

<sup>27</sup> Arif Atalay, "Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakkındaki Yanılgıları I", *Universal Journal of Theology* 5/2 (31 December 2020), 192.

<sup>28</sup> Joseph Schacht, *An introduction to Islamic law* (London: Oxford, 1966), 3-4; Murteza Bedir, "Schacht, Joseph", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

<sup>29</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford, 1967), 1.

<sup>30</sup> Schacht, *Origins*, 138.

<sup>31</sup> Schacht, *Origins*, 142.

<sup>32</sup> Schacht, *Origins*, 158, 171-173; Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019); Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 75; Serkan Çelikan, *Oryantalist Düşünce "Hayalî Râvî" Anlayışı ve Eleştirisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 26; Ayşe Mutlu Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar: Tek Ravili Tarikler Özelinde Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 146.

## 2.1. The Life Of Muhammed Mustafa al-A'zamî

Muhammad Mustafa al-A'zamî was born between 1928-1930 in the Mau-Azamgarh region of northern India, a region where many scholars and clergy were born.<sup>33</sup> The fact that the year of birth was not clear must have been for the difficulties at that time.

Mustafa al-A'zamî made his first education life in India. He then completed his master's degree at al-Azhar University in Cairo, Egypt. He received his PhD in Cambridge University with his work; *Studies in Early Hadith Literature*.

After his doctorate, A'zamî returned to his job in Qatar. He later taught 'ulûm al-ḥadīth (ḥadīth methods) for six years in Mecca between 1968-1973. In the following years, he gave lectures and worked as an administrator in Riyadh.

A'zamî passed away in 2017, leaving behind his wife, two sons and a daughter. His body was taken to the Naseem Cemetery in Riyadh, Saudi Arabia.<sup>34</sup>

## 2.2. The Works Of Muhammed Mustafa al-A'zamî

Most of Muhammad Mustafa al-A'zamî's works are related to the field of ḥadīth, but he has works in other fields like Islamic law as well. He also worked in comparison and verification of some old books as Mālik's *Muwatta'*.<sup>35</sup> His works were printed in English and Arabic, and later translated into different languages. According to İbrahim Hatiboğlu, his main works, which have also been translated into Turkish and English, can be listed as follows:

- 1- *Studies in Early Ḥadīth Literature*. This work was translated into Arabic with the name *Dirāsāt fī al-ḥadīth al-Nabawī wa-tārīkh tadwynh*. The work has also been translated into Turkish.
- 2- *Kuttāb al-Nabī*. A'zamî identified more than sixty kuttāb of waḥy (writer of Qur'ān verses) in this work.
- 3- *Manhaj al-naqd 'inda al-muḥaddithīn*. The book which was translated into Turkish by Muhammed Enes Topgül and M. İkbāl Aslan tries to show al-jarḥ and al-ta'dīl methods of muḥaddithūn.
- 4- *On Schacht's the Origins of Muhammadan Jurisprudence*. The book, in which the mistakes in the orientalist Schacht's works are mentioned, has been translated into Turkish with name; *İslam Fıkhı ve Sunnet (Islamic Fiqh and Sunna)*.

<sup>33</sup> "Bir Hadis Aliminin İlim Yolculuğu: Mustafa el-A'zamî", Hz. Muhammed (sav) - Son Peygamber (Access 14 September 2021).

<sup>34</sup> İbrahim Hatiboğlu, "Muhammed Mustafa el-A'zamî (1348-02 Rabî'u'l-Âhir 1439/1930-20 Aralık 2017)", *Hadis Tetkikleri Dergisi* XVI/1 (2018), 179-190.

<sup>35</sup> Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Muvatta'ın Telifine Yönelik Oryantalist İddialara Muhammed Mustafa el-Azamî'nin Yaklaşımı", *Muhammed Mustafa el-Azamî: Hayatı - Fikirleri - Katkıları* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 577-591.

- 5- *Studies in Ḥadīth methodology and literature.*
- 6- *The Isnad System: Its Origins and Authenticity.* About isnād system.
- 7- *The History of the Quranic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments.* Is written as a response to Toby Lester's article, which deals with the history of the Qur'ān in comparison with the Bible.<sup>36</sup>

### 2.3. Life Of Joseph Schacht

Joseph Schacht was born in 1902 in Upper Silesia, Germany. Between 1911-1920, while attending the Humanistisches Gymnasium, he was allowed to attend Hebrew classes because he finished his homework early.<sup>37</sup> He started his undergraduate studies in theology at the University of Breslau in 1920 and received his doctorate in 1923. He started working at the University of Freiburg im Breisgau in 1925, becoming an associate professor in 1927 and a professor in 1929. In 1930 he gave lectures in Egypt as a visiting professor, and in 1932 he started to work at Königsberg University in Germany again. After the Nazis came to power, he left Germany in 1934 and taught in Egypt until 1939. In 1939, he was in England when World War II began. He tried to return to Egypt, but was unsuccessful, so he stayed in England and worked for the British Ministry of Information for five years. Meanwhile, he married an English lady named Dorothy Coleman, whom he met at the British Consulate. He moved to Oxford in 1944 and became a British citizen in 1947. He worked at Oxford University between 1946-1954. He died of a cerebral hemorrhage at his home in Englewood, New Jersey on August 1, 1969, and his wife passed away shortly after his death.<sup>38</sup>

### 2.4. Books Of Joseph Schacht

Joseph Schacht has many articles, but his books are less than articles. The number of books translated into Turkish is only a few. Some of Schacht's articles have been published both separately and as book chapter.

- 1- *Grundzüge des islamischen Rechts.* Schacht was editor of this book.
- 2- *An Introduction to Islamic Law.* This book was translated into Turkish by Mehmet Dağ and Abdülkadir Şener with the name of *İslam Hukukuna Giriş.*
- 3- *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Schacht's popular book is not translated into Turkish yet. The book was criticized by A'zamî.

### 3. Muhammad Mustafa al-A'zamî And Ḥadīth In Orientalism

The recent interest of orientalists to the field of ḥadīth has also been instrumental in many scholars working in this field. And one of them is Muhammad Mustafa al-A'zamî. Even when the

---

<sup>36</sup> Hatiboğlu, "Muhammed Mustafa el-A'zamî (1348-02 Rabî'u'l-Âhir 1439/1930-20 December 2017)", 184-186.

<sup>37</sup> Bedir, "Schacht, Joseph", 2009.

<sup>38</sup> Murteza Bedir, "Schacht, Joseph", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009); "Joseph Schacht", *Wikipedia*, 21 Mayıs 2022.

ideas of Goldziher and Schacht did not find such a response, A'zamî tried to write answers in those areas. It should be noted that this is not only due to personal effort, but also to seeing a deficiency in that area.

In this section, the methods and views of Muhammad Mustafa al-A'zamî in his criticism of orientalism in the context of his books will be examined.

### 3.1. Muhammad Mustafa al-A'zamî's Critics of Orientalists

Muhammad Mustafa al-A'zamî's *On Schacht's the Origins of Muhammadan Jurisprudence* includes criticisms of Schacht and the orientalists from beginning to end. These criticisms will be tried to be mentioned briefly here from the beginning.

#### 3.1.1. Selective Quoting

The purpose of scientific studies is to benefit humanity, contribute to the field and create content that can be applied by future generations. Selective citation, on the other hand, may cause people who try to highlight their own opinion rather than benefit humanity, to use science as a tool. Likewise, selective citation, which would cast a shadow on the impartiality of scientific data, may be regarded as contrary to academic ethics. Since using data by falsifying can also be considered as forgery,<sup>39</sup> it is very important to avoid all kinds of actions that do not comply with scientific ethics.

Mostly mentioned issue that A'zamî raises in his criticisms of Schacht is selective citation. According to A'zamî, while Schacht takes statements that support his view on some issues, he sometimes ignores different views of the same person, sometimes different works, and sometimes does not refer to different views on the same subject. A'zamî also criticizes Schacht's failure to use the different views of the people he quoted on other issues. For example, he finds it strange that Schacht only refers to people who support his view on the subject of Medina:

"But here, as in other parts of his book, Schacht seems determined to use only anti-Medinese sources - so long-as they support his theories - and to discount evidence that does not advance his case, even though this may be a far more direct source."<sup>40</sup>

Here, A'zamî criticizes not only quoting the person who agrees with his opinion, but also ignoring those who are against his opinion. In the following part, he criticized Schacht's selection of only one paragraph from the whole text.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> "YÖK Bilimsel Araştırma ve Etik Yönetmeliği" (Access 07 March 2022).

<sup>40</sup> Muhammad Mustafa al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Lahore: Suhail Academy, 2004), 57.

<sup>41</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 58.

### 3.1.2. Living Tradition

A'zamî's other critic is for the word "living", which Schacht used for the circumcision of the Prophets sunna. According to A'zamî, Schacht argues that words were made up retrospectively as if they had come out of the mouth of the Prophet, and as a result, he expresses the invalidity of the isnâd system.<sup>42</sup> However, the point that A'zamî criticizes here is that Schacht may have brought evidence to support his own view. For this reason, A'zamî dealt with and examined the evidence he brought for Schacht's view in the third chapter of his work.<sup>43</sup>

### 3.1.3. Old Fiqh Schools

A'zamî criticizes Schacht's term ancient schools of law. Stating that these namings of Schacht are misleading, A'zamî stated that there were many schools of fiqh in the early periods of Islam. Another criticism of A'zamî here is that Schacht both states that it would be wrong to generalize the unity of doctrine and that he generalizes the statement of a scholar in Kufa and applies those views to Iraq in general with simply naming a school of law.<sup>44</sup> Schacht, on the other hand, criticized the same thing and stated that it would be a mistake to generalize the uniformity of doctrine.<sup>45</sup> Although it is sometimes stated that A'zamî acts with a defensive reflex,<sup>46</sup> as can be seen in this example, most of A'zamî's inferences are logical and significant.

### 3.1.4. Medinese Practice

A'zamî, who also touched upon the subject Medinese practice, listed the places where he thought differently from Schacht. According to A'zamî, the position of Medinese practice among Islamic scholars is very different. After the Prophet migrated to Medina, the foundation of the first Islamic state was laid. In addition, it was Medina that used the first constitution prepared according to Islamic law. The place where the Prophet's sunna and the legal rules in the Qur'ân were put into practice for the first time was in Medina. Therefore, it is inevitable that the practices in Madina should be evaluated in a different position than in other cities. According to A'zamî, due to these reasons, the practice of Medina was evaluated in a different position. If the narration of only one narrator was inconsistent with the common practice in Medina, Medinese practice were preferred. Likewise, according to A'zamî, when Abū Yūsuf learned that some of his views were contrary to the practices of Medina, he gave up those views. However, some of Medinese practices did not remain as it was in the time of the Prophet or khulafâ' rashīdīn (the period of the first four Caliphs) but transformed into different forms. For the Medina practices that came out later, the concept of al-'amal al-muta'akhhir (the late practice) is used. The

---

<sup>42</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 27.

<sup>43</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 29-54.

<sup>44</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 55.

<sup>45</sup> Schacht, *Origins*, 242.

<sup>46</sup> Fatma Kızıl, "Mustafa el-Azamî'nin Oryantalistlerin Hadislerle İlgili Temel İddialarına Yöneltilmiş Tenkitlerin Değerlendirmesi ve Batı'daki İzdüşümü", *Muhammed Mustafa el-Azamî: Hayatı - Fikirleri - Katkıları* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 457, 458.



practices in this section are controversial, not accepted by other fiqh sects, and even according to some Maliki scholars, they are not binding.<sup>47</sup>

### 3.1.5. Priori Assumption

One of the most heard criticisms about orientalists is prejudice. As previously described, it is generally stated that orientalists act with prejudices against Islam and this results with some false ideas about Prophet and Islamic scholars.<sup>48</sup>

“Because he has made the a priori assumption that “practice” has nothing to do with traditions from the Prophet, Schacht necessarily fails to analyze correctly the meaning of the text.”<sup>49</sup>

Schacht quoted Ibn Qasim in the part where he explained which deed and sunna came first, but this quote was criticized by A'zamî. Because, according to A'zamî, Schacht's conclusion cannot be reached if viewed holistically. Muhammad Mustafa al-A'zamî also argued here that Schacht could not analyze the meaning of the text correctly because he was prejudiced.<sup>50</sup>

### 3.1.6. Internal Contradiction

A'zamî has commented on Schacht's internal contradictions in several places. One of them is about practice that contradict the sunna. Here, A'zamî uses the following statements about Schacht;

“One way of refuting this would be simply to use Schacht's methodological reasoning to work against him. The statement is found in a fourth-century work and is not quoted in second-century literature. According to Schacht, the fourth-century work must, therefore, be spurious.”<sup>51</sup>

According to A'zamî, Schacht refers here to the Muḥammad b. D̲jar̲ir al-Ṭabarīs (d. 310/923) *History* to strengthen his position. The example here is as follows; whenever Muhammad b. Abu Bakr made a judgment against the sunna, his brother would object to this decision, but in response, Muhammad would ask what is the practice on this issue.<sup>52</sup> Based on an example here, Schacht deduces that practice is an agreed-upon practice and is considered more authoritative than sunna by the Medinans. The above example, which led Schacht to this opinion, is the work of Ṭabarī's well-known work, *Tarīkh al-rusul wa-l-mulūk* or *Tarīkh al-Ṭabarī*. It is

---

<sup>47</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 56-58.

<sup>48</sup> Muhammad Mustafa al-Azami, “Müslümanlar İslami Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler?”, çev. Kevser Kıvanç Karataş, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, (2007), 234, 237.

<sup>49</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 58.

<sup>50</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 58.

<sup>51</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 59.

<sup>52</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 59.

known that this work of Ṭabarī was completed in A.H. 303, that is in fourth century.<sup>53</sup> However, according to Schacht, later works are open to discussion. Therefore, according to A'zamî, here Schacht is in a situation that contradicts his own opinion.

### 3.2. The Method Used By Muhammad Mustafa al-A'zamî In His Criticism Of Orientalists

Against orientalist as Joseph Schacht, Muhammad Mustafa al-A'zamî used some methods in his books and works as *On Schacht's Origins Of Muhammadan Jurisprudence* and *Studies in Early Hadith Literature*. In this section, these methods will be discussed.

#### 3.2.1. Investigation With Verse

Muhammad Mustafa al-A'zamî brings evidence from verses in his criticisms of orientalism. He sometimes lists these verses and sometimes mentions them one by one. Some of it will be cited here.

Regarding the place of law in Islam;

“Then We have put you on a certain way of the Matter (i.e. the religion); so follow it, and do not follow the desires of those who do not know.”<sup>54</sup>

In this section, five verses related to Islamic law are listed and evidence is brought to the subject.

It is related to the acceptance of those who do not obey the divine law and act according to it as infidels;

“Those who do not judge according to what Allah has sent down are the disbelievers.”<sup>55</sup>

In the continuation of the same subject, the method of inference with verse was used again. By bringing verses one after the other, A'zamî may want to both clarify the subject and show different aspects of the subject, or may have mentioned it in order to strengthen the evidence.

#### 3.2.2. Using The Ḥadīth Literature

Muhammad Mustafa al-A'zamî also makes use of ḥadīth literature in most parts of his work. It classifies the ḥadīths related to the subjects and refers to the appropriate narrations.

For example, A'zamî tried to show from Imām Mālik b. Anas's (d. 179/795) *al-Muwatta'* and Aḥmad b. Ḥanbal's (d. 241/855) *al-Musnad* the use of the word sunna in different meanings

---

<sup>53</sup> Mustafa Fayda, “Tārīhu'l-Ümem ve'l-Mülük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

<sup>54</sup> *The Noble Quran* (Access 04 September 2022), Sūrat al-Jāthiya 45/18.

<sup>55</sup> Sūrat al-Mā'ida 5/44.

with the examples he brought from these sources. According to A'zamî, here, the word sunna is not limited to the practices of the Prophet.<sup>56</sup>

### 3.2.3. Examples From Different Orientalists

While conveying Schacht's views, Muhammad Mustafa al-A'zamî sometimes refers to writers from different orientalist who advocate the same ideas. In addition to Schacht's view that the prophet had no role as legislator, A'zamî mentions the views of James Norman Dalrymple Anderson (d. 1994), Christiaan Snouck Hurgronje (d. 1936) and Émile Tyan (d. 1977) in the same part, expressing that they also agree Schacht.<sup>57</sup> In the same part, some passages are quoted that Fazlur Rahman (d. 1988) is of the same opinion.

On the part Muhammad Mustafa al-A'zamî tells that Schacht virtually ignored the evidence of Qur'ân, he provides examples from some other orientalist. He quotes different views of orientalist such as Edward Fitzgerald (d. 1883), Noel James Coulson (d. 1986), Shelomo Dov Goitein (d. 1985) on the same subject. He states that these orientalist who applied to the Qur'ân reached different conclusions than Schacht. According to these orientalist, the main source and sole legislator of Islamic law is Allah.<sup>58</sup>

A'zamî tells that, according to orientalist Leone Caetani (d. 1935), the oldest hadith collector 'Urwah did not use isnâds. In return, A'zamî shows the views of different orientalist on the same issue. On the same issue, he reported that Josef Horovitz (d. 1931) said that those who denied the isnads of 'Urwah could not see all of his isnâds. Similarly, he cites James Robson's (d. 1981) statement that it is quite natural for a system like the isnâd system to develop gradually.<sup>59</sup> A'zamî conveys the views of different orientalist on the same subject and evaluates them systematically.

### 3.2.4. Use Of History Knowledge

Muhammad Mustafa al-A'zamî also benefits from the science of history while answering some claims. For example, in order to prove the existence of Islamic law in the period of khulafâ' rashîdîn, A'zamî shows 'Umar's letters to appointed governors, in which 'Umar mentions Prophets sunna as a basic element.<sup>60</sup>

In the same section, the works of fiqh belonging to the first century are also mentioned. For example, reading Mu'adh b. Jabal's legal decisions in Yemen, 'Umar's official letters on legal

---

<sup>56</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 32, 33.

<sup>57</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 16.

<sup>58</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 17.

<sup>59</sup> Muhammad Mustafa A'zamî, *Studies In Early Hadith Literature: With A Critical Edition Of Some Early Texts* (Indianapolis: American Trust Publication, 1978), 214, 215.

<sup>60</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 21, 22.

matters, pages belonging to 'Alī b. Abī Ṭālib' in the hands of some famous companions are mentioned in the same section with reference to the works of the previous period.<sup>61</sup>

A'zamî considered Schacht's claims in an article about Mūsā b. 'Uqbah's (d. 141/758) *Maghāzī* as an arbitrary interpretation. While evaluating Mūsā b. 'Uqbah and his work called *Maghāzī*, Schacht stated that it is unlikely that Mūsā b. 'Uqbah transmitted hadiths from people other than Ibn Ṣhīhāb al-Zuhrī (d. 124/742), and ascribed the remaining material, which was not taken from him, to Zuhri. In other words, Mūsā b. 'Uqbah took some of the narrations from Zuhri in his work and made a fraud by attributing the remaining isnād parts to Zuhri.

"It seems that all the difficulties about the relevant cument come from Schacht's adherence to only one statement of Ibn Ma'in with his arbitrary comments, while he ignores or overlooks all the other statements."<sup>62</sup>

While evaluating this claim, A'zamî tried to present historical data by saying that there is no necessity to discuss the authenticity and trustworthiness of Mūsā b. 'Uqbah. A'zamî, who said that the death of Mūsā was approximately 140, stated that it was an extraordinarily normal situation for Mūsā to see Sālim b. 'Abd Allāh b.'Umar (d. 106/725) and Nāfi (d. 117/735). In addition, A'zamî, who stated that they were all from Medina, said that Mūsā could obtain information directly from these sources. Therefore, it will turn out that it would not be appropriate to think that he could only get narration from Zuhri.

### 3.2.5. Direct Citation

Muhammad Mustafa al-A'zamî makes direct quotations from the work in some parts and examines that part. He states his views on this place in the sections that follow after quoting. Sometimes, after a citation is made, a section deals with ideas about the quoted view.

After A'zamî directly mentioned Goldziher's ideas about narration: "One should travel only for visiting three Masjid (Mosques)"<sup>63</sup> examined many historical sources and data on the subject. After quoting Goldziher's opinion directly, A'zamî discussed the issue in six pages and tried to prove from different aspects that Goldziher made a mistake about this narration.

### 3.2.6. Whole Look

One of A'zamî's criticism about Schacht is the conclusions Schacht reached without examining the front and back of the issue. A'zamî puts it this way:

"This can only be done by ignoring the context in which Malik made his remarks."<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 24.

<sup>62</sup> A'zami, *Studies in Early Hadith Literature*, 208.

<sup>63</sup> Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, ed. Faik Akcaoğlu, çev. Muhammed Enes Topgül - M. İkbāl Aslan (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017), 181-186.

<sup>64</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 45.

Schacht gives a narration about shuf'a recorded by Imām Mālik and states that according to Imām Mālik, the sunna is different from the narration from the Prophet.

“This is borne out by many passages in the ancient Medinese texts, for instance, where Mālik quotes a mursal tradition on pre-emption, on the authority of the Successors Ibn al-Musayyib and Abū Salama b. ‘AbdalRaḥmān from the Prophet, and adds: ‘To the same effect is the sunna on which there is no disagreement amongst us.’ In order to show this, he mentions that he heard that Ibn al-Musayyib and Sulaimān b. Yasār were asked whether there was a sunna [that is, a fixed rule] with regard to pre-emption, and both said yes, and gave the legal rule in question.”<sup>65</sup>

Here, Schacht cites the part about Imām Mālik and presents five examples. However, Muhammad Mustafa al-A'zamî stated that Imām Mālik went into details to explain an issue and presented some examples, and argued that the issue should be examined here with before and after.

A'zamî likewise criticized Goldziher's citing a few examples regarding the early Arabs. For A'zamî, it was a strange situation for the narrations to be transmitted, such that the early Arabs had to be trained so that they would not think of the Qur'ān when any poetry was read on the podium of mosque, and such a subject requires much more detailed reading.

Moreover there are many important issues based on the book al-'Uyūn wa al-Ḥadā'iq by an unknown author, as well as on some other Shi'ite sources, which he should have read critically for anti-Umayyad sentiments, to appreciate their true value.<sup>66</sup>

In contrast to Goldziher's evaluation of the first period of Islam based on these narrations, A'zamî gave examples based on a few news reports. As an example, A'zamî states that we cannot say that churches in Europe have become used for non-religious acts, based on the distribution of cannabis at a youth meeting held in a church. In other words, he stated that it is wrong to generalize the whole continent with a few very bad events in today's Europe. Therefore, when the events are looked at holistically, it will be understood that such mistakes will not be made.

### 3.2.7. Translation Errors

Another method that Muhammad Mustafa al-A'zamî uses in his criticism is to try to prove the opposite of the issue by mentioning the translation errors made by Schacht. Although this problem, which is faced by researchers in western languages, is actually a very normal situation, it is frequently on the agenda due to the importance of the subject and the issue. It even comes to mind that sometimes these translation errors can be made on purpose.

---

<sup>65</sup> Schacht, *Origins*, 61.

<sup>66</sup> A'zami, *Studies in Early Hadith Literature*, 11.

Schacht cites several narrations to argue that the word sunna is used in the sense of “established religious practice”. Schacht quotes sentences from Iraqians. However, according to Muhammad Mustafa al-A'zamî, there is a translation error in the part quoted here.

Schacht has mistranslated the passage. The Iraqians did not say: “This is a sunna which is not in the Koran.” No one claims that the Qur'ân is the repository of the sunna. What Schacht has done is to join two sentences with “which” thus changing the sense.<sup>67</sup>

### 3.2.8. Use Of Dictionary Meaning

By mentioning the meanings of words on some issues, Muhammad Mustafa al-A'zamî both explains in detail and sometimes supports his own view.

In the discussion about the word sunna, A'zamî applied to its dictionary meaning and stated that it means way, rule, lifestyle.<sup>68</sup>

### 3.2.9. Istishād With Poetry

Examining the usages in ancient Arabic poetry is a method that has been used for a long time.

After stating that the dictionary meaning of the word sunna is the way, rule or lifestyle, Muhammad Mustafa al-A'zamî stated that it is used in the same meanings in the poems of the al-jāhiliyya and in the Qur'ân.<sup>69</sup> In this way, A'zamî benefited from the poems of the jāhiliyya period for the meaning of the word sunna.

### 3.2.10. Al-Jarḥ And Al-Ta'dīl

The word al-jarḥ in the dictionary means to wound or injure. In the term of ḥadīth, it is the rejection of the narrator's narration due to certain reasons.<sup>70</sup> Al-ta'dīl, on the other hand, means to arrange, and it is judged that the narration has the qualities of al-'adāla and al-ḍabṭ (uprightness and verification) and is reliable.<sup>71</sup>

Schacht stated that, Ibn al-Muqaffa' (d. 142/759), unlike Shāfi'ī, did not refer to the ḥadīths from the Prophet, and that the understanding of sunna in his own time was based on the regulations of the Umayyads.<sup>72</sup> Muhammad Mustafa al-A'zamî criticized Schacht's quoting of Ibn Muqaffa' in this way. Here, he used the expressions for Ibn al-Muqaffa'; “Ibn al-Muqaffa' was

<sup>67</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 54.

<sup>68</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 36.

<sup>69</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 36.

<sup>70</sup> Emin Aşıkutlu, “Cerh ve Ta'dīl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

<sup>71</sup> Muḥammad 'Abd al-Ḥayy Laknawī, *al-Raf' wa-al-Takmil fi al-Jarḥ wa-al-Ta'dīl*, thk. 'Abdulfettāḥ Ebû Ğudde (Halep: y.y., 1407); Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 299.

<sup>72</sup> Schacht, *Origins*, 58-59.

neither a lawyer nor a theologian but an anti-Umayyad, indeed, charged with heresy.”<sup>73</sup> Although A'zamî uses these expressions for Ibn al-Muqaffa' here, he left this aside and tried to prove that he did not actually comply with Schacht's views by quoting from his work. As mentioned before; when viewed Ibn al-Muqaffa's *Risālāh fī as-Sahābah* as a whole, that the caliph had to act according to the Qur'ān and the sunna, and the opinion that something that did not exist in the time of the Prophet and al-Khulafā' al-Rashīdīn could not be called sunna came to the fore.<sup>74</sup>

### 3.3. Books On Orientalism In The Field Of Ḥadīth In Turkish Academy

As mentioned before, ḥadīth has recently become the focused field of orientalists, and there have been different evaluations against these orientalist studies. As a result of these evaluations, many articles and books have emerged. In this section, brief information about the works will be given as far as we can reach.

In this section, we will try to show the studies carried out in the field of orientalism and ḥadīth. We limited our study to the republican era of Turkey in terms of time and ḥadīth in terms of Islamic sciences. As might be expected, the biggest item among the limitations of the study is accessibility. We have included the works that we could access from the catalogs we scanned. We didn't include the parts we missed. We tried to convey the prominent works in this field in a little more detail.

Books related to orientalism in the field of ḥadīth will be summarized here. Many works and authors have been identified in previous studies on this subject, but our study, unlike others, directly focuses on studies directly and only about orientalism and ḥadīth. Works that are indirectly related to orientalism and ḥadīth or translation books or which mention orientalism only in some chapters have not been included. We also did not include books that have relation with other Islamic sciences, we included books that only focused on ḥadīth and orientalism.

In our study, alphabetical order was followed according to the names of the authors. First, the name of the owner of the work is stated, then the name and summary of the work is presented. We included English translation of the title of the book for readers to understand the contents of the book.

#### 3.3.1. Ahmet Yücel: Oryantalistler ve Hadis (Orientalists And Ḥadīth)

Ahmet Yücel's *Oryantalistler ve Hadis*<sup>75</sup> book was published in 2013 but then the author divided this book into two separate books and published them as follows;

- 1- *Orientalist Ḥadīth Literature*
- 2- *Orientalist Understanding And Criticism Of Ḥadīth.*

---

<sup>73</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 41.

<sup>74</sup> Azami, *On Schacht's Origins*, 42, 43.

<sup>75</sup> Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013).

### 3.3.2. Ahmet Yücel: Oryantalist Hadis Literatürü (Orientalist Hadith Literature)

Ahmet Yücel's book, *Oryantalist Hadis Literatürü*<sup>76</sup> lists the studies carried out by orientalists in the field of hadith. In the book, Ahmet Yücel tried to present all the articles, theses and books published by orientalist researchers until 2016, when the book was published.

609 authors were recorded in the work, and their work is listed. Authors of eleven studies could not be identified. It has been determined that there are 620 authors in total, and 34 orientalists have done 10 or more studies. Gautier Harald A. Juynboll (d. 2010), on the other hand, is stated as the orientalist who has the most works in the field. The author thinks Ignaz Goldziher, Joseph Schacht and Gautier Harald A. Juynboll are the names that most influenced orientalist hadith studies.<sup>77</sup>

Since the book consists only of the works of orientalists, only two studies about A'zamî are mentioned. A'zamî is mentioned because of a chapter in Herbert Berg's book; *The Development of Exegesis in Early Islam* and an article by Christopher Melchert.<sup>78</sup>

### 3.3.3. Ahmet Yücel: Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi (Orientalist Understanding Of Hadith And Its Criticism)

Perhaps the most detailed book written in Turkish about orientalism in hadith is Ahmet Yücel's *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*.<sup>79</sup> The work consists of six chapters and approximately three hundred pages. This study is one of the most basic works that can be applied in the field of hadith and orientalism. In the work, almost all the views of the orientalists on the field of hadith were discussed, and the ideas that were put forward in response to them were processed.

The first part of the work started with the definition and history of the concept of orientalism. Afterwards, the lives of Goldziher, Schacht and Juynboll, who are described as the founders of the orientalist understanding of hadith, are briefly described. In fact, these names generally accepted as the founder of orientalism studies in hadith field by the most Turkish academics.

In the second part, the ideas of orientalists about the basic concepts in the field of hadith were examined. The word tradition, which is used instead of hadith by orientalists, the claims about the concept of sunna, and opinions about isnād are discussed. Famous claims such as the theory of common link, family isnād and the development of isnāds, which were put forward by orientalists in relation to Isnād, and their criticisms were presented.

In the third part, the views of orientalists regarding the rāwī - rijāl (narrators) sources were examined. In the next sections, the reliability of hadith sources, the claims of orientalists on

<sup>76</sup> Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Literatürü* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016).

<sup>77</sup> Yücel, *Oryantalist Hadis Literatürü*, 279.

<sup>78</sup> Yücel, *Oryantalist Hadis Literatürü*, 33, 175.

<sup>79</sup> Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*.



this subject and the ideas against them are evaluated. Then, the methods used by orientalists in dealing with ḥadīths are discussed.

In the last part of the work, evaluations of Muslims about orientalists and their studies are mentioned. In this section, studies such as books, articles and translations written on orientalist ḥadīth studies are mentioned. In this ranking, which started with A'zamî, 449 studies belonging to 234 Muslim researchers were identified and brief introductions of these studies were made.

Ahmet Yücel refers to A'zamî in various parts of his work. As far as we could determine, in the book, A'zamî was cited twelve times in total. In some parts of the book, it is recommended to look at the works of A'zamî for detailed information about the subject.<sup>80</sup>

### 3.3.4. Ali Dere: Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları Eleştirel Bir İnceleme (A Critical Examination Of Orientalists' Approaches To Ḥadīth)

Ali Dere's book *Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları Eleştirel Bir İnceleme*<sup>81</sup> deals with orientalists' views on ḥadīths. The work is actually an expanded version of one of his articles. In the work, in which the orientalists' perspective on ḥadīth is based on, information about these methods is given because they use the methods used in the criticism of the holy book or the methods of historical criticism for the critique of ḥadīths.

On introduction section, information about the background of orientalist ḥadīth studies is given. Considering that people cannot go beyond their own culture even when researching another culture, the approaches of the orientalists in the interpretations of the sacred texts are mentioned. Here, textual criticism, literary criticism, history of narration, history of redaction, history of form, history of tradition, determination of historical places are discussed.

In the second part, historical criticism and philological method are discussed. In this section, the works of Sprenger, Goldziher, Schacht and Harald Motzki (d. 2019) were discussed, and their views were tried to be presented in a whole.

In the third chapter, the literary criticism method is discussed and information about the history of form and the application of literary analysis methods to the ḥadīth is presented. Based on Eckart Stetter's doctoral study in 1965, Stetter's views are conveyed.

In the fourth part of the work, the methods related to the dating of the ḥadīths are mentioned. Juynboll's ideas about the history and origin of the ḥadīths were examined, his views and the evidences and arguments he put forward for these views were explained in general terms. In the last part, the text analysis method is mentioned in terms of the history of narration and it is explained with examples.

---

<sup>80</sup> Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 36-212.

<sup>81</sup> Ali Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları Eleştirel Bir İnceleme* (Ankara: İlahiyât, 2006).

In the book, there are not many quotes about Muhammad Mustafa al-A'zamî. While examining Schacht's views, reference was made to look at A'zamî's book.<sup>82</sup>

### 3.3.5. Ayşe Mutlu Özgür: Hadise Oryantalist Yaklaşımlar: Tek Ravili Tarikler Özelinde Bir İnceleme (The evaluation of orientalist scholars' ideas regarding single-stranded isnads)

The evaluation of orientalist scholars' ideas regarding single-stranded isnads book, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar: Tek Ravili Tarikler Özelinde Bir İnceleme*<sup>83</sup> was published in 2021 and is one of the last works of the field. The work is the book version of author's doctoral thesis.

In the first part of the work, the views of orientalists about isnād are discussed. Opinions were evaluated by grouping them as those who did not attribute value to isnād in dating the hadiths, those who attributed partial value to isnād, and those who considered the isnād.

In the second part, the subject of the beginning of the isnād according to the orientalists is discussed. In the third and fourth chapters, the common link theory is mentioned. The concepts developed about the common link, the claims about the part of the isnād before the common link are discussed.

In the last part of the work, a transmission about the subject is examined. By examining this narration, it has been tried to show how accurate the thoughts of orientalists are regarding the narrations with one narrator. The author stated that the narration of the "killed text" that she tested in this section had mostly reliable narrators. Likewise, it has been concluded that Juynboll's assumptions regarding this narration are based on preconceptions, incomplete or ignored information, and non-scientific analyses.

It was stated that A'zamî was mentioned in the references section of the introduction part of the work and his ideas was used in the study.<sup>84</sup> In the discussions about the beginning of the isnād in the second part, evaluations about A'zamî are also included.<sup>85</sup> In the next parts of the work, A'zamî's ideas are also included and referred to, while the views of Schacht, Motzki and other orientalists are discussed.

### 3.3.6. Bekir Kuzudişli: Aile İsnadları (Family Isnāds)

The isnād system is accepted as one of the most important topics of the science of ḥadīth. However, recently, with the orientalists starting to work in the field of ḥadīth, questions about isnād have started. One of the concepts most often expressed by orientalists about isnād is

---

<sup>82</sup> Dere, *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları Eleştirel Bir İnceleme*, 48, 99.

<sup>83</sup> Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar*.

<sup>84</sup> Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar*, 26.

<sup>85</sup> Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar*, 87, 88.

family isnāds. Bekir Kuzudişli studied on this field in his doctorate and published his thesis into a book.<sup>86</sup> He discussed this topic in many ways.

In the introduction part of the work, information is given about the definition and scope of the concept of family isnād. Although the concept of family isnād is not directly included in the method books, it has been stated that it is mentioned in some ways such as “riwāyat al-abā ‘ani’l abnā’ (رواية الأبناء عن الأبناء)”.<sup>87</sup> It has been stated that among the orientalist, Schacht used this expression for the first time, and then it was also used by some other orientalist.

In the first part, the concept of a family is examined, the definition of family and its elements are stated. Afterwards, some issues that can form the basis of family isnād are mentioned. In the second part, family isnāds were evaluated. The evaluation was made in terms of both classical Islamic sources’ methods and orientalist’s methods.

In the third chapter, as an example of family isnād, ‘Umar b. al-Khaṭṭāb family has been studied in three periods: the period of the companions, the period of the tābi‘ūn and the period of tābi‘ū al-tābi‘īn. In particular, the situation of Ibn ‘Umar and the people gathered around him for ‘ilm (religious sciences) has been conveyed. It is stated that; contrary to the fact that orientalist see the most used isnād as the closest to fabrication, in the Islamic geography, some isnāds like the chain of Mālik > Nāfi’ > Ibn ‘Umar is referred to the term; al-asanīd al-dhahabiyah<sup>88</sup> which means golden chain, and more value is given.

There are references to A’zamî in various parts of the work. Especially in the parts about Schacht, references were made to the works of A’zamî. In addition, some parts of A’zamî’s works are also cited. In the parts where the ideas of Schacht and some orientalist on family isnāds are conveyed, references were made to A’zamî’s views. Already at the beginning of the study, it was stated that A’zamî’s views regarding family isnāds were applied in the book.<sup>89</sup>

### 3.3.7. Fatma Betül Altıntaş: Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu (The Problem Of The Critical Methods Of Historical Criticism And Their Apply To Islamic Narrations)

The book of Altıntaş is about Biblical criticism methods and discusses if they can be applied to Islamic riwāyah (narrations).<sup>90</sup> The book is one of the most detailed studies of the subject in our opinion. The work, which is quite voluminous, consists of three chapters and 522 pages. The book received “Notable Work” award at the International Academy Awards of the

<sup>86</sup> Bekir Kuzudişli, *Aile İsnadları* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021).

<sup>87</sup> This title is from al-Suyūṭī’s book; Tadrīb al-rāwī. He discussed this topic on chapter 44. In this chapter sons narrations from their fathers are discussed. Original title of this chapter is: رواية الأبناء عن الأباء

<sup>88</sup> The term al-asanīd al-dhahabiyah is used for Arabic term: السلسلة الذهبية

<sup>89</sup> Kuzudişli, *Aile İsnadları*.

<sup>90</sup> Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

Turkish Academy of Sciences in 2020.<sup>91</sup> Although the work is criticized for some minor deficiencies,<sup>92</sup> it is a very important work in the field.

In the first chapter, historical criticism methods are discussed in detail. First of all, it was stated that the criticism methods used for ancient texts in the western tradition are divided into two as basic criticism and advanced criticism. Then, the use of historical criticism methods for Bible criticism is discussed. Also, source criticism, form criticism, editorial criticism, tradition/rumour criticism, which are among the types of historical criticism methods, are discussed. Examples of how these methods are used in Bible criticism are shown.

In the second part, the historical criticism methods, which were detailed before by presenting a wide range of examples, are criticized. In the third chapter, the application of these historical criticism methods in the title of the book to Islamic narrations is discussed. The views of those who defend the applicability of historical criticism methods to Islamic narrations have been conveyed. The views of those who do not consider it possible to apply historical criticism methods to Islamic narrations are also included. It was stated that names from the Islamic world such as Muhammad Mustafa al-A'zamî, Muhammed Hamidullah (d. 2002), Mustafa Sıbai (d. 1964) and some orientalists as Albrecht Noth (d. 1999) were of this opinion.<sup>93</sup> And the reasons for not seeing these methods as possible were listed in articles. Later, orientalists who tried to apply historical criticism methods to Islamic narrations and names from the Islamic world are listed. Afterwards, the criticisms related to the application of these methods to Islamic narrations are summarized.

A'zamî is mentioned in various parts of the work. Evaluating A'zamî's criticisms of Schacht, the author thinks that his arguments are convincing. However, the views of some writers such as Motzki, who criticized A'zamî, were also evaluated. In the work, A'zamî's views are also conveyed in some parts about Schacht, on some topics such as "e silentio", and on some issues such as the attitudes of Muslim scholars about orientalists.

### 3.3.8. Fatma Kızıl: Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi (Common Link Theory And Its Criticism)

Fatma Kızıl's *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi*<sup>94</sup> is one of the most important works in the field of orientalism in hadith in Turkey. Due to her many valuable works in the field, Fatma Kızıl is considered one of the most important academics in Turkey in the field of orientalism in hadith. In the book, the theory of common link is discussed in details both theoretically and practically.

In the first chapter, titled Classical Islamic paradigm and orientalist paradigm, the basic similarities and differences between orientalists and Muslim scientists are examined. Although

<sup>91</sup> "Erciyes Üniversitesine TÜBA'dan 2 Ödül", *Karaman Habercisi* (Access 30 July 2022).

<sup>92</sup> Fatma Betül Altıntaş, "Bir Kitap Değerlendirmesinin Tenkidi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/60 (21 Haziran 2021), 277-281.

<sup>93</sup> Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 278.

<sup>94</sup> Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*.

revisionists, skeptics, and hypocrites are classified as triples, attention is drawn to the difficulty of classifying orientalist among themselves.

In the second part of the work, the theory of common link is discussed. As the common link theory was developed by different researchers as Schacht, Juynboll and Motzki over time, it was examined by separating a title for each of them.

In the third chapter, which may be the most important part, the application of the common link theory on a narration is practically shown. A narration known as the ḥadīth of the 'Urainans was first examined, and then, based on its common narrator, a isnād-text analysis was made. The falsehood of the claims of orientalist has been shown by resorting to rijāl knowledge. In fact, it has also been demonstrated that reasonable explanations of many claims can be made with the methods used by the classical Islamic paradigm. At the end of the work, there is the isnād scheme of the ḥadīth of the 'Urainans. In this way, the narrators of the isnād can be seen not only in written form but also in visual form.

In various parts of the work, there are quotations about A'zamî. In some parts of the work, discussions about Schacht and A'zamî's ideas are included. The author sometimes emphasizes that the orientalist paradigm is unfair in his criticism of A'zamî. For example, after citing Melchert's description of A'zami as dogmatic, she made some assessments that Schacht was at least as dogmatic as A'zamî<sup>95</sup> and that it would be more accurate for Cook to try to look for scientific evidences instead of refute A'zamî's arguments.<sup>96</sup> In addition, the author stated that A'zamî's most accurate criticisms of Schacht were about e silentio.<sup>97</sup>

### 3.3.9. Hüseyin Akgün: Goldziher ve Hadis (Goldziher And Ḥadīth)

Goldziher is one of the most important names of orientalist ḥadīth studies. For this reason, some researchers have classified orientalist ḥadīth studies as before and after Goldziher. Goldziher's life and ideas are important for revealing the orientalist understanding of ḥadīth. The book *Goldziher ve Hadis*<sup>98</sup> is one of the main sources on this subject. It is a must-read book for anyone who wants to work in this field. In the work, scientific data and Goldziher's views are discussed with quotations from his own works, without being biased. In fact, due to some errors in the articles or works that were later translated into other languages, the author gave importance to translating the texts he quoted from the original language.

*Goldziher ve Hadis* consists of two parts. In the first part of the work, Goldziher's life is explained. After explaining his family, childhood and education life, information about his academic activities was given, and this part was concluded with his working life. Afterwards,

---

<sup>95</sup> Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 62.

<sup>96</sup> Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 147.

<sup>97</sup> Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 118.

<sup>98</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*.

Goldziher's scientific activities were conveyed, his thoughts on politics were included, and numerous examples of his staying away from politics were presented.

In the second part of the book, Goldziher's views on the hadith are given. Unlike the traditional method of Muslims, Goldziher's trying to apply historical criticism methods on ḥadīth, which are used for Bible studies in the West, and which have a very important place in this field, is explained.

In the last part of the book, Goldziher's views are evaluated. In this section, Goldziher's methodology, and resource use are discussed and Goldziher's influence on Islamic studies, contemporary Islamic thought and methodology is examined. In the conclusion part, there is a section that can be considered as a general summary of the book, in four pages, here; the topics of the book are explained in general as well as the conclusions reached by the author and some recommendations.

A'zamî's works, especially *Early Ḥadīth Literature*, is referred to in a small part of Goldziher and ḥadīth book. While conveying Goldziher's views in various sections, A'zamî's statements are also included both in the footnote and in the text. For example, while evaluating some of Goldziher's views on the Umayyads,<sup>99</sup> A'zamî's sentence quoted; "It is the duty of a historian to be more cautious when he writes on the Umayyads, as the entire literature available for the subject is the product of the anti-Umayyad period"<sup>100</sup> In some other parts, A'zamî's views on the subject are given.<sup>101</sup>

### 3.3.10. Mehmet Emin Özafşar: Oryantalist Yaklaşım İtirazlar (Objections To The Orientalist Approach)

Mehmet Emin Özafşar's book *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*<sup>102</sup> consists of articles discussing the relation of orientalism to ḥadīth. The book generally consists of four parts. The first part is written by the author. In the following sections, there are Turkish translations of one article by A'zamî and two articles by Ahmad Hasan, respectively.

The first article, Mehmet Emin Özafşar's article titled *Western subconscious and orientalist work* started from the history of orientalism. After mentioning the history of Europe and colonial activities, the works of Goldziher and Schacht are mentioned.

In the second part, the translation of an article by A'zamî is given. The translation was done by the author himself. The article, whose name is *al-Mustashriq Schacht and al-Sunna an-Nabawiyya*, includes criticisms of Schacht's views on ḥadīth and Islamic jurisprudence. Since these issues will be mentioned later in the thesis, we do not give much detail here.

---

<sup>99</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 216.

<sup>100</sup> A'zami, *Studies in Early Hadith Literature*, 15.

<sup>101</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 290-294.

<sup>102</sup> Mehmet Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar* (Ankara: Otto yayınları, 2015).

The third article is Ahmad Hasan's *The Sunnah: Its Early Concept and Development*. Likewise, this article was translated into Turkish by M. Emin Özafşar. The last article on book also belongs to Ahmad Hasan. This article examines the first models of ijtihād. After emphasizing that in the early periods one could not talk about the obvious groups, one of whom was advocating the ḥadīth and the other that only defended al-ra'y, various examples about subject were listed and the article came to an end.

Although there is an article by A'zamî in the book, he is also referred to in other parts too. The author is of the opinion that Schacht's most comprehensive criticism was made by Muhammad Mustafa al-A'zamî.<sup>103</sup>

### 3.3.11. Nimetullah Akın: Alman Oryantalizmi ve Hadis (German Orientalism And Ḥadīth)

Nimetullah Akın's *Alman Oryantalizmi ve Hadis*<sup>104</sup> was published by Emin Publishing in 2011. Although the work has been cited many times, it does not seem to be accessible now. We could not reach the printed or digital format. For this reason, no information is given about the book in this section.

### 3.3.12. Rahile Kızılkaya Yılmaz: Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta' (Contemporary Ḥadīth Discussions And Muwaṭṭa')

Rahile Kızılkaya Yılmaz's *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*<sup>105</sup> book tries to examine the modern period discussions on *Muwaṭṭa'*. The work is a book version of the author's doctoral thesis.

In the first part of the book, the position of *Muwaṭṭa'* in the history of hadith is mentioned. In the first chapter, information about *Muwaṭṭa'* in classical Islamic sources and the reasons for the differences between the copies are given.<sup>106</sup> The author is of the opinion that the differences between the copies originate from Imām Mālik himself, that he made changes on the work while he was alive, and that these copy differences ended with his death.<sup>107</sup> In the following, the views of modern Muslim authors about the formation process of *Muwaṭṭa'* are given. Afterwards, the claims of the orientalist regarding the dating of the *Muwaṭṭa'* were conveyed. It is also important that the author uses the word "formation" for the previous title, and the word "dating" for the title in the part where the orientalist's claims are quoted. The author ultimately concluded that there was no evidence to support the claims of the orientalist regarding the dating of the *Muwaṭṭa'* to A.H. third century.<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Özafşar, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*, 15.

<sup>104</sup> Nimetullah Akın, *Alman Oryantalizmi ve Hadis* (Bursa: Emin Yayınları, 2011).

<sup>105</sup> Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020).

<sup>106</sup> Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 32-40.

<sup>107</sup> Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 419.

<sup>108</sup> Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 419.

In the second part of the work, the method of isnād is mentioned. The claims of the orientalists regarding the isnād method have been conveyed. After the views in classical Islamic works about the beginning of isnād are conveyed, the views of contemporary scholars such as A'zamî and Fuat Sezgin (d. 2018) are included.<sup>109</sup> In the following parts of the subject, the issues of irsāl and waşl were evaluated. The ideas of the orientalists on the backward growth of the isnāds and the improvement of the isnāds were conveyed. The third part of the book is to put the subject into practice. In this section, the author has examined eleven narrations that are included in *Muwatta'* as mursal ḥadīth, but as muttaşil in other sources, especially in the six famous ḥadīth books (*al-Kutub al-sitta*). In order the reader to understand the subject in detail, diagrams were used in the book.

In the book, references were made to A'zamî's ideas in various parts. Even while conveying Norman Calder's (d. 1998) ideas about the dating of *Muwatta'*, views on Calder's ideas were also evaluated, a title and a section were allocated to A'zamî here.<sup>110</sup> Again, A'zamî's ideas are conveyed to the reader in different parts of the book such as discussing the beginning of the isnād.

### 3.3.13. Sabri Çap: Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis (Pre-Goldziher Orientalism and Ḥadīth)

Sabri Çap's book titled *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*<sup>111</sup> tries to list the orientalists in the field of hadith. In the work, orientalists are listed chronologically according to centuries.

In the introduction part of the book, after the definition, nature, beginning and important turning points of orientalism are explained, the studies in the field are mentioned. Books, theses and some articles in the field of hadith and orientalism are explained.

The first part of the work is started with 12th century, which is accepted as the beginning of orientalism according to some. The second part is about the 13th century, when the Qur'ān was translated into Latin for the second time and some Muslims wrote rejections to Christianity. In the third chapter, the 14th century, when the hadiths were mentioned for the first time with their sources, was studied. In the fourth part, the 15th century when the ḥadīth and sunna were evaluated for the first time, was explained. And in the fifth part of the book, the 16th century, which the author described as a period of partial pause in terms of hadith/Sunna, was studied.

In the other parts of the work, orientalism and hadith studies in each century were examined, respectively. In the eighth chapter, which is the last part of the book, the 19th century, the period of orientalists such as Reinhart Pieter Anne Dozy (d. 1883), Aloys Sprenger (d. 1893), Goldziher was studied.

<sup>109</sup> Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 176.

<sup>110</sup> Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 69.

<sup>111</sup> Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021).



Since the work examines the orientalists chronologically, there are very few parts about A'zamî. While conveying various views on the important turning points of orientalism, it is mentioned that A'zamî divides orientalism into three periods.<sup>112</sup> In addition, while it is reported that Goldziher's claims can only be answered after half a century, A'zamî is mentioned among those who tried to answer his claims about ḥadīth.<sup>113</sup>

### 3.3.14. Serkan Çelikan: Oryantalist Düşüncede "Hayalî Râvî" Anlayışı ve Eleştirisi (The Conception and Criticism of "Fictitious transmitter" in Orientalist Thought)

The term of fictitious transmitter was used by Juynboll. Regarding this concept, Serkan Çelikan examined the term common link and the narrators whom Juynboll described as fictitious person.<sup>114</sup>

In the first part of the book, information is given about the common link theory. Then, in terms of hadith sciences, the generations of tābi'ūn, tābi'ū al-tābi'īn, muḥadramūn, and important personalities in these generations are mentioned.

In the second part, the narrators, which Juynboll claimed or implied as fictitious, were examined one by one. The author stated that thirteen people were implied or claimed by Juynboll to be fictitious, and he examined them by making use of the books of tabaqāt and rijāl. He also evaluated the common link who were alleged to have fabricated these narrators.

In the third chapter, some riwāya of the narrators, which Juynboll claims to be fictitious, are discussed. Since the number of narrations is high, only three riwāya from each narrator were examined. After the riwāya were given as text, they were analyzed, and lastly, they were supported by the isnad scheme for a better understanding of the subject.

There are several mentions of A'zamî in the book. As far as we can determine, reference is made to A'zamî in a part about the purposes of orientalists,<sup>115</sup> in a part about the justice of the rāwī,<sup>116</sup> and in a part where the theory of the common link is discussed.<sup>117</sup>

### 3.3.15. Süleyman Doğanay: Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları (Orientalists' Approaches To Dating Ḥadīths)

The term "dating the ḥadīths" means the dates of occurrence of the narrations. It is thought in the Islamic geography that an authentic narration is originated in the time of the Prophet. However, according to some orientalists, the release date of these narrations should be determined since they were produced later. From this point of view, some opinions have

<sup>112</sup> Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 47,48.

<sup>113</sup> Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*, 53.

<sup>114</sup> Çelikan, *Oryantalist Düşüncede "Hayalî Râvî" Anlayışı ve Eleştirisi*.

<sup>115</sup> Çelikan, *Oryantalist Düşüncede "Hayalî Râvî" Anlayışı ve Eleştirisi*, 16.

<sup>116</sup> Çelikan, *Oryantalist Düşüncede "Hayalî Râvî" Anlayışı ve Eleştirisi*, 23.

<sup>117</sup> Çelikan, *Oryantalist Düşüncede "Hayalî Râvî" Anlayışı ve Eleştirisi*, 30.

emerged for dating the isnād. *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*<sup>118</sup> examines these views scientifically.

In the introduction part of the work, the definition of orientalism was emphasized, the concept of isnād was explained, and the opinions about when the isnād system started were examined. Opinions have been given about when the fitna, which is shown as the source of the isnād, happened.

In the first part, the dating of ḥadīths based on text and source is discussed. According to the author, in orientalist, both text-based dating and source-based dating are mostly done with text. Therefore, both of them are studied in the same section.

In the second part, the dating of the ḥadīths in the context of isnād-oriented and isnād-text together is discussed. According to the author, Goldziher's statements that Muslims do not attach importance to the text and value only the isnād resulted in the orientalist's cold attitude towards isnād-based dating. But later, Schacht started to use the isnād analysis related to the source of the narrations, and this system was taken a little further by Juynboll.

There are references to A'zamî in various parts of the book. In the parts where Schacht's ideas are examined, A'zamî's criticisms of Schacht are also mentioned.<sup>119</sup> In some parts, such as Schacht's ideas on *e silentio*, A'zamî's views are given widely by referring to his works.<sup>120</sup>

### **3.3.16. Yavuz Köktaş: Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar (Orientalist Approaches In Ḥadīth And Sunna)**

Yavuz Köktaş's book titled *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*<sup>121</sup> deals with the concepts of ḥadīth and sunna in detail. While the meanings attributed to these concepts by the orientalist paradigm are discussed, the missing aspects are also explained.

Although the title of the book gives the impression that the views of orientalist on the whole field of ḥadīth will be discussed, the work mostly deals with the words of ḥadīth and sunna. However, since these two words, which are the most basic concepts of the field of ḥadīth, form the basis of the field, these two words reflect the perspective of the whole field.

The work consists of five chapters. In the first part, discussions about the use of the words ḥadīth and sunna are discussed. In the second part, the use of these concepts by the famous representatives of the Medina school is explained. Then, the recent discussions about these concepts are mentioned. The ideas of the orientalist as Goldziher, Schacht, Juynboll and Bravmann on the subject and the view of scholars from Islamic world on the word sunna are presented. Afterwards, M. M. Bravmann's criticisms of orientalist views are explained. In the last

<sup>118</sup> Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013).

<sup>119</sup> Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, 42, 107.

<sup>120</sup> Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*, 72.

<sup>121</sup> Yavuz Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve Gerçekler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

part, Zafer Ishaq Ensari's (d. 2016) *Islamic Juristic Terminology Before Shafi: A semantic Analysis with Special Reference to Kufa* article's parts about ḥadīth and sunna is included.

Some references have been made to A'zamî in the *Orientalist approaches in ḥadīth and sunna*. In the sections where Zuhrî's understanding of sunna<sup>122</sup> and Schacht's ideas are evaluated,<sup>123</sup> A'zamî's views are also included. In addition, in the third part of the book, in definitions of sunna in the Islamic world section, a title was given for A'zamî and his views were conveyed there.<sup>124</sup>

### Conclusion

Western scientists have recently started to be interested in Islamic sciences with various motives. The most remarkable among these branches of science is ḥadīth. There are many discussions about the field of ḥadīth, both in the Islamic world and in the West. There were many reasons and consequences for the orientalist's inclination to the field of ḥadīth in this way, and its effects gradually emerged.

Recently, many researchers in Turkey have started to study the orientalist interest in the field of ḥadīth. Some works have been published in the Turkish academy in areas such as family isnāds, common link theory, sunna and ḥadīth, which are among the most common interest of orientalists. Since most of them are not translated into English and most of the researchers in the west do not know Turkish, the number of those who are unaware of these works is not small. In our study, we have tried to make summaries of these valuable works, albeit short.

Muhammad Mustafa al-A'zamî is one of the first Muslim scholars to study orientalism in ḥadīth. He studied the ideas of Schacht and Goldziher and tried to reveal his thoughts about them with articles and books.

Nearly all books about ḥadīth and orientalism in Turkish academy, includes some parts or quotes about A'zamî. Some books have titles or sections about A'zamî and his opinions about orientalism and ḥadīth. Generally, Turkish scholars mention A'zamî when discussing Schacht's ideas and theories like e silentio or common link. This shows the impact of A'zamî on the subject. However, it is difficult to say that he influenced the Turkish academy. But, we can say that he is a writer that academics in Turkey who work on ḥadīth and orientalism generally refer to A'zamî and his books.

A'zamî's views are described by some in academia as the classical rejection method. It is even said that he sometimes reacts with a defensive psychology rather than a scientific one. Although these views are only expressed and not proved in academic studies, they are accepted by a certain group. However, it would not be an exaggeration to say that with A'zamî's extraordinary effort, most of the orientalists started not to make obvious mistakes as before.

---

<sup>122</sup> Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, 92.

<sup>123</sup> Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, 181.

<sup>124</sup> Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar*, 222.

Only about one claim of Schacht, on the subject of Mūsā b. 'Uqbah's fabrication of Zuhri attributions, A'zamî narrated in four pages, about twenty names and many works. We think that it is not appropriate to accuse someone who makes such an effort for only one subject with a defensive reflex. But this point should not be overlooked. Finding and criticizing the very interesting views of some orientalists on issues that can be considered the simplest issue according to Islamic society, in a very humane way rather than a scientific response, can be considered as a reaction to protect the value of science rather than defensiveness. A'zamî's knowledge both in the field of ḥadīth and in the field of Islamic Law resulted in his ability to deal with the issues from different aspects and evaluate them in detail. Therefore, we think that it would not be appropriate to consider A'zamî's views as a reaction or a classical refusal. Instead of classical rejection, A'zamî used very different methods in his works to criticize orientalist ideas. Those methods are also mentioned here in summary form.

In his work, A'zamî used methods such as bringing evidence from the verses of Qur'ān, benefiting from the science of ḥadīth and history. In addition, A'zamî benefited from the ideas of different orientalists and used their ideas from time to time to support his own views. A'zamî, who also revealed the translation errors in Schacht's work, tried to consolidate his own ideas by sometimes making use of the dictionary meaning and sometimes showing the usages of words in the poems.

Muhammad Mustafa al-A'zamî's criticisms of Schacht were collected under the headings such as selective citation, prejudice, and examples were presented on these issues. Some issues were raised by A'zamî, such as Schacht's preference for those who are close to his own view in the quotes he made to defend his own ideas. In our study, these issues were tried to be evaluated under titles.

### **Bibliography**

- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Edition, 2019.
- Akın, Nimetullah. *Alman Oryantalizmi ve Hadis*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Edition, 2011.
- Altıntaş, Fatma Betül. "Bir Kitap Değerlendirmesinin Tenkidi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/60 (21 June 2021), 277-281.
- Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Edition, 2020.
- Âşıkkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Atalay, Arif. "Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakkındaki Yanılgıları I". *Universal Journal of Theology* 5/2 (31 December 2020), 173-196.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Edition, 2015.
- A'zami, Muhammad Mustafa. *Studies In Early Hadith Literature : With A Critical Edition Of Some Early Texts*. Indianapolis: American Trust Publication, 1978.
- Azami, Muhammad Mustafa al-. "Müslümanlar İslami Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler?" trans. Kevser Kıvanç Karataş. *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*.
- Azami, Muhammad Mustafa al-. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Lahore: Suhail Academy, 2004.

- A'zamî, Muhammed Mustafa el-. *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*. ed. Faik Akcaoğlu. trans. Muhammed Enes Topgül - M. İkbâl Aslan. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.
- Bedir, Murteza. "Schacht, Joseph". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/223-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/oryantalizm>
- Çap, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Edition, 2021.
- Çelikan, Serkan. *Oryantalist Düşüncede "Hayalî Râvî" Anlayışı ve Eleştirisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Edition, 2022.
- Dere, Ali. *Oryantalistlerin Hadis'e Yaklaşımları Eleştirel Bir İnceleme*. Ankara: İlâhiyât, 1. Edition, 2006.
- Doğanay, Süleyman. *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Edition, 2013.
- Fayda, Mustafa. "Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/92-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Fück, Johann. *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Harrassowitz, 1955. <https://opendata.uni-halle.de//handle/1981185920/33223>
- Görmez, Mehmet. "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine." *İslâmiyât* III/1 (2000), 11-31.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Muhammed Mustafa el-A'zamî (1348-02 Rabî'u'l-Âhir 1439/1930-20 Aralık 2017)". *Hadis Tetkikleri Dergisi* XVI/1 (2018), 179-190.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18. Edition, 2021.
- Kızıl, Fatma. "Mustafa el-Azamî'nin Oryantalistlerin Hadislerle İlgili Temel İddialarına Yönelttiği Tenkitlerin Değerlendirmesi ve Batı'daki İzdüşümü". *Muhammed Mustafa el-Azamî: Hayatı - Fikirleri - Katkıları*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Edition, 2019.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve Gerçekler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Edition, 2015.
- Kuzudişli, Bekir. *Aile İsnadları*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Edition, 2021.
- Laçiner, Sedat. "Ortadoğu Diye Bir Yer Var mı?" *Uluslararası Hukuk ve Politika* 10 (2007), 153-155.
- Laknawî, Muḥammad 'Abd al-Ḥayy. *al-Raf' wa-al-Takmil fî al-Jarḥ wa-al-Ta'dil*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. Halep: y.y., 3. Edition, 1407.
- Lewis, Bernard. *The question of Orientalism*. New York Review of Books, 1982.
- Özaşar, Mehmet Emin. *Oryantalist Yaklaşım İtirazları*. Ankara: Otto yayınları, 2. Edition, 2015.
- Özgür, Ayşe Mutlu. *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar: Tek Ravili Tarikler Özelinde Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Öztürk, Mustafa. "Orta Doğu (Kavram Jeopolitik ve Sosyo-Ekonomik Durum)". *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003).

- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*. trans. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 7. Edition, 2013.
- Schacht, Joseph. *An introduction to Islamic law*. London: Oxford, 1966.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford, 1967.
- Şulul, Cevher. "Doğu Kavramı ve Coğrafi Sınırları". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/43 (15 March 2015), 153-163.
- Thomas, Megan C. "Orientalism (Cultural Field of Study)". *Encyclopedia Britannica*. Access 10 December 2022. <https://www.britannica.com/science/Orientalism-cultural-field-of-study>
- Yavuz, Hilmi. *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*. İstanbul: Boyut Matbaacılık A.Ş., 1. Edition, 1998.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi - Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Edition, 2019.
- Yılmaz, Rahile. "Hz. Peygamber (s.a.v.)'i Dünyaya Nasıl Anlatmalıyız? / 'How to Represent the Prophet Muhammad (pbuh)?' Uluslararası Panel". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (30 June 2010), 201-204.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. "Muvatta'ın Telifine Yönelik Oryantalist İddialara Muhammed Mustafa el-Azamî'nin Yaklaşımı". *Muhammed Mustafa el-Azamî: Hayatı - Fikirleri - Katkıları*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Edition, 2021.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Literatürü*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Edition, 2016.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Son Peygamber. "Bir Hadis Aliminin İlim Yolculuğu: Mustafa el-A'zamî". Access 14 September 2021. <http://www.sonpeygamber.info/bir-hadis-aliminin-ilim-yolculugu-mustafa-el-azami>
- Karaman Habercisi. "Erciyes Üniversitesine TÜBA'dan 2 Ödül". Access 30 July 2022. <https://www.karamanhabercisi.com/erciyes-universitesine-tubadan-2-odul-23950h.htm>
- "Joseph Schacht". *Wikipedia*, 21 May 2022. [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Joseph\\_Schacht&oldid=1089069632](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Joseph_Schacht&oldid=1089069632)
- Güncel Türkçe Sözlük. "Müsteşrik". Access 28 March 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Oxford Advanced Learner's Dictionary. "Oriental". Access 06 October 2022. [https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/oriental\\_1](https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/oriental_1)
- Nişanyan Sözlük. "Oryantal". Access 20 July 2022. <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/oriyantal>
- Güncel Türkçe Sözlük. "Oryantalizm". Access 28 March 2021. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=oryantalizm>
- The Noble Quran*. Access 04 September 2022. <https://quran.com>
- "YÖK Bilimsel Araştırma ve Etik Yönetmeliği". Access 07 March 2022. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Kurumsal/mevzuat/bilimsel-arastirma-ve-etik-yonetmeligi.aspx>

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of  
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

December/Aralık 2022, 2 (2): 232-244

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Mütenebbî Şiirlerinde Bir Geçiş Estetiği Olarak Tehallus**  
***Husn Al-Tahallus As A Passing Aesthetic In Al-Mutanabbi's Poems***

**Adnan Arslan**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
*Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Arabic Language and  
Rhetoric*

Bilecik, Türkiye

[adnan.arslan@bilecik.edu.tr](mailto:adnan.arslan@bilecik.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-3989-6612](https://orcid.org/0000-0002-3989-6612)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 13.08.2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28.12.2022

**Yayın Tarihi/Published:** 29.12.2022

**Cilt/Volume:** 2

**Sayı/Issue:** 2

**Sayfa/Pages:** 232-244

**Atıf/Cite as:** Arslan, Adnan. "Mütenebbî Şiirlerinde Bir Geçiş Estetiği Olarak Tehallus [Husn Al-Tahallus As A Passing Aesthetic In Al-Mutanabbi's Poems]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/2 (Aralık 2022): 232-244

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Türkiye

## MÜTENEBBÎ ŞİİRLERİNDE BİR GEÇİŞ ESTETİĞİ OLARAK TEHALLUS

### Öz

Varlığı işgal eden her nesnede bir bütünlük olduğu gibi varlığın yansıması olan sanat eserlerinde de yapısal/biçimsel bir estetik bütünlük olması beklenir. Arap şiirinin klasik biçimi olan kaside türünde de böyle bir bütünlüğün sağlanması edebiyat eleştirmenlerince sanatsal bir kıstas olarak kabul edilmiştir. Buradan yola çıkarak kasidenin girizgâhını teşkil eden *nesîb/teşbîb* bölümünde işlenen gazelden methiye yahut diğer bir başka temaya geçişte şairin geçiş ahengini tutturabilmesi bir meziyet olarak görülmüştür. Yapıtta başarı kriterlerinden biri addedilen bu geçiş estetiğinin bed' ilmi içerisindeki karşılığı *tehallus*dur. Bu söz sanatında maharet sahibi Arap şairlerinden birisi de Mütenebbî'dir. Şair, en nitelikli yönü olan methiyeciliğinde gazelden methiyeye geçerken takdire şayan örnekler ortaya koymuştur. Bu çalışmada şairin kasidelerindeki bu geçiş estetiği incelenmiştir. Divanı hakkında pek çok akademik çalışma yapılmasına rağmen tehallus konusunun müstakil olarak incelenmemiş olması bu çalışmanın saiki olmuştur. Girişte konu hakkında literatür taraması yapılmıştır. Sonrasında ise şairin tehallus sanatını uygulamasına dair örnekler başlıklar halinde ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve belagati, Mütenebbî, Klasik Arap şiiri, Tehallus, Kaside.

## HUSN AL-TAHALLUS AS A PASSING AESTHETIC IN AL-MUTANABBI'S POEMS

### Abstract

It is expected that there will be a structural/formal aesthetic integrity in art works that are the reflection of existence just as there is integrity in every object in the world. Such a formal unity in Arab qasida has been accepted as an artistic criteria by literary critics. In this respect, it has been considered as a precedence that the poet can keep the harmony of modulation from the lyric poem (ghazal) to the eulogy or another theme. This transition aesthetic which is admitted as one of the success criteria in the work is called as husn al-tahallus in the rhetoric. One of the Arab poets who is featured in this art is al-Mutanabbi. In his eulogy, which is his most qualified regard, the poet presented creditable examples while passing from lyric to eulogy. In this study, this passing aesthetic in the poet's qasidas has been searched. Despite of many academic studies have researched al-Mutanabbi's poems the tahallus has not been examined detachedly. That is the motivation of this study. A literature review was made about the poet and the subject in the introduction. Later, examples of the poet's practice of the tahallus are discussed under headings.

**Keywords:** Arabic Language and rhetoric, al-Mutanabbi, Classical Arabic poetry, Tahallus, Qasida.



## Giriş

Mükemmel bir ahenk üzerine yaratılan varlık âleminde, atomları birbirine bağlayan kimyasal bağlar vardır. Bazı filozofların da ifade ettiği gibi âlemde hiçbir şey diğer herhangi bir şeyden büsbütün bağımsız değildir;<sup>1</sup> çünkü âlem kopukluk kabul etmez. Sanat denilen cazibedar eserler de öyledir. Zira sanatkâr sanatıyla âlemden bir şeyleri yansıtmaya çalışır.<sup>2</sup> Olanı yahut olabileceği bir şekilde tuvalin yüzeyinde resmeder, heykelin üzerine oturtur, beste şekline getirir. Varlıktaki ahenk beşerin duyularına yansiyıp elindeki sanata süzülür. Elinden çıkan eser, varlıktaki ilahi esere ne kadar mutabıksa o kadar alkışlanır, o kadar takdir görür. O halde iyi bir sanatkâr, varlıktaki bütünlüğü ihatalı bir gözle sezmeli, hayal aynasında süzmeli ve eserine bu bütünlüğü hassas terazisiyle yerleştirmelidir.

Arap şiirinin klasik formu olan kaside türünde bu sanatsal bütünlük kendini kaside içi fasılların uyumu olarak gösterir.<sup>3</sup> Şair fasıllara ayırdığı kasidesinde önce sevgilisinin yaşadığı mekâna gelir, onu bulamaz. *el-Vukûf 'ale'l-atlâl* yahut *Vakfetun taleliyye* denilen bu girişte sevgiliye duyulan özlem, onda arta kalan şeyler üzerinden dile getirilir.<sup>4</sup> Türü türü üsluplarla onun güzelliği ve aşk vafedilir. Fakat kasidenin amacı sadece gazel değildir. Şair birazdan kendini övecek (fahir), birilerini yüceltecek (methiye), savaş sahnelerine yer verecek (hamaset) ve hasımlarını yerin dibine sokacaktır (hiciv).<sup>5</sup> Bunların her birinin konu ve amacı ayrı ayrı olsa da konular arası geçişlerde yumuşak bir intikal güzel bulunmuştur. Bundan dolayı kaside içi geçişlerde bağlantı kurulması ya da daha doğrusu *teşbîb*den<sup>6</sup> methiyeye intikalde kulağı tırmalamayacak ifadelerle geçişin sağlanması bir sanat kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Bu geçişin dinleyicinin hissetmeyeceği yumuşaklıkta olması ustalık sayılmıştır.<sup>8</sup> Bu sanatla kaside tek bir kalıptan çıkmış gibi mükemmel bir uyumu izhar edecektir.<sup>9</sup> Belagat âlimleri bu sanatın estetik bir miyar olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte kavramlaştırma hususunda farklı tercihlerde

<sup>1</sup> Hüseyin Aydoğdu, "Herakleitos ve Whitehead'ın Ontolojilerinde Dinamik ve Organik Bir Bütün Olarak "Sınırsız Evren", *Kaygı* 31 (2018), 226. 217-238.

<sup>2</sup> Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 18.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasen Henüddîn Hâzım b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bülegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*, thk. Muhammed el-Habib b. Hûca (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 287.

<sup>4</sup> Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Nağdü's-Şi'r* (Konstantiniyye, Matbaatu'l-Cevâhib, 1302), 43; Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Ṭâ'iyyeyn (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtûri)*, thk. Ahmed Sakr (B.y.; Dâru'l-Maârif, 1994), 1/429.

<sup>5</sup> Burada edebiyat eleştirisi tarihinde kadim bir tartışma olan kaside bütünlüğü meselesine atıfta bulunmaktadır. Bazı eleştirmenler kaside içerisinde vezin ve kafiye dışında bir bütünlük olmadığını savunurken bazıları da bunu mevcut olduğu görüşüne zehap etmişlerdir. Biz bu makalede kasidenin yapısını oluşturan fasılların bulunduğunu ve bunların da birbiri ile intizam halinde olduğu nispette yapıtın başarılı olabileceği görüşünü tercih ettik. Konu hakkında müstakil bir çalışmaya kısaca bakmakta fayda olacağı söylenebilir. Bkz. Merve Özçetin, "Batı ve Arap Şiir Eleştirmenlerine Göre Vahdetü'l-Kaside Meselesi", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 12 (Aralık 2020), 155-192

<sup>6</sup> Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-şu'arâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423), 1/75.

<sup>7</sup> Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz, *el-Bedî'*, (B.y.; Dâru'l-Cil, 1410/1990), 155; Ebü Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru'l-Cil, 1401/1998), 1/234; Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî, *Sirru'l-fesâhâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982), 268

<sup>8</sup> Ebü'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebü Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. İsmâ Şekyû (Beyrut: Dâru'l-Bihâr, 2004), 1/329. (2 Cilt)

<sup>9</sup> Ebü İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî, *et-Tırâz liesrâri'l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423), 2/173.

bulunmuşlardır. Bugün itibariyle bu sanata dair en çok kabul görmüş yaygın kullanım *tehallus* olmuştur.<sup>10</sup>

Arap dünyasında, Arap şairlerinin tehallus bağlamında divanlarının incelendiği görülür. Abbâs Senâ Hâdî, Ebû Temmâm (öl. 231/846) şiirlerindeki tehallus sanatını ele almıştır.<sup>11</sup> Muhammed Mehdî Huseyn ise Emevî şairi Kümeyt'in (öl. 126/744) şiirlerini söz konusu çerçevede araştırmıştır.<sup>12</sup> Bu sanatın Kur'ân'da var olup olmadığı da eskilerden beri tartışılmalıdır.<sup>13</sup> Alâ Ahmed Hasen söz konusu sanatı Kur'ân-ı Kerîm'de aramış ve örneklerini de sunmuştur.<sup>14</sup>

Şair Mütenebbî hakkında ise Arap dünyasında ve Türkiye'de sayısı yüzü aşan akademik çalışmalar olduğu halde<sup>15</sup> söz konusu bağlam çerçevesinde herhangi bir çalışma yapılmadığı görülmüştür. Bu çalışmada şairin dikkat çeken tehallus uygulamaları incelenecektir. Arap şiir eleştirmenleri şairin bu sanatta başarılı olduğunu ifade etmişler ve buna dair bazı örnekler serdetmişlerdir.<sup>16</sup> Burada ise sadece örnekler verilmeyecek bunlar üzerinde ayrıntılı ve şerhli bir kritik yapılacaktır. Bazı beyitlerin şerhleri yapılırken çevirisi de büyük oranda metne yansıtıldığı için harfi tercümeyle ihtiyaç duyulmamıştır.

### Mütenebbî'nin Tehallüs Sanatındaki Başarısı Hakkında Bir Varsayım

Mütenebbî hayatının dokuz yılını Hamdânî Emiri Seyfûddeve'nin (öl. 356/967) sarayında geçirmiştir. Seyfûddeve, Halep'te hüküm sürdüğü süre boyunca bir taraftan diğer Arap emirlikleriyle diğer taraftan da Bizans ordularıyla sürekli savaş halindeydi.<sup>17</sup> Seyfûddeve gözünü budaktan sakınmayan savaş sevdalısı cesur biri idi.<sup>18</sup> Onun bu yönü Mütenebbî'nin şiirlerine ilham verici olmuştur. Zira şair küçüklüğünden beri hep savaşmaya önem vermişti. Onur ve şeref ancak savaşarak elde edilebileceğine inanıyordu. Bunu küçüklüğünde söylediği şiirlerde görmek mümkündür:

ولا تحسبنَّ المجد زقا وقينة      فما المجد إلا السيف والفتكة البكر

*Sanma ki şeref kadehtedir, kadındadır.*

*Şeref ancak kılıçtadır, emsalsiz bir savaştadır.<sup>19</sup>*

Şairin insan onur ve şerefini savaşa matuf gösteren diğer bir şiiri de oldukça heybetlidir:

لا يَسْلَمُ الشَّرَفُ الرَّفِيعُ مِنَ الْأَدَى      حتى يُزَاقَ عَلَى جَوَانِبِهِ الدَّمُ

<sup>10</sup> Konu hakkında ayrıntı için bk. İsmail Durmuş, "Tehallus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/317-319.

<sup>11</sup> Abbâs Senâ Hâdî, "Husnu't-tahallus dirâsetun nassiyye fî şî'ri Ebî Temmâm", *Mecelltu'l-âdâb* 79/2007 213-235.

<sup>12</sup> Muhammed Mehdî Huseyn, "Husnu't-tehallus fî Hâşimiyâtî'l-Kumeyt dirâsetun fi dav'i lisâniyyati'n-nass", *Mecelletu meysân li'd-dirâsâti'l-akâdemiyye* 38 (2020), 48-62.

<sup>13</sup> Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*, thk. Refik el-'Acem (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996), 398.

<sup>14</sup> Alâ Ahmed Hasen, *Husnu't-tehallus fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Amman: Dâru Gaydâ, 2015).

<sup>15</sup> Şairin hayatı, şairliği ve şiirlerinin incelenmesine dair kolaylıkla ulaşılabilecek pek çok çalışma olduğu için sözü uzatmamak adına burada doğrudan konuya girilmesi uygun görülmüştür.

<sup>16</sup> Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ 'aleyh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetu'l-Huseyn et-Ticâriyye, ts.), 95.

<sup>17</sup> Sâmî el-Keyyâlî, *Seyfûddeve ve asru'l-Hamdâniyyîn* (Halep: Matbaatu'l-Hadîse, 1939), 93-119.

<sup>18</sup> Muhammed b. Yahyâ b. Mufrih, *Sûratu Seyfi'd-Devle fî şî'ri Ebî Firâs el-Hamdânî* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1429), 106.

<sup>19</sup> Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1983), 189.

*Yüksek bir şeref ancak etrafından kanlar aktığı sürece selamettedir.*<sup>20</sup>

Yukarıdaki şiirlerde de görüldüğü üzere, şaire göre kişinin onuru ancak savaşarak elde edebileceği bir ganimettir. Mütenebbî'nin savaş sevdalısı karakteri Seyfüddevle gibi diğer bir savaş sevdalısı ile karşı karşıya gelince onun şairlik melekesini en mükemmel bir surette parlatmış gibi görünmektedir. Zira Mütenebbî'nin en nitelikli methiyelerinin Seyfüddevle'ye tahsis ettiği söylenir. Hatta bu şiirleri *Seyfiyyât* olarak ayrıca kategorize edilmekte ve sadece şairin değil klasik Arap şiirinin de şaheseri olarak kabul edilmektedir.<sup>21</sup> Şairin Seyfüddevle'ye hitaben söylediği methiyelerin genelde olduğu gibi geçim kaynaklı olmadığı, hakikaten de onu samimi olarak sevip takdir ettiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla şairin bu çalışmada da görüleceği üzere kaside girişlerindeki *teşbîb*den sonra methiyeye geçerken uyguladığı hüsn-ü tehallus sanatı aslında onun samimi oluşunun bir göstergesidir denilebilir. Bir makalenin sınırlılığı göz önünde bulundurulacak ve beş örnek üzerinden şairin ilgili sanattaki başarısı yansıtılmaya çalışılacaktır.

### 1. Örnek

Mütenebbî, Seyfüddevle'nin başında olduğu pek çok savaşa bizzat iştirak etmiştir. Tâhâ Hüseyin'e göre şairin savaş tasvirlerinde halefi olan Ebû Temmâm ve el-Buhturî gibi şairlere kıyasla çok daha başarılı olmasında yatan neden bu olmalıdır.<sup>22</sup> Şair bizzat savaşlara katılmış ve o heyecanı hissetmiştir. Savaş ortamının gerginliği ve zirveye çıkan aksiyon onun şairliğine kuvvet vermiştir. Bu savaşlardan birisi de Diyarbakır taraflarında meydana gelen bir çatışmadır. Mütenebbî, Seyfüddevle'nin kahramanlıklarını anlatacak ve onu methedecektir. Fakat âdeti olduğu üzere önce teşbîb girişinde bulunacaktır. Altmışaltı beyitlik kasidenin ilk dokuz beytinde şairin acılarını, sevgilisine olan özlemini görürüz:

طوالَّ وَلَيْلُ الْعَاشِقِينَ طَوِيلٌ      لَيْلِي بَعْدَ الظَّاعِنِينَ شُكُولٌ

*Gidenlerin ardından geceler hep benzer;*

*Uzundur; zaten âşıkların geceleri hep uzun.*<sup>23</sup>

Kasidenin matlai olan bu beyitte şair, gidenlerin ardından gecelerin hep benzer olduğunu söyler. Şöyle ki; mevsim değişikliklerinden dolayı gecelerin kısa ve uzunlukları değişir. Kışın geceler oldukça uzundur. Hâlbuki şair uyku nedir bilmez. Sevgilisinin kendini terk edişinden dolayı geceleri uykusuz kalır. Bundan mütevellit olarak geceleri hep aynıdır yani hep uzundur. Zira âşıkların geceleri hep böyle uzun olur.

وَيُخْفِينَ بَدْرًا مَا إِلَيْهِ سَبِيلٌ      يُبِينُ لِي الْبَدْرَ الَّذِي لَا أُرِيدُهُ

Sabahlara kadar uykusuz kaldığı vakitlerde geceler kendisine görmek istemediği dolunayı gösterip durur. Buna karşılık kavuşmak istediği dolunayı ise geceler gizlemektedir. Şairin ikinci mısradaki bahsettiği mecazi bedr/dolunay sevgilisidir. Kendisinden ayrılıp gidince şair karanlıklar içerisinde kalmıştır. Gökyüzünde görünen hakiki dolunay ise onun arzu etmediği bir şeydir. Zira maşukundan ayrı kaldığı için uykusuz kalmıştır ve o yüzden dolunayı izlemek mecburiyetindedir. Hâlbuki şairin istediği sevgilisine kavuşmaktır.

<sup>20</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 571.

<sup>21</sup> Seyfiyyât hakkında müstakil bir çalışma için bk. Esat Ayyıldız, "el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 497-518.

<sup>22</sup> Tâhâ Hüseyin, *Maa'l-Mutenebbî* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013), 150.

<sup>23</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 355. Bu örnekteki beyitler hep aynı sayfada olacağı için diğerlerinin kaynakları verilmeyecektir.

وَمَا عَشْتُ مِنْ بَعْدِ الْأَجْبَةِ سَلْوَةً      وَلَكِنِّي لِلنَّائِبَاتِ حَمُولٌ

Şair sevgilisinden ayrıldıktan sonra hiçbir teselli bulamadan yaşadığını ve firakın acısından kaynaklanan pek çok belaya katlanmak zorunda kaldığını ifade eder.

وَإِنَّ رَحِيلاً وَاجِداً حَالِ بَيْنِنَا      وَفِي الْمَوْتِ مِنْ بَعْدِ الرَّحِيلِ رَحِيلٌ

Sevgilinin kabilesiyle birlikte çekip gidişi şairi o kadar yaralamıştır ki bu gidişi şair ölümle kıyaslar. Sevgili gittikten sonra şair ölürse araya bir ayrılık daha girecektir. Hayatla kavuşma ümidi çok azken ölerek ondan tamamen uzaklaşacaktır.

إِذَا كَانَ شَمُّ الرُّوحِ أَدْنَى إِلَيْكُمْ      فَلَا بَرَحْتَنِي رَوْضَةٌ وَقَبُولٌ

Şair, rüzgârın kendisini ona yakınlaştırdığını söylemektedir. Güya uzaklardan esip gelen rüzgârın tatlı esintisi sevgilisinden bir şeyler alıp getirmektedir. O halde dua edip niyazda bulunur: Bu rüzgâr beni hiç terk etmesin.

وَمَا شَرَقِي بِالْمَاءِ إِلَّا تَذَكُّراً      لِمَاءِ بِهِ أَهْلُ الْحَبِيبِ نُزُولٌ

Bu beyitte şair, sevdiğine karşı duyduğu bağlılığı anlatmaktadır. Sevgilisinin yakınlarıyla beraber içtiği suyu düşününce onsuз olmadan yalnız başına içtiği suyun ona kederden başka bir şey vermediğini ifade eder.

يُحَرِّمُهُ لَمْعُ الْأَسِنَّةِ فَوْقَهُ      فَلَيْسَ لِظَمَانٍ إِلَيْهِ وَصُولٌ

Mütenebbî sevgilisine kavuşmak için bir şeyler yapmaya niyet dahi edememektedir. Zira maşuku mızrakların parlak ışıkları altındadır. Onun çevresini akrabaları sarmıştır. Ona yaklaşmak için ölümü göze almalıdır. Şair sevgilisine kavuşmayı suya ulaşmaya benzeter. Susuz kalmış kişi için çölde su ne ise sevgilisi de öyledir.

أَمَا فِي النُّجُومِ السَّائِرَاتِ وَغَيْرِهَا      لِعَيْنِي عَلَى ضَوْءِ الصَّبَاحِ دَلِيلٌ

Şair sevdiğini kaybetmiş ve kapkaranlık gecelerle baş başa kalmıştır. Gökyüzünde sabahın yaklaştığını haber veren bir alamet arar. Bundan dolayı istifhamda bulunur: Yıldızlardan sabahın ışığını haber veren hiçbir şey yok mu diye soruşturur. Zira geceleri uykusuzdur. Öyle gökyüzünde yıldız sayarak sabahı bekler durur.

أَلَمْ يَرِ هَذَا اللَّيْلُ عَيْنِيكَ رُؤَيْتِي      فَتَنْظَهَرَ فِيهِ رَقَّةً وَنُحُولٌ

Bir önceki beyitte başlayan istifhamlar devam eder. Şair burada uykusuz kaldığı geceyi kişileştirir. Bu gece senin gözlerinin benim gördüğüm gibi görmedi mi? diye sorar. Eğer görseydi aşkından dolayı inceler ve kaybolup yerini gündüze bırakırdı der.

İlk dokuz beyitte görüldüğü gibi şair sevgilisinden ayrı düştüğü için maddi manevi karanlıklar içerisinde kaldığını, çilekeş bir halde hasret acısı ile boğuştuğunu vb. haletlerini anlatır. Artık buradan itibaren sözü Seyfüddevle'ye getirme zamanı gelmiştir. Ancak sevgiliye duyulan özlem ve ondan dolayı uzayıp giden gecelerin vasfindan sonra Seyfüddevle'nin methine geçiş nasıl olacak? İşte burada şairin ustalığı görülür:

لَقَيْتُ بِدَرْبِ الْقَلَّةِ الْفَجْرَ لَقِيَةً      شَفَّتْ كَمْدِي وَاللَّيْلُ فِيهِ قَتِيلٌ

Beyitte bahsedilen Derbu'l-Kulle, Seyfüddevle'nin parlak bir zaferle çıktığı savaşın gerçekleştiği yerdir. Kaynaklarda *Rûm Beldelerinde bir yer* olduğu söylenir.<sup>24</sup> Şair ne zaman bitecek diye bakınıp durduğu uzun ve bunaltıcı gecenin ardından fecir vakti ile mezkûr yerde

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1995), 2/448.

buluşmuştur. Gece ölmüş bir halde iken derdine derman bulmuştur. Bu beyitte bir müphemlik vardır. Gecenin ölmesi ve Derbu'l-Kulle'de şifa bulması ne anlama gelmektedir? Buradan itibaren şairin oldukça latif adımlarla mevzuyu değiştireceği görülecektir.

وَيَوْمًا كَأَنَّ الْحَسَنَ فِيهِ عَلَامَةٌ      بَعَثَتْ بِهَا وَالشَّمْسُ مِنْكَ رَسُولٌ

Mütenebbî, gecenin zulmet ve kasvetinden kurtulmuş, gündüze kavuşmuştur. Öyle bir gün ki sanki güzellik sevgilisinin gönderdiği bir alamettir ve güneş de bu güzelliği kendisine taşıyan bir elçi olmuştur. Sevgilisinin güzelliği sabahın ilk ışıklarıyla ufukta belirmiştir. Bu güzelliği kendisine taşıyıp getiren elçi de güneştir.

وَمَا قَبْلَ سَيْفِ الدَّوْلَةِ إِثَارَ عَاشِقٍ      وَلَا طَلَبْتَ عِنْدَ الظَّلامِ نُحُولَ

Bu beyitte artık gazelden methiyeye geçilmiştir. İlk on bir beyitte şairin sevgilisine duyduğu özlem ve geceden şikâyetleri Seyfüddevle'nin zaferi ile son bulmuştur. Şair önce geceyi kendisini boğmaya çalışan merhametsiz ve gaddar bir düşmana benzetmiş ve ardından fecir vakti gecenin öldürüldüğünden haber vermiştir. Bu suretle sabahın ilk ışıklarıyla birlikte sevgilisinin güzelliği ufka vurmuş ve ona kavuşmuştur. Burada şair, geceden intikamını Seyfüddevle'nin aldığı söyler. Ondan önce hiçbir âşık geceden intikamını alabilmiş değildir. Seyfüddevle'ye yüklenen ve sena edilen *geceden intikam alma* hadisesinin ilk beyitlerde işlenen gazelle irtibatı nedir?

Tefsir ilminde âyetlerin yorumu yapılırken kimi zaman âyetin nüzul sebebi önem arz eder. Buna vakıf olmanın sahih bir tefsir faaliyeti için kimi zaman zaruri olduğu belirtilmiştir.<sup>25</sup> Diğer taraftan kimi hadislerin yorumlanmasında da hadisin söylenme münasebetine (vürud-u hadis) muttali olmak icap eder.<sup>26</sup> Âyetlerin tefsiri ve hadislerin şerhlerinde bu ikincil kaynakların yardımı gibi kimi zaman klasik Arap şiirinin anlaşılmasında ikincil kaynak olan şerhlerin izahına ihtiyaç duyulmaktadır. Tehallus açısından incelediğimiz buradaki şiir günümüzden tam olarak 1068 yıl önce söylenmiştir. Dolayısıyla uygulanan sanatın kritiğini yapabilmek için şiirin zuhurunu hazırlayan vasata dair tarihi verilere ulaşmamız gerekmektedir.

Şair hakikaten takdire şayan bir ustalıkla tan yeri ağarması zamanında güneşin öldürüldüğünü ifade etmekle ufukta beliren kızılığın gecenin akan kanına benzetmiştir. Fecir vakti gece öldürülür, akan kanları ise biraz sonra doğu tarafından kızıl bir halde ufuktan süzölmeye başlar. Bu oldukça etkileyici bir anlatımdır. Konunun Seyfüddevle ile ilgisi de tam olarak burada düğümlüdür. Şair sevgilisine olan özleminden dolayı gecenin kasvetini yaşarken adeta hastadır ancak Seyfüddevle'nin düşmanlarını öldürdüğünü görünce inşiraha kavuşmuştur. İşte Seyfüddevle'nin geceden intikam almasının sırrı budur.<sup>27</sup> Şair önce acılarından bahsederek kendisine karşı empati uyandırmış, geceyi gaddar bir düşman olarak tasvir etmiş, sonrasında ise geceden kahramanca intikamını alan Seyfüddevle'yi yiğit bir kurtarıcı olarak sahneye çıkarmıştır. Bundan sonra kaside artık sonuna kadar Seyfüddevle'nin methiyesine tahsis edilecektir. Fakat burada önemli olan şudur ki Seyfüddevle, düşmanlarına korku salan cengâver bir emir olmaktan önce çilekeş bir aşığı, gecenin ızdırabından kurtaran merhametli bir

<sup>25</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyye, 1394/1974), 4/215.

<sup>26</sup> Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Kemâlidîn el-Hüseynî, *el-Beyân ve't-ta'rif*, thk. Seyfuddîn el-Kâtib (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, ts.), 1/3.

<sup>27</sup> Ebu'l-Alâ el-Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mutenebbî*, thk. Muhammed Saîd (Arabistan: Merkezi'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429), 941.

himâyetkârdır. Şairin burada görüldüğü gibi gazelden methiyeye intikali yani tehallusu oldukça tutarlı ve sağlamdır.

## 2. Örnek

Bu örnekte Mütenebbî bu kez el-Mugîs Bişr b. Alî adında birine methiye dizecektir. Otuz dokuz beyitlik kasidesinde çoğu zaman olduğu gibi övdüğü kişinin savaşlardaki kahramanlıklarından, ahlaki üstünlüklerinden vb. bahsedecektir. Fakat ilk on beyitte el-A'râbiyye diye isimlendirdiği bir kadına duyduğu aşk ve özlemine dile getirecek, ayrılık karşısında çektiği acılarını anlatacaktır. Şairin tehallus uygulaması bir önceki örnekte ayrıntılı bir şekilde gösterilmiştir. Dolayısıyla burada ilk on beytin şerhine gerek duymadan doğrudan tehallus sanatının olduğu beyit incelenecektir. Kasidenin matlaı şu beyittir.

دَمْعٌ جَرَى فَقَضَى فِي الرَّبِيعِ مَاوَجِبَا      لِأَهْلِهِ وَشَفَى أُنَى وَلَا كَرِبَا

Şair, klasik kaside yapısında mutata olan *vaktetun taleliyye* ile şiirine başlar.<sup>28</sup> Sevdiğinin terk ettiği yerlere gelip gözyaşı döker. Gözlerinden sicim sicim akan yaşlarının maşukunun hak ettiği kadar çok olduğunu ifade eder. Fakat ikinci mısra bu düşüncesinden vaz geçer: *Ne mümkün ona layıkıyla ağlamak* der.

Methiyeye varıncaya kadar diğer dokuz beyitte ayrılığın aklını nasıl başından aldığını, hasretinden dolayı göz çukurlarının bulut olup gözyaşlarının ise sağanak yağmur gibi yağdığını, sevgilinin endamının ince daldan daha güzel, tükürüğünün ise safi baldan daha lezzetli olduğunu, güneş gibi parlak ve yakın görünüp lakin elde edilmesinin imkânsızlığını ve en nihayetinde de akranlarıyla kıyaslanamayacak kadar emsalsiz bir güzelliğe sahip bulunduğunu ifade eder. Tabi ki şair bu beyitlerin her birini *hazif, takdim, istifhâm, tenkîr* gibi üsluplar içerisinde *teşbih, istiare, mübalağa, rücû', tıbâk, teşhis, cinas* vb. sanatlarla süsler. Bu on beyitlik teşbîb girişinden sonra maksadı olan methiyeye yumuşak bir intikalde bulunacaktır. Âşık olduğu kadın yanında bir başka kadınla birlikte şairin yanına gelmiştir. Şair sevgilisinin bir başka kadınla yan yana oluşunu fırsata çevirecektir:

مَرَّتْ بِنَا بَيْنَ تَرْبِيهَا فَقُلْتُ لَهَا      مِنْ أَيْنَ جَائَسَ هَذَا الشَّائِنُ الْعَرَبَا

*İki akranı arasında olduğu bir halde yanıma geldi. Ona dedim:*

*Bu ceylan nasıl olurda bir bedevi ile yan yana gelir?*

Şairin gözünde sevdiği kadın, yavru bir ceylan güzelliğindedir. Yanındaki kadınla beraber oluşunu tuhaf karşılar. Bu beyit aslında tehallus için özenle seçilmiştir. Şair kadını konuşturacak ve onun vereceği cevapla maksadına giriş yapacaktır:

فَاسْتَضَحَّكَتْ ثُمَّ قَالَتْ كَالْمَغِيْبِ يُرَى      لَيْتَ الشَّرَى وَهُوَ مِنْ عَجَلٍ إِذَا انْتَسَبَا

*Güldü ve şöyle dedi: Mugîs gibi. O da neseben İcl Kabilesi'nden olsa da Şerâ aslanıdır*

Kadın, yavru bir ceylan güzelliğinde olup da güzellik bakımından kendisinden çok aşağıda bulunan bir başkası ile yan yana gelişini mümkün göstermek için bir örnek olarak şairin öveceği kimseyi öne sürmüştür. İlk on beyitte şairin hasretiyle yanıp tutuştuğu kadın, kendi güzelliğini anlatırken şairin övdüğü kişiyi (Mugîs) referans almıştır. Mugîs, aslanlarının çok olmasıyla bilinen Şerâ bölgesinin bir aslanı gibi cesaret ve kuvvette namdar olmuştur. Hâlbuki Mugîs'in mensup olduğu kabile "İcl" kabilesidir. Arapçada bu kelime asıl olarak "dana" anlamına

<sup>28</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 97.

gelmektedir. *Tevriye* sanatının da kullanıldığı bu beyitte kadın mealen şöyle der: *Mugîs'in cesaret ve kuvvette aslında bir aslan gibi olup İcl (dana) Kabilesi'ne mensup olması onun şanına bir zarar vermediği gibi benim de bir başka kadınla yan yana oluşum güzelliğime mani değildir.* Şair bundan sonra kadını konuşturmaya devam eder. Kadının gözünde Mugîs öylesine akıllıdır ki onun akli yatalak kimseye verilse kalkar yürür, cahile bahşedilse ayılır, dilsizle nasip olsa hatip kesilir. Yüzünün parlaklığı güneşi kapkaranlık eder, konuşurken ağzından dökülen inciler gerçek inciye değersiz taşa dönüştürür ve hakeza. Kasidenin kalan beyitleri tamamen methiyeye ayrılacaktır. Görüldüğü gibi kaside, ayrılığından dolayı ardından hıçkırıklar içinde ağlanmaya layık ceylan güzelliğindeki bir kadının Mugîs'e övgüler dizmesi üzerine kurgulanmıştır. Şairin mesajı şudur: Mugîs öyle övgüye layık birisidir ki güzelliğiyle beni kendine âşık eden kadın bile onun büyüüne kapılmıştır. İşte *tehallas* burada anlatmaya çalıştığımız geçiş estetiğinin unvanıdır.

### 3. Örnek

Kabile reisleri, Bedr b. Ammâr ve Seyfûddeve derken Mütenebbî'nin methiye yolculuğunun bir sonraki durağı İhşîdîler hükümdarı Kâfûr olmuştur. Dokuz yıl süren Hamdânî saray şairliğinin ardından Mütenebbî, istemeyerek de olsa Mısır'a sığınmış ve h. 346 yılında Kâfûr el-İhşîdî'nin (öl. 357/968) himayesine girmiştir.<sup>29</sup> Seyfûddeve'de olgunlaştırdığı methiyelerine burada yenilerini eklemiştir. Mütenebbî Kâfûr'a methiye dizerken Seyfûddeve'ye yaptığı gibi onun ahlaki olgunluklarının yaratılışından geldiğini vurgulamak istemiştir. Arap şiirinde kişideki cesaret ve cömertlik gibi ahlaki erdemlerin fitrattan gelmiş olması, sonradan öğrenilerek kazanılmasından çok daha fazla takdire şayan görülmüştür. Şair, bu *fitrat* vurgusunu Kâfûr'un methiyesinde kullanacaktır. Ancak bu örnekte işleyeceğimiz kırk altı beyitlik kasidesine gazelle başlayacak ve sözü oradan Kâfûr'a getirecektir:

مَنْ الْجَادِرُ فِي زِيِّ الْأَعْرَابِ      حُمُرِ الْخَلْيِ وَالْمَطَايَا وَالْجَلَابِيْبِ

Mütenebbî'nin şiirlerinde ilan-ı aşk ettiği güzellerden birisi de el-A'râbiyye dediği bedevi bir kadındır.<sup>30</sup> Şair gerçekten böyle müşahhas bir kadına âşık mıdır bilemeyiz. Zira klasik biyografik kaynaklarda şairin herhangi bir kadınla ilişkisinden bahsedilmemiştir. Genel olarak maceralarından hareketle araştırmacılar, kibir derecesine varan onuruna düşkünlüğünden dolayı kendisini bir kadına ram etmekten imtina ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>31</sup> O halde denilebilir ki şair için teşbîb/gazel methiye teması için bir araçtır. Gazelin değeri övülecek kişinin övülmeye layık sıfatlarını daha güçlü gösterebilmek için bir vahid-i kıyasi olmasındadır.

Kasideye dönersek Mütenebbî, bedevi kadınları bizim açımızdan ilginç bir şekilde inek yavrularına yani buzağılara benzetmektedir. Bedevi kadın kıyafeti giymiş buzağılardır şairin dikkatini çekenler. Bizim açımızdan diyoruz zira kültürümüzde her ne kadar büyükbaş hayvanların yavruları sevimli ve tatlı görünseler de güzel kadınların onlara teşbih edilmesi uygun düşmez. Ancak coğrafyamızdan bambaşka çöl koşullarında zuhur eden Arap şiiri açısından durum tabii olarak farklıdır. Arap şairi sevdiği kadını vasfederken; yürüyüşünü kedi

<sup>29</sup> Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900), 1/122.

<sup>30</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 448.

<sup>31</sup> Bu meyandaki görüşlerin bir araya getirildiği bir kaynak için bk. Muhammed Hasen eş-Şemmâ', *el-Mer'atu fi şî'ri'l-Mutenebbî* (Şam: Dâru'l-Vesebe, ts.).

yürüyüşüne, parmaklarını tırtıllara ve konuşmasının tatlılığını da dağlardan inerek avcılarının hedefine maruz yabani keçilerin seslenmesine benzetmekte bir güzellik görmüştür.<sup>32</sup>

Şairin bahsedeceği kadınlar, kırmızı kıyafetler, binekler ve cellâbiye denilen elbiseler içerisinde kral ailelerine layık bir gösterişe sahiptirler. Şair daha sonra on beşinci beyte kadar teşbîb amaçlı sözlerinde sevgilisinin vasıflarına hızlı adımlarla değinerek geçer. On ikinci beyte geldiğinde ise bedevi kadınların güzelliğini şehirli kadınlarınkine üstün tutmak için şöyle der:

حُسْنُ الْحَضَارَةِ مَجْلُوبٌ بِطَرِيَّةٍ      وَفِي الْبَدَاوَةِ حُسْنٌ غَيْرُ مَجْلُوبٍ

*Şehirlinin güzelliği süslenmeye gelirse de*

*Bedevininki zorlanmadan gelen güzelliktir.*

Bu beyit Mütenebbî'nin birazdan yapacağı tehallus sanatı için bir bakıma ön hazırlıktır. Çünkü birazdan şair sözlerini Kâfûr'un hilm denilen ağırbaşlı ve yumuşak oluşuna getirecektir. Ancak ondan önce şair doğallık ve sadeliğin her şeyde güzellik kattığını güzeller güzeli "bedevi kadın" figürü üzerinden yapar. Sözü bu arada kendisine de getirir. Fitri olanın daha güzel olduğunu ifade etmek için beyaz saçlarına kına sürmediğini söyler. Artık Kâfur'un methi için şartlar hazırdır. Hikmet içerikli şu sözleriyle fitrattan gelen olgunluğun genç-yaşlı ayrımı yapmaksızın insanı süslediğini anlatmak ister:

فَمَا الْخَدَائَةُ مِنْ جِلْمٍ بِمَانِعَةٍ      قَدْ يُوْجَدُ الْجِلْمُ فِي الشَّبَابِ وَالشَّيْبِ

*Gençlik hilmin varlığına mani değildir.*

*Hilm, gençte de bulunur, yaşlıda da.*

Bu beyitle şair artık sözü methiyeye getirmenin zamanının geldiğini görmüştür ve şöyle demiştir:

تَرَعَرَ عَ الْمَلِكِ الْأَسْتَاذُ مُكْتَهَأً      قَبْلَ اِكْتِهَالِ أَدِيبٍ قَبْلَ تَأْدِيبِ

*Melik (Kâfûr) yaşlanmadan olgunlaşmış ve*

*birilerinin tedibi olmadan edepli olmuştur.*

Burada şairin teşbîbden methiyeye geçişi hakikaten takdir edilesi bir maharetle olmuştur. Söz Kâfûr'a geldiğinde büyük olasılıkla dinleyici, bu intikali hiç sezmeden methiyeye devam edecek ve kasidenin başında bahsedilen –günümüz tabiriyle- makyajsız güzel bedevi kadına ne olduğunu merak etmeyecektir. Zira kadına güzellik katan asıl şeyin onun sadeliği olduğunu anlattıktan sonra ahlakta da kemal derecenin tasannu ve tekellüften uzak faziletlerden ibaret bulunduğunu dile getirmiş, kendinden örnek vermiş, mevzunun felsefesini yapmış ve söz, doğal mecrasında Kâfûr'a gelmiştir.

#### 4. Örnek

Yukarıdaki ilk üç örnekte, şairin tehallus sanatındaki dehasını gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira gazelden methiyeye geçiş hissettirmeden ve oldukça da etkili bir üslupta gerçekleşmiştir. Divanı üzerine yaptığımız incelemede kalite bakımından ilk üç örneğe benzer başka uygulamalarında olduğu görülmüştür. Dolayısıyla sözü uzatmanın gerekli olmadığını düşünüyoruz. Vereceğimiz bu iki örnekte ise Mütenebbî, tehallus konusunda ilk üç örnekte

<sup>32</sup> Konu hakkında müstakil bir çalışma için bk. Hâşim Kerîm, "Delâletu'l-hayvân fi şî'ri'l-gazel fi'l-asri'l-Emevî", *Mecelletu Tikrîtu li'l-'ulûm'il-insâniyye* 17/4 (Nisan 2010), 440-461.



olduğu kadar titiz değildir. Her ne kadar yine gazelden methiyeye geçiş yapıyor olsa da bu örnekteki geçiş görüleceği üzere aceleci ve gelişigüzel olmuştur.

Şair bir diğer kasidesine aşk acısının kendisini ne hallere düşürdüğünden bahsederek başlar: *عزيرُ أسي من داوهُ الحدقُ النُّجَلُ Derdi o iri gözler olanın kederi ne güçtür.*<sup>33</sup> Yirmi dokuz beyitlik methiyenin ilk dokuz beyti sevgilinin aşkından şairin başına gelenleri anlatmasıyla geçer. Tek bir bakış aşka kapılmasına ve aklının başından gitmesine kâfi gelmiştir. Onun sevgisi damarlarına ve eklemelerine kadar işlemiş, tüm vücudunu kaplamıştır. Onu düşünmekten başka bir şey yapamaz hale gelmiştir. Bedeninde, aşkın tesirinde kalmamış tek bir tüy bile yoktur. Uykusuzluk şairin aşığımı gibi gözlerinden hiç ayrılmak istememektedir. Şair aşkın hallerini birer birer anlattıktan sonra onuncu beyitte şöyle der:

أُحِبُّ الَّتِي فِي الْبَدْرِ مِنْهَا مِثَابَةٌ وَأَشْكُو إِلَى مَنْ لَا يُصَابُ لَهُ شَكْلٌ

*Benzeri olan dolunayı seviyorum ve onu benzeri olmayan kimseye şikâyet ediyorum.*

Şair bu şikâyetiyle birlikte övdüğü şahsiyete yönelerek onu pek çok sıfatlarla metheder. Teşbîb kısmında sevgiliye biçilen rol methiyenin dizileceği şahsa şikâyete konu olmasıdır. Öylesine güzeldir ve kalbi de ona öyle esir olmuştur ki onu övdüğü kişiye şikâyet edecektir. Dolayısıyla gazelden methe geçiş şikâyet üzerinden gerçekleşir. Buradaki tehallus, ilk üç örnekteki kadar estetik değildir. Zira methiyede asıl olan övülmeye layık eşsiz sıfatlara sahip olan kişinin diğerlerinden üstünlüğünü ortaya koymaktır. Hâlbuki bu kasidede gazele konu olan kadın methe konu olan kişiden daha üstün bırakılmıştır. Kadının aşkı şairi öyle bir hale getirmiştir ki ondan şikâyet etmek için övülen kişiye sığınmaktadır. Hâlbuki bundan kadının cezbedici güzelliği anlaşılır, övülen kişinin yüceliği değil. Övülen kişiye verilen rol dert ortaklığı yahut arkadaşlık gibi şeylerdir. Hayranlık hissi uyandıracak ve sevgiliyi gölgede bırakacak bir rol övülen kişide görülmemektedir. Dolayısıyla şairin bu tehallus uygulamasında görece kifayetsiz olduğunu söylemek gerekir.

## 5. Örnek

Tehallus sanatına diğer bir örnek ise *إلامَ طَمَاعِيَةُ الْعَاذِلِ* ile başlayan kasidesindedir. Bu kasidede şair *Ne zamana kadar kınayanlar benim aşkıyı terk edeceğimi ummaya devam edecekler* şeklinde bir serzenişte bulunur.<sup>34</sup> Gazel şiirlerinde oldukça sık kullanılan bir motif olan *avâzil/kınayıcılar* burada da karşımıza çıkar. Şair aşkıdan dolayı halvet ve uzlet içerisinde yaşar, içine kapanır ve derbeder bir halet-i ruhiyeye girer. Şairi düştüğü bu halden dolayı birileri de *yaptığın akıllıca bir iş değil, değmez, kendine zarar veriyorsun* gibi sözlerle kınar, ayıplar. Bu kişiler gazel şiirinde *عاذل/âzil* karakteri olarak çoğu kez yerini alır. Şair onlardan bahsederek *aşkın kendisini kınanacak kadar sefil bir hale duçar ettiğine* inandırmak ister. İlk beytin ikinci mısraında *يُرَادُ مِنَ الْقَلْبِ وَلَا رَأَى فِي الْخُبِّ لِلْعَاذِلِ* der. Yani kişi aklıyla aşka düşmüş değildir. Kınayıcılar *يُرَادُ مِنَ الْقَلْبِ* şairden onu unutmalarını ister. Hâlbuki *الطَّبَاغِ عَلَى النَّاقِلِ* şairin tabiatı sevdiği kişiye âşık olma üzere yaratılmıştır. Yani aşığın aşka düşmesi ezelden tayin edilmiştir. Dolayısıyla kınayıcıların sözleri nafiledir. Elli beş beyitlik kasidenin ilk iki beyti bu şekildedir. Daha sonraki altı beyit boyunca şair aşk acısına razı olduğunu anlatır. Zayıflamıştır fakat sevdiği uğruna zayıflayıp bir deri bir kemik kalmaktan çok memnundur. Eğer maşuku uzaklaşıp gider de ağlamazsa bu ona dert olur. Teselli denen şeyi kınayıcılara bırakmak ister. Ben acı çekeyim onlar müteselli olsun der. Göz kapakları ağlamaktan evladı ölmüş kadının elbiseleri gibi olmuştur. Bu

<sup>33</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 269.

<sup>34</sup> Mütenebbî, *Dîvân*, 269.

oldukça etkileyici bir teşbihtir. Evladı ölmüş bir anne çocuğunun ardından ağlamakla kalmaz, üstünü başını parçalar yani elbisesini çekiştirir. Şairin gözleri de ağlayıp durmaktan öyle olmuştur. Gözlerinden sürekli dökülen gözyaşlarını silerken göz kapakları tahriş olmuştur. Tüm bu anlatılanlar gazelin olmazsa olmazı tasvirlerdir. Hâlbuki şairin maksadı burada da gazel değil methiyedir. Sözü münasip bir şekilde övdüğü kişiye getirmelidir. Aşağıdaki beyit ile bu geçişi yapar:

وَلَوْ كُنْتُ فِي أَسْرٍ غَيْرِ الْهَوَىٰ      ضَمِنْتُ ضَمَانَ أَبِي وَائِلٍ

*Eğer aşktan başka bir şeye esir olmuş olsaydın*

*Ebû Vâil'in garanti ettiği gibi ben de garanti ederdim.*

Bu beyitte şairin maksadının ne olduğunu anlamak için şerhlere bakmak lüzumu hâsıl olmuştur. Mütenebbî şarihlerinden Berkûkî'nin aktardığına göre Ebû Vâil, Emir Seyfûddeve'nin amcasının oğludur. Haricilerle yapılan bir savaşta onların eline esir düşmüştür. Kendisini serbest bırakmaları durumunda fidye olarak -altın olduğu anlaşılan- mühim bir malı onlara verme hususunda teminat vermiştir. Seyfûddeve ise onlara altın vermek yerine mızrakların başlarını vermiştir. Yani fidye ödemek yerine onlara baskın düzenleyerek ellerinden amcasının oğlunu kurtarmıştır.

Tehallusun bu örneğinde şairin ne kadar başarılı olduğu hususu kanaatimizce tartışmaya açıktır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Mütenebbî'nin ilk sekiz beytinde işlediği gazel teması "aşk esareti" etrafında şekillenmiştir. İradesiyle değil kaderin icbarıyla aşka düşmüş ve esaret benzeri bir halet içerisinde dertmend olmuştur. Kendisini bu halden kurtulması mümkün değildir. Eğer aşk dışında bir esaret olsaydı bunun bedelini ödeyip kurtulurdu. Şair, Ebû Vâil'in ödemeyi temin ettiği fidyeden bahsetmiş ve buradan Seyfûddeve'nin kahramanlığına intikal etmiştir. Kanaatimizce bu tehallusu anlamlı kılacak güçlü bir bağlantı olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira şairin amacı tabi olarak methiyedir. Burada gazelde işlenen esaret ile Seyfûddeve'nin kahramanlığı arasında anlamlı bir bağlantıdan söz etmek mümkün değildir. Kasideden anladığımız kadarıyla Seyfûddeve, amcasının oğlunu bir baskınla kurtarabiliyor fakat Mütenebbî'yi yaşadığı esareten kurtarmaktan aciz kalıyor. Esareten bahsedişin ardından Seyfûddeve'nin sevgisi ile kalbini o maşuktan çekip aldığı ifade etmiş olsaydı mükemmel bir bağlantı olduğu söylenebilirdi. Fakat gazel ile methiye arasında böyle bir bağlantıdan söz etmek mümkün görünmemektedir. Şairin divanı üzerine kritik yapan Ebû Mansûr es-Seâlibî bu örnekteki tehallusu başarılı bulmuştur.<sup>35</sup> Bize göre şairin yaptığı her ne kadar tehallus olsa da hüsn-ü tehallus değildir. Zira beyitler arasındaki bağlantı ipleri ilk üç örnekte olduğu gibi kuvvetli örülmemiştir.

### Sonuç

Genel olarak teşbîbden methiyeye geçiş estetiği olarak özetleyebileceğimiz tehallus, şairlerin edebi hünerlerini göstermeye çalıştıkları bir sanattır. Çalışmada Mütenebbî'nin methiyeleri bu sanat çerçevesinde incelenmiş ve kritiği yapılmıştır. Görüldüğü kadarıyla şair gazelden methiyeye geçerken bu sanatı çoğu zaman geçişi hissettirmeyecek bir yumuşaklıkta uygulamıştır. Burada ele aldığımız beş örnekten üçünde şairin geçişlerini mantıki bağlarla ördüğü ve bu suretle duygu-akıl dengesini koruduğu görülmüştür. Şairin kendi dönemine kadar teraküm edip olgunlaşan gazel birikimini alıp onu methiyede kullandığı ve teşbîb girizgâhını bir araç olarak başarılı bir şekilde kasidelerine yedirdiği müşahede edilmiştir. Ancak bu geçiş

<sup>35</sup> Seâlibî, *Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ 'aleyh*, 96.

estetiğini her kasidesinde mükemmel sağlayamadığı da dikkatimizi çekmiştir. Bunlara dair iki örnek de verilmiştir. Şairin divanı tehallus bağlamı dışında daha pek çok akademik çalışmanın konusu olmaya layıkatlıdır. Örneğin; divanı teşhis, savaş tasvirleri, hüsn-i ta'îl, mecaz-ı mürseller, mübalağa vb. pek çok açıdan Türk akademisyenlerinin teveccühünü beklemektedir.

### Kaynakça

- Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Ṭâ'iyeyn (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî)*. thk. Ahmed Sakr. B.y.; Dâru'l-Maârif, 1994.
- Aydoğdu, Hüseyin. "Herakleitos ve Whitehead'ın Ontolojilerinde Dinamik ve Organik Bir Bütün Olarak "Sınırsız Evren". *Kaygı* 31 (2018), 217-238.
- Ayyıldız, Esat. "el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 497-518.
- Durmuş, İsmail. "Tehallus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Hâdî, Abbâs Senâ. "Husnu't-tahallus dirâsetun nassiyye fî şî'ri Ebî Temmâm". *Mecelltu'l-âdâb* 79/2007 213-235.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Halebî. *Sirru'l-fesâhâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982.
- Hamevî, Ebü'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. thk. İsmâ Şekyû. Beyrut: Dâru'l-Bihâr, 2004.
- Hasen, Âlâ Ahmed. *Husnu't-tehallus fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: Dâru Gaydâ, 2015.
- Huseyin, Muhammed Mehdî. "Husnu't-tehallus fî Hâşimiyyâti'l-Kumeyt dirâsetun fi dav'i lisâniyyati'n-nass". *Mecelletu meysân li'd-dirâsâti'l-akâdemiyye* 38 (2020), 48-62.
- Hüseyin, Tâhâ. *Maa'l-Mutenebbî*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013.
- Hüseynî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Kemâlidîn. *el-Beyân ve't-ta'rif*. thk. Seyfuddîn el-Kâtib (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân'*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şî'ru ve's-şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbn Mufrih, Muhammed b. Yahyâ. *Sûratu Seyfi'd-Devle fî şî'ri Ebî Firâs el-Hamdânî*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1429.
- İbnu'l-Mu'tezz, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed, *el-Bedî'*. B.y.; Dâru'l-Cîl, 1410/1990.
- Kartâcennî, Ebü'l-Hasen Henüddîn Hâzım b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed. *Minhâcu'l-Bülegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*. thk. Muhammed el-Habib b. Hûca .Beyrut: Dâru'l- Garbi'l-İslâmî, ts.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî. *el-'Umde fî meḥâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Dâru'l-Cîl, 1401/1998.

- Kerîm, Hâşim. "Delâletu'l-hayvân fi şî'ri'l-gazel fi'l-asri'l-Emevî". *Mecelletu Tikrît li'l-'ulûm'il-insâniyye* 17/4 (Nisan 2010), 440-461.
- Keyyâlî, Sâmi. *Seyfuddevle ve asru'l-Hamdâniyyîn*. Halep: Matbaatu'l-Hadîse, 1939.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Nağdü's-şî'r*. Konstantiniyye: Matbaatu'l-Cevânib, 1302.
- Maarrî, Ebu'l-Alâ. *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mutenebbî*. thk. Muhammed Saîd. Arabistan: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429.
- Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1983.
- Özçetin, Merve. "Batı ve Arap Şiir Eleştirmenlerine Göre Vahdetu'l-Kaside Meselesi". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (Aralık 2020), 155-192
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ 'aleyh*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetu'l-Huseyn et-Ticâriyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1394/1974.
- Şemmâ', Muhammed Hasen. *el-Mer'atu fi şî'ri'l-Mutenebbî*. Şam: Dâru'l-Vesebe, ts.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*, thk. Refik el-'Acem. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996.
- Yahyâ b. Hamza, Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî. *et-Tırâz li Esrâri'l-belâga*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1423.

**RUSUH** Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

December/Aralık 2022, 2 (2): 246-256

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Dini Gruplarda Karizmatik Otoritenin Sosyal Temsilleri**

***Social Representations Of Charismatic Authority In Religious Groups***

**Ramazan Bulut**

Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı

*PhD student, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion*

Uşak, Türkiye

[r.bulut64@gmail.com](mailto:r.bulut64@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-2457-2444](https://orcid.org/0000-0003-2457-2444)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 14.10.2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28.12.2022

**Yayın Tarihi/Published:** 29.12.2022

**Cilt/Volume:** 2

**Sayı/Issue:** 2

**Sayfa/Pages:** 246-256

**Atıf/Cite as:** Bulut, Ramazan. "Dini Gruplarda Karizmatik Otoritenin Sosyal Temsilleri [Social Representations Of Charismatic Authority In Religious Groups]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/2 (Aralık 2022): 246-256

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Türkiye

## DİNİ GRUPLARDA KARİZMATİK OTORİTENİN SOSYAL TEMSİLLERİ

### Öz

Takipçileri tarafından bir insanın kişiliği etrafında olduğu kabul edilen aşkın/etkileyici gücü tanımlamak için kullanılan karizma, insanları bir inanç, düşünce ve hedef doğrultusunda harekete geçirme bütünleştirme ve motivasyon sağlama işlevine sahiptir. Karizmatik otorite sosyal bilimler ve din sosyolojisi literatüründe yaygın şekilde kullanılan otorite tiplerindedir. Karizma kavramını literatüre kazandıran Max Weber, tarihte karizmatik otoritenin dini grupların doğuşu ve gelişimindeki reformcu yönünü vurgulamaktadır. Sosyal grupların özel bir türü olarak dini grupların ayırt edici özelliği bir inanç etrafında grup birliğinin oluşmasıdır. Dini grup türlerinden tarikat ve dini cemaat yapılarında dini otoritenin tesisinde karizmanın önemli bir işlevi vardır. Dini cemaatlerin oluşumu, kurumsallaşması ve sosyal değişime paralel kritik dönüşümü karizma ve onun otoritesi ile gerçekleşmektedir. Bu çerçevede araştırma dini cemaat yapılarının karizmatik otoritelerinin nasıl temsil edildiğine odaklanmaktadır. Dini gruplarda karizma birtakım dini ve toplumsal argümanları kullanarak meşruiyetini güçlendirmekte ve etkili şekilde kullanmaktadır. Dini cemaatlerde karizmatik liderin Altın silsile, Seyitlik, Seçilmişlik, Rüya, Menkıbe ve Keramet gibi delillerle bir dini meşruiyet sağladıkları bilinmektedir. Dini meşruiyetin temellendirildiği birtakım sıfat ve unvanlar kullanılarak liderin grup içinde ve toplumsal alanda karizmatik yönü öne çıkartılmaktadır. Araştırmada hem geleneksel hem günümüzdeki dini hayatta karşılığı olan sıfatların sosyal temsiller aracılığıyla karizmanın mümtazlığının nasıl vurgulandığına odaklanılmıştır. Sosyal temsiller, özellikle gruplarda kavramların daha anlaşılır ve tanıdık biçimde ifade edilmesini sağlayarak, karizmanın otoritesini grup içinde daha etkili olmasını sağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dini Grup, Karizma, Karizmatik Otorite, Sosyal Temsiller

## SOCIAL REPRESENTATIONS OF CHARISMATIC AUTHORITY IN RELIGIOUS GROUPS

### Abstract

Charisma, which is used by its followers to describe the excessive/impressive power that is accepted to be around a person's personality, has the function of activating people in line with a belief, thought and goal, integrating and providing motivation. Charismatic authority is one of the authority types commonly used in the literature of social sciences and religious psychology. Max Weber, who introduced the concept of charisma to the literature, emphasizes the reformist aspect of charismatic authority in the rise and development of religious groups in history. The distinctive feature of religious groups as a special type of social group is the formation of group unity around a belief. Charisma plays an important role in the establishment of religious authority in sects and religious community structures, which are among the types of religious groups. Religious communities are formed, institutionalized, and critically transformed in parallel with social change through charisma and its authority. In this context, this study, which focuses on how the charismatic authorities of religious community structures are represented, aims the semantic analysis in the religious and secular category. In this context, charisma in religious groups gains legitimacy by using some religious and secular arguments. It is known that charismatic leaders in religious communities provide a religious legitimacy with evidence such as the Golden range, Seyitlik, Being Selected Person, Dreams, Manqıba (Epics) and Miracles. In addition, the socio-cultural and economic changes in Turkish society had reflections on people's mentality, understanding of religion and religiosity, and the expectations of charismatic leaders in religious communities.

**Keywords:** Religious Group, Charisma, Charismatic Authority, Social Representations

## Giriş

Toplumun çeşitli kurum, grup ve yapılardan ve bunlar arası ilişki ağlarından teşekkül ettiği söylenebilir. Toplumsal hayatın temel unsurlarından grupların oluşumu, yapısı, türü ve işlevleri bağlamında çeşitlilik arz etmektedir. Bu grupların genel özelliklerine sahip olmakla birlikte, dini/manevi içerik ve amaçları nedeniyle dini gruplar, diğer sosyal gruplardan mensupları üzerinde daha derin bir etkisi bulunmaktadır. Dini grupların oluşum, gelişim, hedeflerinin belirlenmesinde ve grup dayanışmasının sağlanmasında, kurucu liderin otoritesinin inşa süreci belirleyici olmaktadır. Her ne kadar kavramı sosyal bilimlere armağan eden Max Weber, olguyu geleneksel toplumlara özgü tipolojik sınırlama içinde değerlendirmekle birlikte<sup>1</sup> modern toplumlarda da otorite ve itibarın güçlendirilmesinde karizma işlevseldir. Bu bağlamda dini gruplarda özellikle de kurucu konumdaki dini liderde karizmatik özellikler, diğer sosyal gruplara göre değerlendirildiğinde hayati bir öneme sahiptir.<sup>2</sup>

İnsanları bir inanç, düşünce ve hedef doğrultusunda harekete geçirip, bütünleştirme ve motivasyon sağlama karizmayı, olağan üstü, sıra dışı ve büyüleyici kılmaktadır. Dini gruplarda ortak norm ve değerlerin inşa ettiği zihniyet çeşitli biçimlerde kendini göstermektedir. Burada sosyal psikolojiye ait sosyal temsiller kavramına başvurmak gereklidir. Serge Moscovici'nin ürettiği bir kavram olarak sosyal temsiller, tanıdık olmayanı tanıdık hale getirerek, karmaşık olanı netleştirmektedir.<sup>3</sup> Grup yapılarının ürettiği habitusun üyelere kazandırılma sürecinde, hızlı, kolay ve etkili şekilde mesajların iletilmesi gereklilik arz etmektedir. Kolektif zihniyet grup kimliği ile ortaya çıkmaktadır. Grupta sosyal temsiller yolu ile ortak aidiyet ve kimliğin mensuplarına kazandırılması ve pekiştirilmesi sağlanabilmektedir. Aynı bağlamda grupta karizmanın konumu ve otoritesi de sosyal temsiller aracılığıyla daha etkili biçimde aktarılmaktadır. Sosyal grup yapısını güçlendirilmesinde, grup aidiyeti, kimliği ve ideolojisinin üyelerce benimsenmesinde ve liderin karizmatik özelliklerinin grup zihniyetinde karşılık bulmasında sosyal temsiller işlevsel bir anlama sahiptir.

Dini grup habitusunun anlam çerçevesine oturttuğu sosyal temsiller, grup üyelerince içselleştirilmektedir. Bu noktada karizmatik liderin otoritesini sağlayan sıra dışı nitelikler, anlaşılır ve kabul edilebilir temsillere dönüşerek, dini grup yapılarında ayrışma ve tartışmaları engellemektedir. Cemaat yapılarında seyyid/seyda, molla, üstat, şeyh, efendi gibi temsil ifadeleri liderin dini karizmatik unsurları olarak öne çıkarılmakta ve toplumsal alanda sosyal temsil edilmektedir. Geleneksel formların modern toplumda geçerlilik kazanması aynı zamanda sosyal değişime mutabık bazı sosyal unsurların devreye girmesini sağlamıştır.

Bilindiği üzere grupların oluşum, gelişim, kimliksel devamlılığında ve ideolojik çerçeveyi belirlemede liderin büyük bir rolü bulunmaktadır. Aynı şekilde sosyal bir grup olan dini cemaatlerde liderin cemaat birliğinin sağlanmasında başat bir işlevi vardır. Grubun ortaya çıkmasında sosyal, siyasal ve kültürel faktörlerin yanı sıra lidere atfedilen manevi güç asıl belirleyicidir. Makalede dinsel cemaat olgusuna değinilerek karizmanın önemi, dini cemaatlerde otoriteyi kuran karizmanın seçkinliği ve dini meşruiyetinin sosyal temsiller aracılığıyla nasıl ifadelendirildiği irdelenecektir. Araştırma dini cemaat yapılarında kurucunun karizmatik

<sup>1</sup> Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014), 115-116.

<sup>2</sup> Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 119.

<sup>3</sup> Bengi Öner, "Sosyal Temsiller" *Kriz Dergisi* 1/10 (2002), 32. Michael A.Hogg - Graham M.Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, çev.İbrahim Yıldız - Aydın Gelmez (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2017), 117-118.

otoriteye dönüşümünde dinsel itibar göstergeleri olarak öne çıkartılan hususiyetlerinin analizini amaçlamaktadır.

### 1. Karizma ve Karizmatik Otorite

Takipçileri tarafından bir insanın kişiliği etrafında olduğu kabul edilen aşkın/etkileyici gücü tanımlamak için kullanılan karizma, sosyal bilimlerde ve din bilimlerinde sosyal değişim aktörleri arasında yer almaktadır.<sup>4</sup> Yeni Ahid'in Yunancasından üretilen, ilahi lütuf anlamına gelen ve Orta Çağ'da hukuk dilinde de kullanılan karizma terimini Max Weber, teolojik ve hukuki dilden ödünç alarak sosyolojiye dahil etmiştir.<sup>5</sup> Weber, özel bir anlam biçiminde ele alarak, siyaset ve din sosyolojisi alanında kullanılan kavrama dönüştürmüştür.<sup>6</sup> Kavrama yüklenen anlamları, "Tanrı vergisi", "olağandışı güç", "bir tür yeni ruh", "verilmiş hediye", "ilahi lütuf" "sıradan insanlardan farklı olmak", "aşkın" ve "istisnai güç" şeklinde sıralamak mümkündür. Weber'in karizma kavramının özünü öncelikle ilahi kaynaklı birtakım kabiliyetler oluşturmaktadır.<sup>7</sup>

Başkaları üzerinde otorite gücünü ifade eden karizma ve karizmatik şahsiyetin farklı türleri bulunmakla birlikte ancak dini tipi esastır. Şahsi ve fonksiyon karizması ayrımında bulunan Weber, dini otoritenin tesisinde, yaygınlık kazanmasında ve işleyişindeki farklılığa işaret etmektedir.<sup>8</sup> İşlevsel olarak karizma, insanları bir inanç, düşünce ve hedef doğrultusunda harekete geçirip, bütünleştirme ve motivasyon sağlayıcı aktördür. Karizmanın kurumsallaşması kendini dini otorite olarak göstermektedir. Sosyal işlevsel yönü ile dini otoriteye ilişkin üstaz/öğretmen/rehber, hâkim/yargıç/hüküm veren ve hekim/tabip/şifacı şeklinde üçlü bir tipolojiden bahsetmek de mümkündür.<sup>9</sup>

Max Weber, meşru bir güç kullanımı ve gönüllü itaati kapsayan otorite kavramının üç türünden bahsetmektedir.<sup>10</sup> Weber, siyasal otoritenin egemenlik kaynağını toplum tarafından kabul edilen üç ideal tip üzerinden temellendirmektedir. Bunlar geleneksel otorite, karizmatik otorite ve yasal-rasyonel otoritedir. Tarihte ve toplumda bu otorite tipleri doğrudan ve saf hâlde kesin sınırları tespit edilmiş şekilde bulunmamaktadır. Ancak Weber sosyolojisinde sosyal olguları anlama ve tarihsel karşılaştırmalar ideal tipleştirme yolu ile mümkündür. Otoritenin meşruiyeti lidere atfedilen olağan üstü kişisel özellikleri izleyicilerin kabulü ve tasdiğiyle olmaktadır. Karizmanın otoritesi, karizmatik liderin sıra dışı kutsallığı, kahramanlığı ve örnek alınması davranışlarına olan inanç/kabulle meşruiyet elde etmektedir.<sup>11</sup>

Karizmanın otoritesi diğer otoritelere göre daha kapsayıcı ve etkili olduğu için aynı zamanda yerleşik düzene karşı devrimci karakteri ile sosyal değişime de neden olmaktadır. Karizma, dini, siyasi ve sosyal yapıları tersyüz etme amacını güttüğü için yerleşik toplumsal yapı ve güçlerle çatışma içindedir. Karizmatik şahsiyetler, yerleşik düzene karşı verdiği mücadeleyi

<sup>4</sup> Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 33.

<sup>5</sup> Niyazi Akyüz, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, (2000), 275-291.

<sup>6</sup> Adil Çiftçi, *Sosyolojiye Giriş* (Ankara: Anka Matbaacılık, 2012), 79.

<sup>7</sup> Sefer Yavuz, "Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri (İğdır Örneği) 25/13 *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014/1), 3.

<sup>8</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 409-410.

<sup>9</sup> Abdullah Özbolet, "Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20:2 (2015), 12.

<sup>10</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürçü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 387.

<sup>11</sup> George Ritzer - Jeffrey Stepanisky, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, çev. Irmak Ertuna Howison (Ankara: Deki Basım Yayın, 2013), 33.



kazandığında büyük bir toplumsal değişmeyi gerçekleştirmektedir.<sup>12</sup> Tarihte din ve mezhep kurucuları, sadece teolojik alanda değil, aynı zamanda kendi toplumlarında sosyo-kültürel ve sosyo-politik değişimlere yol açmıştır. Karizmanın irrasyonelliği, geleneğin ve toplumsal yapılaşmanın rasyonelliğine meydan okuyarak, yeni bir teolojik ve politik sistemin kurulmasını sağlamaktadır. Öyle ki tarihte devrimci güçleriyle karizmatik liderler geleneksel otorite yapılarını alaşağı ederek yıktıkları bilinmektedir.<sup>13</sup> Hiçbir bürokratik atama sistemini tanımayan karizma yalnızca içsel irade ve denetimi kabul etmektedir.<sup>14</sup> Çağdaş dönemde ortaya çıkan yeni dini hareketlerde de temel özelliklerden biri olarak karşımıza karizmatik liderin varlığı çıkmaktadır.<sup>15</sup>

Karizmatik otoritenin kaynağı, grup bağlılarının ona yükledikleri özel anlamlara yaslandığından dolayı kişiseldir. Manevi anlam ve güç tek başına karizmatik otoriteyi oluşturmaz, bunun tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için sosyolojik bağlama ihtiyaç vardır. Karizma ile izleyicileri arasındaki ilişki kritik öneme sahiptir. Bu bakımdan sosyal kriz zamanlarında toplumlarda karizmaya olan talepte bir artış söz konusu olmaktadır.<sup>16</sup> Anlaşılan her ne kadar karizmatik otoritenin kişisel boyutu olmakla birlikte toplumsal şartların ve grup beklentilerin söz konusu otoritenin inşa edilmesinde belirleyici etkisi bulunmaktadır. Karizmanın ideal nitelikleri ile ortaya çıkan sosyal sınıf ve grupların ihtiyaçları arasında Weber'in seçmeci yakınlaşma/uyuşma adını verdiği türden bir benzeşme bulunmaktadır.<sup>17</sup> Bu çerçevede sosyo-psikolojik bir realite olan karizmanın ve söz konusu otorite biçiminin ortaya çıktığı toplum ve şartlarından bağımsız olmadığını söyleyebiliriz.<sup>18</sup>

İçinden çıktığı toplumun yerleşik kültür ve inanç yapılarına karşı mukavemet göstererek sosyal değişim aktörü haline gelen karizmanın rasyonel dışı gücü günbegün bir toplumu yönetecek özelliklere sahip değildir.<sup>19</sup> Karizmatik otorite manevi/şahsi güce dayanmasına rağmen, idari, sosyal ve kültürel yapı üzerinde hâkimiyet sağladıkça kaçınılmaz olarak rasyonel bir çerçevede hareket etmeye mecbur kalmaktadır. Rutin dışı olanın rutinleşmesi, giderek karizmanın sıradanlaşmasına yol açarak karizmanın şahsi otoritesi kurumsallaşma ile birlikte kuruma aktarılmaktadır.

## 2.Dini Gruplarda Karizmatik Liderlik

Hem geleneksel hem de modern toplumlarda görülen gruplar, birey-toplum ilişkilerinde kritik bir konumdadır. Ancak sivil ve bireysel kültürün daha yaygın olduğu sanayi sonrası toplumlarda sosyal gruplar kamusal alanda sosyal, politik, ekonomik, dini ve kültürel kimlik ve taleplerle ortaya çıkmaktadır. Gruplar amaçları, üyelerinin katılım biçimleri, sayısal büyüklükleri, formel-informal yapıları ve varlık süreleri gibi çeşitli özellikler göstermektedir. Sosyal grupların özel bir türü olarak dini gruplar da benzer özellikler göstermekle<sup>20</sup> birlikte merkezinde insanın varoluşsal özelliği olan inanç/inanma olgusu bulunması nedeniyle din

<sup>12</sup> Çiftçi, *Sosyolojiye Giriş*, 81.

<sup>13</sup> Ritzer - Stepnisky, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, 33.

<sup>14</sup> İhsan Çapcıoğlu, vd., "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/14 (Ağustos 2010), 63.

<sup>15</sup> Bilgin, *Din ve Toplum Din Sosyolojisine Giriş*, 213.

<sup>16</sup> Inger Furseth-Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp (Ankara: Atıf Yayınları 2020), 258.

<sup>17</sup> Niyazi Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar* (Ankara: Gündüz Yayınları, 2007), 80.

<sup>18</sup> Kamil Kaya, *Küçük Gruplar Sosyolojisi* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2019), 130.

<sup>19</sup> Ritzer - Stepnisky, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, 33.

<sup>20</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006), 261.

temelli yapılar diğer gruplardan farklılaşmaktadır. Şemsiye bir kavram olan dini gruplar çok çeşitli yapıları ifade etmektedir. Dini grup kavramı, tarikat ve dini cemaat çerçevesinde ele alındığında, genellikle ana dini kitleden ayrılmadan orada daha yoğun dini hayatı yaşama tercihini ifade etmektedir.<sup>21</sup> Gruplar içinde en etkili organize yapılar olarak dini cemaatlerin ayırt edici özelliği karizmatik bir liderlere sahip olmasıdır.

Dini gruplar olarak cemaat yapılarında kurucu isimler, aynı zamanda karizmatik liderlik vasıfları olduğuna inanılan şahsiyetlerdir. Dini cemaat yapılarının doğmasında sosyokültürel şartlarla birlikte Weber'in şahsiyet karizması şeklinde tanımladığı lidere atfedilen manevi güç olgusu etkilidir. Tarihte bütün dini-sosyal hareketlerin teşekkülünü sağlayan ve ideolojik boyutunu belirleyen aktörün liderler olduğu görülmektedir. Toplumdaki çeşitli anlaşmazlık, huzursuzluk ve hoşnutsuzlukları, karizmatik lider tepkisel sosyal hareketlere dönüştürebilme yeteneğine sahiptir.

Grup bilincinin inşasında ve sürdürülmesinde, lidere yüklenen kutsallık grup mensuplarının duygu, düşünce, eylem ve tercihleri üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Söz konusu dini gruplarda karizmatik lider bağlıların özel hayatından, sosyo-politik tercihlerine kadar geniş ölçekte bir etki gücüne sahip olmaktadır. Burada karizmatik otoritenin gücü cemaat mensupları arası psiko-sosyal bütünleşmeyle sıkı bir grup dinamizmini sağlayarak göstermektedir. Gruplar içinde en etkili ve organize yapılar olarak dini cemaatlerin ayırt edici özelliği karizmatik liderlere sahip olmasıdır. Dini cemaatlere olan yönelim nedenlerinin başında liderin karizmatik-şahsi özellikleri geldiği bilinmektedir.<sup>22</sup> Karizmatik otoriteye sahip lider, diğer liderlerden ayıran grubun yalnızca davranışlarını değil, inanç ve tutumlarını değiştirebilmektedir. Güçlü bir itaat noktasına getirdiği izleyici kitlesini ahlak ve kanun dışı eylemlere yöneltebilmektedir.<sup>23</sup> Sosyal grupların içinde lidere ve onun psikolojik etki gücüne vurgu, dini grup yapılarında görülmektedir. Daha öncede bahsedildiği gibi karizmanın psikolojik hâkimiyeti, grupta itaat ve boyun eğmenin esas olduğunu göstermektedir.<sup>24</sup>

Gruplar içinde en etkili ve organize yapılar olarak dini cemaatlerin ayırt edici özelliği karizmatik liderlere sahip olmasıdır. Dini liderin şahsiyetinden ve orijinal dini tecrübesinden kaynaklanan gruptaki karizmanın oluşturduğu manevi bağ tasavvur olunabilecek en sıkı bağlardan biridir.<sup>25</sup> Çünkü karizmanın sıra dışı etkisi insanları içerdense değiştirmekte ve karizmatik liderin takipçisi haline getirmektedir.<sup>26</sup> Lider, grubu ortak inanç, düşünce ve duygu etrafında bütünleştirme ve grup motivasyonunu sağlama görevini üstlenmektedir. Burada karizmatik lider ancak kendisine ihtiyaç duyan kitle ile karşılaştığında lider vasfını kazanabilmektedir. Anlaşılan grubun nitelikleri ile başarılı lider arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.<sup>27</sup> İzleyicilerin sorun ve beklentileri ile karizmatik liderin vizyon ve misyonu

<sup>21</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 306.

<sup>22</sup> Mustafa Sarmış, "Dinî Gruplarda Hegemonik İşleyiş Mekanizması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 331.

<sup>23</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı – Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2014), 301.

<sup>24</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 290.

<sup>25</sup> Günay, *Din Sosyolojisi*, 288.

<sup>26</sup> Ritzer - Stepnisky, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, 33.

<sup>27</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları" *Usûl İslam Araştırmaları* 7/7, (Haziran 2007), 124.

arasında karşılıklı bağımlılık, karizmanın vizyon ve misyonunun sosyal sirayet aracılığıyla geniş kitlelere ulaşmasını sağlamaktadır.<sup>28</sup>

### 3. Dini Grup Liderlerinin Karizmatik Otoritelerinin Sosyal Temsilleri

İnsanlık tarihindeki ilk bilinçli gruplaşmalarından biri olarak dini gruplaşmalar<sup>29</sup> tarihten günümüze devam eden sosyolojik olgulardandır. Günümüzün modern toplumlarında dini gruplar, tarikat geleneğini devam ettirenler de bulunmakla birlikte, genellikle cemaat yapılarına dönüşerek varlıklarını sürdürmektedirler. Ana dini bünyeden daha yoğun ve farklı seviyede bir dindarlığı hedefleyen tarikat orijinli dini gruplar, Türkiye’de çok partili hayat döneminden itibaren sanayileşme ve kentleşmenin doğurduğu toplumsal değişimlere paralellik göstererek cemaat form yapısına sahip olmuşlardır. Bütün bu yapısal farklılaşma ve değişimler, dini cemaatlerin amaç, işlev ve faaliyet alanları üzerinde belirli bir etkiye sahip olsa da, gruplardaki karizmatik otoritenin işleyiş mekanizmasını çok sınırlı şekilde etkilemektedir. Bu anlamda dini gruplarda karizmatik otorite veya kurumsallaşma sonrası rutinleşen otorite her türlü karar mekanizmasının merkezinde yer alarak eşsiz konumunu devam ettirmektedir.

Geleneksel tarikat formlarında şeyhte bulunması gereken nitelik ve yeterlilikler belirlenerek yapılaşmış bir şeyhlik kurumu<sup>30</sup> ile tarikat içi eğitim süreçlerine dair koyulan kriterler çerçevesinde yürütülen bir kontrol mekanizması söz konusuydu. Yüzyıllarca devam eden bu sistem zamanla yozlaşmaya başlamış ve Cumhuriyet’in ilanından sonra da 1925 yılında Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasıyla sona ermiştir. Hızlı modernleşme çapaları toplumsal ve kamusal alanda dinselliğin giderek dışlanmasına yol açarken, değişime uzak kalan veya karşı olan geleneksel toplum kitlelerinde yeni arayışlara itmiştir. 1950 sonrası artan dini cemaatleşme olgusunun arkasında Türkiye’de söz konusu değişim ve kırılmanın büyük etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla dini hayat tezahüründe hem geleneksel yapıların hem modernleşme sürecinin ortak etkilerinden bahsedebiliriz.

Günümüzde dini hayat üzerinde güçlü bir etkisi olan dini gruplar, cemaat dindarlığı<sup>31</sup> ile bir kimlik inşa etmektedirler. Makalede daha önce de bahsedildiği gibi dini cemaat oluşumlarında liderin karizmatik kişiliği merkezi bir öneme sahiptir. Esasında liderin aşkın kişiliğe sahip olup olmamasından ziyade, onun otoritesine tabi olan takipçiler veya müritler tarafından nasıl algılandığı ve kabul görüldüğü dikkate değerdir.<sup>32</sup> Grup mensupları nazarında liderin nasıl algılandığı ve hangi mertebede konumlandığı, dini otorite sahibine atfedilen adlandırmalarda açıkça belirginleşmektedir.

Dini grup liderinin karizmatik otoritesi genellikle grup mensuplarınca seçilmişlik olgusu etrafında temellenmektedir.<sup>33</sup> Çünkü genel teorik perspektif karizmanın sonradan değil, doğuştan elde edilen bir nitelik olduğunu kabul etmektedir.<sup>34</sup> Güneydoğu bölgesinden neşet

<sup>28</sup> Mustafa Macit, “Avırlı Muhammed Lutfi Efe Menkıbelerindeki Karizmatik Unsurlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 249.

<sup>29</sup> Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar*, 129.

<sup>30</sup> Semih Ceyhan, “Tekke ve Tarikat Kavramlarına Dair”, *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 37.

<sup>31</sup> Adem Efe, “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”, *İslami Araştırmalar* 28/1 (2017), 290-301.

<sup>32</sup> Max Weber, *Ekonomi ve Toplum* C.1 çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 362.

<sup>33</sup> Hakkı Kardeş, “Karizma, Karizmatik Otorite ve Karizmanın Rutinleşmesi Üzerine Bir Meta-Değerlendirme: Osman Hulusi Efendi Tarikatı Örneği”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/7 (Ocak-Haziran 2010), 84-87.

<sup>34</sup> Mustafa Macit, “Avırlı Muhammed Lutfi Efe Menkıbelerindeki Karizmatik Unsurlar Üzerine Bir Değerlendirme”, 245.

etmiş dini cemaatlerin kurucu liderlerinde çoğunlukla Hz. Peygamber'in soyundan oldukları inancına dayanarak seyid/seйда sınıfları kullanılmaktadır. Bu sınıfla liderin manevi seçilmişliği lanse edilerek hem grup mensuplarına hem de grup dışındakilere yönelik dini bir meşrulaştırma mekanizması işlemektedir. Grup liderinin soyu ve ailesi üzerinden seçilmişliği, onu diğer insanlardan ayıran ve izleyicileri üzerinde güçlü karizmatik şahsiyet inşa etmektedir. Tarikat ve tarikat kökenli dini cemaatlerde görülen bir diğer karizma unsuru, liderin altın silsile içinde olmasıdır. Nakşibendilik kökenli cemaat yapılarında liderin altın silsileye dâhil olduğu vurgulanarak, onun manevi şahsiyetinin sıra dışılığı ifade edilmektedir. Dini cemaatlerde liderin manevi seçilmişliği birtakım menkıbe, keramet, vesile, rüya ve batını ilime sahip olma gibi<sup>35</sup> argümanlarla, grup mensuplarına hitap edecek sosyal temsiller kullanılmaktadır.

Osmanlı döneminde geleneksel olarak İlmîye ve şeyh zümresi mensuplarına "Efendi" tabiri kullanılmıştır. Cumhuriyet döneminde gündelik dildeki anlamı değişmekle birlikte Türkiye'de birçok dini cemaat lideri isminin sonuna bu ifadeyi kullanmaktadır.<sup>36</sup> Tarikat temelli cemaatlerde grup mensupları kendi şeyhleri için sıklıkla "Efendi", tabiriyle birlikte "Efendi Hazretleri" "Efendi Babam" şeklinde de kullanılmaktadırlar.<sup>37</sup> Her dini cemaatin kendi kurucu karizmatik liderini adlandırması farklı olmaktadır. Bu ayrım grupların kurumsallaşma sonrası karizmanın rutinleştiği güncel lideri için de geçerli olmaktadır. Kurucu karizmatik lider cemaat bağluları tarafından "Sultânü'lârifin eş-Şeyh" unvanıyla anılırken, cemaatin hâlihazırdaki liderine "üstadımız" şeklinde hitap edilmektedir.<sup>38</sup> Süleyman Hilmi Tunahan'ın bilgi ve yetenek bakımından üstünlüğü cemaat içinde "Üstat" tabiriyle ifade edilmektedir.<sup>39</sup> Cemaat mensuplarınca, Tunahan, "33 zattan oluşan Altın Silsile'nin son halkası" olarak kabul edilmektedir. Karizmatik lider olarak onun otoritesinin kaynağı "silsile", "keramet" ve "batın bilgisi" şeklinde üç yönden manevi bir temele dayandırılmaktadır.<sup>40</sup> Klasik tarikat formunu sürdüren cemaatlerde şeyhin karizmatik otoritesi geleneksel ve dini unsurlarla güçlendirilmektedir. Cerrahi tarikatı üzerine yapılan bir araştırmada şeyhin otorite kaynağı "Silsile" ve "Baraka", otoritenin meşruluk sağlayan kavram olarak keramet kavramıdır. Güneydoğu Anadolu Bölgesinde şeyhin "Molla" ve "Seyda" olması onun karizmatik otoritesinin meşruiyetini güçlendirmektedir.<sup>41</sup> Dini itibarın biri doğuştan diğerinin eğitim yolu ile kazanıldığı bölgedeki<sup>42</sup> işleyiş mekanizmasının diğer dini cemaat yapılarındaki karizmatik liderler için benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Modernleşmenin getirdiği değişim toplumun her alanında olduğu gibi dini hayat boyutunu da etkilemektedir. Günümüzde dini cemaatlerin faaliyet alanları dini alandan seküler alanlara

<sup>35</sup> İsmail Parlamiş, "Dinî Gruplarda Karizmanın Temellendirilmesi: Galip Kuşçuoğlu Örneği", *BAİD* 15 (Haziran 2022), 55.

<sup>36</sup> Bilgin, *Din ve Toplum Din Sosyolojisine Giriş*, 143. Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013), 188.

<sup>37</sup> Filiz Kafadar, *Gündelik Hayat Sosyolojisi Bağlamında Cemaatlerde Kadın: İsmailağa Örneği*, (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 78-86.

<sup>38</sup> Şeyma Midilli, *Erenköy Cemaatinde Kadın Sohbetleri: İçerenköy Senti Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2018, 37.

<sup>39</sup> Mustafa Aydın, "Süleymanlık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, ed.Tanıl Bora-Murat Gültekinçil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 311-312.

<sup>40</sup> Mehmet Ali Kirman, "Süleymanlık, Ortaya Çıkışı, Gelişim Evreleri ve Günümüzdeki Durumu", *Demokrasi Platformu* 2/6, (2006), 153.

<sup>41</sup> Tahir Pekasil, "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler" *Bilim Düşünce Ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri)* ed. Nesim Doru, (İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 143-145.

<sup>42</sup> Necdet Subaşı, "Şeyh, Seyyid ve Molla-Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibar Kategorileri" *İslamiyat* 2/3 (1999), 126.

doğru genişlediği ve sosyo-ekonomik faaliyet alanlarındaki başarıları toplumsal meşruiyet olarak lanse ettikleri görülmektedir. 1980'li yıllardan itibaren kamusal alanda daha görünür hale gelen dini cemaatler, değişen topluma ayak uydurma ihtiyacını hissetmişlerdir. Dini cemaatler, sağlık, eğitim, yardımlaşma, şirketleşme, yayıncılık, kültür ve araştırma gibi modern toplumun değişimine mutabık faaliyet alanlarına dâhil oldukları bilinmektedir.<sup>43</sup> Cumhuriyet döneminde şehirleşme, eğitim ve sosyo-ekonomik farklılaşma gibi toplumsal yapıyı etkileyen faktörlerin dini hayat üzerindeki dönüşümünü ifade ettiği söylenebilir. Geleneksel dönemde Mürşid'in bir özelliği olan "keramet" kavramı da yaşanan sosyo-ekonomik değişimle birlikte dini anlamının dışına çıktığı, sosyal hayattaki etki sahasını genişlettiği görülmektedir. Günümüzde karizmatik lider olarak şeyhin önemli kerameti arasında "yüksek statülü kişileri ve sayı olarak pek çok insanı" etrafında toplayabilme yeteneği öne çıkmaktadır.<sup>44</sup> Bu durum, tarihte de karizmatik dini liderlerin özellikleri olarak dini ve tasavvufi bir temele dayanmakla birlikte, günümüzde daha görünür bir olgu haline dönüşmüştür.

Grup liderinin yetiştiği çevre ve eğitimi önemli bir karizmatik özellik olarak grup mensuplarınca kabul görmektedir. Türkiye'de sosyal değişim dini cemaatlerin yapıları, işlevleri ve faaliyet alanlarına yansiyarak söz konusu dini grupların dönüşümüne neden olmuştur. Sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda faaliyette bulunmanın cemaatin toplumsal meşruiyet sahasını güçlendirmesine katkı sağladığını söylemek mümkündür.<sup>45</sup> Burada liderin karizmatik otoritesinin reform yapabilme salahiyeti öne çıktığı görülmektedir. Öyle ki değişen sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve politik şartlara göre grubun sosyal tabanını muhafaza etme ve genişletme başarısı dini cemaat liderinin karizmasının önemli bir boyutunu temsil etmektedir. Aynı bağlamda grup liderinin profesör, mühendis olması veya bildiği yabancı diller onun toplumsal alanda meşruiyetini temsil eden karizmatik özelliklerin sosyal temsilleridir. Yine, dini cemaat müntesipleri tarafından karizmatik lider "gönül adamı", "ufku çok geniş" ve "saygın bir bilim adamı" şeklinde telakki edilmekte<sup>46</sup> ve sosyal temsiller olarak da sunulabilmektedir. Bununla beraber yine güçlü hitabet ve iletişim diline sahip olması, yazdığı eserlerin okunması, siyasi liderlerle teması ve grup dinamizmini güçlendirerek grubu büyütmesi günümüzde karizmatik liderin yeni itibar göstergeleri arasında yer almaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla, dini cemaatin kurucusu ve liderinin toplumun değişen ihtiyaç ve beklentilerine ve aynı zamanda liderin sosyo-kültürel sermayesine göre farklı karizmatik yönünün öne çıkartıldığı görülmektedir.

## Sonuç

Dini gruplar, diğer sosyal gruplardan daha güçlü ve etkili yapılardır. Bu olguyu dini grupların karizmatik lider etrafında sıkı örgütlenme yapıları ile ilişkilendirmek mümkündür. Dini cemaatlerde karizma ve onun dini itibarı grup dinamizmini oluşturulmasında ve sürdürülmesinde en önemli faktörlerin başında gelmektedir. Dini cemaatler, genellikle karizmatik bir liderin otoritesi ve doktrini etrafında gelişirler. Toplumsal yapı ve değişimden bağımsız olmayan dini cemaatler liderlerine atfedilen karizmatik öğeleri mensuplarına tanıdık ve anlaşılır kılarak sunmaktadır. Geleneksel karizmatik özelliklerle birlikte günün toplumuna

<sup>43</sup> Mehmet Ali Kirman, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve "Yeni Dini Cemaatler", *Muhafazakâr Düşünce* 1/2 (Kış 2004), 71.

<sup>44</sup> Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler* (İstanbul: Hil Yayın, 1990), 136.

<sup>45</sup> Mehmet Ali Kirman, "Türkiye'de Toplumsal Değişme, Din ve Kimlik: Dini Cemaatlerin Dönüşümü ve Tanımlama Problemi", *Demokrasi Platformu* 2/5 (Kış 2006), 157.

<sup>46</sup> Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 183.

hitap edecek söylem ve anlayışlarla karizma kurgulamaktadırlar. Dini gruplarda liderin otoritesi ile karizmatik özellikleri arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Hem tarihsel süreçte hem de günümüz dünyasında karizma, kriz dönemlerindeki reformcu ve yenileyici rolüyle otoritesini göstermektedir. Weber'in vurguladığı gibi, karizmanın ortaya çıkışı ve etkisi toplumsal bağlamdan bağımsız değildir. Her ne kadar rasyonel boyutun dışında konumlanırsa da karizma ve onun otoritesi, izleyicileri nezdinde kavranabilir ve rasyonel bir çerçeveye ihtiyaç duymaktadır. Anlaşılan karizma, hitap ettiği grubu veya kitleyi iyi şekilde tanımakta, onların beklenti ve ihtiyaçlarının neler olup olmadığı konusunda bilgi sahibidir. Dini grup yapılarında köklü zihniyet değişimleri, karizmatik otoriteye olan derin güvenle gerçekleşmektedir.

Toplumsal değişim süreçleri, bütün sosyal yapılarda olduğu gibi dini gruplarda da bazı farklılıklara yol açmaktadır. Toplumun sosyo-kültürel özellikleri, beklentileri ve sorunları karşısında, yeni işlevler ortaya çıkmaktadır. Burada karizmatik liderin hususiyetlerine vurgu da çeşitlilikler görülmektedir. Karizmatik otoritenin dini itibarını güçlendiren geleneksel temsiller günümüzde etkinliğini devam ettirmekle birlikte değişen toplumun beklentilerine karşılayacak işlevler de vurgulanmaktadır. Dini grup liderinin eğitimi veya mesleki unvanlarının sıklıkla vurgulanması, değişen toplumsal hayata uyumu gösteren örnekler arasında yer almaktadır. Ancak bunların karizmanın otoritesini sağlayan özellikler arasında çok sınırlı olduğunu da belirtmek gereklidir.

Karizmanın grupça anlaşılır ve meşru zemindeki statüsü "Seyda", "keramet", "altın silsile", "âlim", "efendi", "manevi lider", "veli" gibi dini gelenek içinde kullanılan dini itibar sıfatları sosyal temsiller olarak gruplar tarafından kullanılmaktadır. Sosyal hafızada ve anlam dünyasında karşılığı olan karizmatik nitelikler, sosyal temsil ifadeleriyle hem grup içinde hem grup dışında etkili şekilde kullanılmaktadır. Aynı zamanda kişiliğe, aldığı eğitime, iletişim diline, yazdığı eserlere ve etrafında yer alan modern topluma mensup bireylerin çokluğuna vurgu, günümüzde öne çıkartılan hususiyetleri arasında yer aldığı görülmektedir.

### Kaynakça

- Atacan, Fulya. *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayın, 1990.
- Akyüz, Niyazi. "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, (2000), 275-291.
- Akyüz, Niyazi. *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar*. Ankara: Gündüz Yayınları, 2007.
- Aydın, Mustafa. "Süleymanlık". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*, ed.Tanıl Bora-Murat Gültekinil. 308-322. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Bilgin, Vejdi. *Din ve Toplum Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları" *Usûl İslam Araştırmaları*, 7/7, (Haziran 2007), 107-136.
- Ceyhan, Semih. "Tekke ve Tarikat Kavramlarına Dair". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, 27-53. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Çapcıoğlu, İhsan, vd., "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/14 (Ağustos 2010), 51-76.
- Çiftçi, Adil. *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Ankamat Matbaacılık, 2012.

- Efe, Adem. "Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı". *İslami Araştırmalar* 28/1 (2017), 290-301.
- Efe, Adem. *Dini Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Furseth, Inger- Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çağcıoğlu-Halil Aydınalp, Ankara: Atıf Yayınları 2020.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- Hogg, Michael A. – Vaughan, Graham M.. *Sosyal Psikoloji*. çev. İbrahim Yıldız – Aydın Gelmez, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2017.
- Kafadar, Filiz. *Gündelik Hayat Sosyolojisi Bağlamında Cemaatlerde Kadın: İsmailağa Örneği*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem – Cemalcılar, Zeynep. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınları, 2014.
- Kamil Kaya. *Küçük Gruplar Sosyolojisi*. Isparta: Fakülte Kitapevi, 2019.
- Karazahin, Hakkı. "Karizma, Karizmatik Otorite ve Karizmanın Rutinleşmesi Üzerine Bir Meta-Değerlendirme: Osman Hulisi Efendi Tarikatı Örneği", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4/7 (Ocak-Haziran 2010), 81-98.
- Kirman, Mehmet Ali. "'Süleymancılık', Ortaya Çıkışı, Gelişim Evreleri ve Günümüzdeki Durumu". *Demokrasi Platformu*, 2/6, (Bahar 2006), 151-180.
- Mehmet Ali Kirman, "Türkiye'de Toplumsal Değişme, Din ve Kimlik: Dini Cemaatlerin Dönüşümü ve Tanımlama Problemi", *Demokrasi Platformu*, 2/5 (Kış 2006), 141-163.
- Kirman, Mehmet Ali. "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve "Yeni Dini Cemaatler". Muhafazakâr Düşünce 1/2 (Kış 2004), 61-77.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 6.baskı, 2014.
- Macit, Mustafa. "Avırlı Muhammed Lutfi Efe Menkıbelerindeki Karizmatik Unsurlar Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu 245-250. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay – Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Midilli, Şeyma. *Erenköy Cemaatinde Kadın Sohbetleri: İçerenköy Senti Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Öner, Bengi. "Sosyal Temsiller". *Kriz Dergisi*, 1/10 (2002), 29-35.
- Özbolat, Abdullah. "Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20:2 (2015), 1-23.
- Parlamış, İsmail. "Dinî Gruplarda Karizmanın Temellendirilmesi: Galip Kuşçuoğlu Örneği". *BAİD* 15 (Haziran 2022), 33-58.
- Pekasil, Tahir. "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler". *Bilim Düşünce Ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta*

- Cizre Sempozyumu Bildirileri*) ed. Nesim Doru, 141-154. İstanbul: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Ritzer, George - Jeffrey Stepnisky, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, çev. Irmak Ertuna Howison, Ankara: Deki Basım Yayın, 2013.
- Sarmış. Mustafa. "Dinî Gruplarda Hegemonik İşleyiş Mekanizması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 321-354
- Subaşı, Necdet. "Şeyh, Seyyid ve Molla-Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibar Kategorileri". *İslamiyat* 2/3 (1999), 122-140.
- Tekin, Mustafa. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay, İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. C.1 çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Yavuz, Sefer. "Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri (İğdır Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/13 (2014/1), 1-35.



**RUSUH** Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of  
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

December/Aralık 2022, 2 (2): 258-270

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Arap Dilinde İktibâs Sanatının Kullanıldığı Yerler**  
*Places Where The Art Of Expression Is Used In The Arabic Language*

**İbrahim Kocabıyık**

Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

*Assist. Prof., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric*

Uşak, Türkiye

[ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr](mailto:ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-0941-6980](https://orcid.org/0000-0002-0941-6980)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 27.10.2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 19.12.2022

**Yayın Tarihi/Published:** 29.12.2022

**Cilt/Volume:** 2

**Sayı/Issue:** 2

**Sayfa/Pages:** 258-270

**Atıf/Cite as:** Kocabıyık, İbrahim. "Arap Dilinde İktibâs Sanatının Kullanıldığı Yerler [Places Where The Art Of Expression Is Used In The Arabic Language]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/2 (Aralık 2022): 258-270

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Türkiye

## ARAP DİLİNDE İKTİBÂS SANATININ KULLANILDIĞI YERLER

### Öz

Belâgat ilmi, meânî, beyân ve bedî olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. İktibâs, bedî ilminin ihtiva etmiş olduğu konulardan biridir. Arap dili belâgatında kelama canlılık katmak, ifadeyi güzelleştirip pekiştirmek amacıyla kaynak göstermeden Kur'ân ve hadislerden yapılan alıntılar söz arasına ustalıkla yerleştirme sanatına iktibâs adı verilmiştir. Yalnız uzun alıntılar yapılması uygun görülmediği gibi "Allah ve Peygamber şöyle buyurdu" demek ya da Kur'ân ve hadislerde geçen lafızları tek başına kullanmak iktibâs olarak kabul görmemiştir. Şiir ve nesir yazılarında Kur'ân'dan yapılan iktibâslardaki amaç ve gayeler yazar ve şairlere göre değişiklik göstermektedir. Bu durum şair ve yazarların içerisinde yaşadığını sürdürdüğü çevre ve kültürün etkisinden kaynaklanmaktadır. Kur'ân ve hadislerin klasik Arap edebiyatı üzerindeki etkisi diğer yazılı kaynakların ve şiirlerin etkisinden daha fazla olmuştur. Klasik dönem ve modern dönem edebiyatçıları arasında Kur'ân ve hadislerden yapılan alıntılarının kullanım gayeleri farklılık göstermektedir. Ancak şiirde klasik ve modern dönem şairleri tarafından yapılan iktibâslar, lafızların ve anlamların güçlendirilmesi olarak görüldüğünden dolayı alıntılarının gayeleri aynı hedef doğrultusunda olmuştur. İslam'ın ilk zamanlarından beri iktibâs konusu bilinmektedir. Kur'ân ve hadisle süslenmeyen hitabeler, "betrâ" (güdük, bereketsiz) olarak görülmüştür. On ikinci yüzyıla kadar tazmîn konusu içerisinde değerlendirilen iktibâs, bu yüzyıldan itibaren Kur'ân ve hadis tazminine iktibâs denmeye başlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Kur'ân, Alıntı, Bedî, Belâgat

## PLACES WHERE THE ART OF EXPRESSION IS USED IN THE ARABIC LANGUAGE

### Abstract

The science of rhetoric consists of three main parts: al-Ma'ânî, al-Bayân and al-Bedî. Iqtibas (art of expression) is one of the subjects that the science of al-Bedî contains. The art of setting quotations skillfully to the speech from the Qur'an and hadiths without any reference in order to characterize and make the speech eloquently and embellish and support the expression is called as Iqtibas in Arabic rhetoric. It is not considered appropriate to only make long quotations, and it is not accepted as a iqtibas to say "Allah and the Prophet said so" or to use the words in the Qur'an and hadiths alone. Purposes of quotations from the Qur'an in poetry and prose vary according to writers and poets. This situation arises from the environment and culture in which poets and writers live. The influence of the Qur'an and hadiths on classical Arabic literature was greater than the influence of other written sources and poems. The usage purposes of the quotations from the Qur'an and hadiths differ between the classical period and modern period literati. However, since the quotations made by the poets of the classical and modern period in poetry are seen as strengthening the words and meanings, the purposes of their quotations have been in line with the same goal. Speeches that were not embellished with the Qur'an and hadith were seen as "betrâ" (incomplete, infertile). Citation, which was considered within the subject of compensation until the twelfth century, began to be called as citation from the Qur'an and hadith since this century.

**Keywords:** Arabic, Qur'ân, Quotation, Bedî, Rhetoric

## Giriş

Kur'ân, belâgat ve fesâhatıyla meşhur olan bir kavme mana ve dilsel bakımdan bir mucize olarak nazil olmuştur. Allah (cc), Arapların belâgatta ulaştıkları zirveyi ve tartışmalardaki ileri düzeylerini göz önüne alarak inatçı bir topluluğu uyarmak için Kur'ân-ı Hz. Peygamber (sav)'e indirmiştir. Onlar dilde o kadar ileri gitmelerine rağmen Kur'ân âyetlerini dinlediklerinde acziyetlerini anladılar. Çünkü o, hiçbir eksiği ayıbı ve kusuru olmayan bir kitaptır.<sup>1</sup>

Araplar'ın belâgat, fesâhat ve hikmete karşı gösterdikleri ilgiyi başka hiçbir kavim onların kadar göstermemiştir. Bu özellik onlarda içgüdüsel bir kuvvet olarak tabiatlarının bir parçası olmuştur. Onlar medh ederek, yakararak, uyarılar yaparak, kınayarak ve seslerini yükselterek-alçaltarak insanları mest edebilmişlerdir.<sup>2</sup>

Kur'ân ve hadisler pek çok bilimin ilim ve fikir kaynağı olmuştur. Onların verdiği bilgiler, içerdiği hükümler ve anlattığı kıssalar edebi eserlerin bilgi kaynakları olduğu gibi divan şairlerinin de inanç sistemleri kadar ifade ve üsluplarını biçimlendirme ve yönlendirmede temel bir esas olarak görülmüştür.<sup>3</sup>

Çalışmada öncelikle iktibâsın lügat ve ıstılah manaları verilerek iktibâs çeşitlerine, iktibas yapmanın sebeplerine, fikhî boyutuna değinilecektir.

### 1. Lügatte iktibâs

Lügatte iktibâs (اِقْتِبَاسٌ), sülâsî قَبَسٌ fiilinin اِفْتِعَالٌ bâbından gelmektedir. Kabese قَبَسٌ → بَقْبَسٌ → بَقْبَسٌ kelimesinin asli manası, ateşin sıfatlarından bir sığata delalet edip bundan müstear olarak da ateş alevi anlamına gelmektedir. Kur'ân'da Hz. Musa'nın kıssasını anlatan ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ﴾ "Belki size ondan bir kor getiririm."<sup>4</sup> bu âyette, ateş közü olarak zikredilirken<sup>5</sup> şu âyette ise ﴿يَوْمَ﴾ ﴿يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ "Münafık erkeklerle münafık kadınların, mü'minlere, "Bizi bekleyin, nurunuzdan bir parça ışık alalım"<sup>6</sup> nur olarak zikredilmektedir. Yani Yüce Allah kıyamet gününde mü'minlere amellerinin derecesine göre bir nûr verir. Sırat üzerinde o nûr sayesinde yürürler.

قَبَسٌ (kabese) sülâsî fiilinin türevlerinden olan اِقْتِبَاسٌ (iktibâs), aydınlanmak için ateş almak, ateş istemek, ilim istemek veya birisinin ilminden istifade etmek gibi anlamlara gelmektedir. İktibâs hakkında zikredilen bu anlamları ihtiva eden şu terkipler örnek olarak verilebilir: (قَبَسْتُ مِنْ فُلَانٍ نَارًا وَاقْتَبَسْتُ مِنْهُ عِلْمًا وَاقْتَبَسْتُ قَبَسًا) (Falancadan ateş ya da ilim istedim.)<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Kutaiba Farhat, *Arap Dili Edebiyatında Kur'ân'dan İktibas* (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 57.

<sup>2</sup> Kadi İyaz, *eş-Şifâ* (el-Kütüphanne el-Ezheriyye, ts.), 83.

<sup>3</sup> Reyhan Keleş, "Alvarlı Hâce Muhammed Lutfi'nin Divanı'nda Lafzî Âyet ve Hadis İktibasları", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 529.

<sup>4</sup> Tâhâ, 20/10.

<sup>5</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1979), 5/48; Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 10/167; Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Ķâmûsu'l-MuĶîṭ*, thk. Mektebu Tahkîki't-Turâsi fi Müesseseti'r- Risâleti (Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2005), 722; Ahmed Matlub, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 159.

<sup>6</sup> el-Hadîd, 57/13.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/48.

## 2. Istılahta İktibâs

İktibâs, nereden alındığına işaret etmeksizin Kur'ân ya da hadisten bir parça alıp sözün içeriğine katılmasıdır.<sup>8</sup> Örneğin:

﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ "Onlar, «Allah bize yeter o ne güzel vekildir.» dediler."<sup>9</sup>

إِنْ كُنْتَ أَرْمَعْتَ عَلَيَّ هَجْرِنَا مِنْ غَيْرِ مَا جُرْمٍ فَصَبِّرْ جَمِيلٌ  
وَإِنْ تَبَدَّلْتَ بِنَا غَيْرِنَا فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

*Suçsuz olarak bizi bırakmaya karar verdinse (bize vazife olan şey) güzelce sabretmektir.*

*Şayet bizim dışımızdakileri bize tercih edersen Allah bize yeter ve o ne güzel vekildir.<sup>10</sup>*

Bir diğer tarife göre iktibâs, kâtip ya da şairin manayı kuvvetlendirip ifadeyi güzelleştirmek maksadıyla âyet ya da hadislerden bir kısım (âyet ve hadis olduğuna değinmemek şartıyla) almasıdır.<sup>11</sup> Hadisten yapılan bir iktibâsa da şu hadis-i şerif örnek olarak verilebilir:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَخَفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ

Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: Cennet istenmeyen şeylerle cehennem şehvetlerle kuşatıldı.<sup>12</sup>

قَالَ لِي: إِنَّ رَفِيقِي سَيِّءُ الْخُلُقِ فَدَارِهِ  
فُلْتُ: دَعْنِي وَجْهَكَ الْجَنَّةُ خُفَّتِ الْمَكَارِهِ

*O, bana arkadaşımın huyunun kötü olduğunu söyledi ve 'ona güzel muamele et' dedi. Ben ona dedim: Bırak beni! Senin yüzün Cennet, zorluklarla ve istenmeyen şeylerle çevrilmiştir.<sup>13</sup>*

<sup>8</sup> Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısrî es-Sübki, *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîşi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hendavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 2/332; Mehmet Ünal, *Mestî Dîvânı* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2020), 39.

<sup>9</sup> Âli İmrân, 3/173.

<sup>10</sup> Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, thk. Yusuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 339; Hâmid Avnî, *el-Menhâcu'l-Vâdih li'l-Belâga* (el-Mektebetü'l-'Ezheriyye li't-Türâsi, ts.), 170; es-Sübki, *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîşi'l-Miftâh*, 2/332; Ebû İshâk İsamüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî, *el-Atvel*, thk. Abdülhamid Hendavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/509; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Telhîs*, thk. Abdulhamid Hendavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 4/262; Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Ma'sûm el-Hüseynî el-Medenî İbn Ma'sûm, *Envârü'r-Rebî' fî Envâ'i'l-Bedî'* (Matba'tu'n-Nu'mâni'n-Necef eş-Şerîf, 2010), 136.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997), 2/365; Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sül-Tegin el-Bağdâdî eş-Şatracî es-Sülî, *Kitâbu'l-Evrâh fî Ahbâri âli Abbâs ve Eş'ârihim* (Kahire: Şirketü Emel, 2004), 1/280; Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 329; Mustafa İbiş, *İbn Ebî İsbâ'in Hayatı ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Ankara: İksad Yayınevi, 2021), 73,88,96.

<sup>12</sup> Ebû Abdırrahmân b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî Abdullâh b. el-Mübârek, *Kitâbu'z-Zuhd ve'r-Rekâ'ik*, thk. Habîburrahmân el-E'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/228.

<sup>13</sup> Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *el-Muntehal*, thk. Ebû Ali eş-Şeyhu Ahmed (İskenderiye: el-Matbaatü't-Ticariyye, 1901), 1/331; Ebû'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî İbn Hicce, *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 2/457; Ebû Ali el-Hasen b. Mesûd b. Muhammed Nuruddîn el-Yûsî, *Zehrûlekem fi'l-Emsâl ve'l-Hukmi*, thk. Muhammed Hacî - Muhammed el-Ahdar (el-Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1981), 2/28; Ahmed Mustafa Meragî, *Ulumu'l-Belâga el-Beyân ve'l-Meânî ve'l-Bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1993), 373; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye Ususuhâ ve Ulâmuhâ ve Funûnuhâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/538; Avnî, *el-Menhâcu'l-Vâdih li'l-Belâga*, 170; el-İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/509.

Kur'ân ve hadislerden yapılan iktibâslar, ifadeyi pekiştirip güzelleştirdiği ve kelama canlılık kazandırdığından dolayı edebî bir sanat kabul edilmiştir. İktibâs için âyet ve hadislerden yapılan alıntılar kaynak gösterilmeden alınmalı ve bunlar söz arasına ustalıkla yerleştirilmelidir. Ayrıca tek başına kelimelerin kullanılması iktibâs kabul edilmeyeceğinden dolayı yapılan alıntıların terkip halinde olması gerekmektedir.<sup>14</sup>

İktibâs, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren bilinmekteydi. Hatta Resûlullah (sav) bile hutbelerinde ve dualarında Kur'ân'dan iktibâslar yapmıştır. Kur'ân ve hadislerle süslenmeyen hitabelere ve dualara güdük, hayırsız, bereketsiz anlamlarına gelen "betrâ" adı verilmiştir. Hâricîler'in önde gelen şairlerinden İmrân b. Hittân şöyle anlatmaktadır: "Emevîler'in Irak valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673)'in huzurunda irat ettiğim bir hutbeye halk hayran kaldı. Sonra bazı meclislere uğradığımda vermiş olduğum hutbenin edipler tarafından müzakere edildiğine ve şayet bu hitabın içerisinde Kur'ân'dan bir parça olsaydı bu hitap sahibi zat Arapların en büyük hatibi olurdu" diyen bir kimseye şahit oldum.<sup>15</sup>

Başlangıçtan hicrî altıncı asra kadar iktibâs, tazmîn kapsamında ele alınmaktaydı. Söz konusu olan bu asırdan itibaren Kur'ân ve hadis tazminine iktibâs denmeye başlamıştır. Bazı bilim insanları, bütün ilim dallarından yapılan nakillerin iktibâs olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>16</sup>

Kısaca belâgat ilminin bedî bölümünün konuları arasında yer alan iktibâsın nesir ya da şiirde âyet ve hadislerin bir kısmının ya da tamamının alınmasıyla yapıldığı konusunu açıkladıktan sonra şiir ve nesirde yapılan iktibâslara bu konu başlıkları altında örnekler verilebilir:

### 3. Şiirde İktibâs

Şiir konusunda Kur'ân ve hadislerden yapılan iktibâs örneğine, diğer konularda yapılan iktibâs örneklerinden daha fazla rastlanmaktadır. Alıntı yapılan âyet ve hadis bakımından iktibâsın iki çeşidi vardır: 1. Âyet ve hadisi asli anlamından koparmadan hafif bir değişiklik yaparak yapılan alıntıdır. 2. İkincisi, âyetin aslî manasının değil mecazî anlamının kullanıldığı ve şairin âyeti olduğu gibi ya da hafif değişiklikler yaparak yapmış olduğu alıntıdır.<sup>17</sup>

1. Âyet ve hadisi asli anlamından koparmadan hafif bir değişiklik yaparak yapılan alıntıya örnek olarak Nahl suresinin ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أُمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ "Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir. Saat (Kıyamet) in durumu ise, bir göz kırpması veya daha yakındır."<sup>18</sup> yetmiş yedinci âyetinin son kısmından iktibâs yapan el-Harîrî (ö. 516/1122)'nin şu beyti örnek olarak verilebilir:

فَلَمْ يَكُنْ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ، حَتَّى أَنْشَدَ فَأَعْرَبَ

<sup>14</sup> İsmail Durmuş, "İktibâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000), 22/52; Mustafa İbiş, "İktisâs Sanatına Özgün ve Modernist Yaklaşımlar: Kur'an Örneğinde", *Tokat İlmîyat Dergisi / Tokat Journal of Ilmiyat* 8/2 (2020), 513.

<sup>15</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dârun ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002), 1/116.

<sup>16</sup> Durmuş, "İktibâs", 22/52.

<sup>17</sup> Mehmet Ünal, *Bandırmalızâde Mustafa Haşim Efendi'nin Dîvân-ı Manzûmesi* (Isparta: Fakülte Kitabevi 2015), 27.

<sup>18</sup> en-Nahl, 16/77.

*Göz açıp yumuncaya kadar veya daha kısa bir sürede şiir okudu ve insanları dehşete düşürdü.*<sup>19</sup>

Burada âyetten iktibâs yapılarak alınan “lemh” kelimesi, süratle bakmak demektir. Kıyamet’in gelmesi haktır ve Allah (cc) onun gelişini bir gözü kırpmak kadar ani kılmıştır. Bu ifade onun gelişinin hızını bildirmekten kinayedir. Yani Allah (cc) bir şeye ol der ve o da hemen olur.<sup>20</sup>

Metinlerde yapılan alıntıların kime ait olduğu söylenmediği için lafız ya da sözlerinde değişiklikler yapılabilir. Bu konuyla ilgili olarak İbn Hicce el-Hamevî (ö. 837/1433) şu bilgileri aktarmaktadır: İktibâs yapılan lafza eklemeler ve eksiltmeler, takdim ya da tehirler, zahir bir ismin iptal edilerek onu yerine zamir getirilmesi ya da zamirin iptal edilerek zahir bir ismin getirilmesi gibi değişiklikler caizdir. Bu bağlamda Ömer el-Hayyâm (ö. 515/1121)’ın şu şiiri örnek olarak verilebilir:

وَلَا حَ بَجَكْمَتِي نُورُ الْهَدَى فِي لَيَالٍ لِلصَّلَاةِ مُدَّ لِهَمِّهِ  
يُرِيدُ الْجَاهِلُونَ لِيُطْفِئُوهُ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُبَيِّمَهُ

*Hatalardan dolayı karanlık gecelerde*

*Nuru’l-Hüda hikmetimle ortaya çıkıyordu*

*Cahil kimseler onu söndürmek istiyorlar*

*Ancak Allah onu mutlaka tamamlayacaktır.*<sup>21</sup>

Ömer el-Hayyâm, kafirlerin ve cahillerin Allah’ın nurunu söndürmek istedikleri ve İslam’ın nurunun yani dininin delillerinin açıklığı, kesinliği, aydınlığı ve ışığının parlaklıklarının istiare yoluyla güneşe benzetilen şu âyetten iktibas yapmıştır.

﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُبَيِّمَهُ نُّورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ “Onlar ağızlarıyla Allah’ın nurunu söndürmek istiyorlar. Oysa kafirler istemese de Allah nurunu mutlaka tamamlayacaktır.”<sup>22</sup> Şair, şiirinde iktibâs yaparken نُّورُ اللَّهِ yani نُّورُ اللَّهِ (nûrullah) lafzının yerine ona dönen zamir getirdi. Yani zahir bir isim olan نُّورُ اللَّهِ lafzının yerine ona dönen bir zamir getirdi ve bu zamir de ona denktir.<sup>23</sup>

Âyetten yapılan alıntıya harf ekleme ve zamirin yerine zahir isim getirme konusunda Ebû Temmâm (ö. 231/846)’ın şu beyti de örnek olarak verilebilir:

كَانَ الَّذِي خِفْتُ أَنْ يَكُونَا إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ

*Gerçekleşmesinden korktuğum şey buydu*

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed Harîrî, *el-Makâmât*, ts., 32; Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Subhu’l-A’sâ fi Sinâ’ati’l-İnşâ’* (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Misriye, 2008), 1/238; İbn Hicce, *Hiżânetu’l-Edeb ve Gâyetu’l-Ereb*, 2/456; Nuruddîn el-Yûsî, *Zehrûlekem fi’l-Emsâl ve’l-Hukmi*, 2/26; İbrâhîm b. Nâsîf b. Abdillâh b. Nâsîf b. Canbulat el-Yâzîcî, *Mecme’u’l-Bahreyn* (Beyrut: el-Matbaatü’l-Edebiyye, 1885), 327; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, 338; Harîrî, *el-Makâmât*, 81.

<sup>20</sup> İbn Hicce, *Hiżânetu’l-Edeb ve Gâyetu’l-Ereb*, 2/456.

<sup>21</sup> el-İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/511.

<sup>22</sup> et-Tevbe, 9/32.

<sup>23</sup> el-İsferâyînî, *el-Atvel*, 2/511.

*Biz Allah'a döneceğiz.*<sup>24</sup>

Ebû Temmâm beytinin ikinci mısrasında ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ “*Biz Allah'ın kullarıyız ve biz O'na döneceğiz.*”<sup>25</sup> âyetinden iktibâs yapmıştır. Yapmış olduğu bu alıntıda رَاجِعُونَ lafzına dolgu ögesi olması ve uzatılması için işbâ' cihetiyle رَاجِعُونَا zait bir elif eklemiştir. Ayrıca âyette وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ Allah lafzı zamir ile ifade edilirken şiirinde ise bu zamir yerine Allah'ın ismini zahir olarak getirmiş yani اللهُ رَاجِعُونَا şeklinde ifade etmiştir.<sup>26</sup>

Hiçbir değişiklik yapılmadan âyet olduğu gibi iktibâs yapılabilir. Örneğin, Mü'min sûresinin ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ “*Zâlimlerin ne dostu ne de dinlenecek şefaâtçisi vardır.*”<sup>27</sup> bu âyetinden şair aşağıda verilen beytin son mısraını iktibâs yoluyla almıştır:

لَا تَكُنْ ظَالِمًا وَلَا تَرْضَ بِالظُّلْمِ وَأَنْكَرِ بِكُلِّ مَا يُسْتَطَاعُ

يَوْمَ يَأْتِي الْحِسَابُ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ

*Ne zalim ol ne de zulme rıza göster. Bütün gücünle zulme karşı koy.*

*Hesap günü geldiğinde zalimlerin ne koruyucusu ne de itaat edilecek bir şefaâtçisi vardır.*<sup>28</sup>

Konuyla ilgili olarak Ebû Ca'fer el-Endelüsî (ö. 779/1378)'nin, ﴿اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَخَالِقِ النَّاسِ﴾ “*Her nerede olursan ol Allah'tan kork ve insanlara karşı güzel ahlaklı ol.*”<sup>29</sup> âyetinden yaptığı iktibâs da örnek olarak verilebilir:

لَا تُعَادِ النَّاسَ فِي أَوْطَانِهِمْ ... قَلَّمَا يُرْعَى غَرِيبُ الْوَطَنِ

وَإِذَا مَا شِئْتَ عَيْشًا بَيْنَهُمْ ... "خَالِقِ النَّاسِ بِخُلُقٍ حَسَنٍ"

*İnsanlara vatanlarında düşmanlık etme!*

*Çünkü yabancı kimse çok az gözetilir.*

*Onlar arasında yaşamayı diliyorsan*

*İnsanlara karşı güzel ahlaklı ol.*<sup>30</sup>

2. Âyetin aslî manasının değil mecazî anlamının kullanıldığı ve şairin âyeti olduğu gibi ya da hafif değişiklikler yaparak yapmış olduğu alıntıdır. Bu çeşit iktibâsa İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896)'nin şu şiiri örnek verilebilir:

لَيْنٌ أَخْطَأْتُ فِي مَدْحِكَ مَا أَخْطَأْتُ فِي مَنْعِي لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي رِزْعٍ

*Ben sana değer vermekte hata yapmışsam da*

*Sen bana nimet vermede hata yapmadın*

<sup>24</sup> İbn Ma'sûm, *Envârü'r-Rebî' fî Envâ'î'l-Bedî'*, 129.

<sup>25</sup> el-Bakara, 2/156.

<sup>26</sup> İbn Hicce, *Hiżânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/456; İbn Ma'sûm, *Envârü'r-Rebî' fî Envâ'î'l-Bedî'*, 129.

<sup>27</sup> el-Mü'min, 40/18.

<sup>28</sup> Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 339.

<sup>29</sup> Ebü'l-Hasen el-Cevherî Ali b. Ca'd, *Musned*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990), 61/312.

<sup>30</sup> el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, 2/537; İbn Hicce, *Hiżânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/473.

*Ben gerçekten ihtiyaçlarımı, “Ekin bitmez bir vadiye” indirmiştim.*<sup>31</sup>

Bu beyitte ekin bitmez diye ifade edilen kısım şu âyetten iktibâs yapılmıştır:

﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ “*Ey Rabbimiz! Ben, çocuklarımdan bir kısmını senin Beyt-i Harem’inin yanında, ekinsiz bir vadiye yerleştirdim.*”<sup>32</sup> Ekinsiz vadiden kastedilen Mekke havalisidir. Bu tabir gerçek manada kullanılmıştır. Çünkü orası ziraata elverişli topraklara sahip değildir. Şair beytinde “*Ekinsiz bir vadi*” âyetini mecaz olarak “hiçbir faydası ya da hayrı olmayan” anlamda ele almış ve kendisinden hiçbir hayır ve fayda sadır olmayan cimri bir şahıstan kinaye olarak kullanmıştır.<sup>33</sup>

Kur’ân’dan yapılan iktibâs مَقْبُولٌ (makbul), مُبَاحٌ (caiz) ve مَرْدُودٌ (reddedilmiş) olmak üzere üç kısma ayrılır. Makbul iktibâs, vaazlarda, hutbelerde, sözleşmelerde ve Hz. Peygamber (sav)’in hadislerindeki kullanımınıdır. Mubah iktibâs, hikâyelerde, mektuplarda ve gazelerde yer alır. Merdud iktibâs ise kendi içerisinde iki kısma ayrılır. Birincisi, Yüce Allah’ın kendisine nispet ettiği bir şeyi, kişinin kendisine nisbet etmesidir (böyle bir nispetten Allah’a sığınırız). Örnek olarak çalışanların şikâyet edildiği bir mektubun altına Mervan Oğullarından bir şahsın, âyet olduğunu belirtmeksizin sanki kendi sözüymüş gibi yazıp imza atması misal olarak verilebilir. Attığı imzada şöyle demiştir: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ “*Kuşkusuz ki onların dönüşleri ancak bizedir. Sonra onları hesaba çekmek, elbette bize aittir.*”<sup>34</sup> İkincisi, Kur’ân’dan yapılan iktibasın هَزْلٌ (dalga) konusunun işlendiği yerlerde kullanılmasıdır.

أُوْحَىٰ إِلَىٰ عِشَاقِهِ طَرْفُهُ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ

وَرَدُ فِيهِ يَنْطِقُ مِنْ خَلْفِهِ لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ

*Bakışıyla sevdiklerine vahyetti*

*O vaad olunduğunuz ne uzaktır ne uzak!*

*Arkasından onun için vird çekiyor*

*Çalışanlar işte böylesi bir kurtuluş için çalışsınlar.*<sup>35</sup>

Bu mısralar ﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾ “*Bu size vâ’dedilen çok uzak!*”<sup>36</sup> ve ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ “*Çalışanlar işte böylesi bir kurtuluş için çalışsınlar.*”<sup>37</sup> âyetlerinden iktibâs yapılmıştır.

Abdü’l-Mü’min b. Hibatullâh el-İsfehânî (ö. 600/1204) Allah’ın zalimlerin yaptıklarından haberdar olduğunu ancak onlara mühlet verdiğini haber veren ﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ “*Şu kadar var ki Allah onları gözlerin şaşkınlıktan bakakalacağı bir güne erteliyor.*”<sup>38</sup> âyetinden iktibâs yapmıştır.

لَا تَعْرَتُكَ مِنَ الظَّلْمَةِ كَثْرَةُ الْجِيُوشِ وَالْأَنْصَارِ إِنَّمَا نُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ

<sup>31</sup> es-Seâlibî, *el-Muntehal*, 1/135.

<sup>32</sup> İbrahim, 14/37.

<sup>33</sup> İbn Hicce, *Hiżânetu’l-Edeb ve Gâyetu’l-Ereb*, 2/456.

<sup>34</sup> el-Gâşiye, 88/25-26.

<sup>35</sup> İbn Hicce, *Hiżânetu’l-Edeb ve Gâyetu’l-Ereb*, 2/455; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, 338; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *Ulûmu’l-Belâga* (Lübnan: el-Müessetü’l-Hadîse li’l-Küttâb, 2003), 131.

<sup>36</sup> el-Mü’minûn, 23/36.

<sup>37</sup> es-Saffât, 37/61.

<sup>38</sup> İbrahim, 14/42.



*Zalimlerin askerlerinin ve destekçilerinin çokluğu seni aldatmasın.*

*Ancak biz, onları ancak gözlerin dehşetle yerinden fırlayacağı bir güne erteliyoruz.*<sup>39</sup>

Esved b. Muttalib ve Ebu'l-Buhteri adlı müşriklerle Kureyş'in ileri gelenleri toplandılar ve Rasûlullah'i çağırıp konuştular. Hz. Peygamber kavminden olan bu kişilerin kendisine muhalefet ettiklerini ve nasihatlarını dinlemediklerini görünce çok üzüldü. Hz. Peygamberin bu üzüntüsünü gidermek maksadıyla Cenâb-ı Hak şu âyeti indirdi: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ

﴿“Bu söze (Kur'an'a) inanmazlarsa, arkalarından üzüntüden neredeyse kendini harap edeceksin.”<sup>40</sup>

İbn Senâ el-Mülk (ö. 608/1211) aşağıdaki beytinde,

رَحَلُوا فَلَسْتُ مُسَائِلًا عَنْ دَارِهِمْ أَنَا بَاخِعٌ نَفْسِي عَلَىٰ آثَارِهِمْ

*Onlar, göçüp gittiler, ben onların vatanını sorup soruşturacak değilim.*<sup>41</sup> söz konusu olan yukarıdaki âyetin ﴿بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ﴾ bu kısmını iktibâs yaparak şiirine almıştır.

Yukarda verilen şiir örneklerinde görüldüğü gibi âyet ve hadis anlamından koparılmadan şiire nakledilebilir. Bu nakiller hiçbir değişikliğe uğramadan yapılabildiği gibi bazen de lafızlara eklemeler, eksiltmeler, takdim, tehir, zahir bir ismin yerine zamir getirilmesi ya da zamir iptal edilerek zahir bir ismin getirilmesi gibi bazı değişikliklerin yapılması caiz görülmüştür.

#### 4. Nesirde İktibâs

Âyet ve hadislerden alınan kelamın iktibâs olması için fazla değişikliklere uğramamış olmasının yanı sıra İslam adabına da uygun olması gerekmektedir. Bununla birlikte yapılan alıntıların nazımda olduğu gibi nesirde de tek başına bir kelime olarak değil, en azından bir terkip halinde olması gerektiği tezi ileri sürülmektedir.<sup>42</sup>

Makâmât yazarı ve dil âlimi el-Harîrî (ö. 516/1122)'nin şu kelamında iktibâs yapılmıştır: ﴿فَطُوبَىٰ لِمَنْ سَمِعَ وَوَعَىٰ، وَحَقَّقَ مَا ادَّعَىٰ، وَنَهَىٰ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ “Ne mutlu dinleyene, farkında olana ve iddiasını yerine getirene! Onu helâke götüren şehvî arzulardan sakındırana gelince.”<sup>43</sup> Çirkin bir şeyi işlemeyi içinden geçirip, kimsenin bulunmadığı bir yerde onu yapabilecek güç ve imkânı bulduğu halde, Allah korkusundan dolayı, o masiyeti yapmayı terk eden kimse hakkında inen şu âyetten ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَىٰ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ “Rabbinin huzuruna varmaktan korkup, nefsinin hevâdan alıkoyana gelince.”<sup>44</sup> iktibâs yapılmıştır.

Kalkaşendî (ö. 821/1418) *Subhu'l-A'sâ* adlı eserinde el-Harîrî'nin şu sözleriyle hadisten iktibâs yaptığını ifade etmektedir: ﴿شَاهَتِ الْوُجُوهُ وَفُجِحَ اللَّعْنُ وَمَنْ يَرْجُوهُ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَبِهَا انْعِقَادُ الْعُقُودِ الدِّيْنِيَّاتِ. “Ameller niyetlere göredir ve onlarla dini akitler yapılır. Yüzler çirkinleşti. Kabih kimse ve ona bel bağlayanlar da kınandı.” Bu ifadede, Hz. Peygamber (sav)'in Huneyn muharebesi sırasında düşmanlar ve müşrikler kendisini çevreleyip kuşattıklarında yerden bir miktar toprak alıp

<sup>39</sup> el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 2/537; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 338; İbn Hicce, *Hiżânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/460.

<sup>40</sup> el-Kehf, 18/6.

<sup>41</sup> İbn Hicce, *Hiżânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/457; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 339; el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 2/537.

<sup>42</sup> Durmuş, “İktibâs”, 22/52; Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: 3F Yayınevi, 2007), 65.

<sup>43</sup> Harîrî, *el-Makâmât*, 130; İbn Hicce, *Hiżânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/459.

<sup>44</sup> en-Naziat, 79/40.

onlara karşı buyurmuş olduğu şu hadisten iktibâs yapılmıştır:<sup>45</sup> شَاهَتِ الْوُجُوهُ: فَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْهُمْ إِنْسَانًا إِلَّا “Bu yüzler çirkinleşsin. Onlar içerisinde Allah’ın yarattığı hiçbir kimse yoktur ki gözlerini toprak doldurmasın.”<sup>46</sup>

Abdülümün el-Esfehânî’nin şu sözlerinde olduğu gibi:

يَرُضُونَ طَيِّبَ الْحَيَاةِ وَيَنْسَوْنَ يَوْمَ النَّشُورِ، وَيَفْتَكُونَ فَتَاكَ الْبُرَاةِ وَيُؤْمِلُونَ عُمَرَ النَّشُورِ. فَلَا تَعْرَتَكَ مِنَ الظَّلْمَةِ كَنْزَةُ الْجِيُوشِ  
 وَالْأَنْصَارِ إِنَّمَا يُؤْخِرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ “Hayatın güzelliklerinden razı olup mahşer gününü unutan ve şahin yırtıcı kuşunun tehdidini yok ederek Hz. Nuh (as)’un kavminin taptığı nüsûr isimli putun ömrünü ümit eden zalimlerin ordu ve yandaşlarının çok olması seni aldatmasın. Sadece onları gözlerin şaşkınlıktan dışarı fırlayacağı bir güne erteliyoruz.”<sup>47</sup> Zalimler dünya lezzetleriyle oyalanmaktadır. Onlara mühlet verilmiş, hemen ceza uygulanmamıştır. Cezalandırma konusu o korkunç güne ertelenmiştir ki o günde mahşer halkının gözleri yerinden oynar. Yani gözleri hiç kıpırdamaksızın dona kalırlar. Bunun nedeninin mahşer gününde gördükleri dehşetten dolayı olduğunu ifade eden şu âyetten ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾  
 “Sakin, Allah’ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma! Şu kadar var ki Allah onları gözlerin şaşkınlıktan bakakalacağı bir güne erteliyor.”<sup>48</sup> iktibâs yapılmıştır.

## 5. Türk Edebiyatında İktibâs

Arap dili edebiyatından Türk edebiyatına sirayet eden iktibâs, Türk edebiyatının yenileşme dönemi olarak ifade edilen yeni döneme kadar âyet ve hadislerden yapılan alıntılar için kullanılmıştır.<sup>49</sup> Daha sonraları ise her çeşit metinden yapılan alıntılar iktibâs kavramıyla ifade edilmiştir. Türkçe belâgat eserlerinde müstahsen ve müstehcen iktibâs olarak genel iki başlık altında ele alınmaktadır: 1. Müstahsen iktibâs, şiir ya da yazıda İslam adabına aykırı olmayacak şekilde yapılan nakillerdir. Bu tür nakillerde esas anlamının dışında bir anlamda kullanılamaz oluşudur. Bu da ahsen ve hasen iktibâs olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. 2. Müstehcen iktibâs, âyet ve hadislerden İslam adabına uygun olmayacak şekilde yapılan nakillerdir.<sup>50</sup>

Çağdaş edebiyatçılardan Bilgegil’e göre, Türk edebiyatında özellikle yenileşme dönemiyle intihal dışındaki her türlü nakilleri ihtiva eden bir kavram olarak kullanılmaya başlamış olup ilmî ya da edebî her neviden olan iktibâsa “alıntı” denilmektedir.<sup>51</sup>

Klasik Türk edebiyatının önde gelen şairlerinden Fuzûlî (ö. 963/1556)’nin şu beyti konuyla ilgili olarak örnek verilebilir:

*Oldı menşûr dehre çün ünvân*

<sup>45</sup> Harîrî, *el-Makâmât*, 411; Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ fi Sinâ'ati'l-İnşâ'*, 1/249-250; İbn Hicce, *Hiżânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/472.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahihi Müslim*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi-'Arabî, ts.), 3/1402.

<sup>47</sup> İbn Hicce, *Hiżânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/460; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 338; el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, 2/537; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 169.

<sup>48</sup> İbrahim, 14/42.

<sup>49</sup> Mehmet Ünal, *Türk-İslâm Edebiyatı: Belâgat-Edebi Sanatlar* (İstanbul: Lisans Yay. 2020), 94.

<sup>50</sup> Mustafa İsmet Uzun, “Türk Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000), 22/52-54.

<sup>51</sup> Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (Enderun Kitabevi, 1989), 268.

*Âyet-i kullu men aleyhâ fân*<sup>52</sup>

Bu şiirde Rahman suresinin 26. âyetinden ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ “Yeryüzünde bulunan her şey fanidir.”<sup>53</sup> iktibâs yapılmıştır.

## 6. Sebepleri

İktibâs yapmanın pek çok sebep ve gayeleri vardır. Bir yazar ya da şairin âyet ve hadislerden yaptığı iktibâsın ilk amacı sözünü güçlendirmek ve güzelleştirmektir.<sup>54</sup> İktibâs yapmanın sebepleri birkaç madde ile özetlenebilir:

1. İktibâs yapan kişi kendi görüş ve düşüncelerine şahit getirmek ve delillendirmek için yapabilir.

2. Yazar, şair, vaiz ve hatipler kendi ifadelerini sözlerin en güzeli olan âyet ve hadislerle süsleyerek değerini, etkisini ve canlılığını artırmak gayesiyle iktibâs yapabilirler.<sup>55</sup>

## 7. Fıkhî Hükümü

İktibâsın fıkhî hükmü hakkında farklı görüşler vardır. Hutbe, vaaz, na't, hitabe gibi hususlarda iktibâs makbul; kıssa, risâle ve gazellerdeki iktibâslar mübah kabul edilirken Allah'ın zâtına nisbet ettiği hususları insana nisbet etmek ya da müstehcen-ciddiyetten uzak yazı ve şiirlerde Kur'ân ve hadislerden iktibâslar yapmak uygun görülmemiş.<sup>56</sup>

Âlimlerin çoğuna göre, Kur'ân'dan ve hadislerden yapılan iktibasların âyet ve hadislerin manalarında bir bozulmaya yol açmıyorsa ve lafızlarına bir hâlel getirmiyorsa caiz görülmüştür.<sup>57</sup> Malikiler ise Kur'ân'dan ve hadislerden yapılan iktibâsların haram olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>58</sup>

İbnu'l-Esir (ö. 637/1237), Kur'ân-ı Kerîm'in Kur'ân olduğunu açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğundan dolayı bir âyetin âyet olduğu hakkında bir açıklama olmadığında karışıklığa sebep olur korkusuyla iktibâsın uygun olmadığı hakkında hüküm verenlere katılmadığını ifade etmektedir.<sup>59</sup>

Âlimlerin genel olarak iktibâs hakkındaki görüşleri, İslam adabına uygun olarak yapılan nakillerin caiz olduğu doğrultusundadır.

## 8. Belâgattaki Yeri

Arap belâgatında iktibâsın yapılış amacı, verilen hutbelerin, yazılan nesir yazılarının, söylenen şiirlerin fesâhatını artırmak, manalarını ve lafızlarını kuvvetlendirmektir.<sup>60</sup>

<sup>52</sup> Seren Altınkan, *Türk Edebiyatında İktibas ve Vamık Şükrü'nün "İktibas" Adlı Eseri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2020), 14.

<sup>53</sup> er-Rahman, 55/26.

<sup>54</sup> Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb Kazvînî, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, thk. Behîç Gazâvî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998), 1/575; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 268.

<sup>55</sup> Fatih Tok, *Peygamberimizin Kur'an'dan İktibâsları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2005), 14.

<sup>56</sup> İbn Hicce, *Hizânetu'l-Edeb ve Gâyetu'l-Ereb*, 2/442; Durmuş, “İktibâs”, 22/52.

<sup>57</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ*, 1/90.

<sup>58</sup> Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *'Ukudul-Cüman Şerhi*, thk. Emin el-Habbar - İbrahim el-Hemedani (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 378.

<sup>59</sup> Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esir, *el-Meşelû's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir* (Kahire: Daru Nahdati Mısır, ts.), 1/200.

<sup>60</sup> Mustafâ Sâdık b. Abdurrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-Râfî, *İcâzu'l-Kur'an ve'l-Belâgâtu'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1973), 31.

Belâgat âlimleri, ileri derecede edebiyata ulaşmak, üslup ve metotlarını geliştirmek amacıyla Kur'ân ve hadislerle yönelme ihtiyacı duymuşlardır.<sup>61</sup> Kalkaşendî (ö. 821/1418)'ye göre, edebiyatın zirvesine ulaşmak isteyen kimsenin Kur'ân ezberlemesi gerekmektedir. Çünkü Kur'ân sahibi olan kimsenin sözünde letafet, asalet ve yücelik olacağından dolayı dil zenginliği ve daha pek çok menfaatler sağlayacaktır. Böyle bir donanıma sahip olan yazar, yazılarında ve sözlerinde bu zenginliklerden istifade eder. Kur'ân tek başına söz sanatlarını kullanma konusunda tek başına yeterlidir. İktibâs gibi diğer pek çok sanatları kullanmak isteyenlerin Kur'ân'ın sırlarını ve işaretlerini araştırabilmeleri için onu ezberlemeleri gerekmektedir.<sup>62</sup>

Kur'ân'ın ihtiva ettiği cümle yapıları, terkipler ve kelimeler yazarların hazinesini doldurur. Çünkü Kur'ân Arapçanın özü ve vasıtasıdır. Yazarlar ve şairler bu hazine sayesinde az lafızla çok mana ifade etme seviyesine yükselirler. Bütün bu sebeplerden dolayı iktibâs, ilk dönem eserlerinin metotlarını yükselten bir sebep ve onları fesâhata zirve yapan bir araç olmuştur.<sup>63</sup>

### Sonuç

Arap dili belâgatında yazar ve şairler eserlerine canlılık katmak, ifadelerini güzelleştirmek ve pekiştirmek amacıyla kaynak göstermeden Kur'ân ve hadislerden alıntılar yapmışlardır. Kur'ân ve hadisi şerifler, ilk dönemlerden itibaren yazar ve şairlerin müracaat ettikleri ilk kaynaklardan olmuştur. Arap dili, Kur'ân-ı Kerîm'in nazil olmasıyla büyük bir zenginlik kazanmış ve pek çok şair ve yazar Kur'ân'dan az ya da çok iktibâs yapmıştır. Emeviler, Abbasiler ve Endülüs Emevileri döneminde hitabet sanatının çok ilerlemesi sebebiyle züht ve vaaz konularını delillendirmek ve desteklemek için Kur'ân'dan daha fazla iktibâs yapılmaya başlanmıştır. Böylece bu dönemde düz yazıda yapılan iktibâslar şiirde yapılandan daha fazla olmuştur. Hz. Peygamber ve sahabelerin Kur'ân'dan iktibâs yapmış olmalarından dolayı bu uygulamalardan hareket edilerek iktibâs yapmanın caiz olduğu kanısı oluşmuştur.

Şiir ve nesir yazılarda Kur'ân'dan yapılan iktibâslardaki amaç ve gayeler yazar ve şairlere göre değişiklik gösterir. Bu durum şair ve yazarların içerisinde yaşadıkları çevre ve kültürden kaynaklanmıştır. Kur'ân ve hadislerin klasik Arap edebiyatı üzerindeki etkisi diğer yazılı kaynakların ve şiirlerin etkisinden daha fazla olmuştur. Klasik dönem ve modern dönem edebiyatçıları arasında Kur'ân ve hadislerden yapılan alıntılarının kullanım gayeleri farklılık göstermiştir. Ancak şiirde, klasik ve modern dönem şairleri tarafından yapılan iktibâslar, lafızların ve anlamların güçlendirilmesini hedeflediğinden dolayı yapılan iktibâsların gayeleri aynı hedef doğrultusunda olmuştur.

### Kaynakça

Abdullâh b. el-Mübârek, Ebû Abdîrahmân b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *Kitâbu'z-Zuhd ve'r-Rekâ'ik*. thk. Habîburrahmân el-E'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Ahmed el-Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî. *Cevâhiru'l-Belâga*. thk. Yusuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ali b. Ca'd, Ebû'l-Hasen el-Cevherî. *Musned*. thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.

<sup>61</sup> Mustafa İbiş, "Arap Dilinde Zait Harf Meselesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 316.

<sup>62</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meşelû's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, 1/60; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ*, 1/189.

<sup>63</sup> Farhat, *Arap Dili Edebiyatında Kur'ân'dan İktibas*, 68.

- Altınkan, Seren. *Türk Edebiyatında İktibas ve Vamık Şükrü'nün "İktibas" Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2020.
- Avnî, Hâmid. *el-Menhâcu'l-Vâdih li'l-Belâga*. 5 Cilt. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâsi, ts.
- Bilgegil, Mehmet Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Enderun Kitabevi, 1989.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dârun ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-. *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Telhîs*. thk. Abdulhamid Hendavî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "İktibâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000.
- Farhat, Kutaiba. *Arap Dili Edebiyatında Kur'ân'dan İktibas*. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Ğâmûsu'l-Muĥîf*. thk. Mektebu Tahkîki't-Turâsi fî Müesseseti'r- Risâleti. Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2005.
- Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed. *el-Makâmât*, ts.
- Iyaz, Kadi. *eş-Şifâ*. el-Kütüphane el-Ezheriyye, ts.
- İbiş, Mustafa. "Arap Dilinde Zait Harf Meselesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 302-323.
- İbiş, Mustafa. *İbn Ebî İsbâ'ın Hayatı ve Belâgat İlmindeki Yeri*. Ankara: İksad Yayınevi, 2021.
- İbiş, Mustafa. "İktisâş Sanatına Özgün ve Modernist Yaklaşımlar: Kur'an Örnekliğinde". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 8/2 (2020), 497-521.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hicce, Ebû'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî. *Ĥizânetu'l-Edeb ve Ĥâyetu'l-Ereb*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *'Uyûnu'l-Ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1997.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- İbn Ma'sûm, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Ma'sûm el-Hüseynî el-Medenî. *Envârü'r-Rebî' fî Envâ'i'l-Bedî'*. Matba'tu'n-Nu'mâni'n-Necef eş-Şerîf, 2010.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meşelü's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*. Kahire: Daru Nahdati Mısır, ts.
- İsferâyînî, Ebû İshâk İsamüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-. *el-Atvel*. thk. Abdülhamid Hendavî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-A'sâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ'*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriye, 2008.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *Ulûmu'l-Belâga*. Lübnan: el-Müessetü'l-Hadîse li'l-Küttâb, 2003.
- Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb. *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga*. thk. Behîç Gazâvî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998.
- Keleş, Reyhan. "Alvarlı Hâce Muhammed Lutfi'nin Divanı'nda Lafzî Âyet ve Hadis İktibasları". *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi Sempozyumu*. ed. C. Gündoğdu. 529-546. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Matlub, Ahmed. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğîyye*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Meragî, Ahmed Mustafa. *Ulumu'l-Belâga el-Beyân ve'l-Meânî ve'l-Bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke el-. *el-Belâgatu'l-Arabiyye Ususuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'-'Arabî, ts.
- Nuruddîn el-Yûsî, Ebû Ali el-Hasen b. Mesûd b. Muhammed. *Zehrulekem fî'l-Emsâl ve'l-Hukmi*. thk. Muhammed Hacî - Muhammed el-Ahdar. 3 Cilt. el-Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1981.
- Râfî, Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-. *İcâzu'l-Kur'an ve'l-Belâgâtu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1973.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*. İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-. *el-Muntehal*. thk. Ebû Ali eş-Şeyhu Ahmed. İskenderiye: el-Matbaatü't-Ticariyye, 1901.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin el-Bağdâdî eş-Şatrancî es-. *Kitâbu'l-Evrâk fî Ahbâri âli 'Abbâs ve Eş'ârihim*. 3 Cilt. Kahire: Şirketü Emel, 2004.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî el-Mısırî es-. *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hendavî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî es-. *'Ukudul-Cüman Şerhi*. thk. Emin el-Habbar - İbrahim el-Hemedani. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Tok, Fatih. *Peygamberimizin Kur'an'dan İktibâsları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2005.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi. C. 22. İstanbul, 2000.
- Yâzicî, İbrâhîm b. Nâsîf b. Abdillâh b. Nâsîf b. Canbulat el-. *Mecme'u'l-Bahreyn*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1885.

**RUSUH** Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of  
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

December/Aralık 2022, 2 (2): 272-295

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**İbâdîlikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe**  
***Ibad Civil Administrative Organization: Azzâba***

**Mahmoud Benras**

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı  
*Assist. Prof, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric*  
Giresun, Türkiye

[benrasmahmoud@yahoo.fr](mailto:benrasmahmoud@yahoo.fr)

[orcid.org/0000-0002-1731-8387](https://orcid.org/0000-0002-1731-8387)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 17.09.2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 06.12.2022

**Yayın Tarihi/Published:** 29.12.2022

**Cilt/Volume:** 2

**Sayı/Issue:** 2

**Sayfa/Pages:** 272-295

**Atıf/Cite as:** Benras, Mahmoud. "İbâdîlikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe [Ibad Civil Administrative Organization: Azzâba]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/2 (Aralık 2022): 272-295

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Türkiye

**İBÂDÎLİKTE SİVİL YÖNETİM TEŞKİLATI: AZZÂBE\*****Öz**

İbâdiyye, hicri birinci yüzyıla kadar dayanan ve Büyük Fitne Olayları diye bilinen hadiseden sonra ortaya çıkan siyasi-itikadi bir gruptur. Bu grup ilk dönemde Muhakkime-i Ula grubunun içerisinde yer alırken zamanla siyasi ve düşünce yapısı itibarıyla onlardan ayrıldı. Diğer Haricî gruplar erken dönemden itibaren tarih sahnesinden silinmelerine rağmen İbâdîler bugüne kadar varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır. Ancak hâlâ birçok araştırmacı, İbâdîlerin Haricilerin bir kolu olarak varlıklarını sürdürdüklerini ifade veya ima eden yazılar kaleme almaktadır. Bu makalede İbâdîler tarafından ortaya atılan ve bir sosyal ve idari yapı olarak geliştirdikleri yönetim sistemini incelemeye çalışacağız. Bu sistemde, bir imamın, kralın veya bireysel bir kişinin yönettiği bir sistem değil, idarenin bir grubun elinde olduğu yönetim şekli işlemektedir. Bu sistemin adı Azzâbe sistemidir. Özellikle Kuzey Afrika'da devlet başkanı açısından zuhûr (açık imamet), kitman (gizli imamet), savunma ve şira' şeklinde dört yönetim şekli mevcutken mezhebin yani yönetilenlerin yönetilmesi ayrı bir nizamla yapılandırılmıştır. Azzâbe denilen bu sistem alışılmışın dışında bir yönetim şekli olup, Kuzey Afrika bölgesindeki İbâdi varlığını bugüne kadar sürdüren ana unsurlardan birisidir.

**Anahtar Kelimeleri:** İbâdiyye, Hariciler, Azzâbe, siyaset, İmamet.

**IBADI CIVIL ADMINISTRATIVE ORGANIZATION: AZZÂBA****Abstract**

The Ibadites are an Islamic sect that appeared in the first century AH with the events of the so-called Great Fitna, which sided with the Kharijites. They separated over time politically and intellectually from the Kharijites, but many researchers and scholars still treat the Ibadites as a sect of the Kharijites, although it has survived to this day, and the Kharijites have extinct out from a very early period. In this article, we will discuss an idea developed by the Ibadites, which is that they have a method of political management, not to depend on the individual represented by the president, the king or others. But the group, under the name Azzâba, in the North African region specifically, they have four other ways of leadership, namely appearing (Zuhûr), hiding (Kitmân), defending (Difa) and donating (Shera). But the idea of Azzâba is a different idea, and in my opinion, it is one of the main reasons that have preserved the Ibadian entity until today in the North African region.

**Keywords:** Ibadites, Kharijites, Azzâba, Politics, Imamate.

\* Bu makale yazarın “Kuzey Afrika İbadîliği Ve İmâmet Düşüncesi” (2022) başlıklı doktora tezinde yer alan verilerden yararlanılarak üretilmiştir.



## Giriş

Ortaya çıkışı hicri I. yüzyılın ortalarına ve sahabe neslinin yaşamış olduğu fitne ve tartışma olaylarına kadar dayanan İbâdiyye, itikadî konularda özgün fikirlere sahiptir. Bunun yanı sıra siyasi bir oluşum ve fıkhî bir mezhep olma özelliklerini de bünyesinde barındırmaktadır. Bu bağlamda İbâdiyye ilk itikadî fırkalardan olma niteliğini de taşımaktadır.

İbâdiyye'nin ortaya çıktığı dönemin sonlarında bazı siyasi ve itikadî akımlar varlık göstermeye başlamıştır. Bu akımlardan bazıları yaşanan çok sert fikri ve siyasi çatışmalara rağmen zamanla gelişim göstererek Haricilik ve Şiilik gibi büyük siyasi ve itikadî oluşumlar haline gelirken bazıları ise varlıklarını devam ettirememişlerdir.

Ortaya çıkışından sonra belirgin bir seviyeye ulaşarak varlığını sürdüren İbâdiyye akımı; Harici mezhepleri, Şia, Mu'tezile, Eş'ari ekolü, Maliki, Şafî'i, Hanbeli mezhepleri ve Vehhabilik gibi hareketlerle de temas halinde olarak Doğu'dan Batı'ya dek dünyanın çeşitli bölgelerinde bugüne değin pek çok mezhepsel oluşum ve akımlarla etkileşimde bulunma fırsatı yakalamıştır.<sup>1</sup>

İbâdiyye'ye göre imâmet için Kureyşîlik şartının olmaması, ırk ve soya bakılmaksızın liyakat sahibi kişilerin imam olabilmesi, onların –özel olarak kuzey afrika bölgesinde- Berberîler tarafından desteklenmelerinde etkili olmuştur. Berberîler, Abbâsî ve Emevî yönetiminden herhangi bir baskı görmemelerine rağmen İbâdiyye'yi desteklemeyi tercih etmişlerdir. İbâdîler de Berberîlik unsurunu kullanarak Kuzey Afrika'daki siyasî durumu kendi lehine çevirmişlerdir.

Bu sayede İbâdîler, Nefûse ve Trablusgarp gibi bölgelerde güçlü bir varlık göstermiş ve kendi siyasî - dinî görüşlerini halka yayarak Tâhert bölgesinde Rüstemî Devleti'ni kurmayı başarmışlardır. Rüstemî Devleti'nin yıkılışından sonra ise İbâdîler, farklı siyasî ve toplumsal değişikliklere uyum sağlamak için kendi fikirlerini daha da geliştirerek Azzâbe denilen yapılanmayı oluşturmuşlar ve uygulamışlardır. Bu sistem sayesinde de günümüze kadar varlıklarını sürdürmeleri mümkün olmuştur.

Bu makale, Azzâbe sistemini anlatmakta ve değerlendirmesini yapmaktadır.

### 1. Azzâbe'nin Tanımı ve Gelişimi

Azzâbe sistemi, yüksek şer'i heyet gibidir. Bu heyet kitmân (Gizlilik) aşamasında imâmetin bütün görevlerini yerine getirir. Azzâbe halkasının, İbâdi toplumlarda dini olarak geçerliliği bulunmaktadır.<sup>2</sup>

'A-z-b kökü sözlük anlamı olarak erkek ya da kadının evlenmeyi terk etmesi veya birinin hayvanları otlatmak için nemli yerleri seçmesi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Gizlilik ya da gayb da bu kelimenin anlamlarındandır. Aynı kökten gelen "uzûb" mastarında "bir şeyden uzaklaşmak" anlamı vardır. Bu yüzden dünya işlerinden uzaklaşıp zühd sahibi olan kişiye 'âzib ya da 'azzâb denir. İbâdîlikte yer alan Azzâbe kavramı bu son tarife yakındır. "Azzâbe" kavramı Arapça "a-z-b" (عزب) kökünden "...uzaklaşan kişi" anlamındaki "uzzâb" kelimesinin çoğullarından biridir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Allaoua Amara, L'İbâdisme et la malikisation du Maghreb central: étude d'un processus long et complexe (ive-vie/xe-xiie siècle), *L'İbâdisme dans les sociétés de l'Islam médiéval*, ed. Cyrille Aillet (Berlin: De Gruyter, 2018), 329; Mahmoud Benras, *el-Fikru'l-nakdi inde İbn Reşik el-Kayrevani: dirase tatbikiyye ala kitabi'l-enmuzec* (Sarbrücken: Noor Publishing, 2017), 12.

<sup>2</sup> Ferhat b. Ali el-Ca'bîrî, *Nefehat mina' s-siyer* (Gardâye, y.y), 38.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisanu' l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1993), 1/595.

Oryantalist İtalyan bir Papaz olan Rubinacci'ye göre 'Azzâbe kelimesi 'Uzûbe kökünden gelmiştir. Bu da evlenmemek anlamına gelir. Bu görüşünü delillendirmek için İbâdî tabakat kitaplarından ve İbâdî bilgilerin tutumlarından istidlallerde bulunmuştur.<sup>4</sup> Bu konuda hicrî dördüncü asrın ilk yarısında yaşayan İbâdî İmam Ebu'l-Kasım Mahled b. Keydâd'ın (336/947)<sup>5</sup> yaşadığı bir olayı örnek göstermiştir. Ebu'l-Kasım Mahled bir gün derste bir öğrencisinin derse katılmadığını fark eder ve diğer öğrencilere onun derse katılmama nedenini sorar. Öğrenciler, o kişinin evlendiğini söylerler. Ebu'l Kâsim Mahled bunun üzerine "bir öğrencimin ölüm haberinin bana gelmesi evlilik haberinin gelmesinden daha iyidir" demiştir. Mahled'in eşi "O zaman sen neden evlendin?" diye ona sorunca Mahled de "Eğer bu konuda benden başka ilim sahibi biri olsaydı onun yanına gidip öğrencisi olurdu. Allah'ın bana sadece cehalet yüzünden azap etmesinden korkarım." demiştir.<sup>6</sup> Rubinacci bu hikâyeyi 'uzûbe'ye yani evlenmemeye kanıt olarak sunmuştur. Aynı zamanda Rubinacci 'Azzâbe sistemi ile Hristiyanlık'taki ruhbanlık geleneği arasında bir bağlantı kurmuştur.<sup>7</sup> Fakat kanaatimizce Ebu'l Kâsim Mahled bu sözleri evlenmekten sakındırmaktan ziyade öğrencilerini ilme teşvik etmek için söylemiştir.

Rubinacci, bu görüşünde çok kararlı görünmektedir. Azzâbe sistemi ve genel olarak İslâm'daki tasavvuf grupları ile Hristiyanlık'taki ruhbanlık sistemi arasında bağlantı kurmaktadır. Hatta Abdullah Ferustâî'nin Azzâbe hakkındaki risâlesini incelediği eserinde "Tasavvuf ve Ruhbanlık" şeklinde bir başlığa yer vermiştir. Bu da kendisinin ortaya attığı görüşlerden emin olduğunu akla getirmektedir.<sup>8</sup> Rubinacci bu çalışmasında sürekli Azzâbenin yaşantısı ile Orta Doğu'daki Hristiyanların yaşantısı arasındaki benzerliklerden bahsetmiştir.<sup>9</sup>

Rubinacci, Azzâbe üyelerinin evliliği konusunda Ebû Ammâr Abdulkâfi'den (570/1174) bir alıntı yapmaktadır. Bu alıntıda Ebû Ammâr Abdulkâfi şunları söylemektedir: "Azzâbe üyesinin görevlerinden biri de eş, çocuk ve mahalle yaşantısından kaçınmasıdır." Bu sözden hareketle Rubinacci, evlenmemenin bir Azzâbe için şart olmadığını ve evliliğin Azzâbe üyeliğine engel olmadığını belirtmiştir. Yani Azzâbe üyesinin iffetli yaşaması gerekmektedir. İbâdîlik'te ve Azzâbe teşkilatına üye olmada evlenmek bir problem teşkil etmese de bu teşkilatta kalmak için evli olan bir İbâdinin eşinden ayrılması gereklidir.<sup>10</sup>

Bazı araştırmacılar Azzâbe terimi ile Kuzey Afrika'da yaygın olan Berberî dil ve kültürü arasında bağlantı kurmak istemiştir. Çünkü Azzâbe teşkilatı o ortamda gelişim göstermiştir. Ancak daha önce aktarıldığı gibi Azzâbe kelimesi Arapça kökenli bir kelimedir. Bu kelime ile Berberîler arasında bağlantı kurulmaya çalışılması anlaşılması zor bir meseledir. Çünkü bu mesele dil ile alakalı olup Azzâbe'nin rahiplik ile bağdaştırılma çabalarının akli bir temeli mevcuttur.<sup>11</sup> Ancak bazı araştırmacılara göre Azzâbe kelimesi Berberîce'de "eğitim sistemi" anlamına denk gelen "*Arabuc Ezabutın*" kelimesinin karşılığıdır. Bu kelime Berberîce'de himmet,

<sup>4</sup> Roberto Rubinacci, *el-Azzâbe*, çev. Lemîs Eş-Şecni (Epub: Müessesetü Tawalt es-Sakafiyye, 2006), 24; Abdurraman Hicâzi, *et-Terbiye' l-İslâmiyye fi el-Keyravan fi' l-kuruni' l-Hicriyye' s-selâse' l-oula* (Beyrut: el-Mektebetul-Asriyye, 1997), 400.

<sup>5</sup> Abu'r-Rabia Suleyman el-Vesyânî, *Siyeru' l-Vesyânî*, thk. Omer b. Lükman hemmu Buasbâna (Maskat: Vezeratü't-Türas el-Kavmi ve's-Sekafe, 2009), 847.

<sup>6</sup> Salih Baciyye, *el-İbâdîyye bi' l-Cerîd fi' l-usûri' l-islamiyyeti' l-ülâ* (Tunus: Dar Buslâma, 1976), 126.

<sup>7</sup> Rubinacci, *el-Azzâbe*, 30-31; Muhammed Nasır Buheccâm, *el-Bu'du'r-ruhi li nizami halakati'l-Azzâbe* (Gardâye: Cem'iyyetü't Türas, 2007), 7; Ali Şuvînî, *Mesaletu' l-İmame ve tetbikahatuha İnde' l-İbâdîyye* (Maskat: Durub Sekafiyye li-eneşr ve etevzi, 2016), 39.

<sup>8</sup> Rubinacci, *el-Azzâbe*, 15; Charles Amat, *Le M' zab et les M' zabites* (Paris: Challamel, 1888), 138.

<sup>9</sup> Rubinacci, *el-Azzâbe*, 15.

<sup>10</sup> Rubinacci, *el-Azzâbe*, 27.

<sup>11</sup> Abdurraman Hicâzi, *Tetavvuru'l-fikr et-terbevi inde' l-İbâdîyye fi şemali İfrikya* (Beyrut: el-Mektebe' l-Asriyye, 2000), 147.

güçlü, azim ve hırslı öğrenci demektir. Bu yüzden İbâdîlerde azim kelimesi çokça kullanılır.<sup>12</sup> Aynı zamanda Azzâbe üyeleri kendilerine Ehlü'l-<sup>c</sup>Azm demişlerdir.<sup>13</sup> Bu da doğru yola giden, ilim isteyen ve hayır yolunu arzu eden kişi anlamına gelmektedir. Berberîce'de bu anlamlar Azzâbe kelimesinin karşılıklarıdır. Bu yönden Azzâbe ve Berberîlik arasında bağlantı kurulabilecek olsa da bu bağlantının ırk ve siyaset konusunda olması çok uzak bir ihtimaldir. Çünkü Azzâbe kelimesi tamamen Arapça kökenli bir kelimedir.<sup>14</sup>

Tahert'te bulunan ve Fatımiler tarafından yıkılan İbâdî Rüstemî Devleti, Kuzey Afrika İbâdîlerinin kendi yönetimlerini ellerinde bulundurdukları son güçlü imâmet sayılır. İbâdî imam Ya'kûb b. Eflah, Ubeydî saldırılarından günümüzde Cezayir'in güneyinde bulunan Ouargla<sup>15</sup> bölgesine kaçarken arkadaşlarına şöyle söylemiştir: "Dağılın! Çünkü hâkimiyet sürdürdüğümüz dönemler bitti. Krallığımız yok oldu ve kıyamete kadar da geri dönmeyecek." Ya'kûb'un bu öngörüsü gerçekleşmiş ve İbâdîler günümüze kadar hâlâ Kuzey Afrika'da bir devlet kuramamış ve tekrar hâkimiyet sağlayamamışlardır.<sup>16</sup>

Bu olaydan sonra İbâdîler kendi mevcudiyetlerini tekrar tesis etmek için harekete geçtiler. Bu hareket Ebû Zekerîyya Fasîl b. Ebî Misver Yehrâsunî (4-5/10-11) tarafından ilim halkası olarak başlatılmıştır. Ebû Zekerîyya; babası, Ebû Misver ve Ebû Hirz'dan ders almış, Tunus'un Cerbe adasında babası tarafından inşa edilen Büyük Cami'de ilim halkaları kurmuştur. Babası vefat ettikten sonra bu caminin inşasını sürdürmüş, aynı zamanda babasının diğer görevlerini de üstlenmiştir. Muhammed Kammûs, Ebû Amr en-Nemîlî ve Ebû Salih Yehrâsunî gibi âlimler ona yardım edip desteklemişlerdir.<sup>17</sup>

Ebû Zekerîyya öğrencilerine çok önem verir öğrencilerin masraflarını kendi cebinden karşıları. Bu paraları öğrencilerin defterleri ve kitapları arasına gizlice koyup öğrencilere verirdi. Ebû Zekerîyya'dan ders almaya farklı İbâdî bölgelerden öğrenciler gelip eğitim süreci sona erene kadar Ebû Zekerîyya'nın yanında kalırlardı. Ayrıca fıkıh ve İslâm dini konusunda oldukça bilgili olduğu için halk da fetva almak ve soru sormak için Ebû Zekerîyya'nın yanına gelirlerdi.<sup>18</sup>

Ebû Zekerîyya vefat edene kadar üstlendiği görevin sona ermemesi için çok çabaladı. Zekerîyya ve Yunus adında iki çocuğuyla birlikte iki öğrencisi Ebû Bekir b. Yahyâ ve Ebû Abdullah Muhammed b. Bekir Ferustâ'î'ye (ö. 440/1048) gidip yeni ilim halkaları oluşturmalarını söylemiştir. Ferustâ'î bu mesajı alınca es-Sîretü'l-Misverîyye el-Bekriyye adında yeni bir ilim halkası başlatmıştır.<sup>19</sup>

İbâdîler imâmetleri yıkıldıktan sonra kendilerine ait bir sistem kurma çalışmalarına devam etmişlerdir. Kurulacak sistem ile İbâdîler'in hem din hem de dünya işlerinin

<sup>12</sup> Boudavud Bumedyen, *Ticaret beni Mizab* (Cezayir: Riyadu' l-ulûm, 2006), 69.

<sup>13</sup> Abdulaziz Hevaca, *Nizamu'l-Azzâbe fî vadi Mizâb beyne'r-refdî ve's-sebâti ve't-teğiyir min Hilal ru'yeti'eş-şebâb*, (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 1994), 11.

<sup>14</sup> Muhamed Sad eş-Şeybânî, *Tarihu İbâdîyyeti Timazga* (Tunus: JMC Plus, 2013), 404.

<sup>15</sup> Günümüzde "Vargla", şeklinde telaffuz edilir. Tarihte ise "Varcelân" ismi ile tanınmaktadır.

<sup>16</sup> Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş, *Er-Risâletu's-şafiyye fî bazı tevârihi ve ensâbi beni Mizâb ve fewaidu ohrâ* (Gardâye: y.y), 57; İbrahim b. Salih baba Hemmu Azam, *Osnu' l-bân fî tarihi Vercelân*, thk. İbrahim b. bekîr Behhaz, Suleyman b. Muhammed Bumakel (Gardâye: el-Alemîyye, 2013), 301; bk. le commandant Robin, *Le Mzab et son annexion à la France* (Alger: A. Jourdan, 1884), 29.

<sup>17</sup> el-Hac Ahmed b. Hammu Kerrûm, Umar Ahmed Bezzin, "e l-Eb' âdü' l-hadariyye li sirati halakati'l-Azzâbe fî'l-karni'l-hamisi'l-hicri", *İbâdî Siyeri Uluslararası Sempozyumu, 27-28-29 Ekim* (Tunus: Cem'iyetü Cerbetü't-Tevasul, 2015), 187-192.

<sup>18</sup> Kerrûm, Bezzin, "el-Eb' âdü' l-hadariyye", 190.

<sup>19</sup> Kerrûm, Bezzin, "el-Eb' âdü' l-hadariyye", 190.

düzenlenmesi hedeflenmekteydi. Ferüstâ'î, Nefûse bölgesinde yer alan Takyûs köyünün Mescidu'l-Munyah adlı camisinde, İbâdî âlimlerle istişare ederek Azzâbe'nin ilk halkasını kurmuştur.<sup>20</sup> Bu gelişmeler neticesinde Ferüstâ'î, Azzâbe'nin kural ve yöntemlerini oluşturan kişi olmuş ve daha önce yaşayan İbâdîler'in çalışmalarını inceleyerek bu yapıyı teşkil etmiştir. Fakat siyasî birtakım gelişmeler sebebiyle bu ilk Azzâbe halkası, Cezayir'in Vâdî Riğ bölgesinde bulunan Beldetu Ömer ilçesinde faaliyete geçebilmiştir. Ebû'l Kâsim Yezîd b. Mahled ve Ebû Hazer Yağlâ b. Ziltâf el-Vesyânî bu halkanın en önemli iki ismidir.<sup>21</sup> Azzâbe yöntemi, Vâdî Mizâb köylerine ulaşıp halk içinde heyetini tesis ettikten sonra sistem olarak iyi bir duruma gelmiştir.<sup>22</sup> İbâdî kaynaklara göre bu ilk Azzâbe halkasının başladığı yerde İbâdîler'in ilk ansiklopedik eseri olan *Dîvânu'l Eşyâh* ya da *Dîvânu'l Azzâbe*<sup>23</sup> telif edilmiştir.

Ebû Abdullah Ferüstâ'î, Azzâbe halkasını inşa etmekle kalmamış Cezayir, Tunus ve Libya'da bulunan İbâdîler'in yanına giderek Azzâbe halkasını onlara tanıtmıştır. Aynı zamanda bu bölgelerde dersane ve okullar da açmıştır. Bu konuda İbâdîler'den iki isim; Ebû Yakup Muhammed b. Bedir ve Muhammed b. Yusuf Vesyânî ona yardım etmiştir.<sup>24</sup>

İbâdîlik'te Azzâbe meclisleri, imâmetteki merhaletü'l kitmân'a (gizlilik aşaması) karşılık gelir. Bu süreç, İbâdîler'in kendi varlığını koruduğu ve faaliyetlerini sessiz ve sakin bir şekilde sürdürdüğü aşamadır. Mamafih İbâdîler, bu kuruluş döneminde Azzâbe halkasını açıkça ilan etmemişlerdir. Ayrıca bu halkanın adayları sadece İbâdîler'den oluşur ve faaliyetlerini de gizli bir biçimde devam ettirirler.<sup>25</sup>

Ebû Abdullah Ferüstâ'î, Azzâbe'nin temel yapısını kurmuş, kendisinden sonra teşkilat zamanla mezhep müntesipleri tarafından geliştirilmiştir. Bu gelişim aşamasında yer alan önemli bir kelâmcı vardır. Bu kişi Azzâbe halkasına son halini veren Ebû Ammâr Abdulkâfi'dir (570/1174). Ebû Ammâr'ın düzenlemelerinden sonra bütün İbâdî topluluklar Azzâbe halkası şeklinde varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>26</sup>

Azzâbe halkası, kurulmasından itibaren sadece İbâdîler'in dinî ve siyasî işlerini yürütmüştür. Teşkilat Kuzey Afrika bölgesinin tamamını hâkimiyeti altına almıştır.<sup>27</sup> Bu durum, Azzâbe'nin resmi olarak imâmetin bir türü olduğunu belgelemektedir. Zaten Azzâbe meclisi imâmetin kitmân aşamasını temsil etmektedir. Mezhep bilginlerine göre İbâdîlerin sayısı kırka ulaştığında doğal olarak Azzâbe sistemi oluşur.<sup>28</sup> Kırk sayısı, İbâdîlik'teki yönetim biçimlerinden imâmetü's şurât'ı akla getirmektedir. Çünkü daha önce zikredildiği gibi imâmetü's şurât aşaması için müntesip sayısının kırka ulaşması gerekmektedir. Öte yandan Azzâbe yapılanmasında açık bir askerî teşkilatın bulunduğu kaynaklarda yer almamaktadır. Bu da gerçek imâmet çeşitleri ve

<sup>20</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saïd b. Süleymân et-Temicârî ed-Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib*, thk. İbrâhim Tallây (Constantine: yyk.1397/1977), 1/171.

<sup>21</sup> Muhammed Nasir, *Halkatu'l-Azzâbe ve devruha fi binei'l-müctemei'l-mescidi* (Gardâye: Cem'iyetü't Tûras, 1989), 5.

<sup>22</sup> Hammu Muhammed İsa en-Nûri, *Devru'l-Mizabiyyîn Fi tarihi el-Cezayir kadimen ve hadisen* (Constantine: Daru' l-Bass), 155; Muhammed b. Abdullah b. Saïd b. Nasir es-seyfi, *en-Numair, hikayat ve rivayati'l-İbaziyye fi Mısır ve Libya ve'l-Cezayir ve Tunus ve ma yatbauha mina'l-akâlîm el- Magaribiyye* (Nizva: Mektbetu Gayetu'l-Mürad, 2016), 113.

<sup>23</sup> Ferhat b. Ali el-Ca'bîrî, *Nizamu'l-Azzâbe inde'l-İbâdiyye'l-Vehbiyye fi Cerbe* (Tunus: el-Metbaa el-Asriyye, 1975), 260; Amat, *Le M' zab et les M' zabites*, 138.

<sup>24</sup> Mes'ud Mezhdî, *el-İbâdiyyetü fi'l-Mağribi'l-evsat Münzü sukuti'd-devleti er-Rüstemiyye ila hicreti beni Hilâl İla bilâdi'l-Mağrib* (Gardâya: Cem'iyetü't-Tûras, 1996), 204.

<sup>25</sup> Aved Muhammed Halifat, *en-Nuzumu'l-ictimaiyye ve et-terbeviyye inde'l-İbaziyye fi İfrikiyye fi merheleti'l-kitmân* (Maskat: Dar Mecdelavi, 1980), 31, 53, 65.

<sup>26</sup> T.Lewicki, *Dirâsât şemal İfrikiyye*, çev. Ahmed Bumezku (Epub: Müessesetü Tawalt es-Sakafiyye, 2006), 2/50.

<sup>27</sup> Ebû'l-Abbâs Eş-Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, thk. Ahmed Hammûd es-Siyâbî (Maskat: Vizaretü't-Tûrasî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1987), 345, 331.

<sup>28</sup> Muhammed Ali Debbûz, *Tarihu'l-Mağribi'l-kebîr* (Kahire: Dâru İhyâ' el-Kütüb el-'Arebiyye, 1963), 1/161.

Azzâbe teşkilatı arasındaki farkı göstermektedir.<sup>29</sup> Zamanla Azzâbe teşkilatı siyasî bir yapı olmaktan çıkmış, dini bir yapı olarak varlığını günümüze kadar ulaştırmayı başarmıştır.<sup>30</sup>

## 2. Kuzey Afrika'daki Azzâbe Meclisinin İmâmet ile İlişkisi

Azzâbe Meclisi yapılanması, aslında İbâdîler'in imâmetini sürdürmek için oluşturulan bir yöntemdir. Bu yüzden Azzâbe Meclisi beşinci imâmet şekli olarak ele alınabilir ya da kitmân imâmeti içinde bir yapılanma olarak değerlendirilebilir.<sup>31</sup>

Azzâbe teşkilatının düzeni dikkatle incelenecek olursa sistemin bir imâmet yöntemi olduğu görülür. Hatta Azzâbe'nin devlet yapılanması için oluşturulduğu söylenilebilir. İbâdîler İbâdî hilâfet düşüncesinden hiçbir zaman tamamen vazgeçmemişlerdir. Konuyla ilgili modern İbâdî bilginlerden Muhammed Sâlih Nasır, Azzâbe heyetinin ülkedeki en yüksek heyet olduğunu, İbâdî topluma yönelik ciddi bir nüfuza ve dini konularda mutlak bir hâkimiyete sahip olduklarını, kısaca Azzâbe Meclisinin meşru yönetim heyeti olduğunu ve kitmân aşamasındaki büyük imâmetin yerine geçtiğini ifade etmiştir.<sup>32</sup>

Muhammed Nasır açık bir şekilde Azzâbe Meclisinin bir imâmet yöntemi olduğunu ifade etmiştir. İbâdîler tarihi süreçte kendi devlet ve imâmetlerini kuramadıkları için sosyo-politik yapıları ile uyumlu alternatif bir yönetim sistemi olan Azzâbe sistemini geliştirip benimsemişlerdir. Mamafih İbâdîler, imâmeti her ne kadar dinî bir mesele olarak ele aldıklarını söyleseler de aslında bu, meselenin siyasî bir olgu olduğunu göstermektedir.<sup>33</sup>

Kuzey Afrika'da ortaya çıkan Azzâbe Meclisleri İbâdî düşünceye önemli bir gelişme imkânı sunmuştur. Çünkü İbâdî siyasî düşüncesi temelde tutucu bir yapıya sahiptir. İbâdiyye'de devlet kurmak güç ve otoriteyi ele geçirmekle mümkün olmaktaydı. Nitekim mezhebin siyasî tarihi Azzâbe yapılanmasına kadar, özellikle devlet kurma girişimlerinde daima isyan, şiddet, güç mücadelesi ile anılagelmiştir. Fakat Azzâbe sistemi ile mezhep müntesipleri dini ve ictimai görevlerini güç ve şiddet kullanmadan yerine getirmeye başlamışlardır. Hatta İbâdîlerin bu yöntem sayesinde Kuzey Afrika'daki varlıklarını günümüze kadar sürdürebildikleri ifade edilebilir.<sup>34</sup> Öte yandan Azzâbe yapılanmasının diğer bir sonucu ise İbâdîler'in kendi varlıklarını kabul eden herhangi bir devlet yapısı içinde güç ve şiddet kullanmaktan uzak durmalarıdır.<sup>35</sup>

Günümüzde vatandaşlık, devlet gibi kavramların gelişmesi sonucunda İbâdîler, Azzâbe sistemi aracılığıyla kendi devlet anlayışlarını gözden geçirip yeniden geliştirmişlerdir.<sup>36</sup> Bu değişim muasır İbâdî bilgin Ali Yahya Muammer'in şu ifadelerinde görülebilmektedir: "Bir İbâdî, İbâdî olmayan bir devletin vatandaşı olduğu zaman o devletin yasaları İbâdî mezhebine uygun olmasa bile kişi o yasalara uymak zorundadır. Bu yasalar bütün vatandaşlara eşit ve adil bir

<sup>29</sup> Émile Masqueray, *Chronique d' Abou Zakaria* (Alger: Imprimerie de l'Association ouvriere, 1878), 1-130.

<sup>30</sup> Neciyye el-Werrîmî Bu'acîle, *el-İslâmu' l-Haricî* (Beirut: Darut-Taliaa, 2006), 222.

<sup>31</sup> Muhammed Nasır Buhccâm, *el-Bu'du'r-Ruhi li haraketi'l-Azzâbe* (Gardâye: Cem'iyyetü't-Türâs, 2007), 5.

<sup>32</sup> Muhammed Salih Nasır, *Menhecü'd-da'vati inde'l-İbâdiyye* (Gardâya: Cem'iyyetü't-Türâs, 1999), 277.

<sup>33</sup> Nasır, *Halkatu'l-Azzâbe*, 5.

<sup>34</sup> Züheyr Tağlât, *el-Fikru'l-İbazi, et-teceliyat es-siyasîyye ve' l-hadâriyye* (Lattakia: Darul-Hivar, 2016), 57.

<sup>35</sup> Bu'acîle, *el-İslâmu' l-Haricî*, s. 226.

<sup>36</sup> Hemmu Muhammed İsa en-Nûri, *Devru'l-Mizâbiyyîn fi tarihi' l-Cezâyir, kadimen ve hadisen* (Cezayir: Dar Misahat el-Marife, 2015), 155. Charles Amat, *Le M' zab et les M' zabites*, 138.

şekilde uygulanır. Günah bir iş olmadıkça İbâdîlerin o devlete yardım etmeleri gerekir. Ancak günah bir iş emredilirse bu emri yerine getirmesinler. Çünkü insan emir ile günah işlemez".<sup>37</sup>

Ali Yahyâ Muammer'ın bu konuda yaptığı ictihad, dışarıdan bakıldığında İbâdî inançlarına ters gibi görünse de aslında öyle değildir. Çünkü vatandaşlar arasında ırk ve din bakımından adaletin sağlanması İbâdîler'in imâmet konusundaki temel şartlarındandır.

Azzâbe heyeti, bağımsız bir otorite olduğu için bulunduğu yerlerde iktidarda bulunan devletlerle irtibat halinde olmuştur. Süreç içinde ilişkiler bazen olumlu bazen olumsuz seyretmiştir. Genel olarak Azzâbe'nin içinde bulunduğu devletlerle en belirgin irtibatı ise vergilerdir. İbâdîler değişik dönemlerde idareleri altında yaşadıkları Fâtımîlere, Muvahhidler, Hafsîlere ve Osmanlı Devleti'ne vergi vermişlerdir.<sup>38</sup>

Bazı araştırmacılar ve oryantalistler, İbâdîler'in verdiği bu vergileri gayrimüslimlerden alınan cizyeler olarak nitelendirmişlerdir. Çünkü onlar İbâdîler'i Müslüman olmayan bir grup olarak değerlendirmişlerdir. Fakat bu iddianın bir delili bulunmamaktadır. Esasında İbâdîler, bulunduğu bölgelerdeki devletlerin mezhebine göre ehl-i bidattır.<sup>39</sup> Müslümanlar için geçerli olan hükümler ehl-i bidat için de geçerlidir.<sup>40</sup>

Azzâbe sistemi, küçük imâmet (الإمامة الصغرى) seviyesine gelene kadar gelişmeye devam etmiştir. Bir ilim hareketi olarak başlayan teşkilatın bir lideri bulunmaktadır ki o da bu halkanın şeyhidir. Şeyhe bağlı olan üyelerin her birinin sorumlu olduğu veya yönettiği farklı kabile veya grupları vardır. Son tahlilde bu yapı içerisinde Azzâbe teşkilatının şeyhi/yöneticisi hem siyasî hem de dini konularda İbâdî cemaatin yöneticisi yani imamet makamını ihraz etmiş durumdadır. Örneğin Şeyh savaş durumunda cemaatin imamı/komutanı kabul edilir. İdari açıdan ise açıktan varlığı ilan edilmemiş, bayrağı ve anayasası olmayan devlet benzeri bir kurum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yapı İbâdîler'in gizli imâmeti (imâmetü'l-kitmân) ile aynı niteliktedir. Yani Azzâbe'nin günümüzdeki durumu bir çeşit gizli imâmettir denilebilir. Mamafih Kuzey Afrika'daki İbâdîler, Azzâbe teşkilatı sayesinde herhangi bir savaşa girmeden varlıklarını sürdürebilmektedirler.

Azzâbe teşkilatı başlangıçta tek bir halka yani gruptan oluşmaktaydı. Daha sonra Azzâbe halkaları İbâdîler'in bulunduğu her bölgeye yayıldı. Günümüzde Cezayir'in özellikle Vâdi Mizab bölgesinin Gardâyâ şehrinde birçok Azzâbe halkası bulunmaktadır. Gardâyâ şehir merkezinde, Berriyân, Atıf, Gerâra bölgelerinde ve Tunus'un Cerbe bölgesinde birer tane Azzâbe halkası vardır. Libya'daki Cebel Nefûse bölgesinde ise yaşanan olumsuz birtakım siyasî gelişmeler sebebiyle halen Cezayir'dekine benzer sistematik bir Azzâbe halkası yoktur.<sup>41</sup> Azzâbe teşkilatı yapılanmasında diğer bölgelere oranla daha fazla kişisel özgürlük imkânı sağlamasından dolayı en uygun bölgenin Cezayir olduğu söylenebilir.

<sup>37</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne' l-firaki' l-İslamiyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 394; Eugène Clavel, *Droit musulman: du statut personnel et des successions d'après les différents rites, et plus particulièrement d'après le rite hanafite* (Paris: L. Larose, 1895), 22.

<sup>38</sup> Mohamed Hassen, *Le pouvoir almohado-hafsîde et les İbâdites en Ifrîqiya*, *L'İbâdisme dans les sociétés de l'İslam médiéval*, ed. Cyrille Aillet (Berlin: De Gruyter, 2018), 315.

<sup>39</sup> Abû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhüm* (Beyrut: Dâru' l-Âfâk el-Cedîde, 1977), 61, 210.

<sup>40</sup> Bu'acîle, *el-İslâmu' l-Haricî*, 226-228.

<sup>41</sup> Le Général Faïdherbe, *Instructions sur l'anthropologie de l' Algérie, considérations générales/ Paul Topinard, Instructions particulières* (Paris: Typographie A. Hennuyer, 1874), 39-44.

Günümüzde Azzâbe teşkilatı, içinde yaşadığı devletin kurallarıyla karşı karşıya gelmeyecek şekilde esnek bir yapıya evrilmiş durumdadır. Bu uyumun temel araçlarından biri İbâdî toplumun içinde yaşadıkları ülkenin yasalarını benimsemeleridir. Öte yandan Azzâbe düşün, cenaze gibi bazı toplumsal hadiselerde, bulunduğu bölgeleri etkileyebilir. Hatta Azzâbe özellikle Cezayir bölgesinde devlet kanunlarında öngörülen bazı uygulamalara dini hükümlere aykırı olduğu gerekçesi ile muhalefet etmiş ve toplumu kendi görüşleri lehine yönlendirmiştir. Mamafih İbâdîler, mezheplerinin devletin görüşlerinden farklı esasları benimsediğini gerekçe göstererek devletin verdiği fetvalara karşı çıkabilmektedirler.<sup>42</sup>

Günümüzde İbâdîler'in bulunduğu bölgelerde Azzâbe'nin siyasî bir temsilcisi olmasa da yerel ya da genel seçimlerde sonuca tesir edecek güçlü etkiye sahip oldukları ifade edilebilir. Günümüzde bazı durumlarda Azzâbe, seçimlerde kendilerini de temsil edecek aday yahut adayları belirlemektedir. Mezhep müntesiplerinin yoğun olduğu bölgelerde Azzâbe'nin desteklediği adayın başarı imkânı olduğu söylenemez. Dolayısıyla günümüzde Azzâbe dolaylı yollarla da olsa siyaseti etkilemekten uzak değildir.

### 3. Azzâbe Sistemi ve Meclisi

İbâdîlerin Azzâbe sistemi, modern hükümetlerin sistemine çok benzemektedir. Azzâbe'nin şeyhi, Azzâbe'nin toplantılarına başkanlık yapar.<sup>43</sup> Azzâbe meclisinin verdiği kararlar, Azzâbe Meclisi üyeleri ve İbâdî topluluklar için bağlayıcıdır. Öte yandan Azzâbe Meclisi kanunlar çıkarmakta; heyet, İbâdîler'in elindeki cami ve çarşı gibi ekonomik alanları yöneterek ticari faaliyetlerde bulunmaktadır.<sup>44</sup> Azzâbe Meclisleri sadece dini fetvaların verildiği merkezler olmaktan çıkıp zamanla İbâdî toplumla alakalı tüm kararların verildiği bir merci, devlet içinde bir çeşit iktidar merkezleri haline almışlardır.

Azzâbe'nin başka bir özelliği de İbâdî Vehbî ve Nükkârî gruplarını bir araya getirmesidir. Çünkü bu iki grup arasında asırlar boyu devam eden çatışmalar mevcuttu. Vehbiyye Devleti (Rüstemîler) yıkılıp iki grubu birbirine yaklaştıran birtakım politik gelişmeler baş gösterince bir arada yaşamak zorunda kalmışlardır. Yani Vehbiyye, Nükkâriyye ve Halefiyye aynı çatı altında toplanmış, bu toparlayıcı şemsiye kurum da Azzâbe'dir. Öte yandan Azzâbe yöntemi, Nükkâr akımının kurucusu olan Yezîd b. Fendîn'in görüşlerine çok yakındır. Nitekim İbn Fendîn, Abdülvehhab b. Abdurrahman b. Rüstem'e karşı çıktığında Azzâbe sistemi gibi bir sistem istemiştir. Yani imâmet konusunda toplu bir karar alınması ve alınan bu karara tüm toplumun uymasını istemiştir.<sup>45</sup>

Zamanla Azzâbe'nin kendine has sistemi ve gelenekleri oluşmuştur. Azzâbe yasalarına göre Azzâbe Meclisi üyeleri giyim kuşamda, yeme içmede, günlük hayatta davranışlarına daha fazla dikkat etmeli ve ahlak kurallarına daha fazla riayet etmelidir.<sup>46</sup> Bu özel yöntemin bazı kuralları İslâm'dan, bazıları Kuzey Afrika'da yer alan Berberî kabile kültüründen alınmıştır. Azzâbe üyeleri meclise ilk katıldıklarında saçlarını kazırlar. Günlük hayatta çoğunlukla yünden

<sup>42</sup> 'Amr Halife en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâdiyye* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 231.

<sup>43</sup> Salim el-Addali, el-Berradi: *Hayatuhu ve asaruhu ve araoahu el-akadiyye* (Tunus: Zeytuna Üniversitesi, Doktora Tezi, Tunus, 1982), 54.

<sup>44</sup> Ferhat b. Ali el-Ca'bîrî, *Vâdî Mizâb el-medinetu'd-devle* (Gardâye: y.y), 41.

<sup>45</sup> Bekîr b. Said A'uş, *Mizab yetekellemu târihiyyen, akaidiyyen, ictimaiyyen* (Gardâye: yyk), 50.

<sup>46</sup> Kâsîm b. Ahmed eş-Şeyh Belhâc, *Maâlimu'n-nehda el-İslahiyye inda'l-İbâdiyye fi'l-Cezayir* (Gardâye: Cem'iyyetü't-Türas, 2011), 74, 237.

beyaz bir giysi giyerler. Yolda yürürken kendilerine özgü yürüyüş şekilleri vardır ki yürürken Azzâbe üyesi olduklarını belli etmeleri gerekir.<sup>47</sup>

Azzâbe meclisinin reisi seçimle başa gelir. Azzâbe meclisindeki karar süreçleri gizlilik içinde yürütülür. Herhangi bir konuda bir karar almak, bu karar üzerinde müzakereler yapmak hatta alınan kararlara itiraz etmek mümkündür ancak tüm bu süreçlerin azami gizlilik ilkesine uyularak gerçekleştirilmesi esastır. Meclis dışından herhangi bir kişiye içeride görüşülen hususlarla ilgili bilgi verilmez ve muhtemel bilgi sızmalarını engellemek için gerekli tedbirler alınır. Kararlar oy birliği (icma) ile alınır.

Süleyman b. Yehlif Azzâbî (ö. Hicrî VII. yy) gibi bazı İbâdî âlimler Azzâbe üyelerinin bir tür şûra heyeti olan Ehlü'l-hal ve'l-akd topluluğu sayılması gerektiğini ifade etmiştir. Aynı yazar bu üyelerin İbâdî devleti yıkıldıktan sonra adil imam ya da halifenin yerini aldığını ifade etmiştir.<sup>48</sup>

İbâdîler, Azzâbe Meclisi üyesi yani Azzâbîyi, edepli, ilim peşinden koşan, çarşıya ve gereksiz toplantılara gitmeyen, Kur'ân-ı Kerîm hafızı, İslâm adabını bilen, dünya hevesi peşinde olmayan, kendini Allah yoluna adayan, sadece evinde ve camide bulunan, özel bir elbisesi ve görünüşü olan kişi olarak tanımlarlar.<sup>49</sup> Azzâbî, halkın en iyilerinden ya da mezhebin en iyi öğrencilerden seçilir. Azzâbe Meclisinin üye olarak seçmek istediği kişi bu isteği reddedemez. Reddedecek olursa cezalandırılır. Azzâbe üyesinin normal koşullarda diğer toplum bireylerinden herhangi bir farkı yoktur.<sup>50</sup>

Azzâbe üyeliğinin şartlarından biri de yaptığı işi Allah rızası için yapmaktır. Bu yüzden yapacağı iş karşılığında hiçbir ücret almaması gerekir. Muhammed Ali Debbûz bu konuda şöyle söylemektedir: “Mîzâbîler ve Mîzâbîlerin bulunduğu şehirlerdeki Azzâbe üyeleri bu şarta oldukça önem vermektedirler. Bu demek oluyor ki iş Allah içindir ve hiç kimseden herhangi bir ücret alınmaz. Bunun gerekçesi de liyakati olmayanların görev almalarına engel olmaktır.”<sup>51</sup>

Azzâbe yönteminin bölgeden bölgeye ve köyden köye ismi değişmektedir. Bazı bölge ya da köylerde “halka” denir. Bazı yerlerde “heyet” bazı yerlerde de “meclis” denmektedir. Azzâbe halkası on iki ya da on dört üyeden oluşur. Bu üyeler Azzâbîler'in şartlarına göre seçilirler. Ayrıca daha önce de ifade edildiği üzere bu halka bir tür yerel hükümet görevi icra etmektedir. Bu halkanın her bir üyesinin ayrı bir görevi bulunmaktadır. Halkanın liderine Şeyhu'l-halka veya sadece Şeyh denir. Heyette görev alan başkan ve üyelerin isim ve görevleri ise şöyledir.<sup>52</sup>

### A) Amirler (Âmirûn)

1) **Halkanın Şeyhi:** Belli şartlarla göreve gelen Azzâbe'nin en yetkili kişisidir. Azzâbe'nin en üst amirine şeyh unvanı verilir. Şeyhlikte aranan temel şartlar halkanın en eski üyesi olmak, zühd ve ilim sahibi olmaktır. Şeyh, halka içinde neredeyse tüm güçleri elinde bulunduran yüksek bir mertebeye sahip olsa da İbâdîleri ilgilendiren konularda tek başına karar veremez. Karar

<sup>47</sup> Husyin b. Eş-Şiyh Et Melviyye, *El-Kanunu'l-ʿurfi el-Amâzigi* (Cezayir: Dâr Huma, 2000), 71.

<sup>48</sup> İbrahim Tallây, *el-Mudunu's-seb'a fi vâdi Mizâb* (Gardâye: Cem'iyetü't Tûras), 37.

<sup>49</sup> Muhammed Ali Debbûz, *A'lâm el-İslâh fi'l-Cezayir* (Constantine: Daru' l-Ba'as, 1978), 106.

<sup>50</sup> Muhammed b. Bekir Arşûm, *el-Vâdih fi't-tarihî'l-İslâmî* (Cezayir, Matbaatu tikniyeti'l-elvân,1997), 32.

<sup>51</sup> Muhammed Ali Debbûz, *Nahdatü'l-Cezayir el-hadise ve sevratuhâ el-mübâreka* (Cezayir: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1965), 195/1.

<sup>52</sup> Delile Hübzi, *el-'Arâu el-Kelâmiyye li Abi Yakub el-Vercelâni* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Kulliyetu Usûli'd-din, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 24.



alınırken mutlaka heyet üyeleri ile istişare edilir. Halkanın şeyhi kendi adına hutbe okutabilir ve camilerde ders verebilir.<sup>53</sup>

2) **Danışmanlar (Müsteşârûn):** Yaygın olarak “müsteşâr” (çoğulu = müsteşârûn) olarak anılan danışmanlara ayrıca yerel birtakım isimler de verilmektedir. Müsteşarlar şeyhin yardımcılarıdır. Onlar da halkanın en eski üyelerinden seçilir. Şeyh danışmanların görüşünü almadan hiçbir karar veremez. Azzâbe halkasına katılacak olanları ve üyelikten azledilecek olanları danışmanlar belirler.<sup>54</sup>

3) **İmam:** Genel olarak diğer mezhep fıkıhlarında imam ve hatiplerde aranan şartlar Azzâbe üyesi olarak da imamda aranır. İmamlar, kıraat ve dini bilgiler konusunda donanımlı ve hafız olan kişiler arasından seçilir. İmam atandığı camide beş vakit namaz, cuma namazı ve bayram namazlarını kıldırır. Camide evlilik ve diğer akitleri gerçekleştirir. Güncel dini problemler konusunda halkı aydınlatır ve gerektiğinde fetva verir. Haftanın belli günlerinde görevli olduğu camide muhtelif dini dersler verir. Halkanın şeyhi mevcut olmadığı durumlarda şeyhe o bölgenin cami imamı vekâlet eder. Normal durumlarda her bir bölgede İbâdîlerin sadece bir tane cuma camisi ve o caminin bir imamı olur.<sup>55</sup>

4) **Müezzin:** Azzâbe meclisinin üyesidir. Müezzinler imamlarda olduğu gibi, camideki müezzinin seçilme kriterlerine göre seçilir. Öncelikle kıraati ve sesi iyi olanlar arasından seçilir. Görevleri; ezan vakitlerini belirleyip namazları ezan okuyarak duyurmak, görevli olduğu caminin temel ihtiyaçlarını takip etmek ve gereken bakımları yapmak veya yaptırmaktır. Ayrıca evlilik sözleşmeleri için gerekli belgeleri hazırlamak, imam yokken imama vekillik yapmaktır. İmam ve müezzinler cami görevleri yanında Azzâbe Meclisinin kendilerine verdikleri görevleri de yerine getirirler.<sup>56</sup>

5) **Vekil:** Camideki yardımcı hizmetleri yerine getirmek için seçilen kişidir. Halkanın şeyhi ve danışmanları tarafından seçilir. Kendisinin çok güvenilir bir insan olması gerekir. Caminin, halkanın, öğrencilerin, mezarların, dershanelerin, vakıfların bütçelerini yönetmekle görevlidir. Cami hizmetlerinde müezzinden daha alt konumdadır.<sup>57</sup>

## B) Çavuşlar ('Urefâ')

Azzâbe heyetinin kendilerine verdiği birtakım idari görevleri yerine getirmekle yükümlüdürler. Genel olarak dini grubun (İbâdiyye) Azzâbe gözetiminde sevk ve idaresi ile ilgili yardımcı görevleri yerine getirirler. Kur'an hatimleri çavuşluğu, yemek çavuşluğu, eğitim ve Kur'an çavuşluğu gibi<sup>58</sup> bazı alt türleri vardır.<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Abdualaziz Hevaca, *ez-Zebtu'l-İctimâi ve Mu'avvikâtuhû fi'l-Muctamati't-Teklîdiyye: Nizamu'l-Azzâbe Unmudecen, Dirase sosyo Antropolociyye* (Gardâye: Mektebetul-Kitab el-Arabi, 2017), 140, Charles Amat, *Le M' zab et les M' zabites*, 150.

<sup>54</sup> Şâfiye Abdullâvi, *Tarihu't-Tenzimat el-İctimaiyye ve'd-Diniyye el-Mizabiyye fi'l-Asri'l-Vasît* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek lisans Tezi, 2000), 66.

<sup>55</sup> Samia Mekri, *et-Talîm inde el-İbâdiyye fi Bilâdi'l-Mağrib, Min sükûti'd-Devleti'r-Rüstemiyye ila Tesisi nizami'l-Azzâbe* (Constantine: Constantine Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006), 89; Amat, *Le M' zab et les M' zabites*, 150- 151, Le commandant, *Le Mzab et son annexion à la France*, 26.

<sup>56</sup> İsa Suleyman S'audi, *Halakatü'l Azzâbe* (Gardâye, y.y), 24.

<sup>57</sup> Hemmu İsa eş-Şihâni, *el-Fikru'l-akadi İnda's-Şeyh Beyyud ve asaruhu fi'l-İslâ* (Gardâye: Cem'iyetü't Tûras, 2011), 225.

<sup>58</sup> Salih Abu bekir b. Abdullah, *Eş-Şûra ve ed-dimokratiyye min Hilali Tecrûbeti Nizami'l-Azzâbe bi vadi Mîzâb* (Batna: Batna üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 54.

<sup>59</sup> Abdullah Esmâvi, *el-Muctemu'l-İbâdi et-teklidi* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1987), 19, 56.

### C) İmsurdân Heyeti

“İmsurdân”, Berberîce “yıkayıcılar” anlamına gelmektedir. Dini ve içtimai konularla ilgilenen Azzâbe’nin bir alt heyetidir. Asıl görevleri ölü yıkamak başta olmak üzere tüm cenaze hizmetleridir. Ayrıca Azzâbe heyetinin kendilerine verdiği görevleri de yerine getirirler. Bu görevler İbâdîlerin ihtiyaçlarına göre değişir. Dolayısıyla İmsurdan ismi; zaman, mekan veya bu heyetin üstleneceği göreve göre değişebilmektedir. Bu kapsamda emniyet, sağlık veya yerel hizmetler alanında kendilerine görev verilebilmektedir. Kolluk hizmetleri ile ilgilenmeleri sebebi ile teşkilat yapıları güçlüdür. Hatta Azzâbe Meclisini cebri yolla etkileme yahut bir tür darbe ile değiştirebilme olanağına sahip olabilmektedirler.<sup>60</sup> Bu heyete kabul edilecek üyenin sır tutabilecek, evli, cesur ve sağlıklı olmasına dikkat edilir.<sup>61</sup>

### D) Timsirdin Heyeti

Timsirdin kelimesi aslında Berberîce bir kelimedir ve “bayan yıkamacılar” ya da “temizleyiciler” anlamına gelmektedir. Bazen Arapça “gassâlât” ifadesi de kullanılmaktadır. Azzâbenin, İmsurdan heyetinin üstlendiği görevin bayanlara yönelik olan grubu olarak da değerlendirilebilir. Tarih kaynaklarında, Hâricî düşüncenin genel olarak diğer İslâmî fırkalara oranla kadınlara toplumda daha fazla yer verdiğini söylemek mümkündür. Haricîlik hareketi her zaman savaş içerisinde yer aldığından bu akımın askeri bir özelliği vardır. Kadın da mezhebin bu askeri kanadının bir parçasıdır. Hatta bazı Hâricî gruplarda kadın imamların bulunduğu da görülmüştür. Örneğin Sufriyye’nin bir kolu olan Şebîbiyye, kadının imâmetini kabul etmektedir.<sup>62</sup>

İbâdîlerde kadınların mezhebe katkısının diğer İslâmî gruplardan daha görünür olduğu söylenebilir. Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk kadın İbâdî lider Ebû Hamza eş-Şârî’nin eşi Meryem’dir. Savaşla ilgili pek çok şiiri olan Meryem Emevîler’e karşı Hicaz bölgesinde meydana gelen bir savaşa katılmış ve bu savaşta vefat etmiştir.<sup>63</sup>

İbâdiyye’de şirâ’ durumunda askeri faaliyetlere kadınların da katılması uygun görülmüştür. Şirâ’ durumunun şartı İbâdîler’in sayısının kırk kişiye ulaşmasıdır. Kırk sayısı erkek bireylerle tamamlanamazsa kadınlardan da yardım alınabilir. Ancak İbâdîler’e göre bu kırk kişilik grupta sadece bir tane kadına yer verilebilir.<sup>64</sup>

Kuzey Afrika İbâdîliğinde kadının, askeri konumunun yanında kültürel konumu da etkindir. Nitekim bu bölgede birçok kadın davetçi mezhep görüşlerinin yayılması ve mezhebe müntesip kazandırmada kayda değer bir fonksiyon icra etmişlerdir. Şemmâhî’nin *Siyer* adlı eserinde bu konu hakkında birçok bilgi bulunmaktadır. Hatta Şemmâhî diğer mezheplerin fıkıh kaynaklarında bulunan tasniflerin aksine kadınlara özel bir bölüm açmayıp onların dini ve içtimai konumlarını erkeklerle birlikte kaleme almıştır. Mezhebin kadınlara yönelik zihni yapısını ortaya koyan bu bilgiler Haricîler için de geçerlidir. Şemmâhî’nin eserinde kadına toplumda alan açan ifadeler örnek verilecek olursa şunlar zikredilebilir: “Kadın, erkeklerin katıldığı gibi ilim halkalarına katılır ve ilim halkaları düzenler. Kadınlardan ders alınır ve

<sup>60</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye fi mevkibi’ t-tarih, el-İbâdiyyetü fi’l-Cezayir* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1979), 2/570. Amat, *Le M’ zab et les M’ zabites*, 150- 158.

<sup>61</sup> Abdulaziz Şehbi, *ez-Zevâya ve’ s-Sûfiyye ve’l-Azzâbe ve’ l-ihtilalu’ l-Ferensi fi’ l-Cezayir* (Vehran: Darul-Garb, 2007),169.

<sup>62</sup> Bağdâdi, *el-Fark beyne’l-fırak*, 89.

<sup>63</sup> Dercîni, *Tabakâtü’l-meşâ’ih*, 2/258, Bu’acîle, *el-İslâmu’ l-Haricî*, 234.

<sup>64</sup> Bu’acîle, *el-İslâmu’ l-Haricî*, 235.

yazdıkları eserler çoğaltılır. Önemli konularda kadınların görüşlerine müracaat edilir. Kadın, erkek ile aynı mertebede olduğu için ona sert ve kötü davranılmaz.”<sup>65</sup>

Kuzey Afrika’da İbâdî devlet kurmaya kalkışan ilk kişi olan Ebu’l-Hattâb Me’âfirî’yi, Ebû Ubeyde’den ders almaya teşvik eden annesidir.<sup>66</sup> Kadınların toplumdaki konumları hakkında başka rivayetler de mevcuttur. Kadınlar, erkeklerle birlikte ders meclislerine katılıyorlardı. Mâtûs el-‘Afiye bu konuda örnek olarak alınabilir. Kuzey Afrika İbâdîliğinde âlim kadınlar da mevcuttur. Kendi evlerini okul olarak kullanan bu bilge kadınların ders verdikleri ilim halkaları vardı ve ayrıca icazet de veriyorlardı. Örneğin Ümmü Yahya ve Ümmü’r-Rabî‘ el-Veryûriyye anılan bilge kadınlardan birkaçıdır.<sup>67</sup> ‘Amrûs b. Feth el-Mesakînî’nin kardeşi Bîşr b. Ğânim el-Horasânî’ye ait, İbâdî kültüründe kadının oynadığı rolü anlatan, *Müdevvene* adlı eseri günümüze ulaşmıştır.

İbâdî tarih kaynaklarında aktarılanlara benzer pek çok müçtehid ve fakih kadın hakkında birçok bilgiye rastlamak mümkündür. Bu bilgiler İbâdî toplumlarında kadının ulaştığı önemli mertebeyi göstermektedir. Çünkü toplumlarda fakih/hukukçu bir kimsenin görevi önemlidir hatta bazı tehlikelerle karşılaşması mümkündür. Ayrıca Müslüman toplum hayatını tanzim etmede fakihi bir tür otorite olarak kabul eder. Mamafih İbâdî kaynaklarda, İbâdî kadınların diğer ilim adamlarıyla tartışmalarına çokça yer verilir. Mesela Cebel Nefûse’de Ümmü Hasnûn el-Lâlûtiyye,<sup>68</sup> fikhî fetvalarıyla meşhur olan Ümmü Za’rûr,<sup>69</sup> kelâm ilmiyle meşhur olan Aîşe b. Muaz toplumsal ilmi faaliyetlerde bulunan bilginlerdendir.<sup>70</sup>

İbâdî toplumlarda kadının kültürel konumu kadar siyasî konumu da kayda değerdir. Konuyla ilgili İbâdî kaynaklarda bolca bilgiye rastlanabilir. Örneğin Trablusgarp bölgesinde İbâdî lider Ebû Hattâb el-Me’âfirî öldürüldüğünde Mesleme adında bir kadın İbâdî ordusunu tekrar toplamış ve bu ordu Abbâsî ordusu karşısında savaşı kazanmıştır. Diğer bir örnek ise İbâdî Halife Abdülvehhâb b. Rüstem döneminde, Nefûse bölgesinde yaşayan Halef b. Semh, Rüstemî Devletine karşı ayaklanmış ve bu sorunu Vikâye adında bir kadın çözmüştür. O dönemde yaşayan pek çok İbâdî, “Bu kadın bizim sarıklarımızdan daha önemlidir.” demişlerdir.<sup>71</sup>

Kadının davranışı, yaşantısı ve toplumdaki etkinliği konusunda İbâdî fıkıh kaynaklarında önemli ayrıntılara yer verilmiştir. Hatta bazı İbâdî gruplarda özellikle Nükkâriyye’de kadının seçkin bir konumu vardır.

Daha önce verilen bilgilerle İbâdîlik’te kadınlara verilen değer aktarılmıştı. Dolayısıyla bu yapı içinde kadınların Azzâbe heyetinde yer alması gayet mantıklı bir olaydır. Nitekim Azzabe’deki “Timsirdin heyeti” kadınlarla ilgili eğitim, ekonomi, toplum vb. alanlardaki hizmetleri yerine getirmektedir.<sup>72</sup> Genel olarak Haricîler, özel olarak ise İbâdîlere göre kadın hem bilimsel hem de sosyo-politik olarak önemli bir mevkidedir. İbâdîler’de genel olarak kadınların öneminin kavrandığı söylenebilir. Mamafih bu sayede günümüzde bile İbâdî toplumlarda toplumsal bağların daha güçlü olduğunu ifade etmek mümkündür. Aynı zamanda

<sup>65</sup> Şemmâhî, *Kitâbü’s-Siyer*, 1/24.

<sup>66</sup> Şemmâhî, *Kitâbü’s-Siyer*, 1/252,270.

<sup>67</sup> Şemmâhî, *Kitâbü’s-Siyer*, 2/7.

<sup>68</sup> Şemmâhî, *Kitâbü’s-Siyer*, 1/288.

<sup>69</sup> Şemmâhî, *Kitâbü’s-Siyer*, 1/242-253.

<sup>70</sup> Şemmâhî, *Kitâbü’s-Siyer*, 2/115.

<sup>71</sup> Şemmâhî, *Kitâbü’s-Siyer*, 1/179, Bu’acile, *el-İslâmu’ l-Haricî*, 240.

<sup>72</sup> Bu’acile, *el-İslâmu’l-Haricî*, 241-243.

içtimai işleyiş bakımından İbâdî toplumda kadın-erkek, küçük-büyük, âlim-avâm bütün bireylerin üstlerine düşen görevleri yerine getirdikleri değerlendirilmektedir.

Timsirdîn heyeti kadınlarla ilgili iş ve işlemlerden sorumludur.<sup>73</sup> Bu heyete üyelikte, takva sahibi olmak, doğru yol üzerine olmak, ilim sahibi olmak gibi şartlar aranmaktadır. Bu heyet dini-içtimai birtakım görevlerden mesuldür. Bu görevler:<sup>74</sup>

- Kadın ve çocukların cenaze, gasil, techiz ve tekfin hizmetleri,
- Ebelik hizmetleri,
- Evlilik ve düğünlerle ilgili yardımcı hizmetler,
- Kadınların eğitimi ve onlara yönelik dini vaaz ve irşad faaliyetleri.<sup>75</sup>

### E) Memurlar

Öğrencilerden oluşan bu heyet üç gruba ayrılmaktadır:

1. Kur'an Okuyucular: Bunlar Kur'an eğitimi ile ilgilenen görevlilerden ders alırlar.
2. Edep ve İlim Öğrencileri: Bu öğrencilerin eğitimi için özel bir zaman ve özel hocalar belirlenir ve öğrenciler özel bir şekilde eğitilirler. Kur'an'ı tamamen ezberleyip gereken ilmi donanıma sahip olunca bu gruptaki öğrencilere "irvân" lakabı verilir.<sup>76</sup>
3. Diğer Öğrenciler: Burada ilk iki gruba mensup olmayan öğrenciler yer alır. Bunlar yaşı küçük veya engelli olan öğrencilerden oluşur.<sup>77</sup>

### F) Aşiret Meclisi

Kabilelerle bağlantı ve koordinasyonu sağlayan aşiret meclisi, Azzâbe Meclisine mensup bir uzuv olarak kabul edilir. Her aşiretin bir meclisi ve reisi bulunur. Aşiretlerden köy ya da şehir meydana gelir. Bu aşiret reisleri ilgili olduğu köy yahut şehrin reisleri konumundadır.<sup>78</sup>

### G) Ammi Said Meclisi (Azzâbe'nin En Yüksek Rütbeli Meclisi)

Bu meclis, Cezayir'de bulunan Vâdî Mizâb'daki en yüksek mertebeli heyettir. İlmî ve mücadelesi ile meşhur, Azzâbe Meclisi'nin evinde toplandığı, Said b. Hamide b. Abdurrezzâk el-Hayrî el-Cirbî'ye (ö. 897/1492) nispet edildiği için Ammi Sa'îd ismini almıştır.<sup>79</sup>

Abdurrahman Bekillî'ye göre Ammi Sa'îd Meclisi, Bir tür yasama ve yürütme organıdır.<sup>80</sup> Ancak İbrahim Tallây'a göre bu heyet yasama ve yürütme heyeti değil, yönetim ve danışmanlık

<sup>73</sup> Beşir b. Ömer Mermûrî, *Talimu'l-benât fi Mizâb beyne'l-asaleti ve'l-hadâsa* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 50.

<sup>74</sup> Suat Bougerzi, Rabiaa Mazouzi, *Sir'u-İnglâki'l-muctemai'l-mizâbî* (Constantine: Constantine Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 35.

<sup>75</sup> Rahime Laver, *Nizamu'l-Azzâbe inde İbâdîyyeti'l-Cezayir, beyne'l-mâdî ve'l-hâdir* (Constantine: Amir Abdulkadir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 39.

<sup>76</sup> Kasim b. Ahmed Şeyh Belhâc, *Eş-Şeyh Ali Yahyâ Muammer ve menhecuhu fi arzi'l-Akîde* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 57.

<sup>77</sup> Muhammed Befleh, *Tesuvuratu't-talebe lt-tağayuri'l-İctimai fi'l-Müctemai'l-İbazi* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 63.

<sup>78</sup> Muammer, *el-İbâdîyyetü fi'l-Cezayir*, 2/556.

<sup>79</sup> Jean Brunhes, *La Géographie humaine* (Paris: Librairie Flix Alcan, 1925), 575, 582.

<sup>80</sup> Ahmed Übekke, *eş-Şeyh Abdurrahman bekillî min hilâl nedevâtihî ve fetâvâh, F'âliyât el-eyyâmi' l-İlmiyye el-Vataniyye hevle eş-Şeyh Abdurrahman Bekillî -el-Bekrî-* (Gardâye: Mektebetü's-safa', 2002), 446, 469.

heyetidir.<sup>81</sup> Bu heyet her köyden bir temsilciden oluşur. Bu meclisteki tüm üyelerin ilim adamı olması gerekir. Bu meclis zor durumlarda etkin hale gelir.<sup>82</sup>

Ammi Said Meclisi, Vâdî Mizâb bölgesindeki Azzâbe Meclislerine reis atamalarını yapar, vakıfları yönetir, hac hizmetlerini yürütür, İbâdîler arasındaki sorunları çözmeye çalışır, komşularla ilişkilerini yönetir ve nerede olursa olsun bütün İbâdîler'in sorunlarıyla ilgilenir. Yani kısaca bu meclis İbâdîler'in büyük ve önemli işlerinden sorumludur.<sup>83</sup>

Azzâbe hakkında inceleme yapanların teşkilat yapısını görünce şaşkınlıkları mümkündür. Çünkü bu heyette gassâlât ve urafâ' gibi görevliler mevcuttur. Fakat Azzâbe teşkilatı, İbâdî toplumunda günümüzdeki vatandaşlık kavramı gibidir. Her İbâdî, Azzâbe teşkilatı içerisinde ya lider ya da teşkilatın bir parçası olarak bir görevde yer almaktadır. Yani Azzâbe üyesi olmak sanki bir kral, emir veya halifeye biat etmek gibidir. Her birey bu teşkilat içerisinde kendisine ait olan görevi yerine getirir. Görevlerini yerine getirmemesi durumunda kişi toplumdaki tecrit edilerek onun hakkında "berâ'e" hükümleri uygulanır.<sup>84</sup>

#### 4. Azzâbe Teşkilatına Katılım Şartları

Daha önce çalışmanın farklı yerlerinde Azzâbe'ye katılım şartları konusunda bilgi verilmişti. Fakat bu başlık altında, şartlar bir araya getirilerek bu şartlar hakkında değerlendirme yapılacaktır. İbâdîler'in Azzâbe teşkilatına katılmak için koydukları şartlar oldukça zor ve bazıları özellikle giyim ile alakalı şartlar olup dikkat çekicidir. Bu zor ve garip şartlar Azzâbe teşkilatının İbâdîler nezdinde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Azzâbe teşkilatında yer alan giyim tarzı günümüzde modern ülkelerin resmi üniformaları (polis, asker vb) gibidir. Azzâbe teşkilatı İbâdîler'in en seçkin kişilerinden oluştuğu için bu teşkilatın ilk kurucuları bu tarz şartları öne sürmüşler; sonraki nesiller de bu şartları devam ettirmişlerdir.<sup>85</sup> Azzâbe teşkilatına seçilmek için gereken şartlar şunlardır:

- 1) Hafız olmak.
- 2) Ahlak ve davranış konusunda hocalardan icazet almak.
- 3) Azzâbe'nin resmi giyim tarzını uygulamak.
- 4) Âlim olmak ve bütün eğitim aşamalarını tamamlamış olmak.
- 5) Edepli, okumayı ve eğitimi seven biri olmak.
- 6) Dünya işleriyle ve avam kesimle meşgul olmamak.
- 7) Maddi ve manevi taharet ile meşgul olmak.<sup>86</sup>

Bu şartların zor olmasının sebebi Azzâbe üyesinin topluma örnek olması gerektiğindedir. Çünkü Azzâbe üyesi tarafından yapılan ufak hatalar toplum içerisinde büyük hatalar sayılır. Bu konuda İbâdîler'in bir deyişi vardır: "Toplumun sorumluluklarını üstlenen kişi süt gibidir. İçine

<sup>81</sup> Tallây, *el-Mudunu's-seb'a fi vâdi Mizâb*, 37.

<sup>82</sup> Mezhûdi, *el-İbâdiyyetü fi'l-Mağribi'l-evsat*, 267.

<sup>83</sup> Mezhûdi, *el-İbâdiyyetü fi'l-Mağribi'l-evsat*, 212.

<sup>84</sup> Nureddin Sükhel, eş-Şeyh İbrahim Beyyûd ve Menhecuhu fi'l-İslâh (Constantine: Amir Abdulakadir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 32,140.

<sup>85</sup> Seniyye Buamrîn, *el-Hereketu'l-İlmiyye İnde İbâdiyyeti Cebeli'Dummur* (Tunus: Tunus Üniversitesi, Lisans Tezi, 2006), 27.

<sup>86</sup> Ahmed Tevfik el-Medeni, *Kitabu'l-Cezayir* (Cezayir: Daru'l-Basâir, 2009), 153.

bir şey düşerse rengi değişir.<sup>87</sup> Bu birey, toplum için bir ayna gibidir. Terbiye ve İslâm'ın emirlerini uygulama konusunda ilk önce kendisinden başlamalıdır.”<sup>88</sup>

Azzâbe üyesini seçme konusunda bazı detaylara dikkat edilmektedir. Her İbâdî, bölgeyi temsil eden bir Azzâbe üyesi olmalıdır. Azzâbe teşkilatları içerisinde bir üye eksildiğinde hemen yeni bir üyenin seçilmesi gerekir. Seçilen kişiye üyelik teklifi sunulur ve o da açık bir şekilde kabul eder veya reddeder. Eğer kabul ederse istenilen görevler ona verilir.<sup>89</sup>

Azzâbe üyesinin seçilmesi konusunda öne sürülen bazı şartlarda Haricîlik'ten etkilenildiği görülmektedir. Özel olarak halkla uğraşmama şartı bu etkilenmenin bir göstergesidir. Toplumunu kontrol etmek için halka yakın olmak gerekir. Halktan uzak durulduğunda halkın kontrolü kaybedilecektir. Aynı Haricîler gibi tamamen seçkin kişilerle ilgilenildiğinden dolayı bu olay yıkılma sebebi olacaktır.<sup>90</sup>

Azzâbe heyeti, üye olarak alacağı kişinin peşine bir takipçi takar. Bu takipçi onun nasıl biri olduğunu gözlemler. Takipçi bu gözlemlenmeyi tamamladığında Azzâbe üyelerine haber iletir ve Azzâbe üyeleri kendi aralarında toplantı yapıp o kişi hakkındaki kararını verir. Azzâbe heyetine üye seçilmesi bu şekilde gerçekleşmektedir. Azzâbe heyeti bu kişiye heyete üye olması için teklif sunar. Bu kişi ikna edici bir sebebi olmadığı halde teklifi reddederse cezalandırılır, bu kişiden beraet edilir ve İbâdî cemaatinden kovulur. Eğer teklifi kabul ederse Azzâbe'nin resmi makamına davet edilir. Azzâbe şeyhi ona görevlerini anlatır. Ona tavsiyelerde bulunur. O kişiye, Azzâbe geleneklerine göre en düşük rütbe verilir. Kendisi en düşük rütbeye sahip olduğu için diğer üyelere hizmet eder. Ayrıca kendisine Azzâbe ile ilgili detaylı eğitim verilir.<sup>91</sup>

### 5. Azzâbe'nin Maddi Gelir Kaynakları

Rüstemî Devleti'nin çöküşünden itibaren İbâdîler, hareketlerinin devamını sağlamak için devlet hazinesinden farklı kaynaklar bulmaya çalışmışlardır. Fakat Azzâbe teşkilatının kurulmasıyla birlikte ekonomi ve finansla alakalı görevi bu teşkilat üstlenmiştir. Bu göreve çok önem verilmiştir. İbâdî toplumunun içerisinde birçok görev vardır. Bu görevlerin en önemlisi de ücretsiz olan eğitimidir.<sup>92</sup> İbâdîler tüm gücüyle Azzâbe teşkilatının varlığını sürdürmesi için çalışmışlardır. Çünkü Azzâbe teşkilatı İbâdîler'in varlığını devam ettirmesini sağlayan tek kurumdur. Bu yüzden Azzâbe'nin temel gelir kaynağı İbâdîlerin yaptığı bağışlardır. Bağış yapacak nakit parası olmayanlar yemek ya da farklı mallardan bağışta bulunurdu. Bu sebeple İbâdî camilerinde depolar bulunmaktaydı.

Genel olarak Azzâbeler'in maddi gelir kaynakları iki türdür:<sup>93</sup>

Sabit kaynaklar, vakıflar ve camiye vakfedilen arazi vb. şeylerden elde edilen gelirlerdir. İbâdî bölgelerinde bu tür vakıflar çokça bulunmaktadır. Bu gelirler, Azzâbe ve öğrencilerin

<sup>87</sup> Süleyman b. Muhammed Muselmâl, *el-İbâdîyye, ümmetu hadâre ve nizâm* (Gardâye, y.y. 2014), 228.

<sup>88</sup> Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdîyye fî mevkibi' t-tarih, Neş'etü'l-mezhebi'l-İbâdî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1964), 101-105.

<sup>89</sup> Abdurraman Hicâzî, *Tetavvuru'l-fikr et-terbevi* 155, 156.

<sup>90</sup> Yusuf b. Bekir el-Hac Said, *Tarih beni Mizâb* (Cezayir: y.y, 2006), 25.

<sup>91</sup> Aved Muhammed Halifat, *et-Tenzimâtu's-siyâsiyye ve'l-İdariyye inde'l-İbâdîyye fî merheleti'l-kitmân* (Maskat: Vizaret'l-Adel ve'l-Avkâf ve's-Şueûnu'l-İslaşîyye), 20.

<sup>92</sup> İlyas b. Omer Hac İsa, *Medinetu Vercelan, Dirasetun fi'n-Neşâti'l-İktisadi ve'l-Hayati'l-Fikriyye* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 105; Zâhir el-Hecri, *el-İbâziyye fi'l-Gerb el-İslâmî* (Maskat: Mektebetü'c-Cîli's-Said, 2012), 152.

<sup>93</sup> Abdullah Nouh, *Enuzumu't-Teklîdiyye el-urfiyye bi Vâdi Mizâb* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 29.

maddi ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Aynı zamanda şehirlerin korunması da Azzâbe'nin görevlerindedir. Bu yüzden bu tür maddi kaynaklar oldukça önemlidir. Bu kaynaklar çok önemli olduğu için Azzâbe teşkilatı içerisinde bu işi yürütmekle ve geliştirmekle görevli olan kişiler bulunmaktadır.<sup>94</sup>

Zekât da Azzâbe teşkilatı için sabit kaynaklardan sayılır. İbâdîler kendi istekleriyle zekâtlarını Azzâbe'ye verirler. Zekâttan elde edilen gelirlerin bir kısmı yoksullara verilirken, bir kısmı da Azzâbe hazinesine konulmaktadır. Azzâbe bu parayı İbâdîler'in farklı işlerinde harcamak üzere kullanmaktadır.<sup>95</sup>

Sabit olmayan kaynaklar, devamlı olmayan yardım olarak gelen bağışlardır. Öğrencilere verilen burslar ve öğrencilerin ihtiyaçlarını gidermek bu türdendir. İbâdî toplumlarındaki zenginler Azzâbe'ye bazen bir miktar bağışta bulunurlardı.<sup>96</sup>

## 6. Azzâbe Meclisinin Yetkileri

İbâdî kültürüne göre Azzâbe Meclisi geniş görev ve yetkilere sahiptir. Bu konuda İbrahim Tallây şunları aktarmaktadır: “Dini korumak ve sürdürmek için Azzâbe sistemi toplumsal bir düzen olarak kurulmuştur. Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münkeri gerçekleştiren de Azzâbe sistemidir. Aynı zamanda cahil insanları da eğitmektedir. Bu sistem sayesinde Mizab bölgesinde İslâm'ın temizliği ve güzelliği sürdürülmüştür. Ayrıca toplumun İslâm kuralları çerçevesinde yönetilmesini devamlı hale getirmiştir. Azzâbe meclislerinin görevlerinden bahsedecek olursak bunlar, aşağıdaki başlıklarda sıralandığı gibidir:<sup>97</sup>

### 6.1. Dini Yetkiler

Fetva vermek, namaz kıldırarak, ezan okumak, camilerin yönetilmesi ve cami işlerinin yerine getirilmesi, çocukların eğitimi, ölümlerin defin işlemleri, vaaz vermek ve insanların din ile alakalı günlük hayatta ihtiyacı olan işleri düzenlemek gibi görevler bu kapsamdadır. Tüm bu görevler Azzâbe Meclisinin ilk ve en önemli görevleridir.<sup>98</sup>

Azzâbe halkası, bulunduğu bölgelerdeki cami vaazları ve ilim meclislerini yönetmektedir. Her gün bütün camilerde en az bir ders yapılmaktadır. Özel olarak bu sistem Vadi Mizab bölgesinde bulunur. Bu dersler ahlak, İslâm hukuku, muamelat vb. derslerden oluşur. Cuma günü ise ders meclisi oluşturulması zorunludur.

Günümüzde Azzâbe teşkilatının bulunduğu bölgelerde özellikle Cezayir'de Azzâbe'ye ait radyo kanalları, dergi ve gazeteler vardır. Bundan maksat özellikle evlerdeki İbâdî kadınlara eğitim sağlamaktır. İbâdî kadınlar, erkekler gibi İbâdî toplumu ve Azzâbe ile ilgili haberleri de bu radyodan takip edebilmektedir.

<sup>94</sup> Abdullah b. Raşid es-seyyabi, *Rihletî ila vâdî Mizâb ve Cebel Nefüse* (Maskat: y.y. 2011), 90.

<sup>95</sup> Amat, *Le M' zab et les M' zabites*, 181, 215, Züheyr Tağlat, *El Fikru's-Siyâsî el-İbâdî min Hilâli moallemâti Câbir b. Zeyd, Sâlim b. Zekvân el-Hilâlî ve el-Berrâdi ve Eş-Şemmâhî* (Tunus: Mennûbe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 123.

<sup>96</sup> Hicâzî, *Tetavvuru'l-fikr et-terbevi*, 155,156.

<sup>97</sup> İbrahim Tallây, *Mizâb beledü kifâh* (Constantine: Daru' l-Ba's, 1970), 39.

<sup>98</sup> Debbûz, *Nahdatü'l-Cezayir*, 1/107.

## 6.2. Toplumsal Yetkiler

Azzâbe Meclisi, İbâdî toplumundaki çeşitli ilişki ve faaliyetleri yönetmektedir. Evlilik, boşanma, mehir belirleme, miras dağıtımı, yetim ve dullara sahip çıkmak, hâkim atamak gibi faaliyetler bu kapsamdadır.<sup>99</sup>

Azzâbe yöntemi, İbâdî toplumunun şeri'ata bağlı bir şekilde yaşamasını sağlamıştır. İbâdî inanç esaslarında yer alan velayet ve berâet<sup>100</sup> esaslarını kullanarak toplumu dengeli bir şekilde yönetmeyi amaçlamışlardır. İbâdî toplumunda adil kişiler tarafından suçu tespit edilmiş günahkâr biri varsa (dini hükmü reddetme, namaz kılmama, içki içme vb.) bu kişinin aşireti çağrılır ve tövbe etmesi istenir. Ancak aşireti yoksa bu kişi Azzâbe Meclisine havale edilir.<sup>101</sup> Bu durumda Azzâbe Şeyhi namazdan sonra günahkâr kişinin adını açıkça zikrederek ondan berâet ederler.<sup>102</sup> Berâet edilen kişi medenî haklarını kaybeder. Bu kişiyle iş birliği yapandan da berâet edilir. Ancak kalabalık bir cemaat karşısında tevbe ettiğinde bu kişi bağışlanır. Tevbe etmeden ölürse Azzâbe Meclisi bu kişinin cenaze işleriyle ilgilenmez.<sup>103</sup>

Azzâbe üyesinin, velayet ve berâetten önce asıl yerine getirmesi gereken görev hadlerdir. Fakat kitmân durumunu yaşayan toplumların hadleri uygulaması o bölgede bulunan rejim veya devletle çatışma yaşanmasına sebep olabilir. Çünkü herhangi bir rejim veya devlete özgü görevler vardır bu da hadlerdir. Rejim veya devlet bu hadleri başka birinin uygulamasına izin verirse kesinlikle ortaya bir çatışma çıkacaktır. Bu yüzden İbâdîler hadleri yerine getirme konusunda bölgede bulunan rejimin izni olursa uygulanabilir, izni olmazsa uygulanamaz şartını öne sürmüştür. İzin olmazsa İbâdîler, velayet ve berâet durumuna geçerler.<sup>104</sup>

İbâdî gruplarında velayet altına alınan kişi sözünde güvenli ve dürüştür. Şهادeti de kabul edilmektedir. O kişinin şهادetine dayanarak hüküm verilebilir. Namus ve din konusunda dokunulmazlığı vardır. İbâdî cemaati o kişiyle ilgilenir ve işlerinde ona yardımcı olur.<sup>105</sup>

Berâet altında olan kişi İbâdîler'e göre fasık biridir. Şهادeti ve haberleri kabul edilmez. Tevbe etmedikçe temel hakları yok sayılır. Bu kişi bir günah veya suç işlediğinde o dönemdeki iktidar olan devlete sevk edilmeden direkt olarak Azzâbe teşkilatı tarafından hem maddi hem de manevi olarak cezalandırılmaktadır. Bu konuda Vahşetu'l Hicran adında, o kişiyi terk etmek ve o kişiye boykot uygulamak şeklinde önemli bir uygulama vardır.

Azzâbe heyeti o kişinin günahı büyükse cemaatle namazdan sonra o kişiden berâet edildiğini halk önünde açıklar. Eğer günahı büyük değilse Azzâbe heyeti o kişiyi affeder. Azzâbe heyetinin verdiği kararı bütün toplum uygulamaktadır.<sup>106</sup>

<sup>99</sup> Zekri b. Bayub Keşşar, *İ'âdet İntâc en-nemeti'l-umrânî el-kadîm ve'l-alakâtu'l-ictimaiyye et-teklidiyye* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 102.

<sup>100</sup> Aved Muhammed Halifat, *Neş'etu'l-Haraketî'l-İbâdîyye* (Maskat: Dar Mecdelavi, 1978), 133.

<sup>101</sup> Yasin Tebbâh, *Nizamul-Azzâbe bi Gardâye ve devruhu fi mukafeheti'l-cerîme* (Bordj Bou Arreridj: El-Beşir el-İbrâmî Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Lisan Tezi, 2016), 12.

<sup>102</sup> Salih b. Abdullah Abu bekir, *el-Garare min duhuli'l-İstimârî'l-Ferensi ila ma baadi'l-herbi'l-âlemiyyeti'l-ûla 1882-1921* (Gardâye: Cem'iyetü't-Türâs, 2015), 31.

<sup>103</sup> Tefîk el-Medeni, *Kitabu'l-Cezayir*, 106; Amira Ferhât, *el-Havâric, fi't-tarihi ve's-siyaseti ve'l-fikihî ve ilmi'l-Kelâm ve'l-hutebi ve's-şiiiri ve't-tarâ'if* (Beyrut: Daru'l-Mehecce, 2009), 398.

<sup>104</sup> Bu'acile, *El-İslâmu el-Haricî*, 223.

<sup>105</sup> Ernest Zeys, *Législation mozabite, son origine, ses sources, son présent, son avenir. Leçon d'ouverture faite à l'École de droit d'Alger* (Alger: A. Jourdan, 1886), 20, 61.

<sup>106</sup> Kerrûm, Bezzîn, *El-Eb'âdü'l-hadariyyetu li sirati halakati'l-Azzâbe fi'l-karni'l-hamisi'l-hicri*, 1-25; Bu'acile, *el-İslâmu'l-Haricî*, 224.



Azzâbe Meclisleri, şehirlerin tasarım ve inşasında da etkili olup bina inşa etme konusunda oldukça disiplin sahibidir. Binanın yüksekliği konusunda da oldukça titizdirler. İnşa edilen bir bina komşusunun binasından yüksek olmamalıdır. Binalardaki pencereler de küçük olarak tasarlanır ve duvarın en üst kısmındadır. Pencere, havalandırma ve güneşlendirme görevini yerine getirirken, aynı zamanda dışarıdaki kişinin eve bakamamasını ve evdeki kişinin de dışarıyı görememesini sağlar.<sup>107</sup> Bununla birlikte evin çatısının ortasında büyük bir pencere vardır. Bu sayede özel olarak kadın evde olduğu zaman gökyüzünü rahatlıkla görebilir. Çünkü İbâdî bölgelerde özellikle Gardaya'da evler bitişiktir. Böylece bu şehir çok özel bir mimari tasarım kazanmıştır.<sup>108</sup> Bu yüzden dünyanın her yerinden turistler bu bölgeyi görmeye gelirler. Hatta camiler bölgede en yüksek yerlere inşa edilir. Mimarisi farklıdır ve eşsizdir.

Bir zamanlar Azzâbe'nin bulunduğu İbâdî bölgelerde, İbâdî olmayan birisi bulunursa o kişinin de Azzâbe'nin ticaret, mimari ve tarım vb. konularda koyduğu kurallara uyması gerekmekte iken son dönemlerde şehirler modern yaşam tarzına geçip karıştığı için bu kurallar artık geçerliliğini yitirmiştir. Çünkü her vatandaş bulunduğu devletin kurallarına tabi olmaktadır. Ama İbâdîler her zaman Azzâbe teşkilatının koyduğu kurallara tabi olmuşlardır.

### 6.3. Eğitim Konusunda Yetkileri

Azzâbe Meclisleri, İbâdî toplumlardaki eğitimle alakalı tüm faaliyetleri hassas bir şekilde gerçekleştirmektedir. Bu yüzden cami, dersane gibi bütün İbâdî mekânlarda din ve bilimle alakalı eğitim faaliyetleri gerçekleştirilmektedir.<sup>109</sup> Azzâbe üyesinin eğitimi yönetme görevlerinden birisi de te'lif faaliyetlerini yürütmektir. Bunun amacı İbâdî heyet ve müesseseler için yeterli kaynak oluşturmaktır.<sup>110</sup>

İbâdîlerde eğitim çok önemli bir konudur. Bu yüzden İbâdîlerin bulunduğu yerlerde kendilerine özgü özel okullar yer almaktadır. Bazı okullar devlet tarafından onaylanmasa da bu tür okullar mevcuttur.<sup>111</sup> Çünkü İbâdîler'e göre bu okulların var olma sebebi iş, diploma veya sertifika elde etmek için değil İbâdîler'in ilke ve görüşlerini sürdürmek, özellikle fıkıh ve İbâdî inançlarını devam ettirme amacıdır. Bu yüzden öğrenciler hem İbâdî okullarda hem de devlet okullarında eğitim görmekteydi. İbâdî okulları devlet tarafından onay görmediği için İbâdîler, hâkimiyeti altında oldukları devletlerde çalışıp hayatlarını sürdürmek üzere devlet okullarında okuyup mezun oluyorlardı. İbâdîler devletin okul açmaya izni vermesinden sonra onay verip vermemesine pek de önem veriyor gibi görünmüyorlardı. İbâdî öğrencileri devlet okulları saatleri dışında İbâdî okullara da gidiyorlardı.<sup>112</sup>

Bu demek oluyor ki İbâdîler kendi varlıklarını sürdürmek için devlet idaresi mevcutken yeni idari bir teşkilat kurmuşlardır. Bu teşkilat, bulunduğu resmi devletlerde vatandaşlık gibi kavramlar ortaya çıkmadan önce birçok çatışmaya neden olmuştur.<sup>113</sup>

<sup>107</sup> Mounia Chekhab-Abudaya, *Analyse comparative de l'organisation urbaine des qşûr du Sud-Est algérien Rîgh, Miya, Mzâb et al-Manî'a*, L'İbâdisme dans les sociétés de l'Islam médiéval, ed. Cyrille Aillet, (Berlin: De Gruyter, 2018), 276.

<sup>108</sup> Amat, *Le M' zab et les M' zabites*, 43, 125.

<sup>109</sup> Venise el-Kasimî, *el-Hayatu'l-ilmîyye fi Cezireti Cerbe* (Tunus: Tunus Üniversitesi, 2006), 70; Abdulkadir Azzam Avvâdi, *Hicretu Sükkani vâdi Mizâb İla Tunus ve Devruhum fi'l-Hayat es-siyasîyye ve'l-Fikriyye et-Tunisyye, hilal 1881-1956* (Adrar: Adrar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 58.

<sup>110</sup> Bu'acile, *El-İslâmu'l-Haricî*, 222.

<sup>111</sup> Salaheddin Şabani, *et-terbiyetu ve't-telîm inde'l-İbâdîyye bi'l-Mağribi'l-İslâmî* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek lisans Tezi, 2004), 105.

<sup>112</sup> Salih Fehhar, *Nizamu't-talîmi'l-hur bi Vadi Mizâb* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 21.

<sup>113</sup> Şeybânî, *Tarihu İbâdîyyeti Timazga*, 405.

Günümüzde Kuzey Afrika'daki İbâdîlik, Umman'daki İbâdîlik gibi değildir. Çünkü Umman'da İbâdîlik medreseler ve okullarda öğretilmektedir. Ancak Kuzey Afrika'da çoğunluk Mâlikî mezhebi olduğundan medrese ve okullarda İbâdîlik eğitimi yoktur. Umman'da ise İbâdîler'in nüfusu toplam nüfus içinde yüksektir.

#### 6.4. Ekonomik Yetkiler

Azzâbe Meclisi, İbâdî toplumunda bütün mal ve para ile alakalı konularda etkilidir. İlk olarak, halkın kendi arasında haram akitler gerçekleştirmemesi amacıyla toplumun ekonomiyle alakalı meselelerini denetlediği zikredilebilir. Barajların yapılması, kişisel ve toplumsal hakların korunması için şehir ve binaların planlarının çizilmesi gibi konuları üstlenmektedir.<sup>114</sup>

İbâdîlerde ekonomik görevler ikincil öneme sahiptir. Daha önce dediğimiz gibi İbâdîler, gelir elde etmek ve kurulan paralel teşkilatın devamını sağlamak için ticaret ve zekâta çok önem vermişlerdir. Eğitim ve toplumun işlerinin sürdürülmesi için bunlar mühimdir.<sup>115</sup>

Kuzey Afrika'da İbâdîler'in sayısı çok düşüktür. Örneğin Cezayir'de İbâdîler'in nüfusu %0.3 olduğu belirtilmektedir. Yani İbâdîler bu bölgede çok küçük bir grubu oluşturmaktadır. Fakat toplumda İbâdîler'in etkisi vardır ve toplum tarafından saygı görmektedir. İbâdîler, disiplinli olma, emre itaat, çalışkanlık ve güvenli olmalarıyla tanınırlar. İbâdîler çok becerikli tüccarlardır. Tarihe baktığımızda aslında onlar çiftçilikle uğraşan bir toplumdur. Ancak son zamanlarda ticaret ile meşhur olmuşlardır.

#### Sonuç

İbâdîler'in mezhep ve siyaset literatürüne hediye ettiği en orijinal kavram veya müessese şüphesiz ki Azzâbe teşkilatıdır. Azzâbe teşkilatı veya meclisleri, Kuzey Afrika İbâdî düşüncesi için büyük bir gelişme kabul edilebilir. Çünkü İbâdiyye'de siyaset öğretisi, mezhebi diğer mezhep yahut düşüncelerden tefrik eden değiştirilmesi güç kurumsal temellerden biridir. İbâdiyyede devlet kurmanın ön koşulu güç ve otoriteye sahip olmaktır. Nitekim mezhebin devlet kurma girişimlerinin her zaman güç kullanılarak, yumuşak geçişlerden ziyade şiddeti barındıran birtakım devrimlerle tahakkuk ettiği bilinmektedir. Fakat Azzâbe sistemi ile İbâdîler dini ve içtimai vazifelerini güç ve şiddet kullanmadan yerine getirebilme imkânına ulaştılar. Öte yandan içinde yaşadıkları toplumları rahatsız etmedikleri için kendilerine yönelik husumetler de azalmıştır. Böylece İbâdîler belli bir emniyet ve refah düzeyinde, her türlü ihtiyaçlarını karşılayarak, komşuları ile barış içinde ve asimile olmadan varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Azzâbe teşkilatı günümüzde İbâdîler'in modern hayata entegrasyonlarını da kolaylaştırmıştır. Seçme ve seçilme haklarını Azzâbe Meclisinin yönlendirmeleri ile kendi mezhep müntesiplerine veya kendi toplumlarının çıkarına olacak şekilde bazı adaylar aracılığı ile kullanmaktadırlar.

Azzâbe esnek yapıda bir teşkilattır. İbâdîler için koşullara göre mezhep lehine hızlı ve pratik çözümler sunar. Dış koşullar mezhep aleyhine dönecek olursa, mezhep akidesinde yerini bulan takiyye inancının da verdiği ruhsatla, Azzâbe teşkilatı her türlü eylemini gizlilik (kitmân) içinde sürdürebilmektedir. Teşkilat hem üyelerinin hem de İbâdî halkın doğal bir murakabesi

<sup>114</sup> T. Lewicki, *Makalatun muhtâra* (Maskat: Beyitu'l-Geşsem, 2014), 8.

<sup>115</sup> İbrahim b. Mustafa Bebase, *Süku'd-delâle fi vadi Mizâb* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 1995), 51; Muhammed b. Ayyub Sedki, *Es-Sire, Tecsidun li's-sulûki'l-misâli "Risâletun fi mevzuai's-siyer"* (Gardâye: y.y. 2003), 64.

altındadır. Yöneticilerin mezhep aleyhinde birtakım davranış yahut eyleminin vuku bulması halinde Azzâbe, bu yöneticileri değiştirilebilmektedir.

### Kaynakça

- Abdullâvi, Şâfiye. *Tarihu't-tenzimat el-ictimaiyye ve'd-diniyye el-Mizâbiyye fi'l-asri'l-vesît*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Abu bekir, Salih b. Abdullah. *el-Garare min duhulî'l-isti'mâri'l-Ferensi ila ma ba'dî'l-herbî'l-âlemiyyeti'l-ûla 1882-1921*. Gardâye: Cem'iyetü't-türâs, 2015.
- Abu bekir, Salih b. Abdullah. *Eş-Şûra ve ed-dimokratiyye min hilali tecrübeti nizami'l-Azzâbe bi vadi Mizâb*. Batna: Batna üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Amara, Allaoua. "L'İbâdisme et la malikisation du Maghreb central: étude d'un processus long et complexe (ive-vie/xe-xiie siècle)", *L'İbâdisme dans les sociétés de l'Islam médiéval*, ed. Cyrille Aillet, 329-347. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Amat, Charles. *Le M'zab et les M'zabites*. Paris: Challamel, 1888.
- Arşûm, Muhammed b. Bekîr. *el-Vâdih fi't-tarihi'l-İslâmî*. Cezayir: Matbaatu tikniyeti'l-elvân, 1997.
- A'uş, Bekîr b. Said. *Mizab yetekellemu târihiyyen, akaidiyyen, ictimaiyyen*. Gardâye: y.y.
- Avvâdi, Abdulkadir Azzam. *Hicretu sükkâni vâdî Mizâb ila Tunus ve Devruhum fi'l-hayat es-siyasîyye ve'l-Fikriyye et-Tûnisiyye, hilal 1881-1956*. Adrar: Adrar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Azam, İbrahim b. Salih Baba Hemmu. *Osnu'l-bân fi tarihi Verçelân*, thk. İbrahim b. bekîr Behhâz, Suleyman b. Muhammed Bumakel. Gardâye: el-Alemiyye, 2013.
- Baciyye, Salih. *el-İbâdiyye bi'l-Cerîd fi'l-usûri'l-islamiyyeti'l-ûlâ*. Tunus: Dar Buslama, 1976.
- Bağdâdî, Abû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-nâciye minhüm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1977.
- Bebâsse, İbrahim b. Mustafa. *Süku'd-delâle fi vadi Mizâb*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 1995.
- Befleh, Muhammed. *Tasavurâtu't-talebe lt-tağayuri'l-İctimai fi'l-müctemai'l-İbazi*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Behhâz, İbrahim. "Nizamu'l-Azzâbe". Suviyk: y.y. 2004.
- Belhâc, Kâsîm b. Ahmed eş-Şeyh. *Maâlimu'n-nehda el-İslahiyye inde'l-İbâdiyye fi'l-Cezayir*. Gardâye: Cem'iyetü't-Türas, 2011.
- Belhâc, Kasim b. Ahmed es-Şeyh. *eş-Şeyh Ali Yahyâ Muammer ve menhecuhu fi arzi'l-akîde*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Benras, Mahmoud. *el-Fikru'l-nakdi inde İbn Reşik el-Kayrevâni: dirase tatbikiyye ala kitabi'l-unmuzec*. Saarbrücken: Noor Publishing, 1 Baskı, 2017.
- Bougerzi, Suat. Mazouzi, Rabiaa. *Sir'u-İnglâki'l-muctemai'l-mizâbî*. Constantine: Constantine Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Brunhes, Jean. *La Géographie humaine*. Paris: Librairie Flix Alcan, 1925.

- Bu'acîle, Neciyye el-Werrîmî. *el-İslâmu'l-Haricî*. Beyrut: Darut-Taliaa, 2006.
- Buamrîn, Seniyye. *el-Hereketu'l-İlmiyye Inde İbâdiyyeti Cebeli'Dummur*. Tunus: Tunus Üniversitesi, Lisans Tezi, 2006.
- Buheccâm, Muhammed Nasır. *el-Bu'du'r-rûhî li nizâmi halakati'l-Azzâbe*. Gardâye: Cem'iyetü't-türas, 2007.
- Bumedyen, Boudavud. *Ticaret beni Mizâb*. Cezayir: Riyadu'l-ulûm, 2006.
- Ca'bîrî, Ferhat b. Ali, *Nizamu'l-Azzâbe inde'l-İbâdiyye'l-Vehbiyye fi Cerbe*. Tunus: el-Metbaa el-Asriyye, 1975.
- Ca'bîrî, Ferhat b. Ali. *Nefehat mina's-siyer*. Gardâye, y.y.
- Ca'bîrî, Ferhat b. Ali. *Vâdî Mizâb el-medinetu'd-devle*. Gardâye: y.y.
- Chekhab-Abudaya, Mounia. *Analyse comparative de l'organisation urbaine des qsûr du Sud-Est algérien Rîgh, Miya, Mzâb et al-Manî'a*, L'İbâdisme dans les sociétés de l'Islam médiéval, ed. Cyrille Aillet. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Clavel, Eugène. *Droit musulman: du statut personnel et des successions d'après les différents rites, et plus particulièrement d'après le rite hanafite*. Paris: L. Larose, 1895.
- Debbûz, Muhammed Ali. *A'lâm el-İslâh fi'l-Cezayir*. Constantine: Daru'l-Ba'as, 1978.
- Debbûz, Muhammed Ali. *Nahdatü'l-Cezayir el-hadise ve sevratuhâ el-mübâreka*. Cezayir: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1965.
- Debbûz, Muhammed Ali. *Tarihu'l-Mağribi'l-kebîr*. Kahire: Dâru İhyâ' el-Kütüb el-'Arebiyye, 1963.
- Dercînî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân et-Temicârî. *Tabakâtü'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib*, thk. İbrâhim Tallây. Constantine: y.y.1397/1977.
- el-Addali, Salim. *el-Berradi: Hayatuhu ve asaruhu ve Arâuhu el-akediyye*. Tunus: Zeytuna Üniversitesi, Doktora Tezi, Tunus, 1982.
- Esmâvî, Abdullah. *el-Müctemeu'l-İbâdî et-teklidi*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Et Melviyye, Husyin b. Eş-Şiyh. *El-Kanunu'l-urfi el-Amâzigî*. Cezayir: Dâr Huma, 2000.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf. *Er-Risâletu's-şafiyye fi bazı tevârihi ve ensâbi beni Mizâb ve fewaidu ohrâ*. Gardâye: y.y.
- Fehhâr, Salih. *Nizamu't-talîmî'l-hur bi Vadi Mizâb*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Ferhât, Amira. *el-Havâric, fi't-tarihi ve's-siyseti ve'l-fikihi ve ilmi'l-kelâm ve'l-hutebi ve's-şiiri ve't-tarâ'if*. Beyrut: Daru'l-Mehecce, 2009.
- Hac İsa, İlyas b. Omer. *Medinetu Vercelan, Dirasetun fi'n-Neşâti'l-İktisadi ve'l-Hayati'l-Fikriyye*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hac Said, Yusuf b. Bekîr. *Tarih beni Mizâb*. Cezayir: y.y. 2006.
- Halifat, Aved Muhammed. *en-Nuzumu'l-ictimaiyye ve et-terbvîyye inde'l-İbaziyye fi İfrikiyye fi merheleti'l-kitmân*. Maskat: Dar Mecdelavi, 1980.

- Halifat, Aved Muhammed. *et-Tenzimâtu's-siyasîyye ve'l-İdariyye inde'l-İbâdiyye fi merheleti'l-kitmân*. Maskat: Vizaret'l-Adel ve'l-Avkâf ve's-Şueûnu'l-İslaşîyye.
- Halifat, Aved Muhammed. *Neş'etu'l-Harakereti'l-İbâdiyye*. Maskat: Dar Mecdelavi, 1978.
- Harekât, İbrahim. "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/ 314-318. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hecri, Zâhir. *el-İbaziyye fi'l-Ğarb el İslâmî*, Maskat: Mektebetu'c-Cîli's-Said, 2012.
- Hevaca, Abdualaziz. *ez-Zebtu'l-İctimâi ve Mu'avvikâtu' fi'l-Muctamati't-Teklîdiyye: Nizamu'l-Azzâbe Unmudecen, Dirase sosyo Antropolocîyye*, Gardâye: Mektebetul-Kitab el-Arabi, 2017.
- Hevaca, Abdulaziz. *Nizamu'l-Azzâbe fi vadi Mizâb beyne'r-refdi ve's-sebâti ve't-teğiyir min Hilal ru'yeti'eş-şebâb*, Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 1994.
- Hicâzi, Abdurraman. *et-Terbiye'l-İslâmiyye fi el-Keyravan fi'l-kuruni'l-hicriyye's-selâse'l-oula*. Beyrut: el-Mektebetul-Asriyye, 1997.
- Hicâzî, Abdurraman. *Tetavvuru'l-fikr et-terbevi inde'l-İbâdiyye fi şemali İfrikya*, Beyrut: el-Mektebe'l-Asriyye, 2000.
- Hübzi, Delile. *el-'Arâu el-Kelâmiyye li Abi Yakub el-Vercelani*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Kulliyetu Usûli'd-din, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1993.
- Kasimî, Venise. *el-Hayatu'l-ilmîyye fi Cezireti Cerbe*. Tunus: Tunus Üniversitesi, 2006.
- Kerrum, el-Hac Ahmed b. Hammu. Bezzin, Omer Ahmed, "el-Eb'âdü'l-hadariyye li sirati halakati'l-Azzâbe fi'l-karni'l-hamisi'l-hicri", *İbâdî Siyeri Uluslararası Sempozyumu*, 27-28-29 Ekim. 187-220. Tunus: Cem'iyetü Cerbetü't-Tevasul, 2014.
- Keşşar, Zekria b. Bayub. *İ'âdet İntâc en-nemeti'l-umrânî el-kadîm ve'l-alakâtu'l-ictimaiyye et-teklidiyye*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Laver, Rahime. *Nizamu'l-Azzâbe inde İbâdiyyeti'l-Cezayir, beyne'l-mâdî ve'l-hâdir*. Constantine: Amir Abdulkadir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Lewicki, T. *Makalatun muhtâra*. Maskat: Beyitu'l-Geşsem, 2014.
- Lewicki, T. *Dirâsât şemal İfrikîyye*, çev. Ahmed Bumezku. Epub: Müessesetü Tawalt es-Sakafiyye, 2006.
- Masqueray, Émile. *Chronique d'Abou Zakaria*. Alger, İmprimerie de l'Association ouveriere, 1878.
- Medeni, Ahmed Tevfik. *Kitabu'l-Cezayir*. Cezayir: Daru'l-Basâir, 2009.
- Mekri, Samia. *et-Talîm inde el-İbâdiyye fi Bilâdi'l-Mağrib, Min sokuti'd-Devleti'r-Rüstemiyye ila Tesisi nizami'l-Azzâbe*. Constantine: Constantine Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.
- Mermûrî, Beşir b. Ömer. *Talimu'l-benât fi Mîzâb beyne'l-asaleti ve'l-hadâsa*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Mezhûdi, Mes'ud. *el-İbâdiyyetü fi'l-Mağribi'l-evsat münzü sukuti'd-devleti er-Rüstemiyye ila hicreti beni Hilâl İla bilâdi'l-Mağrib*. Gardâya: Cem'iyetu't-Türâs, 1996.

- Hassen, Mohamed. *Le pouvoir almohado-hafsîde et les İbâdîtes en İfrîqiya*, L'İbâdîsme dans les sociétés de l'İslam médiéval, ed. Cyrille Aillet. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâdiyye fi mevkibi't-tarih, Neş'etü'l-mezhebi'l-İbâdî..* Kahire: Mektebetü Vehbe, 1964.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâdiyyetü fi'l-Cezayir*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1979.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslamiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Nâmî, 'Amr Halîfe. *Dirâsât ani'l-İbâdiyye*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Nasır, Muhammed Sâlih. *Menhecü'd-da'vati inde'l-İbâdiyye*. Gardâya: Cem'iyetü't-Türas, 1999.
- Nasır, Muhamed. *Halkatu'l-Azzâbe ve devruha fi binei'l-müctemei'l-mescidi*. Gardâye, Cem'iyetü't Türas, 1989.
- Nouh, Abdullah. *Enuzumu't-Teklîdiyye el-urfiyye bi Vâdi Mizâb*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Nûri, Hemmu Muhammed İsa. *Devru'l-Mizabiyyin fi tarihi'l-Cezayir, kdimen ve hadien*. Cezayir: Dar Misahat el-Marife, 2015.
- Robin, Le commandant. *Le Mzab et son annexion à la France*. Alger: A. Jourdan, 1884.
- Rubinacci, Roberto. *el-Azzâbe*, çev. Lemîs Eş-Şecni. Epub: Müessesetü Tawalt es-Sakafiyye, 2006.
- Sa'udî, İsa Suleyman. *Halakatü'l Azzâbe*. Gardâye, y.y.
- Sedki, Muhammed b. Ayyub. *Es-Sire, Tecsîdun li's-sulûki'l-misâli "Risâletun fi mevzuai's-siyer"*. Gardâye: yyk. 2003.
- Seyyabi, Abdullah b. Raşid. *Rihleti ila vâdî Mizâb ve Cebel Nefüse*. Maskat: yyk. 2011.
- Sükhel, Nureddin. *eş-Şeyh İbrahim Beyyûd ve Menhecuhu fi'l-İslâh*. Constantine: Amir Abdulkadir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Süleyman b. Muhammed Muselmâl, *el-İbâdiyye, ümmetu hadâre ve nizâm*. Gardâye, yyk. 2014.
- Şabani, Salaheddin. *et-terbiyetu ve't-telîm inde'l-İbâdiyye bi'l-Mağribi'l-İslâmî*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek lisans Tezi, 2004.
- Şehbi, Abdulaziz. *ez-Zevâya ve's-Sûfiyye ve'l-Azzâbe ve'l-ihtilalu'l-Ferensi fi'l-Cezayir*. Vehran: Darul-Ğarb, 2007.
- Şemmâhî, Ebû'l-Abbas. *Kitâbü's-siyer*, thk. Ahmed Hammûd es-Seyyâbî. Maskat: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1987.
- Şeybânî, Muhamed Sad. *Tarihu İbâdiyyeti Timazga*. Tunus: JMC Plus. 2013.
- Şihani, Hemmu İsa. *el-Fikru'l-akadi İnde's-şeyh Beyyud ve asaruhu fi'l-İslâh*. Gardâye: Cem'iyetü't Türas, 2011.
- Şuvînî, Ali. *Mes'eletu'l-İmâme ve tetbikahatuha İnde'l-İbâdiyye*. Maskat: Durub Sekafiyye li-eneşr ve etevzi, 2016.
- Tağlat, Züheyr. *el Fikru's-siyâsî el-İbâdî min hilâli müellefâti Câbir b. Zeyd, Sâlim b. Zekvân el-Hilalî ve el-Berrâdi ve Eş-Şemmâhî*. Tunus: Mennûbe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Tağlât, Züheyr. *el-Fikru'l-İbazi, et-teceliyat es-siyasîyye ve'l-hadâriyye*. Lattakia: Darul-Hivar, 2016.

Tallây, İbrahim. *el-Mudunu's-seb'a fi vâdi Mizâb*. Gardâye: Cem'iyetü't Tûras.

Tebbâh, Yasin. *Nizamu'l-Azzâbe bi Gardâye ve devruhu fi mükafeheti'l-cerîme*. Bordj Bou Arreridj: El-Beşir el-İbrâmî Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Lisan Tezi, 2016.

Tallây, İbrahim. *Mizâb beledü kifah*. Constantine: Daru'l-Ba's, 1970.

Ûbekke, Ahmed. *eş-Şeyh Abdurrahman bekillî min hilâl nedevâtihi ve fetâvâh*, F'âliyât el-eyyâmi'l-İlmiyye el-Vataniyye hevle eş-Şeyh Abdurrahman Bekillî -el-Bekrî-. Gardâye: Mektebetü's-safa', 2002.

Vesyânî, Abu'r-Rabi Suleyman. *Siyeru'l-Vesyânî*, thk. Omer b. Lükman hemmu Buasbana. Maskat: Vezeratü't-Tûras el-Kavmi ve's-Sekafe, 2009.

Zeys, Ernest. *Législation mozabite, son origine, ses sources, son présent, son avenir. Leçon d'ouverture faite à l'École de droit d'Alger*. Alger: A. Jourdan, 1886.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

December/Aralık 2022, 2 (2): 297-312

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Beyzâvî ve Muhammed B. Melek'in Mesâbîh Şerhlerindeki Hadis Kaynaklarına Dair Bir İnceleme**

***An Examination On The Sources Of Hadith In Al-Baydâwî And Muhammed B. Melek's Commentary Of Al-Masâbîh***

**Abdullah Çimen**

Arş. Gör., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri

*Research assistant, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences*

Uşak, Türkiye

[abdullah.cimen@usak.edu.tr](mailto:abdullah.cimen@usak.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-2069-0769](https://orcid.org/0000-0003-2069-0769)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 22.09.2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 09.11.2022

**Yayın Tarihi/Published:** 29.12.2022

**Cilt/Volume:** 2

**Sayı/Issue:** 2

**Sayfa/Pages:** 297-312

**Atıf/Cite as:** Çimen, Abdullah. "Beyzâvî ve Muhammed B. Melek'in Mesâbîh Şerhlerindeki Hadis Kaynaklarına Dair Bir İnceleme [An Examination On The Sources Of Hadith In Al-Baydâwî And Muhammed B. Melek's Commentary Of Al-Masâbîh]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/2 (Aralık 2022): 297-312

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Türkiye



## BEYZÂVÎ VE MUHAMMED B. MELEK'İN MESÂBÎH ŞERHLERİNDEKİ HADİS KAYNAKLARINA DAİR BİR İNCELEME\*

### Öz

Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne* adlı derleme hadis kaynağı üzerinde oldukça fazla şerh çalışması yapılmıştır. Bunlardan birisi Kâdî Beyzâvî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ıdır. Kâdî Beyzâvî, İran'ın Şîrâz ve Tebrîz bölgesinde yaşamış, İslâmî ilimlerin neredeyse tamamında eser telif etmiş bir âlimdir. Bu eser üzerine yazılmış diğer bir şerh de Muhammed b. Melek'in *Şerhu Mesâbîhi's-sünne* adlı çalışmasıdır. Muhammed b. Melek, Anadolu'da İzmir/Tire bölgesinde yaşamış bir âlimdir. Eserleri Arap dili, fıkıh, ahlak ve hadis ilimleri etrafında şekillenmiştir. Her ikisinin *Mesâbîh* şerhleri de dilsel tahlilleriyle ön plana çıkarken, muhteva olarak da fikhî, kelâmî konuları ele almakta birtakım tasavvufî yorumlara da yer vermektedir. Hadis şârihlerinin eserlerinde kullandıkları hadislerin kaynakları son derece önem arz etmektedir. Nitekim bu kapsamda yapılacak tahliller şârihlerin hadis kullanımlarına dair net bulguların elde edilmesine imkân tanıyacaktır. Bu makale Kâdî Beyzâvî ve Muhammed b. Melek'in şerhlerindeki hadis kaynaklarına dair bir analiz yapmayı ve aralarındaki farklara değinmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, Muhammed b. Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*.

## AN EXAMINATION ON THE SOURCES OF HADITH IN AL-BAYDÂWÎ AND MUHAMMED B. MELEK'S COMMENTARY OF AL-MASÂBÎH

### Abstract

A lot of commentary work has been done on Bagawî's compilation hadith source called *Masâbîh al-sunna*. One of these works is al-Baydâwî's *Tuhfah al-abrâr*. Al-Baydâwî is a prolific scholar who lived in Shiraz and Tabriz regions in Iran and wrote works in almost all Islamic sciences. Another commentary on this work is Muhammed b. Melek's work called *Sherhi Masâbîh al-sunna*. Muhammed b. Melek is a scholar who lived in İzmir/Tire region in Anatolia. While the *Masâbîh* commentaries of both come to the fore with their linguistic analyses, they deal with fiqh and theological issues as content and include some mystical interpretations. The sources of the hadiths used by the hadith commentators in their works are extremely important. As a matter of fact, the analyzes to be made in this context will enable to obtain clear findings about the hadith usage of the commentators. This article aims to make an analysis of the hadith sources in commentaries written by al-Baydâwî and Muhammed b. Melek and aims to mention the differences between them.

**Keywords:** Hadith, Al-Baydâwî, *Tuhfah al-abrâr*, Muhammed b. Melek, *Sherhi Masâbîh al-sunna*.

\* Bu makale Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'ne bağlı olarak hazırlamakta olduğumuz "Kâdî Beyzâvî'nin *Tuhfetü'l-Ebrâr*'ı ile İbn Melek'in *Şerhu Mesâbîhi's-Sünne*'sinin Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayesesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## Giriş

Beyzâvî ve Muhammed b. Melek hadisleri şerh ederken pek çok hadis kaynağından istifade etmişlerdir.<sup>1</sup> Beyzâvî'nin *Tuhfetü'l-ibrâr*'ında, Muhammed b. Melek'in de *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*'sinde hadisleri şerh ederken izah sadedinde az sayıda hadis kullandıkları görülmektedir. Şârihler kullandıkları hadisin kaynağını zikretmeden "قوله عليه السلام" "وما روي عن النبي" "قال عليه الصلاة" gibi ifadelerle hadis zikretme yoluna gitmişlerdir. Bu durum kullandıkları hadislerin kaynaklardaki yerinin tespit edilmesini gerekli kılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Beyzâvî kırk sekiz hadis, Muhammed b. Melek de otuz yedi hadis zikretmiştir. Bu makalede şârihlerin hayatı ve şerhleri kısaca tanıtılacak, hadislerin şerhinde kullandıkları rivâyetlerin kaynakları tespit edilecektir. Zikrettikleri rivâyet eğer temel hadis kitaplarında yer alan bir rivâyet ise yerine işaret edilecek, kaynaklarda bulunamayan veya hadis kaynağı dışında diğer ilimlere dair eserlerde zikredilen bir hadis ise detaylı olarak ele alınacaktır. Şârihlerin hadisleri şerh ederken açıklayıcı mahiyette zikrettikleri rivâyetlerin kaynaklarının tespiti şârihlerin hadisçiliklerini de yansıtan bir durum olduğundan önem arz etmektedir.

### 1. Kâdî Beyzâvî ve *Tuhfetü'l-ibrâr*

Tam adı Ebû Saîd<sup>2</sup> Ebü'l-Hayr<sup>3</sup> Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî olan Kâdî Beyzâvî, Şîrâz yakınlarında bulunan Beyzâ kasabasında doğmuştur.<sup>4</sup> Doğduğu yere nispetle el-Beyzâvî, yaşadığı bölge olan Şîrâz'a nispetle de eş-Şîrâzî olarak anılmıştır. Kâdî Beyzâvî çok meşhur bir âlim olmasına rağmen hakkında kaynaklarda nakledilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Yaşadığı dönem Moğol saldırıları başta olmak üzere siyâsî çalkantıların yoğun olduğu bir zaman dilimidir. Muhtemelen bu sebepten ötürü terâcim ve tabakât kaynaklarında doğumu, yetişmesi, ilmî serüveni gibi konularda oldukça muhtasar bilgiler yer almaktadır.<sup>5</sup>

Kâdî Beyzâvî, tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü, kelim, Arapça ve mantık alanlarında uzman olduğu belirtilmektedir. Onun uzmanlığının bu kadar geniş olması velûd bir âlim olduğunu göstermektedir. Eserleri bu ilimler etrafında şekillenmiştir. Kâdî Beyzâvî hakkında kaynaklarda imam, allâme (çokca bilen), hadis<sup>6</sup>, fıkıh, tefsir, usûl ve mantığı bilen<sup>7</sup>, sâlih, zâhid (zühd hayatı yaşayan)<sup>8</sup>, müberriz (öne çıkan), nazzâr (dakik, iyi inceleyip araştıran), imam, müteabbid (çok ibadet eden)<sup>9</sup> gibi nitelermeler yer almaktadır. Kâdî Beyzâvî fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olması hasebiyle "Şâfiîler'in önde gelenlerinden" kabul edilmiştir.<sup>10</sup> İbn Habîb (ö. 779/1377) kendisinden bahsederken onun, varlığının acem bölgesini yücelttiğini, fıkıh ve usûl ilminde derinleştiğini, akıl ve nakil ilimlerinin arasını cem' ettiğini belirtmektedir.<sup>11</sup> Bedreddin el-Aynî

<sup>1</sup> Bu iki şerhin kaynağı Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne*'sidir. Beyzâvî ve Muhammed b. Melek'in şerhlerindeki hadis metinleri bu eserin hadislerini içermektedir. Bizim burada kastımız bu hadisleri (*Mesâbîh*'teki) izah ederken şerh sadedinde zikrettikleri başka hadislerdir.

<sup>2</sup> Hayrûddîn b. Mahmûd Zirikî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, ts.), 4/110.

<sup>3</sup> Abdülvehhâb Takiyyüddîn Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyye el-kübrâ* (Daru Hicr, 1413), 8/157.

<sup>4</sup> Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dâru'l-fikr, 1986), 13/309.

<sup>5</sup> Muhammed Zuhaylî, *el-Kâdî el-Beyzâvî* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1988), 9-10.

<sup>6</sup> Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut İstanbul Maârif Matbaası baskısından ofset: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1951), 6/98.

<sup>7</sup> Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât* (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/50.

<sup>8</sup> Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih (Suud: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 254.

<sup>9</sup> Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyye*, 8/157.

<sup>10</sup> Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, thk. Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye (Beyrut, 1988), 1/318.

<sup>11</sup> Takiyyüddîn Kâdî İbn Şühbe, *Tabakâtü's-şâfiyye* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407), 2/172.

(ö. 855/1451) ise ondan bahsederken “Azerbaycan ve bu bölgelerin âlimi” demektedir.<sup>12</sup> Kaynaklarda genellikle 685<sup>13</sup> yılında Tebriz’de vefat ettiği belirtilmiştir. Ancak Şâfiî fıkıh ve tabakât âlimleri olan Sübkî (ö. 771/1370) ve İsnevî (ö. 772/1370) onun hicrî 691’de vefat ettiğini söylemektedir.<sup>14</sup>

Kâdî Beyzâvî’nin eserleri arasında *Envârü’t-tenzîl*, *Havâssü’l-Kur’ân*<sup>15</sup>, *Tavâliu’l-envâr*, *Misbâhu’l-ervâh*, *Münthe’l-münâ fi şerhi esmâ’illâhi’l-hüsnâ*, *Minhâcü’l-vusûl*, *el-Gâyetü’l-kusvâ fi dirâyeti’l-fetâvâ*, *Tuhfetü’l-ibrâr*, *Lübbü’l-elbâb fi ilmi’l-i’râb*, *Nizâmü’t-tevârîh*, *Risâle fi ta’rîfâti’l-ulûm ve mevzûâtihâ*, ve *Mirsâdü’l-ifhâm* zikredilebilir.<sup>16</sup> Kaynaklarda *Tuhfetü’l-ibrâr* adıyla Kâdî Beyzâvî’ye nispet edilen bu şerhe bu ismin bizzat müellif tarafından verildiği nakledilmektedir.<sup>17</sup> Kâdî Beyzâvî eserin mukaddimesinde şerhine ilişkin olarak Beğavi’nin *Mesâbîhü’s-sünne*’sinde anlaşılması güç ifadeleri açıklamayı, hadislerdeki müşkilâtı çözmeyi, rivâyetlerdeki birtakım zor meseleleri açıklamayı, (*Mesâbîh*’teki hadislerin) gizli kalan sırlarını keşfetmeyi hedeflemiş, buna ilaveten gücü nispetince de hevâ ehlini bu kaygan tehlikeli duruma karşı uyarmayı onları kuşatan cehaletlerine karşı da doğruyu göstermeyi istediğini ifade etmiştir. Yüce Allah’tan bu eserini tevfiğe erdirmesini dileyerek bu eserin kıyâmet günü kendisi için doğru yola ulaştırma vesilesi olmasını, sıratı müstakimde önünde ve sağında yürüyen bir nur olmasını temenni etmektedir.<sup>18</sup> Kâdî Beyzâvî’nin eserdeki şerh metodunda öne çıkan izahlar kelime ve i’râb tahlilleridir. Mukaddimesindeki ifadesine bakıldığında anlaşılması güç ifadeleri açıklayıp, hadislerde bulunan müşkilâtı çözmeyi hedeflemesi<sup>19</sup> eserin bu yönden öne çıktığını gösteren bir karîne sayılabilir. Hadislerdeki kelimelerin zaptına önem gösteren Kâdî Beyzâvî, hadisi şerh ederken kelime<sup>20</sup> ve i’râb tahlillerine<sup>21</sup> işaret etmiş, kelimelerin cemi-müfredine<sup>22</sup> yer vermiş, kelimenin dildeki asıl anlamına değinmiş<sup>23</sup>, bazen de açıklayıcı mahiyette şiirden destek almıştır.<sup>24</sup> Hadislerin izahında bazı ayetlerden<sup>25</sup> ve hadislerden<sup>26</sup> de faydalanmıştır. Az da olsa

<sup>12</sup> Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Aynî, *İkdü’l-cümân fi târihi ehli’z-zamân*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2010), 357.

<sup>13</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/309; Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâs, 2000), 17/206.

<sup>14</sup> Kâdî İbn Şühbe, *Tabakâtü’ş-şâfiyye*, 2/172; Müstakim Arıcı “Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri” adlı makalesinde vefat tarihi üzerinde birtakım mülâhazalarda bulunmuş ve 691 yılının en doğru tarih olduğunu belirtmiştir. Detaylı bilgi için bk. Müstakim Arıcı, “Bir biyografinin yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, ilişki ağları ve eserleri”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 65.

<sup>15</sup> Eserlerinin zikredildiği kaynaklarda bu isme rastlanmasa da Süleymaniye Kütüphanesi’nde bir yazmada müstakil bir risale olarak yer almaktadır. Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Beyzâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/102.

<sup>16</sup> Kâdî İbn Şühbe, *Tabakâtü’ş-şâfiyye*, 2/173; Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, ts.), 1/248; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn* (Beyrut: Dâru’l-Müsennâ-Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 6/98. Toplu halde görmek için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Kâdî Beyzâvî”, *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1988 1987), 248-251.

<sup>17</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn* (Beyrut: Dâru’l-müsennâ-Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, ts.), 6/98. Kehhâle, “Onu *Tuhfetü’l-ibrâr* diye isimlendirdi” diyerek eseri Kâdî Beyzâvî’ye kesin olarak nispet etmektedir. Ayrıca ona göre bu isim bizzat Kâdî Beyzâvî tarafından verilmiştir. Kâtip Çelebi de eseri bu isimle ona nispet etmektedir. Bk. Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (İstanbul, 1941), 2/1698.

<sup>18</sup> Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr şerhu Mesâbîhi’s-sünne*, thk. Nûreddîn Tâlib (Katar: Dâru’n-Nevâdir, 2012), 1/3-4.

<sup>19</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr*, 1/3-4.

<sup>20</sup> Mesela bk. Kâdî Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr şerhu Mesâbîhi’s-sünne*, 1/166, 324, 535; 2/12, 428; 3/217.

<sup>21</sup> Mesela bk. Kâdî Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr şerhu Mesâbîhi’s-sünne*, 1/33, 55, 121, 525; 2/88, 96, 112, 440, 581; 3/12, 23, 110, 242, 300, 378, 537, 577.

<sup>22</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr*, 1/34, 35; 2/231, 374, 581; 3/23, 37, 108, 463.

<sup>23</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr*, 1/126, 155, 309, 421; 2/24, 169, 250, 359, 439; 3/211, 386, 514.

<sup>24</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr*, 1/47, 132, 249, 433; 2/65, 77, 155, 168, 260.

<sup>25</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr*, 1/27, 30, 65, 82; 2/76, 173; 3/24, 152, 259, 422.

bazen kelimelerin Farsça kullanımlarına da işaret etmiştir.<sup>27</sup> Hadislerde geçen mecaz<sup>28</sup>, kinâyeye<sup>29</sup>, teşbih<sup>30</sup>, istiare<sup>31</sup>, temsil<sup>32</sup> gibi edebi sanatlarla özellikle değinmiştir.<sup>33</sup> Kâdî Beyzâvî, *Mesâbîhu's-sünne*'nin içerisindeki hadislerin 1599'unu şerh etmektedir.

## 2. Muhammed b. Melek ve Şerhu Mesâbîhi's-sünne

İzmir Tire'de yaşayan Muhammed b. Melek'in (ö. 854/1450-1451) hayatına ilişkin kaynaklarda bilgi yok denecek kadar azdır. Muhammed b. Melek de babası Abdüllatif b. Melek (ö. 821/1418-1419) gibi birçok alanda eser telif etmiş bir âlimdir.<sup>34</sup> Kaynaklarda zikredilen tam ismi Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdilazîz b. Emînidîn (Firişte)'dir. Kendisinin meşhur olarak öne çıkan nisbesi er-Rûmî'dir. Yaşadığı bölgeye nispetle et-Tîrevî diye bilinirken, el-Kirmânî nisbesiyle de anılmıştır. Hanefî mezhebine mensup olmasından dolayı da el-Hanefî şeklinde de tanınmıştır.<sup>35</sup> Muhammed b. Melek'in, İbn Melek ve İbn Firişte lakaplarını babasına (Abdüllatif) nispetle aldığı düşünülmektedir. Bu (İbn Melek ve İbn Firişte) lakaplarını babası Abdüllatif'in de babası Abdülazîz'den (yani Muhammed b. Melek'in dedesi) aldığı söylenmektedir. Çünkü üçü de İbn Melek diye meşhur olmuş böylece anılmıştır.

Kaynaklarda Muhammed b. Melek'ten muhaddis, fakih nitelemeleriyle bahsedilmektedir.<sup>36</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561)<sup>37</sup> ve Bursalı Mehmet Tâhir (ö. 1925)<sup>38</sup> onun faziletli bir kimse olduğunu söylemişlerdir. *eş-Şekâik*'in tahkikli ilmî neşrinde ilmiyle amel eden âlim birisi olduğu ilavesi yer almakta<sup>39</sup> ve Muhammed b. Melek'in 854/1450-1451 senesinde vefat ettiği belirtilmektedir.<sup>40</sup> Kabri Tire medresesinin bahçesinde bulunmaktadır.

Eserleri arasında *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, *Münyetü's-sayyâdîn fi te'allümi'l-istiyâd ve ahkâmih*, *Şerhu Tuhfetü'l-mülûk*, *Ravzatü'l-müttakîn fi masnûâtî rabbi'l-âlemîn*, *Şerhu'l-vikâye* ve *Zuhrü'l-âbidîn Bahrü'l-hikem fi'l-ahlâk* zikredilebilir. Muhammed b. Melek'in hadis şerh çalışması olan *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, bu isimle kendisine nispet edilmektedir.<sup>41</sup> Muhammed b. Melek de kitabın mukaddimesinde "Bu zayıf (aciz) kul Muhammed b. Abdillatif diyor ki" şeklinde eseri kendisine nispet etmektedir.<sup>42</sup> Yazar aynı yerde eserin yazma amacına ilişkin olarak *Mesabîh* şerhlerinin bir kısmının basit ve önemsiz, bir kısmının da kısa olmasından dolayı bazı

<sup>26</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/52, 190, 297; 2/14, 62, 147; 3/48, 394, 425.

<sup>27</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/341; 3/94, 107, 299.

<sup>28</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/35, 488; 2/12, 90; 3/26, 104.

<sup>29</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/102, 363; 2/391, 406; 3/329, 403.

<sup>30</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/487; 2/336; 3/363.

<sup>31</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/362; 3/155, 260, 509.

<sup>32</sup> Mesela bk. Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/363; 3/259, 394.

<sup>33</sup> Abdullah Taha İmamoglu, "Mesâbîhu's-Sünne Şerhi Tuhfetü'l-Ebrâr Bağlamında Beyzâvî'nin Hadisçiliği", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 449-452. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Abdullah Çimen, "Kâdî Beyzâvî'nin Tuhfetü'l-Ebrâr Adlı Eserinde Hadislerdeki Mecaz-Kinaye'nin Açıklanmasına Katkıları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2021), 39-50.

<sup>34</sup> Babası İzzeddin Abdüllatif b. Abdülazîz b. Firişte hakkında bilgiler olmasına rağmen oğlu Muhammed b. Melek'le ilgili Osmanlı dönemi âlimlerini tanıtan eserlerde bile sadece birkaç satırlık bilgi yer almaktadır. Mesela bk. Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/232.

<sup>35</sup> Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/198.

<sup>36</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/217; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 10/193.

<sup>37</sup> Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 31.

<sup>38</sup> Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/231.

<sup>39</sup> Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye Osmanlı Âlimleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 90.

<sup>40</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/217; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/198.

<sup>41</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/217.

<sup>42</sup> Muhammed b. Abdüllatif Muhammed b. Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, thk. Nûreddin Tâlib (Katar: Dâru'n-nevâdir, 2012), 1/14-15 (Muhakkikin mukaddimesi).

kardeşlerin kendisinden kapsamlı bir şerh yazmasını istediklerini bunun üzerine eseri yazmaya niyetlendiğini açıklamaktadır.<sup>43</sup> Muhammed b. Melek Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne* eserinde geçen 4931 hadisin tamamını şerh etmiştir.<sup>44</sup> Bazı hadisleri detaylı izah etse de eserin son bölümlerinde oldukça kısa sayılabilecek açıklamalarla yetinmiştir. Şerhte hadisler öncelikle dilsel tahlillerle beyan edilmektedir. Bu bağlamda kelimelerin manaları, müfred-cemileri, kelime kökenleri, i'rab tahlilleri<sup>45</sup> gibi unsurlar ön plana çıkmaktadır. Muhammed b. Melek'in özellikle zabtı bilinmeyen ya da ihtimaller taşıyan kelimelerin nasıl okunacağını izah etmiş olması, şerhin dilsel anlamda önemini gösteren bir unsur sayılabilir.

### 3. Şerhlerin Hadis Kaynakları

Şârihlerin hadisleri şerh ederken kullandığı hadislerin birçoğu muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır. Burada hicrî beşinci asra kadar meşhur hadis eserleri verilecektir. Ancak bu hadis kitaplarında yer almayan, fazla bilinmeyen ya da fıkıh kitapları, tasavvuf kaynakları gibi diğer ilimlere dair eserlerde yer alanlar devamında tahlil edilecektir.

Kâdî Beyzâvî ve Muhammed b. Melek'in hadislerin şerhinde zikrettiği rivâyetler yer aldığı kaynaklar kronolojik olarak şunlardır;

1. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö.179/795): *el-Muvatta'*.<sup>46</sup>
2. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820): *el-Müsned*.<sup>47</sup>
3. Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (ö. 204/820): *el-Müsned*.<sup>48</sup>
4. Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849): *el-Musannef*.<sup>49</sup>
5. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855): *el-Müsned*.<sup>50</sup>
6. Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869): *es-Sünen*.<sup>51</sup>
7. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870): *el-Câmiu's-sahîh*.<sup>52</sup>
8. Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875): *el-Müsnedü's-sahîh*.<sup>53</sup>

<sup>43</sup> Muhammed b. Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/15-16 (Muhakkikin mukadimesi); 1/3 (Muhammed b. Melek'in mukaddimesi).

<sup>44</sup> Eserin baskısına göre de *Mesâbîhu's-sünne*'deki hadis sayısı 4931'dir.

<sup>45</sup> Muhammed b. Melek hemen her hadiste bol miktarda i'raba yönelik olarak; hal, bedel, sıfat, temyiz, mefûl, fâil, atif, haber, mübteda, zarf vs. türünden daha çok medrese geleneğinde kullanılan açıklamalar yapmaktadır.

<sup>46</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 3/129; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/363, 389, 430; 4/42; 5/414.

<sup>47</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/434; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/363, 469.

<sup>48</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/188, 335, 540; 2/14; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/173, 363, 419; 3/463; 4/42; 6/52.

<sup>49</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/52, 112, 335, 388, 445; 2/105, 305, 441; 3/245; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/358, 419, 430; 2/191; 3/128, 463; 4/42; 5/445; 6/27.

<sup>50</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/52, 76, 112, 306, 335, 377, 391, 434, 445, 522, 540; 2/14, 62, 105, 168, 305, 438, 441, 445, 527, 534, 579, 590; 3/63, 129, 245, 394, 425, 451-452; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/85, 86, 173, 358, 363, 389, 408, 419, 430; 2/191, 335, 436, 485; 3/112, 128, 463; 4/42; 5/225, 414, 445; 6/27, 52, 143.

<sup>51</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/391, 540; 2/579, 590; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/67, 85, 358; 3/463; 4/42, 586; 5/445.

<sup>52</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/76, 445, 540; 2/105, 168, 273, 444; 3/13, 63; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/86, 363, 389, 419; 2/485; 3/112, 128, 463; 4/42; 5/414; 6/52.

9. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni (ö. 273/887): *es-Sünen*.<sup>54</sup>
10. Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889): *es-Sünen*.<sup>55</sup>
11. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ es-Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892): *el-Câmiu's-sahîh (es-Sünen)*.<sup>56</sup>
12. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî (ö. 292/905): *el-Müsned*.<sup>57</sup>
13. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî (ö. 303/915): *es-Sünen*.<sup>58</sup>
14. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî (ö. 303/915): *es-Sünenü'l-kübrâ*.<sup>59</sup>
15. Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî (ö. 307/919): *el-Müsned*.<sup>60</sup>
16. Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî (ö. 307/919): *el-Müsned*.<sup>61</sup>
17. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbüri (ö. 311/924): *es-Sahîh*.<sup>62</sup>
18. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965): *el-Müsnedü's-sahîh*.<sup>63</sup>
19. Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971): *el-Mu'cemü'l-kebîr*.<sup>64</sup>
20. Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995): *es-Sünen*.<sup>65</sup>
21. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri (ö. 405/1014): *el-Müstedrek*.<sup>66</sup>
22. Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî (ö. 458/1066): *es-Sünenü'l-kübrâ*.<sup>67</sup>

<sup>53</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/52, 76, 112, 306, 335, 377, 391, 435, 445, 522; 2/14, 62, 105, 168, 305, 445, 63, 245, 425; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/85, 363, 389, 419; 2/485; 3/112, 128, 463; 4/42; 5/327, 414; 6/52.

<sup>54</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/188, 445; 2/438, 441, 534; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/363; 2/485; 3/128; 5/445; 6/52.

<sup>55</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/84, 434, 540; 2/14, 105, 280, 438, 441, 444, 445, 527, 590; 3/48, 245; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/67, 80, 173, 419; 2/335, 436; 4/42; 5/225; 6/27.

<sup>56</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/52, 76, 306, 522, 2/105, 147, 534, 579; 3/63, 154, 245, 394, 425, 555; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/29, 173, 358, 363, 441; 2/485, 492; 3/128; 4/42, 549; 5/225; 6/27, 52.

<sup>57</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/76, 84, 112, 391, 445, 540; 2/579; 3/63, 245; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/179, 358, 408, 419; 2/485, 492; 3/112, 128, 463; 4/42, 542; 6/52, 143, 201.

<sup>58</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/76, 112, 188; 2/438, 445, 527; 3/425; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/363, 389; 4/42; 5/414.

<sup>59</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/434; 2/14, 438, 445, 527, 590; 3/13, 63, 425; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/173, 363, 389, 408; 2/492; 3/112; 5/414; 6/27.

<sup>60</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/84, 112, 391, 445; 2/14, 105, 147, 590; 3/63, 245, 425; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/363, 419; 2/485; 3/128, 463; 4/42, 542; 5/225, 414; 6/27.

<sup>61</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/445; 2/445; 3/63; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/173, 419; 2/436; 6/52.

<sup>62</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/335, 377, 388, 391; 2/168; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/85, 389; 5/445.

<sup>63</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/52, 76, 112, 306, 335, 391, 522, 540; 2/14, 168, 579; 3/63, 129, 245, 425, 451-452; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/85, 173, 363, 419, 469; 2/492; 3/112, 128, 463; 4/42, 586; 5/225, 327, 445; 6/27, 52, 201.

<sup>64</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/84, 188, 335, 445; 2/168, 441, 445, 534, 579, 590; 3/63, 245; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/85, 173, 358, 408; 2/335, 436; 3/463; 4/42; 5/225, 445; 6/27, 52.

<sup>65</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/84; 2/527, 534; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/469.

<sup>66</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/540; 2/14, 105, 147, 168, 441, 527, 534, 579; 3/245, 425, 451-452; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/119, 358, 419; 3/463; 4/42; 5/225; 6/201.

<sup>67</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/52, 84, 377, 388, 391, 434, 540; 2/444, 445, 534; 3/63, 129, 425; İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/80, 363, 389, 419, 469; 3/463; 4/42, 542; 5/327, 414, 445.

Kâdî Beyzâvî ve Muhammed b. Melek'in yukarıda zikredilen kaynaklardaki hadislerle şerhlerinde yer vermesi genel anlamda muteber hadis kaynaklarında zikredilen rivâyetlere önem verdiklerini gösteren bir durum sayılabilir.

### 3.1. Kâdî Beyzâvî'nin Diğer Hadis Kaynakları

Kâdî Beyzâvî'nin kullandığı bazı rivâyetlerin tek bir hadis kitabında zikredilmesi yani yaygın olarak bilinmemesi, zikrettiği lafızla hadis kaynakları dışında fıkıh eserleri gibi kitaplarda yer alması gibi durumlar olabilmektedir. Bu bağlamda aşağıdaki örneklerin zikredilmesi uygun olacaktır.

Kâdî Beyzâvî, Hz. Peygamber'in abdest alıp topuklarına su dokundurmayan bir topluluğu gördüğünde onlara: "Veyl olsun ateşten topuklara!"<sup>68</sup> şeklinde seslendiğini bildiren hadisin şerhinde konuyu açıklayıcı mahiyette "Allah sizden birinizin namazını temizliği tam olarak yerine getirmediği kabul etmez. Bunun için yüzünü ve ellerini yıkasın, sonra başını mesh etsin sonra da ayaklarını yıkasın"<sup>69</sup> hadisini zikretmektedir.<sup>70</sup> Kâdî Beyzâvî'nin hadisi şerh etmek için naklettiği ikinci rivâyet aynen bu metinle hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Kâdî Beyzâvî bu lafızla rivâyeti İran bölgesinde yaşayan Şâfiî fakihî Râfi'î'den (ö. 623/1226) nakletmiş olmalıdır. İmam Nevevî bu rivâyetin zayıf olduğunu ve bilinmediğini söylemiştir. İbn Hacer de bu lafızla hadisi bulamadığını belirtmektedir.<sup>71</sup>

Bir başka hadiste "Yedi kemik üzere secde etmem emredildi. Alın, eller, dizler, ayak parmak uçları. Elbise ve saçları toplamamakla emrolundum"<sup>72</sup> buyrulur. Kâdî Beyzâvî hadisin şerhinde Mâlik, Evzâî, ve Süfyân es-Sevrî'nin alın ve burnun birlikte konmasını vacip gördüğü görüşünü naklettikten sonra bir rivâyet nakleder. Buna göre Hz. Peygamber namaz kılarken burnu yere değmeyen bir adam görür ve şöyle der: "Alın ve burnu yere değmeyen namazı yoktur."<sup>73</sup> Zikrettiği bu ikinci rivâyetle ilgili olarak Kâdî Beyzâvî, bu hadisin doğrusunun İkrime'nin mürsel rivâyetlerinden olduğunu söyler. Devamla Dârekutnî'nin eserinde bu rivâyeti İbn Abbâs'a isnâd ederek naklettiğini ancak bunun tespit edilemediğini belirtir.<sup>74</sup> Kâdî Beyzâvî'nin rivâyetle ilgili olarak söyledikleri irdelenmesi gereklidir. Bu rivâyet incelendiğinde Dârekutnî'nin *es-Sünen*'inde İkrime > İbn Abbâs'tan عن sığasıyla nakledildiği görülmektedir. Ancak devamında Dârekutnî rivâyetin mürsel olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar ilel, merâsil gibi literatürdeki eserlerde İkrime'den gelen mürsel bir rivâyet olduğuna dair bir bilgiye rastlanılmasa da bazı şârihlerin eserlerinde "bu rivâyetin mürsel olduğunu söylediler" şeklindeki izahları yer almaktadır.<sup>75</sup> Şevkânî de *Neylül-evtâr* adlı eserinde "Dârekutnî rivâyetin

<sup>68</sup> Ebü'l-Huseyn el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), "Tahâre", 26; Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebü Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 2009), "Tahâre", 46; Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013), "Tahâre", 55.

<sup>69</sup> Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvî Râfi'î, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-vecîz* (Dâru'l-Fikr, ts.), 1/360.

<sup>70</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/190.

<sup>71</sup> Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'îyyi'l-kebîr*, thk. Ebü Âsım Hasan b. Abbâs (Müessesetü Kurtuba, 1995), 1/97.

<sup>72</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki v.dğr. (Kahire: Dâru Tavki'n-Necât, 1979), "Ezân" 132.

<sup>73</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/297.

<sup>74</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr*, 1/297.

<sup>75</sup> Ebü Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), 6/91; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Herevî Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002), 2/718. Bu görüş birçok şerh çalışmasında yer almıştır. Ayrıca bk. Şerefüddîn el-Huseyn b. Abdullâh et-Tîbî Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen* (Riyad, 1997), 3/1022; Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh* (Beyrut, 1984), 3/205.

doğrusunun İkrime'den mürsel olarak gelen rivâyet olduğunu söylemektedir” görüşünü nakletmektedir.<sup>76</sup>

Başka bir hadiste Kâdî Beyzâvî “Şüphesiz ki din kolaylıktır, her kim din konusunda kendini zorlarsa din ona galip gelir. Allah’a yaklaşın, müjdeleyin ve günün başı, ortası ve geceden yardım alın”<sup>77</sup> hadisini açıklarken Hz. Peygamber’in “Size gerekli olan müsâmaha ve kolaylık üzerine olan hanîf dinidir. Kimse din konusunda (daha iyi olmak için) kendini zorlamasın” hadisine yer verir. Hadisin devamında İslam’da ruhbanlığın olmadığını söyler. Burada Kâdî Beyzâvî’nin zikrettiği ikinci hadis aynı lafızlarla hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Benzer manada Hz. Peygamber’in “Müsâmaha ve kolaylık dini olan hanîf dini üzere gönderildim”<sup>78</sup> hadisi yer almaktadır. Burada netice olarak Kâdî Beyzâvî’nin zikrettiği lafızla hadisi hafızasından hatalı olarak yazdığı söylenebilir. Yani farklı hadislerde belirtilen cümleleri birleştirip zikretmiş görünmektedir.<sup>79</sup>

Kâdî Beyzâvî, cuma günü Hz. Peygamber’in acele edip namaza erken gitmesiyle ilgili hadisi izah ederken “Ümmetim akşam namazına acele ettiği sürece sünnetim üzere olacaktır” hadisini zikreder. Devamında naklettiği ikinci rivâyet “Bulutlu bir günde namazı kılmada erken davranın. Çünkü ikindi namazını terk eden kimsenin ameli boşa gitmiştir”<sup>80</sup> Bu ikinci hadisin gazvede söylendiği nakledilmektedir. Hz. Peygamber ikindi namazını erken kılmalarını emretmiş akabinde de devamında gelen cümleyi söylemiştir.<sup>81</sup> Burada Kâdî Beyzâvî’nin hadisi şerh ederken naklettiği ilk rivâyet bu lafızlarla meşhur hadis kaynaklarında geçmemektedir. Kâdî Beyzâvî, bu rivâyeti Şafiî fakihî Mâverdî’nin (ö. 450/1058) Şafiî fıkhiına dair eseri olan *el-Hâvi’l-kebîr*’inden almış olabilir.<sup>82</sup> Çünkü tespit edebildiğimiz kadarıyla rivâyet bu lafızlarla sadece bu eserde yer almaktadır. Rivâyette geçen بَكَر kelimesini açıklamak için garîbü’l-hadis müellifleri hadise eserlerinde yer vermişlerdir.<sup>83</sup>

Kâdî Beyzâvî, “Her kim İslâm’dan başka bir millet (din) üzerine yemin ederse, o kişi dediği gibidir. Her kim dünyada iken intihar ettiyse âhirette intihar ettiği şekilde azap olunur. Kim de bir mü’mine lanet ederse onu öldürmüş gibidir...”<sup>84</sup> hadisini şerh ederken de buradaki ifadeleri tehdid ve vaîd hususunda mübalağa olabileceği şeklinde yorumlarken bu görüşüne teyit olarak “Her kim bir namazı terk ederse kâfir olur” hadisini nakleder. Bu rivâyet İbn Ebî Şeybe, İbn Mâce ve Nesâî’de “Bizimle küfür ehlinin arasındaki ahit namazdır. Kim namazı terk ederse kâfir olur”<sup>85</sup> şeklinde yer almaktadır. Kâdî Beyzâvî zikrettiği bu rivâyeti “kâfirin müstehak olduğu azaba

<sup>76</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Neylül-evtâr* (Mısır: Dâru’l-Hadîs, 1993), 2/300.

<sup>77</sup> Buhârî, “İmân”, 28; Nesâî Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2014), “İmân”, 28.

<sup>78</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşid v.dğr. (Beyrut, 2001), 36/624; Ebû Bekir Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî Rûyânî, *Müsnedü’r-Rûyânî* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1995), 2/317; Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 8/170, 216.

<sup>79</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr*, 1/368.

<sup>80</sup> Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1988), 2/46; Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 4/332.

<sup>81</sup> Beyzâvî, *Tuhfetü’l-ibrâr*, 1/388.

<sup>82</sup> Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr fî fikhî mezhebi’l-İmam eş-Şafiî*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 2/65.

<sup>83</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe İbn Kuteybe, *Garîbü’l-hadis*, thk. Abdullah el-Cebbûrî (Bağdat: Matbaatü’l-Ânî, 1977), 1/190; Cârullâh Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbi’l-hadis ve’l-eser* (Lübnan: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 3/67; Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Esîr İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadis ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed e-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979), 1/148.

<sup>84</sup> Buhârî, “Edeb”, 44.

<sup>85</sup> İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 77; Nesâî, *es-Sünen*, “Salât”, 8; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/167.



müstehak olur” anlamında yorumlamaktadır. Bu görüş Şâfiî’nin de görüşüdür.<sup>86</sup> Kâdî Beyzâvî rivâyeti mezhep imamının görüşü çerçevesinde yorumlamıştır. Kâdî Beyzâvî’nin naklettiği bu rivâyet aynı lafızlarla kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak متعمدا ilavesi ile “kasıtlı olarak namazı terk eden” şeklinde yer almaktadır. İmam Nevevî bu ilaveli olan rivâyetin münker olduğunu belirtmektedir.<sup>87</sup> Netice itibariyle Kâdî Beyzâvî bu rivâyeti İbn Ebî Şeybe, Nesâî ve İbn Mâce’de geçtiği üzere manen eserine almış olabilir.

### 3.2. Muhammed b. Melek’in Diğer Hadis Kaynakları

Muhammed b. Melek’in de kullandığı bazı rivâyetlerin tek hadis kaynağında zikredilmesi, yaygın olarak bilinmemesi veya zikrettiği lafızla hadis eserleri dışında yer alması gibi durumlar olabilmektedir. Bu bağlamda aşağıdaki örnekler zikredilebilir.

Muhammed b. Melek, bir hadisin “...Mücâhid nefsinin isteklerine karşı cihâd ederek günahlardan uzak durmak için mücadele eden kimsedir”<sup>88</sup> kısmını şerh ederken daha çok tasavvuf düşüncesinde kullanılan şu hadise yer verir: “Senin en büyük düşmanın vücudunun iki yanı arasında duran nefsendir.”<sup>89</sup> Irâkî (ö. 806/1404), bu rivâyeti Beyhakî’nin *Kitâbü’z-zühd*’üne nispet etmiş, hadisin târîkinde yer alan Muhammed b. Abdîrahmân b. Gazvân’ın hadis uyduran birisi olduğunu belirtmiştir.<sup>90</sup> Aclûnî (ö. 1162/1749) *Keşfü’l-hafâ* da rivâyeti incelemiş ve Irâkî gibi Beyhâkî’nin zikredilen eserine nispet etmiştir. İlave olarak bu lafızla rivâyetin aslının bulunmadığını belirtmiştir.<sup>91</sup> Muhammed b. Melek zikrettiği bu hadisin devamında da Hz. Peygamber’in Tebuk gazvesinden dönerken söylediği şu hadisi aktarır: “Küçük cihaddan büyük cihada döndük.”<sup>92</sup> Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ındaki hadislerin bir kısmının tahrîcini yapan Zeylâî (ö. 762/1360), kendisinin *el-İsâ’îf bi ehâdîsi’l-Keşşâf* diye isimlendirdiği ancak *Tahrîcü ehâdîs ve’l-âsâri’l-vâkı’a fî tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî* ismiyle neşredilen eserinde bu rivâyete yer vermiştir. Zeylâî bu rivâyetin senedsiz olarak nakledilen garîb bir rivâyet olduğuna işâret ederek, Beyhakî’nin *Kitâbü’z-zühd* adlı eserinde yer aldığını belirtmektedir. Beyhakî’nin bu rivâyetle ilgili olarak isnâdının zayıf olduğu sözünü de nakletmektedir.<sup>93</sup> Muhammed b. Melek naklettiği bu iki rivâyetle ilgili herhangi bir yorum yapmazken, bu rivâyet onun daha çok sûfî kaynaklarda yaygın kullanılan rivâyetlere yer verdiğini gösteren bir örnek olarak kabul edilebilir.<sup>94</sup>

Muhammed b. Melek “Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir”<sup>95</sup> rivâyetini şerh ederken başka bir hadiste Hz. Peygamber’in “Allah’ın ilk yarattığı şey nûrumdur” şeklinde buyurduğunu

<sup>86</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Vasît fi’l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm-Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1996), 2/395.

<sup>87</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Hülâsatü’l-ahkâm fî mühimmâtî’s-sünen ve gavâidi’l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 1/248.

<sup>88</sup> Muhammed b. İsâ es-Sevrî Tirmizî, *es-Sünen* (Medine: Dâru’s-Selâm, 2012), “Fezâilü’l-cihâd” 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/387.

<sup>89</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn Beyhakî, *Kitâbü’z-zühdü’l-kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1996), 165; Alâüddîn Ali b. Hüsâmüddîn Alî el-Muttakî, *Kenzü’l-ummâl fî süneni’l-akvâli ve’l-ef’âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sakâ (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 4/431.

<sup>90</sup> Ebû’l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Huseyn Irâkî, *Tahrîcü ehâdîsi’l-İhyâ=el-Muğnî an hamli’l-esfâr fi’l-esfâr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 878; Muhammed b. Abdîrahmân b. Gazvân’ın hadis uydurduğuna dair bilgi için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Muğnî fi’l-duafâ*, ts., 2/607.

<sup>91</sup> İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzülü’l-ilbâs amme’stehera mine’l-ehâdîsi alâ elsinetî’n-nâs*, thk. Abdülhumeyd b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî (el-Mektebetü’l-Asriyye, 2000), 1/161.

<sup>92</sup> Beyhakî, *Kitâbü’z-zühdü’l-kebîr*, 165; Alî el-Muttakî, *Kenzü’l-ummâl*, 4/430, 616.

<sup>93</sup> Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf Zeylâî, *Tahrîcü’l-ehâdîs ve’l-âsâri’l-vâkıati fî Tefsîri’l-Keşşâf* (Riyad: Dâru İbn Hüzeyme, 1993), 2/395.

<sup>94</sup> İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi’s-sünne*, 1/68, 69.

<sup>95</sup> Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 66; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 17.

nakletmektedir. Fakat hadis kaynaklarında أول ما خلق الله نوري lafzıyla nakledilen bu rivâyet tespit edilememiştir. Rivâyeti tetkik eden Leknevî (ö. 1886) vaiz ve kıssacıların çokca anlattığı bu rivâyetin sahih kadıs kaynaklarında yer almadığını ifade etmektedir. Devamında bu manayı destekleyen başka rivâyetlerin olduğunu söylemektedir.<sup>96</sup> Mesâbîh şârihleri içerisinde ilk olarak tespit edebildiğimiz kadarıyla Muzhiruddîn ez-Zeydânî (ö. 727/1327) rivâyeti aktarmaktadır.<sup>97</sup> Ancak rivâyetin sıhhat durumuna değinmemektedir. Bu hadisi eserinde nakleden bir başka Mesâbîh şârihi Zeynûlarab (ö. 758/1357) bu konuda nakledilen ilk yaratılan şeyin ne olduğunu belirten diğer rivâyetlerle bir arada zikretmiş ancak hadisin sıhhatine yönelik izahta bulunmamıştır.<sup>98</sup> Hadisi şerhinde nakleden Ali el-Kârî de bu rivâyeti Zeynûlarab gibi ilk yaratılan şeyin ne olduğunu belirten diğer rivâyetlerle birlikte ele almış fakat hadisin sıhhatine yönelik bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>99</sup> Hadis ilminde özellikle mevzû rivâyetlere dair eser yazmış bir âlim olarak Ali el-Kârî'nin bu yaklaşımı, onun tasavvufî eğilimlerinin yanı sıra bu rivâyetleri bütüncül olarak ele alıp manen doğru olduğu kanaatinde olduğu izlenimi vermektedir. Örnekte görüleceği üzere Muhammed b. Melek sahih olmayan rivâyetleri de hadis olarak eserinde nakletmektedir.<sup>100</sup>

Bir hadiste nakledildiğine göre “Hz. Peygamber’in ve ashâbının yanından bir cenaze geçirdiler. Sahâbîler o cenazeyi hayırla anarak övdüler. Hz. Peygamber bunun üzerine ‘vacip oldu’ buyurdu. Daha sonra başka bir cenazeyi geçirdiler. Sahâbîler o cenazeyi ise kötü bir şekilde andılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber yine “vacip oldu” buyurdu. Hz. Ömer “Vacip olan nedir?” diye sorunca Resûlullah “Şu ilk geçen cenazeyi hayırla andınız ona cennet vacip oldu, diğerini ise kötü bir şekilde andınız onun için de cehennem vacip oldu. Sizler Allah’ın yeryüzündeki şahitlerisiniz”<sup>101</sup> buyurdu. Muhammed b. Melek bu hadisin şerhinde başka bir hadisi naklederek izahta bulunur. Hz. Peygamber’den nakledildiğine göre o bir cenaze övüldüğünde şöyle buyurmuştur “Cebrâîl bana geldi ve dedi ki ‘Ey Muhammed! Bu sözlerinizin sahibi olan cenaze dedikleri gibi değildi. Çünkü o kimse sır tutar sonra da sırrını açıklardı/açığa vururdu. Fakat Allah oradakilerin iyi bir şekilde anmalarını tasdik etti ve onu oradakilerin bilmedikleri şeylerden de bağışladı”. Muhammed b. Melek’in naklettiği bu rivâyet kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) *Bahru’l-fevâid* adlı eserinde yer almaktadır.<sup>102</sup> Ali el-Kârî de şerhinde Muhammed b. Melek’ten nakille bu rivâyete yer vermiş ve rivâyetin sıhhatine ilişkin bir açıklamada bulunmamıştır.<sup>103</sup> Muhammed b. Melek aynı lafızla naklettiği bu rivâyeti Kelâbâzî’den almış olmalıdır. Bu örnek Muhammed b. Melek’in sūflerin ya da muhaddis sūflerin kaynaklarında zikredilen hadislere önem verdiğini gösteren başka bir karîne olabilir.<sup>104</sup>

Başka bir örnekte ise Resûlullah Hz. Ömer’i zekât toplamak üzere göndermiş, İbnü Cemîl, Hâlid b. Velîd ve Hz. Peygamber’in amcası Abbâs’ın zekatı vermediği Resûlullah’a haber verilmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “İbnü Cemîl, zekât vermekten geri durmaz. Çünkü o

<sup>96</sup> Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed Leknevî, *el-Âsâru’l-merfû’a fi’l-ahbâri’l-mevzû’a*, thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl (Bağdat: Mektebetü’ş-Şarki’l-Cedîd, ts.), 43.

<sup>97</sup> Muzhiruddîn el-Huseyn b. Mahmûd Zeydânî, *el-Mefâtîh fi şerhi’l-Mesâbîh* (Katar: Dâru’n-Nevâdir, 2012), 1/199.

<sup>98</sup> Ebü’l-Mefâhir Ali b. Ubeydillâh el-Mısrî Zeynûlarab, *Şerhu’l-Mesâbîh* (Katar: İdâretü’s-Sekâfiyyetü’l-İslâmiyye, 2012), 1/222, 224.

<sup>99</sup> Alî el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh şerhu Mişkâti’l-Mesâbîh*, 1/169.

<sup>100</sup> İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi’s-sünne*, 1/114.

<sup>101</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 84.

<sup>102</sup> Ebü Bekir Muhammed b. Ebî İshâk Kelâbâzî, *Bahru’l-fevâid=Me’âni’l-ahbâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 371.

<sup>103</sup> Alî el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh şerhu Mişkâti’l-Mesâbîh*, 3/1202.

<sup>104</sup> İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi’s-sünne*, 2/356.

fakir iken Allah onu zengin kılmıştır. Hâlid b. Velîd'e gelince siz ona zulmediyorsunuz. O bütün zırhlarını ve savaş aletlerini Allah yolunda kullanılması üzere hapsetmiştir. Abbâs'ın zekâtı ise bir misli de beraberinde olmak üzere benim üzerimdedir." demiştir. Sözüne devamla Hz. Peygamber "Ey Ömer! Sen bir kimsenin amcasını babasının aslından olduğunu bilmez misin?" buyurur.<sup>105</sup> Muhammed b. Melek hadiste zikredilen Hz. Peygamber'in Abbâs'ın zekâtını üzerine almasını izah ederken başka bir rivâyette "Biz Abbâs'dan iki yıllık zekâtı peşin aldık" şeklinde rivâyet edildiğini söylemektedir. Muhammed b. Melek'in naklettiği bu ikinci hadis küçük farklılıklarla bazı hadis kaynaklarında nakledilmektedir.<sup>106</sup> Fakat onun zikrettiği bu rivâyetle ilgili olarak Beyhakî, bu lafızla senedde bulunan Ebî el-Bahterî ile Hz. Ali arasında irsâl bulunduğunu söylemektedir. Hadisi inceleyen İbn Hacer ise Bezzâr'ın senedde bulunan râvi el-Hasen b. Umâre (ö. 153/770) hakkında ehl-i ilmin sükût ettiği görüşünü naklettikten sonra kendi görüşü olarak da ehl-i ilmin onun rivâyetlerinde sükût etmediklerini belirtmektedir. Devamla Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim (ö. 261/875), Ebû Hâtim (ö. 277/890), Dârekutnî (ö. 385/995) ve daha başkalarının onun naklettiği hadisleri terk ettiklerini ve onu oldukça zayıf olarak nitelediklerini belirtir. Akabinde İbn Hacer rivâyetle ilgili çeşitli mülâhazaları ele alarak meseleyi açıklamaktadır.<sup>107</sup> Muhammed b. Melek'in hadisin anlamını izah etmek için naklettiği bu ikinci rivâyet, sıhhat bakımından mu'teber görünmese de hadisteki Hz. Peygamber'in Abbâs'ın zekâtını kendi üzerine almış olmasını izah sadedindedir. Muhammed b. Melek bu rivâyeti bu sebeple eserinde zikretmiş olabilir.<sup>108</sup>

Bir başka rivâyette Hz. Peygamber "...Kişinin biriktirdiği en hayırlı şeyi size haber vereyim mi? O sâliha kadındır ki kocası kendisine baktığında sevinir, bir şey emrettiği zaman ona itaat eder ve kocasının yokluğunda da haklarını muhafaza eder"<sup>109</sup> buyurmaktadır. Muhammed b. Melek hadisin şerhinde manayı desteklemek üzere "...Kim evlenirse dininin üçte ikisini korumuş olur.." hadisini nakleder. Muhammed b. Melek'in naklettiği bu rivâyet kimi tefsir ve fıkıh kaynaklarında geçse de hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Muhammed b. Melek'in şerhinde geçen rivâyetlere genellikle eserinde yer veren Ali el-Kârî de yorum yapmadan bu rivâyeti zikretmiştir.<sup>110</sup> Sehâvî "dininin yarısını korumuş olur" şeklinde nakledilen rivâyeti incelemiş ve bunun sahih olmadığını belirtmiştir.<sup>111</sup> Bu örnekte de görüleceği gibi Muhammed b. Melek'in hadis nakledeken şerh ettiği hadisteki manayı izah sadedinde rivâyetlere yer verdiği anlaşılmaktadır.<sup>112</sup>

Bir hadiste "Resûlullah üç parmağıyla yemeği yer sonradan elini silmeden önce yalardı"<sup>113</sup> buyrulmaktadır. Muhammed b. Melek bu hadisi şerh ederken "Yemeği tek elle yemek şeytanın

<sup>105</sup> Buhârî, "Zekât", 49; Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, "Zekât", 11.

<sup>106</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Amr Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr el-menşûr bismi'l-bahri'z-zahhâr*, thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd-Sabrî Abdülhâlik eş-Şâfî (Medine: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 2009), 3/159; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 4/187.

<sup>107</sup> Ebü'l-fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi'l-semâniyye*, thk. Komisyon (Suud: Dâru'l-âsime-Dâru'l-Ğis, 1998), 5/527, 530. Hadisin râvilerinden el-Hasen b. Umâre'nin hadislerinin terk edildiğine dair bk. Muhammed b. İsâ es-Sevrî Tirmizî, *el-İlelî'sağîr* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), 739; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim et-Temîmî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut, 1953), 3/27, 28.

<sup>108</sup> İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 2/405.

<sup>109</sup> Ebû Dâvûd, "Zekât", 32; İbn Mâce, "Nikâh", 5.

<sup>110</sup> Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, 4/1271.

<sup>111</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huşţ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 638.

<sup>112</sup> İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 2/408.

<sup>113</sup> Müslim "Eşribe", 132; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 52.

yeme şeklidir, iki elle yemek ise zorba kimselerin yeme biçimidir”<sup>114</sup> manasında bir hadis nakletmektedir. Söz konusu rivâyet tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken Gıtrîfî'nin (ö. 377/987) hadis cüzünde yer almaktadır. Hadisi sıhhat açısından inceleyen Nâsirüddin el-Elbânî (ö. 1999) rivâyetin zayıf olduğunu belirtmektedir.<sup>115</sup> Bu örnekte görüldüğü gibi Muhammed b. Melek hadisin anlamıyla ilişkili zayıf rivâyetlere de yer vermektedir.<sup>116</sup>

### Sonuç

Beyzâvî ve Muhammed b. Melek'in şerhlerinde naklettikleri hadislerin kaynakları incelendiğinde genel anlamda muteber hadis kaynaklarında nakledilen rivâyetlere yer verdikleri görülmektedir. Muteber hadis kaynaklarında yer almayan ya da nadir bulunan rivâyetlerin incelendiği örneklerde ise Beyzâvî'nin Şâfiî fukahâsından Râfiî'nin (ö. 623/1226) *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-vecîz* adlı eserinden ve Şâfiî fakihî Mâverdî'nin (ö. 450/1058) Şâfiî fihhına dair eseri olan *el-Hâvi'l-kebîr*'inden nakilde bulunduğu anlaşılmaktadır. Muhammed b. Melek'in nakilleri incelendiğinde ise onun zayıf, uydurma rivâyetlere de yer verdiği görülmektedir. Bu rivâyetlerin özellikle şerh ettiği rivâyetle konu itibarıyla doğrudan alakalı olduğu söylenmelidir. Hatta Muhammed b. Melek'in naklettiği bu rivâyetler, hadis ilminde müktesabatı bilinen, mevzû rivâyetlere dair bir de eser telif eden Ali el-Kârî tarafından da aynen nakledilmiş ancak sıhhatine ilişkin değerlendirmeler yapılmamıştır. Bu durum, Muhammed b. Melek ve Ali el-Kârî'nin tasavvufi kimliklerinin naklettikleri rivâyetlere de etki ettiği izlenimi vermektedir.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. thk. Abdülhumeyd b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî. el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşid v.dğr. Beyrut, 2001.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-me'fâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Alî el-Muttakî, Alâüddîn Ali b. Hüsâmüddîn. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâli ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sakâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Arıcı, Müstakim. “Bir biyografinin yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, ilişki ağları ve eserleri”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *İkdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

<sup>114</sup> Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed el-Cürcânî Gıtrîfî, *Cüz'ü İbn Gıtrîfî*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1977), 86; Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Muhammed es-Sâid Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/126; Alî el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, 15/260.

<sup>115</sup> Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'îfe ve'l-mevzûa ve eseruhu's-seyyiü fî'l-ümme* (Riyad: Dâru'l-me'ârif, 1992), 5/385.

<sup>116</sup> İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 4/539.

- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. Beyrut İstanbul Maârif Matbaası baskısından ofset: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1951.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn. *Kitâbü'z-zühdü'l-kebîr*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1996.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî. *Tuhfetü'l-ebâr şerhu Mesâbîhi's-sünne*. thk. Nûreddîn Tâlib. Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr el-menşûr bismi'l-bahri'z-zahhâr*. thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd-Sabrî Abdülhâlik eş-Şâfiî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki v.dğr. Kahire: Dâru Tavki'n-Necât, 1979.
- Bursalı Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Çimen, Abdullah. "Kâdî Beyzâvî'nin Tuhfetü'l-Ebrar Adlı Eserinde Hadislerdeki Mecaz-Kinaye'nin Açıklanmasına Katkıları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2021), 39-50.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Deylemî, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2009.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih. Suud: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Elbânî, Nâsîsirüddîn el-. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevz'ua ve eseruhu's-seyyüü fi'l-ümme*. Riyad: Dâru'l-me'ârif, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm-Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru's-Selâm, 1996.
- Gıtrîfî, Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed el-Cürcânî. *Cüz'ü İbn Gıtrîf*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1977.
- Irâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Huseyn. *Tahrîcü ehâdîsi'l-İhyâ=el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm et-Temîmî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi'l-semâniyye*. thk. Komisyon. Suud: Dâru'l-Âsime-Dâru'l-Ğis, 1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'îyyi'l-kebîr*. thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs. Müessesetü Kurtuba, 1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdullah el-Cebbûrî. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1977.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf. *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*. thk. Nüreddîn Tâlib. Katar: Dâru'n-nevâdir, 2012.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Esîr. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed e-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. “Mesâbîhu's-Sünne Şerhi Tuhfetü'l-Ebrâr Bağlamında Beyzâvî'nin Hadisçiliği”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Kâdî İbn Şühbe, Takiyyüddîn. *Tabakâtü's-şâfiyye*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshâk. *Bahru'l-fevâid=Me'âni'l-ahbâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed. *el-Âsâru'l-merfû'a fî'l-ahbâri'l-mevzû'a*. thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl. Bağdat: Mektebetü's-Şarki'l-Cedîd, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhu mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed. *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*. Beyrut: Benâris, 1984.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Huseyn el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.

- Nesâî, Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Hülâsatü'l-ahkâm fî mühimmâti's-sünen ve gavâidi'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. thk. Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye. Beyrut, 1988.
- Râfî'î, Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvînî. *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-vecîz*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Rûyânî, Ebû Bekir Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî. *Müsnedü'r-Rûyânî*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1995.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 2000.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman. *el-Mekâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tâcüddîn es-Sübki, Abdülvehhâb Takiyyüddîn. *Tabakâtü's-şâfiyye el-kübrâ*. Daru Hicr, 1413.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye Osmanlı Âlimleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tîbî, Şerefüddîn el-Huseyn b. Abdullah. *el-Kâşif an hakâiki's-sünen*. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ es-Sevrî. *el-İlelü'sağîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ es-Sevrî. *es-Sünen*. Medine: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kâdî Beyzâvî". *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğni fî'd-duafâ*, ts.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zeydânî, Muzhiruddîn el-Huseyn b. Mahmûd. *el-Mefâtîh fi şerhi'l-Mesâbîh*. Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2012.

Zeylaî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkıati fi Tefsîri'l-Keşşâf*. Riyad: Dâru İbn Hüzeyme, 1993.

Zeynûlarab, Ebû'l-Mefâhir Ali b. Ubeydillâh el-Mısrî. *Şerhu'l-Mesâbîh*. Katar: İdâretü's-Sekâfiyyetü'l-İslâmiyye, 2012.

Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, ts.

Zuhaylî, Muhammed. *el-Kâdi el-Beyzâvî*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1988.



RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of  
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

December/Aralık 2022, 2 (2): 314-337

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

آراء علماء القارة الهندية في تجديد علم الكلام: محمد إقبال ووحيد الدين خان أنموذجاً

**Muhammed İkbal ve Vahiduddin Han Örneğinde Hint Kıtasındaki Alimlerin Kelam İlminin  
Yenilenmesindeki Görüşleri**

*The Opinions Of The Scholars Of The Indian Continent In The Tajdeed Of Ilm Al-Kalam:  
Mohammad Iqbal And Wahiduddin Khan As Examples*

**Davud Soylu**

Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri  
PhD student, Jordan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Science  
Amman, Jordan

[davuddsoylu@gmail.com](mailto:davuddsoylu@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-4843-8082](https://orcid.org/0000-0002-4843-8082)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 03.08.2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 06.12.2022

**Yayın Tarihi/Published:** 29.12.2022

**Cilt/Volume:** 2

**Sayı/Issue:** 2

**Sayfa/Pages:** 314-337

**Atıf/Cite as:** Soylu, Davud. "Muhammed İkbal ve Vahiduddin Han Örneğinde Hint Kıtasındaki Alimlerin Kelam İlminin Yenilenmesindeki Görüşleri [The Opinions Of The Scholars Of The Indian Continent In The Tajdeed Of Ilm Al-Kalam: Mohammad Iqbal And Wahiduddin Khan As Examples]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/2 (Aralık 2022): 314-337

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Türkiye

## MUHAMMED İKBAL VE VAHİDUDDİN HAN ÖRNEĞİNDE HİNT KITASINDAKİ ALİMLERİN KELAM İLMİNİN YENİLENMESİNDEKİ GÖRÜŞLERİ

### Öz

Bu çalışma, Muhammed İktbal ve Vahiduddin Han örneğinde Hint kıtasındaki alimlerin Kelam ilminin yenilenmesindeki görüşlerini ortaya çıkartmaktadır, dolayısı ile çalışmamıza Kelam ilminin tarifi ile başladık, Yeni ilmi kelamın tarifini yaparak, yeni kelamın Müslümanların anlayışındaki manasını ifade ettik. Bu çalışma daha sonra Müslüman dünyasında; Hintliler, İraniiler, Türkler ve Arap toplumlarında Yeni ilmi Kelam'ın nasıl ortaya çıktığını göstermekte. Aynı zamanda, yeni bilimsel gelişmelerin ve modern materyalist felsefesinin, kelam ilminin yenilenmesine yol açtığını ve kelam ilminin yenilenmesine duyulan ihtiyacı ifade etmektedir. Daha sonra Hint kıtasındaki alimlerden Muhammed İktbal ve Vahiduddin Han gibi alimlerin Kelam ilminin yenilemedeki görüşlerini ifade eder. Muhammed İktbal'in kendi zamanında Kelam ilminin yenilenme ihtiyacının olduğunu vurgulayarak, yenilik gerekçelerini ve kendisine ait üsluba sahip olduğunu göstermektedir. Daha sonra Vahiduddin Han'ın yeni ilmi kelamdaki görüşlerini, yeni şüphelere cevap olacak şekilde; ilahiyat, ahiretin varlığı gibi geleneksel konular ile Kelam ilmine sonradan eklediği; yasama, kadın erkek, çok evlilik, eşitlik ve İslam'da medeniyet gibi modern konularıda ele almaktadır. Son olarak, bu çalışmada; kelam ilmi'nin yenilemesi fikri, İslam ve Müslümanlar hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırmak için birçok âlim tarafından dile getirildiğine, ayrıca Hint kıtası alimlerinin, Müslümanların dini inançlarını güçlendirmek ve ateistler ile İslama karşı olanlar tarafından ortaya atılan şüphelere bilimsel delillere dayanacak şekilde cevap vermek niyetiyle kelam ilmini yenilemeye çalıştıkları gibi bazı önemli neticelere ulaşmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Yenilenme, Hint Kıtası, Muhammed İktbal, Vahiduddin Han

## THE OPINIONS OF THE SCHOLARS OF THE INDIAN CONTINENT IN THE TAJDEED OF ILM AL-KALAM: MOHAMMAD IQBAL AND WAHIDUDDIN KHAN AS EXAMPLES

### Abstract

This study sheds light on the opinions of the scholars of the Indian continent such as Mohammad Iqbal and Wahiduddin Khan in the tajdeed of Ilm Al-Kalam. So we began with the definition of Ilm al-Kalam. Then we know the meaning of the new Ilm al-Kalam and its understanding among Muslims. The study went on to show how the tajdeed of Ilm Al-Kalam originated in the Islamic World among Indians, Iranians, Turks and Arab countries. The study illustrated the impact of new scientific developments and modern material philosophy on Ilm al-Kalam that led to its renewal, and it showed the necessity of tajdeed of Ilm al-Kalam and the need for it. The study then examined the views of scientists on the Indian continent in renewing the Ilm al-Kalam, and how they were presented, such as Muhammad Iqbal and Wahiduddin Khan. The study showed that Mohammed Iqbal stressed the need for tajdeed in the Ilm al-Kalam in his time, and has motives for renewing it, and has a special style in it. The study showed Wahiduddin Khan's views on the tajdeed of Ilm al-Kalam by addressing traditional topics such as divinity, the existence of the hereafter in new and modern ways, and by addressing modern topics such as legislation, women and men, polygamy, equality and urbanization in Islam which include these topics into new Ilm al-Kalam in response to new suspicions. Finally, the study reached the important results and the most significant things, from them: The idea of tajdeed in Ilm Al-Kalam appeared by many scholars to prevent suspicions about Islam and the Muslims. In addition, the scholars of the Indian Continent tried to renew of Ilm Al-Kalam to strengthen the

belief of Muslims in their religion and refuting the suspicions raised by the atheists and enemies of Islam in a sober scientific style supported by evidences.

**Keywords:** Ilm Al-Kalam, Tajdeed, Indian Continent, Mohammad Iqbal, Wahiduddin Khan

## آراء علماء القارة الهندية في تجديد علم الكلام: محمد إقبال ووحيد الدين خان أنموذجاً

### الملخص

سلطت هذه الدراسة الضوء على آراء علماء القارة الهندية في تجديد علم الكلام: محمد إقبال ووحيد الدين خان أنموذجاً، لذا بدأنا بتعريف علم الكلام. وتعرفنا معنى علم الكلام الجديد وفهمه عند المسلمين. وانتقلت الدراسة إلى بيان كيفية نشأة علم الكلام الجديد في العالم الإسلامي عند الهنود والإيرانيين والأترك والبلاد العربية. ووضحت الدراسة أثر التطورات العلمية الجديدة والفلسفة المادية الحديثة على علم الكلام التي أدت إلى تجديده، وبيّنت ضرورة تجديد علم الكلام والحاجة إليه. ثم تناولت الدراسة آراء علماء القارة الهندية في تجديد علم الكلام، وبيان طريقة عرضهم فيه مثل محمد إقبال ووحيد الدين خان. وبيّنت أن محمد إقبال أكد ضرورة التجديد في علم الكلام في عصره، وعنده دوافع لتجديده، وله أسلوب خاص فيه. وبيّنت الدراسة آراء ووحيد الدين خان في تجديد علم الكلام بأنه تناول الموضوعات التقليدية مثل الألوهية، ووجود الآخرة بالأساليب الجديدة والحديثة، وتناول الموضوعات الحديثة عنده مثل التشريع، والمرأة والرجل، وتعدد الزوجات، ومسألة المساواة، والتمدد في الإسلام، وضم هذه الموضوعات في علم الكلام الجديد ردًا على الشبهات الجديدة. وأخيرًا توصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها؛ أن فكرة تجديد علم الكلام ظهرت من قبل العديد من العلماء لإزالة الشبهات حول الإسلام والمسلمين، إضافة إلى ذلك فإن علماء القارة الهندية حاولوا التجديد في علم الكلام لتقوية عقيدة المسلمين لدينهم والرد على الشبهات التي أثارها الملحدون والمخالفون للإسلام بأسلوب علمي اعتماداً على الأدلة العلمية.

**الكلمات المفتاحية:** علم الكلام، التجديد، القارة الهندية، محمد إقبال، ووحيد الدين خان.

## المقدمة

إن الناظر في تاريخ علم الكلام يجد أنه قد أنشئ للاستدلال على العقائد الإسلامية والرد على الشبهات. ومن ثم فإننا نلاحظ عبر التاريخ أن علم الكلام قد تغير منهجه وطريقة تناوله المسائل والردود على الشبهات حول العقيدة الإسلامية. ومع مرور الزمن ثارت شبهات جديدة حول الإسلام. ولهذا دعا العلماء إلى فكرة التجديد في علم الكلام عبر العصور حسب اقتضاء الحاجة. ولما وصلنا إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، رأينا أن بعض العلماء قد أخذ يبحث عن الفكر التجديدي في علم الكلام في محاولات نظرية وعملية والتجديد في عدة مسائل ومناهج.

وقد قصدنا من بحثنا هذا أن نبين الأفكار والدراسات حول هذه الأفكار الجديدة ومدى وجود ثمرتها لها في الكتب والبحوث والآراء، ولذلك اخترنا آراء علماء القارة الهندية أنموذجاً لكي ندقق أفكارهم في الحركة التجديدية لعلم الكلام ومدى تأثيرهم بما يعيشون فيه من بيئة علمية واجتماعية وغير ذلك من النواحي المختلفة.

### 1. مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

أولاً: ما معنى تجديد علم الكلام؟ وما الفرق بينه وبين علم الكلام؟ وكيف نشأت فكرة تجديد علم الكلام؟ ولماذا كانت الحاجة إليه؟

ثانياً: من هم أبرز المجتهدين في القارة الهندية في علم الكلام؟ وما هي آراؤهم فيه؟

### 1.1. أهمية الدراسة:

تظهر أهمية الدراسة من خلال ما يلي:

أولاً: بيان تجديد علم الكلام ونشأته.

ثانياً: بيان جهود علماء القارة الهندية في تجديد علم الكلام وطرقهم في المسائل الجديدة.

### 2.1. منهج البحث:

اقتضت طبيعة هذه الدراسة استعمال المناهج الآتية:

**الأول: المنهج الاستقرائي:** سيتم استقراء أمهات كتب علم الكلام بشكل عام وكتب علماء القارة الهندية ذات الصلة بالمسائل الجديدة في علم الكلام بشكل خاص، للوصول إلى الآراء الراجحة في موقف علماء القارة الهندية في تجديد علم الكلام.

**الثاني: المنهج التحليلي:** وذلك يبحث المسائل المختلفة الموجودة حولة الموضوع، للوصول إلى أفضل الحلول الممكنة للمشكلة المتعلقة بالموضوع.

### 3.1. الدراسات السابقة

لم نجد هذه الموضوعات -فيما بحثنا- في دراسة علمية مستقلة، ولكن وقفنا على دراسات لموضوعات لها صلة بهذه الدراسة، وهي:

- ابن ناصر، د. محمد مهدي لخضر. *دعوى التجديد في علم الكلام، مجلة الاستيعاب*. قسم العلوم الإسلامية-جامعة تلمسان، (العدد: 5/ ماي 2020م).

- إبراهيم، ياسين. *علم الكلام الجديد في مؤلفات بديع الزمان سعيد النورسي، مجلة روسوح (Rusuh dergisi)*. جامعة أوشاك - كلية العلوم الإسلامية، (مجلد: 1/العدد: 2 حزيران 2022).

- أزدنج، رضوان. *مؤلفات علم الكلام الجديد في الفكر العثماني المتأخر، مجلة تركية آراشترما لتراتر*. (مجلد: 14/العدد: 27، 2016م).

Özdiñç, Rıdvan. *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelam Literatürü*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi. (cilt 14, sayı 27, 2016).

- أزغر، قواق. *المقاربات المختلفة في شبه قارة الهندية إلى الإجتهد والتقليد دراسة حولة آراء محمد لإقبال، مجلة ديوان دراسلت دسبلنلرآراسي*. (مجلد: 17/العدد: 33، 2012م).

Kavak, Özgür, *Modernleşme Süresince Hint Alt Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar Muhammed İkbalin Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme*, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi. (cilt 17, sayı 33, 2012).

- آلتنداڤ، مجتبا، نقد عمر ناصوحي بلمن لتيرات المناقضة للدين، مجلة كوچاتب العلوم الإسلامية - آفيونقرى حصار. (مجلد: 4/العدد: 2، 2021م).

Altındaş, Mücteba. *Yeni İlm-i Kelam Dönemine Bir Katkı Ömer Nasuhi Bilmen'in Din Karşıtı Akımları Eleştirisini*, Kocatepe İslami İlimler Dergisi - Afyonkarahisar. (cilt 4, sayı 2, 2021).

- بلغور، درموش. *آراء محمد إقبال في الإجتهد، مجلة دوغو آراشترمالاري*. (العدد: 7، 2011م).

Bulgur, Durmuş. *Muhammed İkbalin İctihad Üzerine Görüşleri*, Doğu Araştırmaları Dergisi. (sayı 7, 2011).

- بوخالفة، مصطفى. *هوية علم الكلام الجديد بين مقام التعريف والتحقق، مجلة الاستيعاب، المدرسة الوطنية العليا للأساتذة - بوزريعة/ الجزائر*. (العدد: 6/ سبتمبر 2020م).

- جتين، رابية. *الدراسات في تجديد علم الكلام من التنظيمات حتى يومنا، مجلة ديني آراشترمالار*. (مجلد: 16/العدد: 42، 2013م).

Çetin, Rabiye. *Tanzimattan Günümüze Kelamı yenileme Çalışmaları*, Dini Araştırmalar Dergisi. (cilt 16, sayı 42, 2013).

- جتين، رابية. *الدراسات في تجديد علم الكلام من التنظيمات حتى يومنا 2، مجلة ديني آراشترمالار*. (مجلد: 16/العدد: 43، 2013م).

Çetin, Rabiye. *Tanzimattan Günümüze Kelamı yenileme Çalışmaları 2*, Dini Araştırmalar Dergisi. (cilt 16, sayı 42, 2013).

- الحاج، د.الكوري السالم المختار. علم الكلام وضرورات التجديد، مجلة الأكاديمية العالمية العربية الإسلامية وعلومها، محاضرة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة قطر. (المجلد:2/ العدد: 1/ 2020م).
- حذاقة، أحلام وغيره، التجديد في علم الكلام: وحيد الدين خان أنموذجا، رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة الشهيد حمه لخضر. الوادي، الجزائر، 2019.
- الزريجاوي، د.عادل زامل عبد الحسين. علم الكلام والتحويلات الجديدة، معهد إعداد المعلمين - نجف الأشرف. (المجلد: 1/ العدد: 15/ 2013م).
- العمري، د.محمد خير حسين. علم الكلام بين الأصالة والتجديد، الجامعة الأردنية - المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية. (مجلد 5، العدد 3/أ، 2009م).
- الغالي، م.م أفرح رحيم علي. أبعاد التجديد في علم الكلام، المجلد كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة ذي قار. (المجلد: 8/ العدد: 4/ 2018م).
- محمود، رامي. علم الكلام: نقاشات الهجوم والدفاع، جامعة ياكين دوغو مجلة كلية إلهيات. (المجلد: 8/ العدد: 1، 2022م).

Mahmood, Ramy. *Saldırı ve Savunma Tartışmaları Bağlamında Kelam İlmi*, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. (cilt 8, sayı 1, 2022).

- يار، أركان. عبد اللطيف الخريوتي وعلم الكلام الجديد، مجلة كلية إلهيات. جامعة فراط/العزير، (مجاد: 2 1997).

Yar, Erkan. *Abdullatif Harputi ve Yeni Kelam İlmi*, İlahiyat Fakültesi Dergisi - Fırat Üniversitesi/Elazığ. (cilt 2, 1997).

## 2. آراء علماء القارة الهندية في تجديد علم الكلام: محمد إقبال ووحيد الدين خان أنموذجا

تشتمل هذه الدراسة على تمهيدٍ ومبحثين وعدة مطالب:

### 1.2. تمهيد:

#### 1.1.2. علم الكلام وتجديده

الكلام في اللغة: هو القول أو النطق أو الصوت أو اللفظ المفصح والمؤثّر، ويُطلق على العبارات المفيدة.<sup>(1)</sup>

والكلام في الاصطلاح: العلم يبحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام. وهو بيان كيفية

الاستدلال على تحصيل عقائد صحيحة أو الاستدلال على عقائد وشرائع مخصوصة.<sup>(2)</sup>

(1) انظر: د.حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016)، 439-440.

(2) انظر: د. سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، (بيروت: مكتبة لبنان، 1998)، 841/1.

وعند الفارابي: هو صناعةٌ "يقتدر بها الإنسان، على نصره الآراء، والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال".<sup>(3)</sup>

وعند الجرجاني: هو "علمٌ يُبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد".<sup>(4)</sup>

ويقول الإمام الغزالي في تعريفه لعلم الكلام: "هو علمٌ مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة".<sup>(5)</sup>

وكذلك يقول الإيجي: "الكلام علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليع الصلاة والسلام".<sup>(6)</sup>

وبناءً على التعاريف السابقة يمكن أن نُعرِّف علم الكلام بأنه: علمٌ بالقواعد الاعتقادية المكتسبة من الأدلة القطعية، يبحث في أحوال الممكنات والأعراض الذاتية، ويبحث في العقائد الإسلامية والاستدلال العقلي على إثبات وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته، ويبحث أيضاً في المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والثواب والعقاب، والدفاع عن عقائد أهل السنة والجماعة من المبتدعة، وإبطال كل ما خالفها بالأدلة النقلية.

التجديد في اللغة: يُطلق على معنيين: الأول: هو المقطوع، يقال ملحفةٌ جديدٌ وجديدةٌ حين جدّها الحائك، أي: قطعها. والثاني: نقيض الخلق، يقال: جدّ الثوب والشيء يجدُّ أي صار جديداً.<sup>(7)</sup> فالأول: هو بمعنى الانقطاع عن السابق تماماً، ولكن الثاني: يأتي بمعنى تغيير أو تحديث السابق.

والتجديد عند الغرب: هو تجديدٌ قائمٌ على كل قيمةٍ قابلة للتبدل والتغير، والتبدل عندهم هو التبدل الجذري والانقلاب على الوضع السابق تماماً، فقد كان في العصور الوسطى صراعاتٌ شديدةٌ بين ذوي العلم والعقل وبين الكنيسة في أوروبا، وهذه الصراعات أدت إلى تبدلاتٍ وتغييراتٍ جذريةٍ في اعتقادهم بل إلى انقطاعٍ تامٍّ عن بعض جوانب التراث الديني.

أما التجديد عند المسلمين: فهو اجتهادٌ في المسائل المتغيرة دون التبدل للأصول الثابتة، وذلك بإحياء الدين وتقويم ما انحرف، فضلاً عن مواجهة الحوادث والوقائع المتجددة، أي: لا يخرج في مضمونه عن نصوص الشريعة ومقصودها.

وبناءً على ما ذكر فإن التجديد عند الغربيين يُناسب المعنى اللغوي الأول، أي: القطع، لأنه يقطع الارتباط مع التراث تماماً، بينما هو عند المسلمين يناسب المعنى اللغوي الثاني، لأنه يعني إعادة روح الدين وإحياءه والبعث العلمي وتجديد مسأله.<sup>(8)</sup>

<sup>(3)</sup> أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، (مصر: مكتبة الخانجي، 1931)، 71.

<sup>(4)</sup> علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، (دار الفضيلة، القاهرة)، 155.

<sup>(5)</sup> أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، (بيروت: دار الاندلس، 1967)، 71.

<sup>(6)</sup> انظر: عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، (بيروت: عالم الكتب)، 7.

<sup>(7)</sup> انظر: ابن منظور، لسان العرب، (القاهرة: دار المعارف)، 562.

التجديد في الاصطلاح: تعددت التعاريف حول مفهوم التجديد، حيث قال العلقمي<sup>(9)</sup>: التجديد: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاها"<sup>(10)</sup> وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات.<sup>(11)</sup> وعرفه المناوي بأنه: "بيان السنة من البدعة، وإكثار العلم بنصرة أهله، وكسر أهل البدعة."<sup>(12)</sup>

وعلى ما سبق من التعاريف فإن التجديد في الدين هو إحياء الدين وانكسار البدعة، وتعليم الناس الكتاب والسنة وتشجيعهم لاقتنائهما، وبيان الحقائق الإسلامية بأسلوبٍ عصريٍّ، والردُّ على الشبهات المناقضة لها.<sup>(13)</sup>

فالمقصود بالتجديد في علم الكلام: هو تطويره وتكييفه لطورٍ جديدٍ من أطوار التاريخ بحيث يستجيب لمتطلبات الحياة المتغيرة ويجيب على الأسئلة الجديدة والإشكالات المعاصرة التي تقتحم علمنا الإسلامي.<sup>(14)</sup>

وبناءً على هذا فإن تجديد علم الكلام لا يعني نقيض علم الكلام التقليدي، إذ إن تعبير تجديد علم الكلام لا يعني القطيعة مع الكلام القديم، ولكنه يعني حدوث تغييرٍ له في جوانب متعددةٍ كالمنهج والموضوع وحتى الوظيفة، فكأنما هو حركةٌ إصلاحيةٌ من داخل العلم نفسه،<sup>(15)</sup> فالتجديد لا يعني "ضرورةً أُفول شيءٍ وحلول شيءٍ آخر محله، وإنما المراد به هنا التحول التكاملي، حيث يتكامل الشيء ويظهر في صورةٍ جديدةٍ، ولما كان هذا التجديد جوهرياً، تبقى بين الأمر السابق والأمر اللاحق مشتركاتٌ معينةٌ"<sup>(16)</sup>.

وُطرح بعض الأسئلة اليوم في هذا المجال منها: هل يوجد لدينا علم كلامٍ جديدٍ؟ وما الفرق بينه وبين الكلام القديم؟ وهل التجديد في علم الكلام هو علمٌ جديدٌ؟

فإن قيل: إن التغيير قد أصاب المقاصد العامة التي يتحدث عنها العلم التقليدي القديم، فهذا لا يُقبل في علم الكلام، لأن مقاصده الأساسية التي يبحثها ويدافع عنها هي الإسلام، وهو لا يتغير في مقاصده الأساسية، وإن كان تغييراً فهو في بعض التفاصيل

(8) انظر: د. محمد مهدي لخصر ابن ناصر، دعوى التجديد في علم الكلام، مجلة الاستيعاب، قسم العلوم الإسلامية، 5 (ماي 2020)، 77-78.

(9) العلقمي (879-969هـ): هو العلامة المحدث شمس الدين محمد بن عبد الرحمن العلقمي، ومنسوب إلى قرية العلاقمة في محافظة الشرقية في مصر. وهو كان أحد المدرسين بجامعة الأزهر، وله مؤلفات عديدة أبرزها هي (الكوكب المنير بشرح الجامع الصغير). انظر: ناجي بن تركي الهجاري الشريف، الكوكب المنير بشرح جامع الصغير (دراسة وتحقيق)، (السعودية: جامعة الإسلامية، كلية حديث الشريف والدراسات الإسلامية، رسالة ماجستير، 2011) 18-22.

(10) محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (القاهرة: دار المكتبة التجارية الكبرى، 1938)، 2/ 281.

(11) انظر: د. محمد خير حسين العمري، علم الكلام بين الأصالة والتجديد، مجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 3/5 (2009)، 242.

(12) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، 281-282.

(13) انظر: العمري، علم الكلام بين الأصالة والتجديد، 242.

(14) انظر: المصادر السابق، 243.

(15) انظر: مصطفى بوخالفة، هوية علم الكلام الجديد بين مقام التعريف والتحقيق، مجلة الاستيعاب، المدرسة الوطنية العليا للأساتذة - بوزريعة/ الجزائر،

6 (سبتمبر 2020م)، 219.

(16) د. أحمد قراملي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، (بيروت: دار الهادي، 2002)، 140.



الجزئية الناشئة من طرح شبهاتٍ جديدةٍ، فهذا لا يستدعي ولادة علمٍ جديدٍ، وإذا كان التغيير مجرد طرء مسائل مستجدةٍ لم تكن سابقاً، فزيادة بعض المسائل وتغيير أنواع الشبهات حاصلان في كل العلوم، فلماذا لا نجدُها أيضاً مثل علم الكلام؟ بسبب هذا السؤال رفض الكثيرون من علماء الإسلام فكرة علم كلامٍ جديدٍ، وفي مقابل ذلك يقف آخرون ليؤكدوا أن علم الكلام له مسؤولية الدفاع عن الإسلام في كل زمانٍ، والعصر الحديث الذي شهد تطوراً كبيراً في مجمل المجالات الفكرية، فلا بد أن يواكب الإسلام هذه التغيرات والتطورات المستجدة، لأن الجمود على ما هو قديمٌ، والتخلف لا يتناسب مع الإسلام.<sup>(17)</sup>

إن علم الكلام الجديد يدور حول محورٍ أكثر اتساعاً وشموليةً مما كان عليه العلم السابق، فالعلم الجديد يبحث في العقائد الإسلامية ومعها الأمور الأخلاقية، بل وفي كثيرٍ من العلوم الفرعية المختلفة في مجالات شتى، وهو ما يجمعه كلمة (القضايا الفكرية في الإسلام)، وبناءً على ذلك يمكن تعريف علم الكلام الجديد: أنه علمٌ يبحث في تبين وإثبات القضايا الفكرية الإسلامية والدفاع عنها.<sup>(18)</sup>

### 2.1.2. نشأة تجديد علم الكلام

حدثت تحولاتٌ وتبدلاتٌ جذريةٌ في تفكير وحياة الإنسان الغربي منذ بداية النهضة الأوروبية وحتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وواجه المفكرون المتدينون مبادئ وأسساً جديدةً، فقد انحارت الفيزياء والميتافيزيقا، وظهرت العلوم الحديثة، وتغيرت تصورات الإنسان عن نفسه وعن الطبيعة والعالم، وتولت مكانته داخل عالم الوجود، وظهرت صورٌ جديدةٌ للإنسانية والحقوق والحرية والواجبات والمعرفة وغيرها من الأمور.<sup>(19)</sup>

وقد وُلد كل واحدٍ من هذه العلوم مجموعةً من الشبهات الجديدة تُضعف فكرة الدين عموماً، وهذه الشبهات تعترض الدين من مختلف جوانب الحياة، فيجب على علم الكلام الدفاع عن نفسه مع تركه كثيراً من الجدالات العقيمة، والبروز إلى ساحة الصراع الرؤية الجديدة، ومن ثمَّ محاولة بنائه من جديدٍ على ضوء ما وصل إليه الفكر الديني من نضجٍ وغنى، تفاعلاً مع التطور العلمي الحالي في العصر الحديث، لأنه قد تجلّت ضرورة الدفاع عن العقيدة الإسلامية من جديدٍ على ضوء العلوم التجريبية والنفسية والاجتماعية واللغوية والفلسفية الحديثة.<sup>(20)</sup>

<sup>(17)</sup> انظر: د. إبراهيم البدوي، علم الكلام الجديد نشأته وتطوره، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2009)، 32.

<sup>(18)</sup> انظر: المصدر السابق، 101-102.

<sup>(19)</sup> انظر: قرامللي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، 130.

<sup>(20)</sup> انظر: البدوي، علم الكلام الجديد نشأته وتطوره، 88-93.

وقد عمل المستشرقون الأوروبيون أمثال: مرجليوث (Marjoulit)<sup>(21)</sup> ووليام موير (William Muir)<sup>(22)</sup> وغيرهم على رمي الشريعة الإسلامية في هذا العصر بالشبهات بقصد تشويهها، وتحريف حقائقها لإضعاف المسلمين وتشكيكهم في دينهم،<sup>(23)</sup> فتعكس الحاجة إلى تجديد علم الكلام أزمة خطيرة عاشها وما زال يعيشها الفكر الإسلامي المعاصر، حيث تقدم الغرب علينا بالعلوم الحديثة، فقد وجد الفكر الديني نفسه بعد الجمود والانغلاق في سياقٍ إنسانيٍّ يتقدم ويتطور بصفةٍ غير متناهية، ولقد دفع احتكاك المسلمين وغيرهم من أهل الثقافات وانبلاج عصر المعلومات والاتصالات وما يطرحه من تحدياتٍ فكريةٍ إلى ظهور أصواتٍ تدعو إلى تجديد علم الكلام ليستجيب لتحديات العصر وحاجات المسلمين الثقافية.<sup>(24)</sup>

إن الناظر لحركة تجديد علم الكلام يتبين له أنها لم تصدر عن مؤسسةٍ أو فردٍ، وإنما هي مجموعة جهودٍ معرفيةٍ وعمليةٍ، فلقد كانت الحقبة الممتدة بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين الميلادي فرصةً للدعوة إلى إحياء علم الكلام، وتأكيد دور العقل والعلم بوصفهما رافدين أساسيين لتغذية المعتقد، ومن بين رواد هذه الحقبة: جمال الدين الأفغاني (1838م-1897م)، وتلميذه محمد عبده (1849م-1905م) وبعده محمد رشيد رضا (1865م-1935م)، وعبد الرحمن الكواكبي (1855م-1902م)، وشبلي النعماني (1857م-1914م)، وكان أبرز هؤلاء جمال الدين الأفغاني في كتابه "الرد على الدهريين"<sup>(25)</sup>، ومحمد عبده صاحب كتاب "رسالة التوحيد"<sup>(26)</sup> حيث أثرا في تجديد الخطاب الكلامي، ومحاولة توثيق الصلات بين العلم والدين،<sup>(27)</sup> وكتب رشيد رضا كتاباً باسم "الوحي المحمدي"<sup>(28)</sup> لحماية عقيدة المسلمين، وما فعله حسين الجسر (1845م-

<sup>(21)</sup> مرجليوث (Marjoulit): (1858-1940) ولد وتوفي في لندن، وهو من أشهر المستشرقين ورأس تحرير مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، فقد نشر فيها كثيراً من البحوث، وكان متقناً للغة العربية، ومن الذين كتبوا عن الإسلام. انظر: نجيب العقيقي، المستشرقون، (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1964) 2/ 518.

<sup>(22)</sup> وليام موير (William Muir) (1819-1905م): مستشرق، كان موظفًا إداريًا إنجليزيًا، ولد في جلاسجو سنة 1819م، اشتغل في الإدارة المدنية لشركة الهند الشرقية ومكث مدةً طويلةً في الهند حتى أصبح السكرتير الخارجي لحكومة الهند، ونائب الحكومة للولايات الشمالية الغربية عام 1868م، وخلال عمله تعلم اللغة العربية ودرس تاريخ الإسلام وسيرة النبي وألّف كتابًا ضخمًا بعنوان: "حياة محمد وتاريخ الإسلام" في أربعة مجلدات وكتابًا آخر سماه: "حوليات الخلافة" الذي تناول فيه تاريخ الخلفاء حتى سقوط الدولة الأموية، وألّف كتبًا عدةً يظهر فيها حقه على الإسلام. انظر: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، (بيروت: دار العلم للملايين، 1993)، 578-579.

<sup>(23)</sup> انظر: عبد الحق حمزوي، معالم التجديد الكلامي عند مصطفى صبري، (الوادي: جامعة الشهيد حمه لخضر، رسالة ماجستير، 2020)، 32-33.

<sup>(24)</sup> انظر: م.م أفرح رحيم علي الغالي، ابعاد التجديد في علم الكلام، المجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة ذي قار، 4/ 8 (2018)، 591.

<sup>(25)</sup> الرد على الدهريين: لم أجد معلوماتٍ حول الطبعتين الأولى والثانية للكتاب، طبع الكتاب طبعةً ثالثةً في مطبعة الموسوعات سنة 1903م بمصر بترجمة محمد عبده من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية. انظر: جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، (مصر: مطبعة الموسوعات، 1903)، 1-2.

<sup>(26)</sup> رسالة التوحيد: طبع لأول مرة في المطبعة الكبرى الأميرية بمصر سنة 1315هـ/1898م. انظر: محمد عبده، رسالة التوحيد،

(مصر: مطبعة الكبرى الاميرية، 1898)، 1.

<sup>(27)</sup> انظر: بوخالفة، هوية علم الكلام الجديد بين مقام التعريف والتحقيق، 224-225.

<sup>(28)</sup> الوحي المحمدي: طبع هذا الكتاب لأول مرة في مطبعة المنار بمصر عام 1352هـ/1933م، وبعد نفاذ الكمية المطبوعة طبع مرةً ثانيةً في العام الذي يليه، وطبع طبعةً ثالثةً في عام 1354هـ، 1935م. انظر: رشيد رضا، الوحي المحمدي، (مصر: مطبعة المنار، 1935)، 3.

1909م) الذي ناقش الداروينية في كتابه "الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية"<sup>(29)</sup>، وكتابه "الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية"<sup>(30)</sup>. وهذه الأمثلة تدل على أن علم الكلام الإسلامي وسَّع دائرة اهتمامه لتشمل تحولات الواقع الجديد.<sup>(31)</sup>

وأما نشأة مصطلح علم الكلام الجديد، فظهر أول مرة كعنوانٍ لكتاب شبلي النعماني، لكننا لا نستطيع أن نجزم بأنه هو أول من نحت هذا المصطلح الذي وضع عنواناً للاتجاه الحديث في إعادة بناء علم أصول الدين، لكنه كان من أوائل الداعين إلى تجديد علم الكلام بنية الرد على الشبهات الحديثة، والدفاع عن الشريعة الإسلامية.<sup>(32)</sup>

انتشرت فكرة التجديد في علم الكلام عند الشيعة بعد ترجمة كتاب شبلي النعماني إلى الفارسية عام 1950م، وطبع في إيران بنفس العنوان، ثم صدر في طهران عام 1956م كتابٌ بعنوان: "أربعة مقالات: الفلسفة أو الكلام الجديد"<sup>(33)</sup> من تأليف جواد تارا، ووضح محمد حسين الطباطبائي (1904م-1981م) مفهوم تجديد علم الكلام في آثاره، وتأثر منه تلميذه مرتضى المطهري (1919م-1979) الذي اهتم بتقوية مفهوم علم الكلام الجديد.<sup>(34)</sup>

ويُعدُّ كتاب محمد إقبال (1877م-1938م) "تجديد الفكر الديني"<sup>(35)</sup> كتاباً في علم الكلام الجديد، وذلك لانتقاده الشديد للاهوت الكلاسيكي، وسعيه في التأسيس لمنهجٍ معرفيٍّ جديدٍ.<sup>(36)</sup>

وفي عام 1964م، أوضح العالم الهندي وحيد الدين خان (1925م-2021م) في كتابه "الإسلام يتحدى"<sup>(37)</sup> المبررات التي دعت لتأليف هذا الكتاب، فشدد على ضرورة التحرر من منهج علم الكلام التقليدي، لأن طريقة الكلام وأسلوبه قد تغير بتغير الزمن،

<sup>(29)</sup> الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية: طبع في عام 1305هـ / 1887م في بيروت من قبل مجلس معارف ولاية بيروت. انظر: حسين الجسر، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، (بيروت: مجلس معارف ولاية بيروت، 1887)، 1.

<sup>(30)</sup> الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية: طبع مرتين في القاهرة في نفس العام 1328هـ، وطبع مرة ثالثة عام 1375هـ. انظر: إلياس جلي، موسوعة الإسلام لوقف الديانة التركية، (إسطنبول، 1998)، 418-419.

<sup>(31)</sup> انظر: د. عادل زامل عبد الحسين الزريجاوي، علم الكلام والتحولات الجديدة، معهد إعداد المعلمين - نجف الأشرف، 15 / 1 (2013)، 409.

<sup>(32)</sup> انظر: د. عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، (بيروت: دار الهادي، 2002)، 27.

<sup>(33)</sup> أربعة مقالات: الفلسفة أو الكلام الجديد: لم أجد أي معلومة تتعلق بنشر الكتاب سوى أنه صدر في عام 1956م.

<sup>(34)</sup> انظر: الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، 28-29.

<sup>(35)</sup> تجديد الفكر الديني: ويحتوي هذا كتاب على مجموعة من محاضراته التي ألقاها في مدارس (حيدر آباد)، وطبع في (لاهور) لأول مرة في عام 1930م. انظر: أ.د. صلاح الدين محمد شمس الدين الأزهرى، محمد إقبال وموقفه من تجديد التفكير الديني في الإسلام، مجلة لسانيات اللغة العربية وآدابها - كلية اللغة العربية بجامعة السلطان الشريف علي الإسلامية - بروناي دار السلام، (نوفمبر 2021)، 38. وترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية من قبل عباس محمود وطبع في مطبعة لجنة تأليف والترجمة والنشر في عام 1955م بالقاهرة. انظر: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، (القاهرة: لجنة تأليف والترجمة والنشر)، 1.

<sup>(36)</sup> انظر: علي محمود العمري، الكلام بين قديمه وجديده دراسة منهجية، مجلة القلم، جامعة السلطان محمد الفاتح / إسطنبول 24 / 2 (2019)، 245.

لذلك يرى أن علينا أن نأتي بعلم الكلام الجديد لمواجهة تحدي العصر الحديث، وبعد ذلك أصدر كتابه الكلامي الثاني "الدين في مواجهة العلم"<sup>(38)</sup> وبعد مدة أعدّه بعنوان: "نحو علم الكلام جديد"<sup>(39)</sup>.

وانتشرت فكرة التجديد في علم الكلام في تركيا من خلال عددٍ من العلماء أبرزهم: عبد اللطيف الخربوي (1842م-1916م) الذي ألف كتاباً كلامياً بهذه النية التجديدية وسماه: "تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام"<sup>(40)</sup>. وفيبلي أحمد حلمي (1865م-1914م) وإسماعيل حقي الإزميري (1869م-1946م). وأول من اعتمد مصطلح "علم الكلام الجديد" منهم هو إسماعيل حقي الإزميري، والذي عنون كتابه بـ "علم الكلام الجديد"<sup>(41)</sup>، وذكر الإزميري في كتابه الذي ألفه باللغة التركية، أن الحاجة تقتضي تجديد علم الكلام بحسب تجديد شبه الملاحدة والمستشرقين، ويجب أن يكون هذا التجديد وفقاً لمقتضيات العصر الحديث.<sup>(42)</sup>

أما لدى العرب فقد ذُكر مصطلح "علم الكلام الجديد" لأول مرة عند فهمي جدعان سنة 1976م، في كتابه: "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث"<sup>(43)</sup>.<sup>(44)</sup>

في ضوء ما تقدم لا ينبغي أن تُمنح براءة تجديد علم الكلام لرجلٍ واحدٍ، لأن رواد الإصلاح أسهموا جميعاً في إعادة بناء هذا العلم وتجديده، فمنهم من عمل على تحديث المسائل، وآخر عمل على تحديث اللغة، والثالث اجتهد في تحديث المباني، والرابع أسهم في كل منها، وهكذا.<sup>(45)</sup>

(37) الإسلام يتحدى: طبع هذا الكتاب لأول مرة بالكويت عام 1974م، وطبع في الهند لأول مرة عام 1992م. انظر: وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى علم الإيمان، (مكتبة الرسالة)، 4.

(38) الدين في مواجهة العلم: تُرجم هذا الكتاب من قبل ظفر الإسلام خان وطبع لأول مرة في دار النفائس ببيروت عام 1981م. انظر: خان، وحيد الدين، الدين في مواجهة العلم، (بيروت: دار النفائس، 1987)، 4.

(39) انظر: الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، 28.

(40) تنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام: : ألف هذا الكتاب باللغة العربية، وكُتب شرح له وتعليقاتٌ عليه في حاشيته باللغة العثمانية، وطبع في مطبعة نجم الاستقلال مرتين في إسطنبول من قِبل المؤلف نفسه في عام 1909م، وطبع طبعةً ثانيةً سنة 1912م. انظر: نور بتول أوز، (2019م)، النبوة في كتاب عبد اللطيف الخربوي الذي مسمى بتنقيح الكلام في عقائد أهل الإسلام، (بورصة، جامعة ألوطدغ، رسالة ماجستير، 2019)، 24.

(41) علم الكلام الجديد: نشر الكتاب أول مرة في مطبعة كانبور عام 1904م. وترجمة إلى اللغة العربية من قبل جلال سعيد الحفناوي وطبعة في مصر عام 2012م. انظر: شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 32012)، 2-10.

(42) انظر: العمري، الكلام بين قديمه وجديده: دراسة منهجية، ص: 484.

(43) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث: طبع هذا الكتاب لأول مرة في عام 1979م في بيروت، وطبع طبعةً ثانيةً بعد سنتين عام 1981م، وطبع طبعةً معدلةً في دار الشروق في عمان عام 1988م. انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، (عمان: دار الشروق، 1988)، 650.

(44) انظر: الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، 28.

(45) انظر: المصدر السابق، 29.

أدى هجوم المستشرقين على الإسلام بعلماء الإسلام إلى الدفاع عن دينهم أمام شبهاتهم للحفاظ على شريعة الإسلام وعقيدة المسلمين، فوقف أكثر العلماء ضد أعمالهم وإنتاجهم، وفي شبه القارة الهندية أيضاً فقد جهّزوا عدداً من العلماء للرد على أفكارهم وشبهاتهم الضالة المناقضة للإسلام، وكان محمد إقبال ووحيد الدين خان من العلماء البارزين في مواجهة المستشرقين وأعداء الإسلام في الهند.

وستتناول فيما يلي هذين العلمين البارزين في علم الكلام وتجديده، ونبين آراءهما فيه:

## 2.2 تجديد علم الكلام عند محمد إقبال (1877م-1938م)

ولد محمد في مدينة سيالكوت بمقاطعة البنجاب، ينتمي إلى أسرةٍ اهتمت بتنشئة نشأة علمية، فدرس في المدرسة الإنكليزية في سيالكوت، وأتم دراسته الثانوية في هذه المدرسة، ثم التحق بكليتها حيث تلقى أصول اللغتين الفارسية والعربية، وبعد ذلك سافر إلى ألمانيا لتتوج دراساته الفلسفية بنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونخ عام 1908م، وكتب أطروحته بعنوان: "تطور الميتافيزيقا في فارس"، وعاد إلى بلاده أخيراً عام 1908م، واشتغل هناك بالأنشطة العلمية حتى وفاته وكانت سنة 1938م.<sup>(46)</sup>

وفي أثناء دراسته في أوروبا تأثر كثيراً بالمؤسسة الاستشراقية وبعده من المستشرقين، وقد أدى هذا التأثير إلى تغيراتٍ في مجمل أفكاره، خاصةً في ما يتعلق بموقفه من معالجة قضية التوجهات الفكرية في العالم الإسلامي المعاصر، وتنامي الاتجاهات الداعية للتحديث فيها، ويمكن معرفة أثر المؤسسة الاستشراقية في كتابه الشهير: "تجديد الفكر الديني" حيث عالج فيه جوانب تتعلق بقضايا تجديد الفكر الديني في الإسلام، فعمد في معرض معالجته تلك إلى عرض آراء العديد من المستشرقين ممن بحثوا في هذا الجانب، وحرص على تكذيب بعض النظريات الاستشراقية التي وجدها قائمةً على أسسٍ غير علمية.<sup>(47)</sup>

وقد تناول إقبال في كتابه "تجديد الفكر الديني" بأسلوبٍ فلسفيٍّ تلك الموضوعات التي تتعلق بالعلم، حاول فيه بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً، استفادةً من فلسفة الإسلام الموجودة بين يدينا، إلى جانب ما جرى على معرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة، والتجارب الروحية، وتصور واجب الوجود، والحقيقة والعادة، والذات البشرية، والجبر والاختيار، وروح الحضارة الإسلامية، والاجتهاد، وتطوير الشريعة الإسلامية، وتظهر شخصية إقبال في هذا الكتاب مفكراً وفيلسوفاً إسلامياً، حيث نراه يضع علم الكلام من جديدٍ، إذ تطرق فيه إلى موضوعاتٍ عديدةٍ مثل: المعرفة والرياضة الدينية، والبراهن الفلسفية على ظهور التجربة الدينية، وروح الثقافة الإسلام وغيرها من الموضوعات ذات الصلة بالفلسفة وتجديد علم الكلام.<sup>(48)</sup>

<sup>(46)</sup> انظر: زاهد محمد طه، المؤثرات الاستشراقية ودورها في تشكيل الفكر الفلسفي عند محمد إقبال في كتابه: تجديد التفكير الديني في الإسلام، مجلة

تبين، 19 (2017)، 55-59.

<sup>(47)</sup> انظر: طه، المؤثرات الاستشراقية ودورها في تشكيل الفكر الفلسفي عند محمد إقبال في كتابه: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص: 55.

<sup>(48)</sup> انظر: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، (دار الهداية، 2000)، 233-235.

### 1.2.2. دواعي التجديد عند محمد إقبال

إن دواعي التجديد عند محمد إقبال كانت مختلفةً، فقد تلقى من أنواع الثقافات البشرية ما شاهد خلاله من عوامل الازدهار والنمو والتطور، وعوامل الجمود والجمود والتدهور، ورأى التفاوت بين الشرق والغرب أو بين الدول الإسلامية والدول الغربية، فأحس بالألم وازداد التوتر في نفسه تحت تأثير عاملين:

الأول: عاملٍ سياسيٍّ يتمثل في السيطرة الإمبريالية التي أخذت بخناق الشعوب الشرقية عامة والشعوب الإسلامية خاصة، وما لقيه أهل الهند من عدوانٍ واستبدادٍ وتسخيرٍ تحت الحكم الإنجليزي.

الثاني: عاملٍ دينيٍّ يتمثل في التناقض بين واقع المسلمين وبين حقيقة دينهم، فقد كان إقبال يحتفظ في أعماق فكره ووجدانه بتلك الصورة الرائعة عن الإسلام، بينما يرى هؤلاء المسلمين الذين أخذوا شكليات هذا الدين في أحط دركات الانحطاط والتخلف، ولهذا كانت روح الإسلام الحقيقية والواقع الاجتماعي للمسلمين هي الدوافع الرئيسية التي نسجت الخيوط لفكرته الإصلاحية والتجديدية.<sup>(49)</sup>

ولا شك أنه أراد أن يدرس ويحلل أولاً واقع المسلمين في الهند فوجد أن دوافع تخلفهم تتمثل على النحو التالي: الجهل العام، وفساد العقيدة أي: تحول التوحيد الإسلامي إلى وثنيةٍ مستترّة وراء عبادة الأولياء وتقدير المشعوذين والسحرة، والانجذاب للأوهام، والزهد في الحياة أي: انتشار الرهينة والطرق الصوفية، وتوقف الناس عن العمل، وإقبال الشباب المسلمين على الحضارة الغربية وهم مبهورين بقوتها ومفاتها ومباهجها، إذ لم يجدوا في واقع آباءهم ومجتمعاتهم إلا ما يبعث على الموت والقنوط، ويُرهّد في العيش، ويُضيق بمطامحهم ويخنق آمالهم.

وبعدما شاهد محمد إقبال هذا الوضع المزمن المتخاذل المليء بالمتناقضات حدد المقاييس التي ينبغي التحاكم إليها في تحليله وعلاجه، وأنه نظر إلى أمته من خلال منظار الغرب، فحلل أوضاع التخلف بالقياس إلى الغرب من خلال التفكير الحديث نفسه، ويمكن أن نقول إنه قد استشعر الفراغ الفكري الذي كان يعاني منه العالم الإسلامي في ظل هيمنة الفكر الغربي عليه، وذلك لأن الانبعاث الإسلامي يقتضي أن تصاحبه عملية تمحيصٍ لنتائج الفكر الغربي، لتحويل النتائج إلى عاملٍ إيجابيٍّ في تعميق الفكر الديني، ويرى أن علم الكلام الإسلامي قد توقف عن النمو والتطور، فلم يبق على مستوى المستجدات العقلية الراهنة، ومن ناحيةٍ أخرى كان يسعى إلى وقف تيار الإلحاد الجارف بين الشباب المسلم المثقف بالثقافة الغربية، وذلك بتقديم فهمٍ جديدٍ للفكر الديني يكشف عن جوهر الإسلام الحقيقي.<sup>(50)</sup>

(49) انظر: الأزهرى، محمد إقبال وموقفه من تجديد التفكير الديني في الإسلام، 40.

(50) انظر: الأزهرى، محمد إقبال وموقفه من تجديد التفكير الديني في الإسلام، 40-42.

## 2.2.2. غاية محمد إقبال من التجديد

أراد محمد إقبال من التجديد إيجاد أساسٍ عقليٍّ لمبادئ الإسلام الجوهرية، لأنه يعتقد أن الدين لا يكاد يستغني عن السعي إلى التوفيق بين المتضادات التي نجدتها في عالم التجربة، كما يعتقد أن الدين لا يكاد يستغني عن تعليلٍ يسوغ أحوال البيئة التي تجد الإنسانية نفسها محاطةً بها، وكان يسعى إلى تحويل الدين من مجرد معارف نظريةٍ إلى خبرةٍ دينيةٍ نفسها أي: تجربةٍ دينيةٍ مع العمل بها، وذلك هو الدين في أعلى مراتبه، إلا أن تحقيق هذا ليس بالأمر الهين، ولذلك نراه يلح على أهمية هذه الخبرة الدينية أو التجربة الدينية، ويعتقد أنها أساس الكشف عن الحقيقة الأزلية، والتوازن بين الحدس والعقل في حياة المسلم.<sup>(51)</sup> ويرى إقبال أن الهدف الأساسي للقرآن الكريم هو إيقاظ الشعور في نفس الإنسان بينه وبين الكون والخالق.<sup>(52)</sup>

وسعى محمد إقبال إلى تشكييلٍ جديدٍ لمصادقية الإسلام على النحو التالي: أولاً: صياغةً جديدةً للعقيدة الإسلامية، تأسيس مبادئ جديدةٍ للإسلام في ضوء محتويات القرآن الكريم والفكر الفلسفي والعلمي، فعالج قضايا الإيمان بالله والبعث ومحتوى التوحيد الإسلامي كله بما في ذلك عقيدة القضاء والقدر، ثانياً: صياغة مبادئ جديدةٍ لأخلاق الفرد المسلم، حيث حدد القيم الجديدة الكفيلة بشحن المسلم بفعاليةٍ وديناميةٍ خلاقيةٍ، فأعطى للعمل وضبط النفس والجهاد نمجاً جديداً، ثالثاً: تجديد أو بعث العناصر الخالقة في الفقه الإسلامي كي تتمشى مع الحياة المتطورة للمسلم، وذلك بالإلحاح على فتح باب الاجتهاد.<sup>(53)</sup>

وأراد أن يعالج مشكلة المعرفة في الإسلام، ففرق بين طبيعة التجريبتين: العلمية والدينية، وأكد أن العالم يبقى عادةً بمعزلٍ عما يجربه، فالعالم أمام الطبيعة منفصلٌ عن معلومه، هناك إذًا معرفةٌ تؤلف بين مجموعةٍ من الإحساسات المباشرة ينسق العقل فيما بينها ليعطينا تصورًا "مطابقًا" عن العالم المادي، وهناك معرفةٌ تنكشف للقلب دفعةً واحدةً عن طريق التجربة الدينية تجعلنا نشعر بالحقيقة الكلية بكل مشاعرنا، تلك هي طبيعة المعرفة في الإسلام، فهي إدراكٌ لقوانين الطبيعة، قائمٌ على الملاحظة والتجربة، ثم تتجاوز الظواهر المادية إلى ما وراءها من نظامٍ كونيٍّ شاملٍ يدل على وجود الله تعالى، فوسائل المعرفة هي العقل والقلب، أي: الفكر والحدس، لأنهما يتكاملان في النهاية، ويبي إقبال هذه المعرفة من جديدٍ في نفس المسلم الذي تجاذبته النزعات المادية، وضلته الفلسفات الإلحادية، وبذلك حاول إقبال أن يبني علم كلامٍ جديدٍ.<sup>(54)</sup>

يرى محمد إقبال أن الإسلام بذاته قادرٌ على أن يزود المسلم بالفعالية الكاملة للاعتراف بالواقع والسيطرة عليه بدون تحلفٍ أو تقليدٍ للحضارة الغربية، وهو مؤمنٌ بعبقرية العلم ومناهجه ونتائجه الموضوعية التي هي من نتائج جهودٍ مشتركةٍ للإنسانية جمعاء، لأن

(51) انظر: المصادر السابق، 42.

(52) انظر: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011)، 38.

(53) انظر: الأزهرى، محمد إقبال وموقفه من تجديد التفكير الديني في الإسلام، 44-45.

(54) انظر الأزهرى، محمد إقبال وموقفه من تجديد التفكير الديني في الإسلام، 48.

المسلمين أيضًا "قد ساهموا مساهمةً ملموسةً في تطوير هذه العلوم، بل إن النتائج الموضوعية لبحوث المسلمين العلمية هي التي كانت نواة الحضارة الغربية الحديثة.<sup>(55)</sup>

### 3.2.2. أصول محمد إقبال في التجديد

تقوم أصول التجديد عند محمد إقبال على فكرة النقد وإعادة البناء، أي: تقوم إعادة بناء الفكر الإسلامي على النقد، وهكذا سيكون إعادة الاعتبار للإسلام بإخراجه من دائرة الشكوك والشبهات من جهة، وإبعاده عن الجمود من جهةٍ أخرى، والتجديد في الدين ليس تغييره، بل تأكيد ارتباطه بعصره وبالظروف التي تحيط به.<sup>(56)</sup>

ينتقد محمد إقبال الفلسفة اليونانية، بأنها تتعارض مع روح القرآن الكريم، وينتقد المسيحية، بأنها لم تهتم بأمور الدنيا، أي: كانت نزعةً رهبانيةً، فأنجح ذلك الخصومة بين الدولة والكنيسة، وكذلك ينتقد الفكر الإسلامي في بعض القضايا، مثلاً: اتجاه المتكلمين إلى الفلسفة اليونانية القديمة التي تتعارض مع روح الإسلام، ويعيب إقبال جمود التفكير الديني في الإسلام خلال القرون الخمسة الأخيرة، فيدعو إلى الأخذ من الفكر القديم والحديث والمزج بينهما، وأقام إقبال الفلسفة الدينية التي تُعدُّ علم الكلام الجديد على أساس إسلاميٍّ، على أساس مصادر الدين الأصلية، ومعها يهتم بالعالم المعاصر على أساس القيم الجوهرية الإسلامية، فلا يُغفل مقتضيات العصر الحديث، ويشجع المسلمين على التمسك بدينهم.<sup>(57)</sup>

### 3.2. تجديد علم الكلام عند وحيد الدين خان (1925م-2021م)

هو مفكرٌ مسلمٌ هنديٌّ معاصرٌ، ولد في مدينة (أعظم كره) بالهند، وتعلم في جامعة الإصلاح العربية الإسلامية، وألف كتبًا عديدةً، وشغل منصب رئيس تحرير الجمعية الأسبوعية في دلهي 1967م/ لمدة سبع سنواتٍ، وقضى عمره الذي تجوز التسعين عامًا في العلوم الإسلامية وردَّ على كثيرٍ من الملاحدة والمخالفين للإسلام بأسلوبٍ عصريٍّ.<sup>(58)</sup>

اهتم وحيد الدين خان بقضية علم الكلام وتجديده في العصر الحديث، وأكد بأنه من العلوم التي يجب الاهتمام بها في هذا العصر، لكن بأدواتٍ جديدةٍ بعيدةٍ عن تلك الأدوات التي كان يستعملها الأوائل من علماء الكلام، فعلم الكلام القديم كان يتوافق مع عصرهم، لكن في هذا العصر اختلفت الموضوعات والقضايا التي كان يناقشها علم الكلام القديم، ولهذا يجب أن يكون التجديد في علم الكلام في كثيرٍ من جوانب الحياة، وأهم الأشياء التي يجب أن يكون فيه التجديد هي تجديد المنهج والأسلوب، لأنه قد حصلت تغيراتٍ وانقلاباتٍ منهجيةً وتطوراتٍ فكريةً وعلميةً.<sup>(59)</sup>

(55) انظر: المصدر السابق، 55.

(56) انظر: د. محمد الأمين بله الأمين الحاج، مفهوم التجديد وتحدياته عند محمد إقبال، مجلة قرآن الكريم وتأسيس العلوم 3 (ديسمبر 2016)، 166.

(57) انظر: المصدر السابق، 167.

(58) انظر: محمد رأفت، وحيد الدين خان علامة الهند الحديث، جريدة ن بوست، نشر بتاريخ: 2017/06/18.

(59) انظر: أحلام حذاقة - حساسة أسماء، التجديد في علم الكلام: وحيد الدين خان أنموذجاً، (الوادي، جامعة الشهيد حمه لخضر، رسالة ماجستير،



بيّن وحيد الدين خان حقيقة علم الكلام الجديد قائلاً: "تتلخص حقيقة علم الكلام في أنه استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد"<sup>(60)</sup>، فتجديد علم الكلام عنده يقوم على أساسين، الأول: هو التجديد في المنهج والأسلوب. والثاني: هو التجديد في المنهج والأسلوب، والثاني: هو التجديد في العقل، أي: العقلية العلمية، التي تتطلب استدلالاً بناءً على التجربة والمشاهدة، وهذان الأسس مهمان لتصل العقيدة السليمة إلى عقول وقلوب الناس الذين ينظرون بعقليةٍ حديثة.

### 1.3.2. دواعي التجديد عند وحيد الدين خان

يرى وحيد الدين خان أن علم الكلام التقليدي كان يسد الحاجة في عصره الذي نشأ فيه، أما الآن فقد انتهت قيمته السابقة بنهاية العصر الذي وضع فيه، حيث كان علم الكلام فعّالاً في العصر العباسي التي انصبت فيه المكتبة الكلامية، ولكن مع تطور الزمن فقد علم الكلام التقليدي فائدته بصورةٍ قطعيةٍ، ويبين أنه لا بد من إظهار الإسلام على المستوى الفكري في هذا العالم المتغير، فقد حاولت بعض الحركات الإسلامية الحديثة أن تملأ هذا الفراغ، مثل: الحركات التي عرضت تعاليم الإسلام بمصطلحاتٍ سياسيةٍ، وهذه الحركات كانت في حقيقتها حركاتٍ كلاميةٍ، لكنها فشلت بسبب الفساد الداخلي والجمود الذي اعترها، وانتهت هذه الحركة بالحرب العالمية الثانية، فأكد وحيد الدين خان ضرورة إعادة علم الكلام من جديدٍ في ضوء المقتضيات الفكرية الجديدة.<sup>(61)</sup>

### 2.3.2. المسائل التجديدية عند وحيد الدين خان

تناول وحيد الدين عددًا من المسائل في علم الكلام الجديد، كالألوهية، والنبوة، وغيرها بأساليبٍ حديثةٍ وزاد عليها بعض المسائل الجديدة مثل: التشريع، والمرأة، والمساواة، والتمدن، وغيرها من المسائل الجديدة حيث أصبحت الحاجة إليها ملحّة في يومنا هذا.

#### 1.1.3.2. المسائل التقليدية

**1.1.1.3.2. الألوهية:** يرى بعض أهل العلوم الحديثة أنه لا ضرورة لفرضية وجود خالقٍ ما دام يمكن تفسير الكون بكل مراحلهِ عن طريق الاكتشافات العلمية وأساليب البحث الحديثة، حيث نقف على السبب الكامن وراء كل حادثٍ يقع، ويمكننا معرفة ذلك عن طريق إجراء التجربة، وبيرون جميع وقائع الأرض والكون مقيدةً بنظامٍ واحدٍ، ومعلومٌ هو قانون الطبيعة الذي ينص على أن الكون يخضع لقوانين ماديةٍ وطبيعيةٍ صرفةٍ ذلك أن هذا الكون الذي اكتشفه العلم لم يوجد في أي جزءٍ من أجزائه أيُّ أثرٍ للخالق الذي تستند إليه كل الأديان في فلسفتها للحياة، وبناءً على ذلك انتفت التفسيرات الغيبية للظواهر ولم تعد هناك حاجةٌ لافتراض قوى ما فوق الطبيعة وراءها، وظهرت بدلاً منها قوى معروفة تعمل وفق قانون العلة والمعلول، فردّ وحيد الدين خان عليهم بأن الطبيعة في حد ذاتها حقيقةٌ من حقائق الكون وليست تفسيراً له، والنظام في الكون دليلٌ على وجود خالقه، ويؤكد وحيد الدين خان أن الاكتشافات

<sup>(60)</sup> وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي المنهج والشروط، (القاهرة: دار الصحو، 1984)، 102.

<sup>(61)</sup> انظر: وحيد الدين خان، تجديد الدين، (نيودلهي، 2015)، 42-43.

العلمية لا تقف ضد الدين إذا فهمت على الوجه الصحيح، ويدلل على أن هناك عقلاً وراء هذه الكائنات هو الذي خلقها ويدبر أمرها. (62)

ويرد وحيد الدين خان على النظرية الداروينية<sup>(63)</sup> أي: نظرية الارتقاء بأنها لا تزال نظرية غير ثابتة كلياً حتى الآن وأنها لا تُثبت شيئاً أكثر من أن الأنواع المختلفة لم توجد في وقتٍ واحدٍ، بل وجدت أنواع مختلفة في مراحل مختلفة، وأن هناك ترتيباً زمنياً في الأنواع الحية، ويدلل وحيد الدين خان على افتقار نظرية التطور إلى الدليل من عدة نواحي، أولها: أن هناك بعض النظريات التي توصلت إلى عمر الأرض بدقة إلا أن العمر الذي ذكرته هذه النظريات ضئيلٌ جداً ولا يمكن قياسه بالنسبة لعملية الارتقاء للنماذج الموجودة في الحياة الآن كما تقترح نظرية الارتقاء، وثانياً: البحوث الجديدة في علم البيولوجيا أثبتت أنه من الصعوبة تقرير أن مادة الأرض قد خضعت للارتقاء، وهكذا بطلت نظرية الارتقاء بالبحوث العلمية.<sup>(64)</sup>

وينقد وحيد الدين خان آراء الملاحدة في مسألة أزلية المادة ووجود الأشياء بالمصادفة، فقال عن أزلية المادة: "هناك شواهد طبيعية كثيرة تُثبت أن الكون لم يكن موجوداً منذ أزل، وأن له عمراً محدوداً"<sup>(65)</sup>، وقال بالنسبة لمسألة المصادفة: "إن وجود الورد في الأرض بهذا التسلسل ثم ارتباطها بالمدحش مع نظام الكون، لا يمكن تفسيره بمجه الرياح صدفةً".<sup>(66)</sup>

وهكذا أثبت وحيد الدين خان بطلان نظرية داروين وأفكار الملاحدة<sup>(67)</sup> بالتجربة والمشاهدة والمباحث العلمية، وأكد أن بالتطورات العلمية يظهر أكثر وجود الله تعالى إلى العقلية البشرية.

### 2.1.1.3.2. إثبات الرسالة: إن الإنسان تحير عبر كل تاريخ الرسل كيف أن الله يوحى إلى بشر، و ينكر العديد هذه

الحقيقة؛ لأنهم لم يروها بأعينهم المجردة، لكن العلم الحديث جاء ليثبت الكثير من الظواهر والأحداث التي لا تتعلق بحواس الإنسان<sup>(68)</sup>، وهكذا أثبت وحيد الدين خان لزوم الرسالة بطريقة علمية تقرب الصورة إلى عقلية الناس المعاصرة.

(62) انظر: د. ناصر محمد عبد اللطيف المهدي، المقياس الاستدلالي وأثره على الفكر الديني عند وحيد الدين خان، مجلة الدراسات العربية، 37 (2018)، 544-546.

(63) النظرية الداروينية: هي نظرية التطور، ويرى فيها داروين صاحب هذه النظرية أن الحياة بدأت تدريجياً بالكائن الوحيد الخلية وانتهت بالإنسان، ويرى كذلك من خلال هذه النظرية أن الطبيعة تخلق كل شيء ولا حد لقدرتها على الخلق. انظر: محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، (القاهرة: دار الشروق، 2001)، 94.

(64) انظر: المصدر السابق، 551-552.

(65) خان، الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى علم الإيمان، 55-56.

(66) المصدر السابق، 85.

(67) الملاحدة: جمع ملحد، أُطلق على من أُلحد عند الحق أي: ابتعد بمعنى إنكار وجود الله، والقول بأن الكون وجد بلا خالقٍ أو أن المادة أزليةٌ أبديةٌ، وهي الخالق والمخلوق في ذات الوقت بدعةٌ جديدةٌ في الضلالة فيما أحسب، لم توجد من قبل في جاهليات التاريخ السابقة. انظر: قطب، مذاهب فكرية معاصرة، 605.

(68) انظر: حذاقة، أحلام - أسماء، حساسنة، التجديد في علم الكلام: وحيد الدين خان أنموذجاً، 38.

### 3.1.1.3.2. وجود الآخرة: وجود الآخرة هو من أهم المسائل في علم الكلام، فقد أعطى وحيد الدين خان أهمية كبيرة

لشرحها والرد على الشبهات حولها، ووضح وحيد الدين خان عدة مسائل، مثل: مسألة الموت، والحياة بعد الموت، وضرورة الآخرة، والحاجة إلى الآخرة، وغيرها من الأمور المتعلقة بالآخرة.

يرى وحيد الدين خان أنه لا يوجد أي غرابة في إعادة الوجود مرة ثانية، وفي هذا العالم المادي إشارات إلى أن الحياة يمكن أن تعاد مرة ثانية، مثلاً: تأتي الأمطار في موسمها من كل عام لتكسو سائر أرجاء الأرض خضرةً وجمالاً، ثم يأتي فصل الصيف ليقضي على هذه الخضرة فتصبح الأرض يابسةً، هكذا تنشأ حياةٌ ثم تنتهي، وحينما يأتي موسم الأمطار في المرة الثانية وتُطر السماء تدب الحياة في تلك الأعشاب لتبدأ حياةً جديدةً، فتعمر الخضرة من جديد، وكذلك الأمر بالنسبة للإنسان، فإنه سيُبعث ليحيا حياةً جديدةً بعد الموت<sup>(69)</sup>.

### 2.1.3.2. المسائل الجديدة

#### 1.2.1.3.2. التشريع: إن من المشكلات الأساسية في هذا العصر مسألة التشريع أو الدستور، قال وحيد الدين خان: "إن

الإنسان لم يفلح إلى الآن في الكشف عن دستور لحياته، صحيحٌ أن الدول في العالم قائمةٌ على أسس الدستور: ولكن هذه الدساتير مختلفةٌ تمامًا في الوصول إلى أهدافها بل لا يوجد هناك ما يسوغ وجود هذه الدساتير سوى أنها تنفذ بالقوة والإجبار."<sup>(70)</sup>

ويناقش وحيد الدين خان هذا الموضوع ومصدره في كتابه "الإسلام يتحدى" بشكلٍ مطوّلًا، وفي نهاية المطاف وصل إلى نتيجة مفادها أن الإنسان لا يمكن قبوله حاكمًا مشرعًا للإنسان، ولا يتمتع بهذا الحق إلا خالق الإنسان وحاكمه، أي: الله سبحانه وتعالى.<sup>(71)</sup>

#### 2.2.1.3.2. المرأة والرجل: يرى وحيد الدين خان أن الرجل والمرأة لا يتساويان لأن الفطرة مختلفةٌ، قال خان: "بيد أن

التجارب المكثفة والطويلة المريرة التي مرت بها الإنسانية بعد إباحة العلاقة الحرة بينهما هي أقصى ما عاناه البشر، فقد أثبتت هذه التجارب أن المرأة والرجل لا يتساويان فطريًا ولا طبيعيًا، وأي مجتمع قائمٌ على أساس مساواة المرأة والرجل سوف يسبب خرابًا ودمارًا عظيمين للحضارة البشرية."<sup>(72)</sup>

نقد الغرب والملاحدة الشريعة الإسلامية بأنها تسمح بتعدد الزوجات، ووصفوها بأنها (تذكّر العصر الجاهلي)، رد وحيد الدين خان عليهم بأن التجارب العلمية أثبتت أن تشريع تعدد الزوجات مناسبٌ للطبيعة الإنسانية، لأن سد باب تعدد الزوجات، إنما هو فتح لعشرات الأبواب غير الشرعية، وتكاد تنعدم نسبة الأبناء غير الشرعيين في البلدان الإسلامية مقابل البلدان الغربية، ويعطي وحيد الدين

<sup>(69)</sup> انظر: وحيد الدين خان، القضية الكبرى، (القاهرة: الرسالة للإعلام الدولي)، 13-14.

<sup>(70)</sup> خان، الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى علم الإيمان، 208.

<sup>(71)</sup> انظر: المصدر السابق، 218.

<sup>(72)</sup> خان، الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى علم الإيمان، 218.

خان مثلاً على ذلك، فقد تجاوزت نسبة الأطفال غير الشرعيين في (بنما) خمسة وسبعين في المئة، ولكن في البلدان الإسلامية بسبب شريعة الله تعالى، فقد حمى تعدد الزوجات بلادنا الإسلامية من كارثةٍ محققةٍ في هذا العصر.<sup>(73)</sup>

**3.2.1.3.2. التمدن:** ركز وحيد الدين خان في الرد على الشبهات التي تدور حول مسألة القصاص، وأكد خان أن هذا التشريع له فوائد كثيرة، مثال ذلك: أنه يقضي على الجرائم، وذلك بمعاقبة مرتكب الجريمة، وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى الحد من ارتكابها مرةً أخرى نظراً للعاقبة الوخيمة التي لقيها أحد مرتكبيها من أفراد المجتمع.<sup>(74)</sup>

خلاصة القول أن وحيد الدين خان ناقش استشكالات الملاحدة والناقدين للإسلام في المسائل الحديثة في علم الكلام مثل: التشريع والمساواة بين الرجل والمرأة والتمدن، وقد برهن على أن جميع التشريعات والأحكام الإسلامية كلها مناسبةٌ للفطرة البشرية، وغيرها أي: قوانين البشرية تخالف الفطرة، وأكد خان أن التجربة والمشاهدة العلمية دليلٌ على هذا، وهكذا اختلف توجه وحيد الدين خان عن توجه محمد إقبال في مسألة تجديد علم الكلام، لأنه يرى ضرورة التجديد في موضوعات علم الكلام، لذا وضع الموضوعات الجديدة التي ذُكرت آنفاً في علم الكلام، أما محمد إقبال فهو يرى ضرورة التجديد في منهج علم الكلام أي: نقد القديم وإعادة البناء من الجديد والتخلص من الفلسفات القديمة مع النظر في متطلبات العصر الحديث.

#### الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، والتوصيات

قد ظهر من خلال هذه الدراسة أمور منها:

1. تجديد علم الكلام له أهمية كبيرة في خدمة الفكرة الإسلامية والدفاع عنها بما يستجيب لاحتياجات العصر، وأن التجديد في علم الكلام ليس معناه التجديد في العقيدة الإسلامية وإثماً للتجديد في عرض مسائل ومنهج العقيدة الإسلامية بما يتوافق مع العقلية المعاصرة.
2. أن شبهات المستشرقين وهجومهم على الإسلام أدى بعلماء الإسلام إلى الدفاع عن دينهم أمام الشبهات للحفاظ على شريعة الإسلام وعقيدة المسلمين، فوقف في شبه القارة الهندية عدد من العلماء للرد على أفكارهم وشبهاتهم وفق علم الكلام الجديد.
3. حاول محمد إقبال إصلاح وضع المجتمع المليء بالمتناقضات، ونظر من خلال منظار الغرب، وحلل أوضاع التخلف بالقياس إلى الغرب، من خلال التفكير الحديث نفسه، وبين محمد إقبال ضرورة إعادة النظر في صياغة جديدة في علم الكلام مع روح العصر، ويرى محمد إقبال أن الإسلام بذاته قادر على أن يزود المسلم بالفعالية الكاملة للاعتراف بالواقع والسيطرة عليه بدون تخلف أو تقليد للحضارة الغربية.
4. أثبت وحيد الدين خان بأسلوب علمي المسائل التقليدية مثل الألوهية والرسالة واليوم الآخر، وبمنهج جديد وشواهد حديثة، وضم المسائل الجديدة في علم الكلام مثل التشريع والمرأة والرجل والتمدن، وبما رد على أعداء الإسلام وأزال الشبهات في

<sup>(73)</sup> انظر: المصدر السابق، 233-234.

<sup>(74)</sup> انظر: المصدر السابق، 236.

الأذهان، وبين وحيد الدين خان حقيقة الشريعة الإسلامية، وأنه أصوب من التشريعات البشرية بكونها الإلهية المناسبة لفطرة الناس، ورد وحيد الدين خان ردًا علميًا على الشبهات المعاصرة، فكل ما جاء به الملاحظة من الشبهات باءت بالفشل.

5. إن علم الكلام الجديد يدور حول محور أكثر اتساعاً وشمولية مما كان عليها علم الكلام التقليدي، فهو لا يبحث فقط في الأمور العقائدية، بل في بعض الأمور الفرعية المختلفة في مجالات شتى، وهو ما يجمعه كلمة (القضايا الفكرية الإسلامية).  
وتوصي هذه الدراسة: إن تجديد علم الكلام هو موضوع جديد في دراسة العقيدة، لذا نوصي بالاهتمام به، ومحاولة التوسع والتعمق فيه والوقوف على المصادر الأصلية، أي جمع القديم والجديد للاستفادة التامة من علم الكلام.

### المصادر والمراجع

- ابن منظور. لسان العرب. القاهرة: دار المعارف.
- ابن ناصر، د. محمد مهدي لخصر. دعوى التجديد في علم الكلام، مجلة الاستيعاب. قسم العلوم الإسلامية-جامعة تلمسان، (العدد: 5/ ماي 2020م).
- الأزهري، أ.د. صلاح الدين محمد شمس الدين. محمد إقبال وموقفه من تجديد التفكير الديني في الإسلام. مجلة لسانيات اللغة العربية وآدابها - كلية اللغة العربية بجامعة السلطان الشريف علي الإسلامية- بروناي دار السلام، (العدد: 5/ نوفمبر 2021م).
- الأفغاني، جمال الدين. الرد على الدهريين. (ط3)، مصر: مطبعة الموسوعات، 1903.
- إقبال، محمد (2000م)، تجديد التفكير الديني، (ط2)، (ترجمة: عباس محمود)، دار الهداية.
- إقبال، محمد. تجديد الفكر الديني في الإسلام. (ترجمة: محمود يوسف عدس)، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011.
- أوز، نور بتول. النبوة في كتاب عبد اللطيف الخربوتي الذي مسمى بتنتيخ الكلام في عقائد أهل الإسلام. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أوطاغ، بورسا، تركيا، 2019.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد. المواقف في علم الكلام. عالم الكتب، بيروت.
- بدوي، د. عبد الرحمن. موسوعة المستشرقين. (ط3)، بيروت: دار العلم للملايين، 1993.
- البدوي، د. إبراهيم. علم الكلام الجديد نشأته وتطوره. (ط1)، بيروت: دار المحجة البيضاء، 2009.
- بوخالفة، مصطفى. هوية علم الكلام الجديد بين مقام التعريف والتحقيق. مجلة الاستيعاب، المدرسة الوطنية العليا للأساتذة - بوزريعة/ الجزائر، (العدد: 6/ سبتمبر 2020م).
- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. (ط1)، عمان: دار الشروق، 1988.
- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. معجم التعريفات. (تحقيق: محمد صديق المنشاوي)، دار الفضيلة، القاهرة.
- الجرس، حسين. الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية. (ط1)، بيروت: مجلس معارف ولاية بيروت، 1887.

- جلي، إلياس. موسوعة الإسلام لوقف الديانة التركية. اسطنبول، 1998.
- الحاج، د. محمد الأمين بله الأمين. مفهوم التجديد وتجلياته عند محمد إقبال. مجلة قرآن الكريم وتأصيل العلوم، (العدد: 3/ ديسمبر 2016م).
- حذاقة، أحلام - أسماء، حساسنة. التجديد في علم الكلام: وحيد الدين خان أنموذج. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، الجزائر، 2019.
- حمزاوي، عبد الحق. معالم التجديد الكلامي عند مصطفى صبري. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، 2020.
- خان، وحيد الدين. الدين في مواجهة العلم. (ط4)، (ترجمة: ظفر الإسلام خان)، بيروت: دار النفائس، 1987.
- خان، وحيد الدين. الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى علم الإيمان. مكتبة الرسالة.
- خان، وحيد الدين. تجديد الدين. (ترجمة: د. ظفر الإسلام خان)، نيودلهي، 2015.
- خان، وحيد الدين. قضية البعث الإسلامي المنهج والشروط. (ط1)، (ترجمة: محسن عثمان الندوي)، القاهرة: دار الصحوة، 1984.
- خان، وحيد الدين. القضية الكبرى. القاهرة: الرسالة للإعلام الدولي.
- دغيم، د. سميج. موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي. (ط1)، بيروت: مكتبة لبنان، 1998.
- رأفت، محمد. وحيد الدين خان علامة الهند الحديث. جريدة ن بوست، نشر بتاريخ: 2017/06/18.
- رضا، رشيد. الوحي المحمدي. (ط3)، مصر: مطبعة المنار، 1935.
- الرفاعي، د. عبد الجبار. علم الكلام الجديد وفلسفة الدين. (ط1)، بيروت: دار الهادي، 2002.
- الزريجاوي، د. عادل زامل عبد الحسين. علم الكلام والتحولات الجديدة. معهد إعداد المعلمين - نجف الأشرف، (المجلد: 1/ العدد: 15/ 2013م).
- الشريف، ناجي بن تركي الهجاري. الكوكب المنير بشرح جامع الصغير (دراسة وتحقيق). رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإسلامية - كلية حديث الشريف والدراسات الإسلامية، السعودية، 2011.
- طه، زاهد محمد. المؤثرات الاستشراقية ودورها في تشكيل الفكر الفلسفي عند محمد إقبال في كتابه: تجديد التفكير الديني في الإسلام. مجلة تبين، (العدد: 19/ 2017م).
- عبده، محمد. رسالة التوحيد. (ط1)، مصر: مطبعة الكبرى الاميرية، 1897/1315.
- العقيقي، نجيب. المستشرقون. (ط3)، القاهرة: دار المعارف بمصر، 1964.
- العمرى، علي محمود. الكلام بين قديمه وجديده دراسة منهجية. مجلة القلم، جامعة السلطان محمد الفاتح/ اسطنبول، (المجلد: 24/ العدد: 2 سنة 2019م).

- العمري، د. محمد خير حسين. علم الكلام بين الأصالة والتجديد. جامعة الأردنية-المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، (مجلد 5، العدد 3/أ، 2009م).
- الغالي، م.م أفرح رحيم علي. ابعاد التجديد في علم الكلام. المجلد كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة ذي قار، (المجلد: 8/ العدد: 4/ 2018م).
- الغزالي، أبي حامد. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. ط7، (تحقيق: د. جميل صليبا وغيره)، دار الاندلس، بيروت، 1967.
- الفارابي، أبو نصر. إحصاء العلوم، مكتبة الخانجي، مصر، 1931.
- قراملي، د. أحمد. الهندسة المعرفية للكلام الجديد. (ط1)، (ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري)، بيروت: دار الهادي، 2002.
- قطب، محمد. مذاهب فكرية معاصرة. (ط9)، القاهرة: دار الشروق، 2001.
- المناعي، محمد المدعو بعبد الرؤوف. فيض التقدير شرح الجامع الصغير. (ط1)، دار المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1938.
- المهدي، د. ناصر محمد عبد اللطيف. المقياس الاستدلالي وأثره على الفكر الديني عند وحيد الدين خان. مجلة الدراسات العربية، (مجلد: 37/ 2018م).
- النعمان، شبلي. علم الكلام الجديد. (ط1)، (ترجمة: جلال السعيد الحفناوي)، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012.
- النقاري، د. حمو. معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية. (ط1)، بيروت: مؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016.

### Kaynakça/References

- Abduh, Muḥammad. *Risaletü't-tevhîd*. Mısır: Maḥba'at al-Kubrâ al-Amîrîyah, 1. Basım, 1315/1897.
- Afgani, Cemaleddin. *al-Radd 'alâ al-dahrîyîn*, Mısır: Maḥba'at al-mawsû'ât, 1. Basım, 1903.
- Akîkî, Najîb. *al-Mustashriqûn*. 3 Cilt. Kahire : Dâr al-Ma'ârif bi- Mısır, 3. Basım, 1964.
- Alzryjâwy, d. 'Âdil Zâmil 'Abd al-Ḥusayn. *'İlm al-kalâm wa-al-taḥawwulât al-Jadîdah*. Ma'had i'dâd alm'lmyñ-Najaf al-Ashraf, 1 /15 (2013).
- Bedewî, d. 'Abd al-Raḥmân. *Mawsû'at al-mustashriqîn*. Bayrût : Dâr al-'İlm lil-Malâ'yîn, 3. Basım, 1993.
- Badawî, d. Ibrâhîm. *'İlmi'l-kalâm al-jadîd nash'atuhu wa-taṭawwuruh*, Bayrût : Dâr al-Maḥajjah al-Bayḍâ', 1. Basım, 2009.
- Bûkhâlifah, Muṣṭafâ. *Huwîyah 'ilmi'l-kalâm al-jadîd bayna Maqâm al-ta'rîf wa-al-taḥqîq*. Majallat al-Isti'âb. al-Madrasah al-Waṭanîyah al-'Ulyâ lil-asâtidhah - Bûzuray'ah / al-Jazâ'ir, 6 (2020).
- Çelebi, İlyas. *el-Husunü'l-Hamidiye*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Cisr, Ḥüseyn. *al-Risâlah al-Ḥamîdîyah fî Ḥaqîqat al-diyânah al-Islâmîyah wa-ḥaqîqat al-sharî'ah al-Muḥammadîyah*. Bayrût mjlyş Ma'ârif Wilâyat Bayrût, 1. Basım, 1887.
- Cürçani, 'Alî ibn Muḥammad al-Seyyid al-Şerîf. *Mu'jam alt'ryfât*. thk. Muḥammad Şiddîq almñshâwâ, Dâr al-Faḍîlah, al-Qâhirah.

- Dughaym, d. Samīh. *Mawsū'at muṣṭalahāt 'ilm al-kalām al-Islāmī*. 2.Cilt. Bayrūt: Maktabat Lubnān, 1.Basım, 1988.
- Ezheri, d. Şalah al-Dīn Muḥammad Şems al-Dīn. *Muḥammad Iqbāl wa-mawqifuhu min Tajdīd al-tafkīr al-dīnī fī al-Islām*. Majallat Lisānīyāt al-lughah al-'Arabīyah wa-ādābihā – Kullīyat al-lughah al-'Arabīyah bi-Jāmi'at al-Sulṭān al-Sharīf 'Alī al'slāmyt-brwnāy Dār al-Salām, 5 (2021).
- Fārābī, Abī Naşr. *Iḥşā' al-'Ulūm*. Maktabat al-Khānjī, Mısır, 1931.
- Gālibī, M. M Afrāh Raḥīm 'Alī. *Ab'ād al-tajdīd fī 'ilm al-kalām*. al-mujallad Kullīyat al-Tarbiyah lil-'Ulūm al-Insānīyah-Jāmi'at Dhī Qār, 8 /4 (2018).
- Gazalī, Abī Ḥāmid. *al-Munqidh min al-ḍalāl wa-al-Mawşil ilá Dhī al'zzh wāljilāl*. thk. d. Jamīl Şalībā wa-ghayrihi. Dār al-Andalus, Bayrūt, 7.Basım, 1967.
- Ḥac, d. Muḥammad al-Amīn Billah al-Amīn. *Mafhūm al-tajdīd wa-tajalliyātuh 'inda Muḥammad İkbāl*. Majallat Qur'ān al-Karīm wa-ta'şīl al-'Ulūm, 3 (2016),
- Ḥamzāwī, 'Abd al-Ḥaqq. *Ma'ālim al-tajdīd al-kalāmī 'inda Muṣṭafá Şabrī*. Risālat mājistīr ghayr manshūrah, Jāmi'at al-Shahīd Ḥamah Lakhḍar, al-Wādī, 2020.
- Han, Vahiduddin. *al-Dīn fī muwājahat al-'İlm*. çev. Zafar al-Islām Khān. Bayrūt: Dār al-Nafā'is, 4.Basım, 1987.
- Han, Vahiduddin. *al-Islām yataḥaddá*. Maktabat al-Risale.
- Han, Vahiduddin. *Tajdīd al-Dīn*. çev. Zafar al-Islām Khān. nywdlhy isālah, 2015.
- Han, Vahiduddin. *Qaḍīyat al-Ba'th al-Islāmī al-manhaj wa-al-shurūṭ*. çev. mḥsyn 'Uthmān al-Nadwī, Kahire: Dār al-Şaḥwah, 1.Basım, 1984.
- Han, Vahiduddin. *al-Qaḍīyah al-Kubrā*. Kahire: al-Risālah al-'İlām al-dawlī.
- Ḥdhāqh, Aḥlām – Asmā' Ḥasāsīnah. *al-Tajdīd fī 'ilmi'l-kelām: Vahiduddin Hān anmūdhan*. Risālat mājistīr ghayr manshūrah, Jāmi'at al-Shahīd Ḥamah Lakhḍar, al-Wādī, Cezair, 2019.
- İbn manzur el-Ensari, Cemal ed-Din. *Lisan el-'Arab*. Kahire: Dar el-Ma'arif
- İbn Nasır, d. Muḥammad Mehdi Lakhḍar. *Da'wá al-tajdīd fī 'ilm al-kelam*. Majallat al-Istī'āb, Qism al-'Ulūm al'slāmyt-jām'h Tilimsān 5 (2020).
- İci, Aḍüdüddin Abd al-Raḥmān ibn Aḥmed. *el-Mevakif fī 'ilmi'l-kelām*, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt.
- İkbāl, Muḥammad. *Tajdīd al-Fikr al-dīnī*. çev. Abbas Maḥmud. al-Qāhirah : Lajnat ta'līf wa-al-Tarjamah wa-al-Naşr.
- İkbāl, Muḥammad. *Tajdīd al-tafkīr al-dīnī*. çev. Abbas Maḥmud. Dār al-Hidāyah, 2.Basım, 2000.
- Jad'ān, Fahmī. *Usus al-Taqaḍdum 'inda mufakkirī al-Islām fī al-'ālam al-'Arabī al-ḥadīth*. 'Ammān : Dār al-Shurūq, 1.Basım, 1988.
- krāmly, d. Aḥmad. *al-Handasah al-ma'rifīyah lil-kalām al-jadīd*. çev. Ḥaydar Najaf wa-Ḥasan al-'Umarī, Bayrūt : Dār al-Hādī, 1.Basım, 2002.
- Kutub, Muḥammed. *Mezahib fikrīye mu'asira*. Kahire: Dar eş-Şuruq, 9.Basım, 2008.



- Mehdī, d. Nāşir Muḥammad ‘Abd al-Laţīf. *al-Miqyās al-istidlālī wa-atharuhu ‘alá al-Fikr al dīnī ‘inda Vahiduddin Han*. Majallat al-Dirāsāt al-‘Arabīyah, 37 (2018).
- Menawi, Muhammad Abd el-Rauf. *Feyḍ el-kadīr şerḥ el-cāmi’ el-Sagīr*. Kahire: Dār al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, al-Qāhirah, 1.Basım, 1938.
- Naqārī, d. Ḥammū. *Mu’jam Maḫāhīm ‘ilm al-kalām al-manḫajīyah*. Bayrūt: Mu’assasat al-‘Arabīyah lil-Fikr wa-al-ibdā’, 1.Basım, 2016.
- Nu’mānī, Şiblī. *‘İlm al-kalām al-jadīd*. çev. Jalāl al-Sa’īd al-Ḥifnāwī. al-Qāhirah : al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, 1.Basım, 2012.
- Ra’fat, Muḥammad. *Vahiduddin Han ‘Allāmat al-Hind al-ḥadīth*. Jarīdat N Büst,18/06/2017
- Riḍā, Rashīd. *al-Waḥy al-Muḥammadī*. Mısır: Maṭba’at al-Manār, 3.Basım, 1935.
- Rifāi, d. ‘Abd al-Cabbār. *‘İlm al-kalām al-jadīd wa-falsafat al-Dīn*. Bayrūt : Dār al-Hādī, 1.Basım, 2002.
- Şerīf, Nājī ibn Turkī alḫjāry. *al-Kawkab al-munīr bi-şarḥ Jāmi’ al-Şaghīr (dirāsah wa-taḥqīq)*. Risālat mājistīr ghayr manshūrah, Jāmi’at al’slāmyt-Kullīyat Ḥadīth al-Sharīf wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, al-Sa’ūdīyah, 2011.
- Ṭāhā, Zāhid Muḥammad. *al-Mu’aththirāt al-istishrāqīyah wa-dawruhā fī tashkīl al-Fikr al-falsafī ‘inda Muḥammad İkbāl fī kitābihi: Tajdīd al-tafkīr al-dīnī fī al-Islām*. Majallat tbbyn,: 19 (2017).
- Umarī, Alī Maḫmūd. *al-Kalām bayna qadīmuḥu wjdıdh dirāsah manḫajīyah*. Majallat al-Qalam, Jāmi’at al-Sulṭan Muḥammad al-Fatīḥ / Istanbul, 24 /2 (2019).
- Umarī, d. Muḥammad Khayr Ḥusayn. *‘İlm al-kalām bayna al-aşālah wa-al-tajdīd*. Jāmi’at al-Urdunīyah – al-Majallah al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 5/3 (2009).
- Uz, Nur Betül. *Abdullatif Harputi'nin Tenkihi'l- Kelam fi Akaid-i Ehli'l-İslam İsimli Eserinde Nübüvet Anlayışı*. Yüksek Lisans, Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, 2019.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of  
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

December/Aralık 2022, 2 (2): 339-355

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Sıddîk Hân, Muhammed Abduh ve Ömer Rıza Doğrul'un Tefsîr Mukaddimeleri: Kur'ân İlimleri  
ve Tefsîr Usûlüne Dair İnceleme**

*Tefsir Introductions Of Siddik Hân, Muhammed Abduh And Omer Riza Doğrul: A Review Of The  
Qur'anic Sciences And The Methodology Of Tafsir*

**Mehmet Aydemir**

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Ana Bilim Dalı  
*PhD Student, Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Science*  
Ankara, Türkiye

[mehmet.aydemir.957@gmail.com](mailto:mehmet.aydemir.957@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-0775-5257](https://orcid.org/0000-0003-0775-5257)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 07.09.2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 01.12.2022

**Yayın Tarihi/Published:** 29.12.2022

**Cilt/Volume:** 2

**Sayı/Issue:** 2

**Sayfa/Pages:** 339-355

**Atıf/Cite as:** Aydemir, Mehmet. "Sıddîk Hân, Muhammed Abduh ve Ömer Rıza Doğrul'un Tefsîr Mukaddimeleri: Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Usûlüne Dair İnceleme [Tefsir Introductions Of Siddik Hân, Muhammed Abduh And Omer Riza Doğrul: A Review Of The Qur'anic Sciences And The Methodology Of Tafsir]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/2 (Aralık 2022): 339-355

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Türkiye.

## SIDDÎK HÂN, MUHAMMED ABDUH VE ÖMER RIZA DOĞRUL'UN TEFSİR MUKADDİMELERİ: KUR'ÂN İLİMLERİ VE TEFSİR USÛLÜNE DAİR İNCELEME

### Öz

İnsanları dalâletten hidâyete sevk etmek için indirilen Kur'ân-ı Kerim, tarih boyunca farklı yorumlarla karşı karşıya kalmıştır. Âlimler, bu farklı yorumlardaki metodlarını/yöntemlerini tefsîrlerinin mukaddimelerinde açıklamışlardır. Mukaddimeler İslâmî ilimlerdeki eserlerin ana içeriğini oluşturan ve esere bir nevi başlangıç olan giriş yazılarıdır. Bu sebeple eser incelemelerinde öncelikle mukaddimeler göz önüne alınmıştır. Biz de bu çalışmada İslâm dünyasının farklı bölgelerinde ve birbirine yakın zamanda yaşamış Siddîk Hasan Hân (ö. 1832-1890), Muhammed Abduh (ö. 1849-1905) ve Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1893-1952) tefsîrlerinin mukaddimelerinde ortak veya herhangi iki âlimin ele aldıkları konuları tefsîr usûlleri ve Kur'ân ilimleri açısından inceleyeceğiz. Özellikle bu üç âlim, yaşadıkları dönemlerde Kur'ân'ı anlama noktasında kendilerine has görüşler serdetmeleri açısından önemli kişiliklerdir. Yazdıkları eserler hali hazırda İslam dünyasında etkilerini sürdürmektedir. Çalışma ana iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müfessirlerin tefsirleri, usûl açısından: Tefsîr ilminin konusu ve kısımları, tefsîr Yöntemi, Hz. Peygamber ve Sahabe tefsîri, tasavvufî tefsîr, re'y tefsîri, İsrâiliyât; ikinci kısımda: Kiraât, Mekki-Medenî, Nâsîh-Mensûh konuları irdelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsîr, Mukaddime, Siddîk Hasan Hân, Muhammed Abduh, Ömer Rıza Doğrul.

## TEFSİR INTRODUCTIONS OF SIDDIK HÂN, MUHAMMED ABDUH AND OMER RIZA DOĞRUL: A REVIEW OF THE QUR'ANIC SCIENCES AND THE METHODOLOGY OF TAFSİR

### Abstract

The Qur'an, which was revealed to guide people from aberration to guidance, has faced different interpretations throughout history. Scholars have explained their methods in these different interpretations in the introductions/muqaddimahs of their tafsir. Muqaddimahs are the introductory texts that constitute the main content of the works in Islamic sciences and a kind of beginning to the work. For this reason, muqaddimahs have been taken into consideration in the analysis of works. In this study, we will examine the common issues in the muqaddims of the tafsirs of Siddiq Hasan Khan (ö. 1832-1890), Muhammad 'Abduh (ö. 1849-1905) and Ömer Rıza Doğrul (ö. 1893-1952), who lived in different regions of the Islamic world and in close proximity to each other, in terms of tafsîr methods and Qur'anic sciences. These three scholars are important figures in terms of their unique views on understanding the Qur'an in the periods in which they lived. Their works are still influential in the Islamic world. The study consists of two main parts. In the first chapter, in terms of the exegesis methods of the commentators: The Subject and Parts of Tafsir Science, Tafsir Method, Interpretation of the Prophet and the Companions, Sufi Tafsîr, Re'y Tafsîr, İsrâiliyât; In the second part: The subjects of Qiraat, Makki-Madani, Nâsîh-Mansûh were examined.

**Keywords:** Tafsîr, Introduction/Moqaddimah, Siddîq Hasan KHân, Muhammed Abduh, Omer Rıza Doğrul.

## Giriş

Âlimler, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için Kur'ân ilimleri veya tefsîr usûlü adı altında eserler kaleme almışlardır. Bunlar, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için yazılan müstakil eserlerdir. Bu eserlerde çeşitli ilimler farklı bakış açılarıyla irdelenmekte, murâd-ı ilâhînin anlaşılması için gayret sarf edilmektedir.

İslâmî ilimler alanında yazılan hemen hemen bütün eserlerde esere giriş mahiyetinde mukaddimeler kaleme alınmaktadır. Bu mukaddimeler, müellifin meramını anlatması açısından esere bir giriş sağlamaktadır. Ayrıca müellif, eserinde takip ettiği metodu, kullandığı kaynakları da bu kısımda dile getirmektedir. Tefsir ilmi açısından bakıldığında ilk dönem müfessirlerde mukaddime örnekleri görülmekle beraber bu kültürün şekillenmesi ve gelişmesinde İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) önemli rol aldığı dile getirilmektedir. Fakat o, tefsirinde "mukaddime" kelimesine yer vermemektedir.<sup>1</sup> Bu kavramı terim olarak ilk kullanan kişinin Arap dilbilimci Câhız (ö. 255/689) olduğu iddia edilmektedir.<sup>2</sup>

Erken dönem tefsir eserlerinin giriş kısımlarında "mukaddime" veya "mukaddimetu'l-müellif" şeklinde başlıklar bulunmaktadır.<sup>3</sup> Burada müfessirlerin, tefsîr usûlleri ve nâsih-mensûh, i'câzu'l-Kur'ân, esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, mübhemâtu'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimlerine yaklaşımları, müfessirlerin tefsirinde kullandıkları kaynakları, tefsirlerini kaleme alma sebeplerine yer verilmektedir. Ayrıca müfessirlerin Kur'ân'ın nüzûlü, cem'i, kitâbeti/yazılması, istinsâhı, kırâati, tertibi gibi Kur'ân tarihi ve sahabe ve tabîin tefsirleri, ilk dönem müfessirlerin tefsirleri, tefsirin gelişim merhaleleri gibi tefsir tarihini ilgilendiren hususları özetle inceledikleri mukaddimeleri vardır. Bu sebeple mukaddimeler, müfessirin tefsiri ve metoduna ilişkin müracaat edilebilecek öncelikli kısımlardır.<sup>4</sup> Özellikle bu mukaddimeler, Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlleri açısından incelendiğinde bu ilmin ilk örneklerini oluştururlar. Bu sebeple Adnan Zarzûr, "mukaddime" veya "mukaddimeler" biçimindeki giriş mahiyetindeki yazıların Kur'ân'ı anlamada kolaylık sağlayan ilimleri içerdiğini ifade etmektedir.<sup>5</sup>

Bu çalışmamızda biri Mısır diğeri Hindistan bir diğeri de Türkiye'de yaşamış olan üç müfessirin tefsîrlerine yazdıkları mukaddimeleri tefsîr usûlü ve Kur'ân ilimleri bağlamında inceleyeceğiz. Bu müfessirlerden biri olan Siddik Hân, 1832-1890 yılları arasında Hindistan'da yetişen bir âlimdir. O, Hindistan'da fikri bir hareket olarak doğan Ehl-i Hadîs ekolünün kurucularındandır. Tefsîrinin mukaddimesi yirmi sayfadır.<sup>6</sup> Muhammed Abduh, 1849-1905 yılları arasında Mısır'da yaşamış ve İslâmî çağdaşlaşmanın öncüsü sayılmıştır. Mukaddimesi - Reşid Rıza'nın da eklediği mukaddimeyle beraber-<sup>7</sup> toplam yirmi dokuz sayfadır.<sup>8</sup> Ömer Rıza

<sup>1</sup> Yakup Bıykoğlu, "Rivayet Türü Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Bilgisi Bağlamında Değeri (Hüseyin el-Begavî, Muhammed İbnu'l-Cevzî ve İbn Kesîr Örneği)" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1(2019), 40.

<sup>2</sup> Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 1.

<sup>3</sup> Bıykoğlu, *Rivayet Türü Tefsir Mukaddimeleri*, 40.

<sup>4</sup> Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimeleri*, 16.

<sup>5</sup> Adnan Zarzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân medhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân be beyânu i'câzih* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1412/1991), 123.

<sup>6</sup> Siddik Hasan Hân, *Fethu'l-beyân fi makâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1412/1992), 1/9-29.

<sup>7</sup> "Tefsîru'l-menâr/Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim" adlı eser, Muhammed Abduh'un Nisâ Sûresi 125. âyetine kadar ki olan kısmına dair tefsîr notlarının öğrencisi Reşid Rıza tarafından bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Ardından Reşid Rıza da tefsîri, Yûsuf Sûresinin 52. âyetinin sonuna kadar hocasının yöntemiyle devam ettirmiştir. Eserde iki mukaddime vardır. Bunlardan biri Abduh diğeri de öğrencisi Reşid Rıza'ya aittir. Biz eserdeki düşüncelerin Abduh'a

Doğrul ise 1893-1952 yılları arasında Türkiye'de yaşamış ilim adamı ve siyasetçi kişiliği olan bir mütefekkindir. Kendisi meal-tefsîr yazarlarının öncülerinden sayılmaktadır. Yazmış olduğu meal-tefsîrinin mukaddimesi toplam iki yüz sayfa olup<sup>9</sup> çalışmamıza konu olan ilgili bölüm ise birinci bölümü oluşturan altmış dört sayfalık kısımdır.<sup>10</sup>

Bizim bu üç müfessiri seçmemiz; onların İslâm dünyasının dağınık bir dönemine rastlamaları ve dolayısıyla buldukları her üç bölgede de farklı İslâm anlayışlarının açığa çıkması ve birbirlerine yakın zamanda yaşamalarından kaynaklıdır. Ayrıca her üç müfessirin hem kendi ülkeleri tarafından hem de diğer ülkelerce tanınmış olmaları da bizleri onların mukaddimelerini incelemeye sevk eden âmillerdendir.

Araştırmamız iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde müfessirlerin mukaddimelerindeki tefsîr usûlü yöntemlerini inceledik. İkinci bölümde de mukaddimelerinde ele aldıkları Kur'ân ilimlerini göz önüne aldık. Yöntem olarak ise ele alınan başlıkla ilgili eğer varsa üç müfessirin yoksa herhangi iki müfessirin değindiği ortak konuları irdeledik. Tefsir istilâhında, tefsîr usûlü kavramı son dönemlerde açığa çıkan bir adlandırma olup ilk dönemlerde Kur'ân ilimleri kavramı kullanılmaktadır. Ayrıca Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü kavramları arasında bazı farklar bulunduğu<sup>11</sup> biz müfessirlerin mukaddimelerini hem tefsir usûlü hem de Kur'ân ilimleri açısından ikiye ayırarak inceleyeceğiz.

## 1. Tefsîr Usûlü

Tefsir usûlü, Kur'ân'ı anlayıp yorumlayabilmek için takip edilmesi gerekli olan metotları öğreten ilim dalıdır.<sup>12</sup> Şöyle de tanım yapılabilir: Tefsîr usûlü, tefsîre ait kaideler koyar ve Allah'ın kelimasını açıklamada ideal yolu açıklar.<sup>13</sup> Her müfessir, yaşadığı çağın etkisi, ilmi birikim ve anlayışına uygun bir yöntemle Kur'ân'ı tefsîr etmektedir. İncelediğimiz müfessirlerin tefsîr usûlüne yaklaşımları farklı farklı olup aşağıda gelecektir.

### 1.1. Tefsîr İlminin Konusu ve Kısımları

Sıddık Hân, tefsîr yapacak kişinin bilmesi gereken hususları Zemahşerî'den alıntı yaparak şu sırayla zikretmektedir: Lügât, nahiv, sarf, istikâk, me'ânî, beyân, bedi', kıraât, kelâm, fıkıh usûlü, esbâb-ı nüzûl, kıssalar, nâsih-mensûh, fıkıh, mücmel ve müphemîn tefsîri için hadisler ve vehbî ilim ki bu ilim, bildikleriyle amel edenlere Allah'ın verdiği bir ilimdir.<sup>14</sup>

Muhammed Abduh da Sıddık Hân gibi müfessirlerin bilmesi gereken hususları sıralamaktadır. Fakat Sıddık Hân'dan farklı olarak o, bilinmesi gereken hususları dönemde açığa çıkan kavramlarla ve nüzûl dönemine önem vererek incelemiştir. Bu da Abduh'un diğer

---

ait olmasından dolayı onun mukaddimesini esas aldık. Ayrıca konuyla ilgili bilgi var ise Reşid Rıza'nın da mukaddimesinden faydalandık.

<sup>8</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947), 1/2-31.

<sup>9</sup> Eserin diğer bölümleri "Dinin Esasları", "İslâm'ın Ameli Esasları" gibi konulara hasredilmiştir. Bu konular Kur'ân ilimleri ve tefsîr usûlünün konularından olmadığından bu çalışmada irdelenmeyecektir.

<sup>10</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık T.L.Ş., 1955), 1/3-67.

<sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Görener, "Tefsir Usûlü ve Kur'ân İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, (2009), 227-240.

<sup>12</sup> Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), 52.

<sup>13</sup> Ömer Dumlu, *Tefsîr Usûlü* (İzmir: Tibyan Yayınları, 2017), 16.

<sup>14</sup> Sıddık Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/17. Müfessirin bilmesi gereken hususlar hakkında bkz. Râgıp el-İsfehânî, *Tefsîre Giriş (Mukaddimetu tefsîri'r-Râgıb)*, trc. Celalettin Divlekçi (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 107-111.

müfessirler gibi salt nakilci olmadığını göstermektedir. Abduh sırasıyla şu hususları irdelemektedir:

1- Kur'ân'da yer alan müfredâtın gerçek anlamlarını anlama: Tefsîru'l-Menâr sahibi Abduh, müfessirlerin Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemdeki ilk muhatapların kullandıkları dili "falanca şöyle dedi, böyle dedi" şeklinde değil de ilk muhatapların o dili kullanım biçimlerini tahkik ederek tespit etmeleri gerektiğine dikkat çekmektedir.

Abduh'a göre müfessir, Kur'ânî bir terimin doğru anlamını elde etmek için o terimin tarihi seyri içerisindeki anlamlarını göz önüne almalı ve Kur'ân'daki kelimeleri, sonradan kazandıkları anlamlardan arındırmalı ve bu anlamlara bağlı olarak oluşan terimlerden ayırmalıdır. O, müfessirlerin ilk üç asırdan sonra oluşan kavramlarla Kur'ân'ı tefsîr ettiklerini belirtip gerçek bilim adamının Kur'ân'da yer alan kelimeleri, nüzûl dönemini dikkate alarak açıklaması gerektiğini ve bunun da Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîriyle olacağını söylemektedir. Abduh bu bağlamda Kur'ân'daki bir kelimenin farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanıldığını iddia ederek asli anlamın bulunması noktasında hem müfessirlerin yöntemlerini eleştirmekte hem de onlara yeni bir yöntem sunmaktadır.<sup>15</sup>

2- Kur'ân üslubuna vukûfiyet: Tefsîr yapacak kimsenin Kur'ân'ın farklı üsluplara sahip olduğunu bilmesi gerekir. Bu farklı üsluplara vukûfiyet ise belagât üzerine uzun süre çalışmalar yaparak elde edilir. Ancak Abduh, kişi her ne kadar Kur'ân üslubuna vukûfiyet sağlasa da Allah'ın kelimelerindeki muradı tam ve eksiksiz anlayamaz görüşündedir. O, bir kişinin Kur'ân-ı Kerim'den ancak hidâyetine vesile olacak kadar bilgi elde etmesinin mümkün olduğunu ifade eder.<sup>16</sup>

3- İlm-i ahvâl-i beşer: Kur'ân, yaratılışla ilgili durumları, insanların doğasını ve insanlık tarihinde geçerli olan ilahî sosyal yasaları içerdiğinden dolayı Abduh bir müfessirin insanlık tarihini bilmesi gerektiğini belirtir.

4- Kur'ân'ın insanlığı hidâyete erdirmeye metodunu bilme: Tefsîr yapacak kimsenin âyetleri kavrayabilmesi için âyetlerin nâzil olduğu dönemde yaşayan Arapların ve diğer kavimlerin durumlarını bilmesi gerektiğini iddia eder.<sup>17</sup>

5- Rasullulah ve ashabının yaşantıları yani siyerinin bilinmesi.<sup>18</sup>

Abduh, -müfessirin bilmesi gereken ilimler bahsinde de görüleceği üzere- mukaddimesinde semantik biliminin önemini göz ardı etmez. O, müfessirlerin bu yöntemi göz ardı edip kendi dönemlerinde yeni anlamlar kazanmış kavramlarla Kur'ân'ı tefsîr etmelerini eleştirir. Bu kavramların asli manalarına ulaşmanın ise Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîr edilmesiyle mümkün olacağını ekler. Ayrıca siyer ilminin önemine dikkat çekerek Hz. Peygamber ve ashabının yaşantısının bilinmesinin elzem olduğuna dikkat çeker. Bunun yanında diğer peygamber kıssalarının bilinmesinin gerekliliği üzerinde durur. Abduh'un 'Kur'ân'ın muradı tam eksiksiz anlaşılabilir' görüşünün geçerli olmadığı taraftarıyız. Anlaşılabilir için indirilen Kur'ân'ın doğru anlamının nâzil olduğu dönem çerçevesinde anlaşılmasının mümkün olduğu ve bunda o dönemin kültürel, coğrafi, inanç vb. anlayışlarının açığa çıkarılmasıyla mümkün olacağını söyleyebiliriz.

<sup>15</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/21.

<sup>16</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/22.

<sup>17</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/22-23.

<sup>18</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/23-24.

Müfessir Sıddîk Hân, tefsîri üç kısma ayırmaktadır. Bunlar:

1- Allah'ın, yarattıklarından hiç kimseyi muttali kılmadığı tefsîr. Bunlar: Kitabının sırları, isimlerinin ve sıfatlarının hakiki bilgisi. Bu kısımdaki konularda hiç kimsenin konuşma, yorum yapma yetkisi yoktur.

2- Allah'ın kitabının sırlarına peygamberini muttali kıldığı tefsîr. Bu konular hakkında yalnızca o ve onun izin verdikleri konuşabilir. Sûrelerin baş kısımları (hurûf-ı mukata'a) bu kısımdandır.

3- Allah'ın peygamberine öğrettiği ve öğretilmesini emrettiği ilimler. Bunlar: Esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, lügât, kıraât, geçmiş ümmetlerin kıssaları gibi ancak nakil yoluyla bilinen ilimler ve lafızları araştırma ve inceleme yoluyla elde edilen ilimlerdir. Sıddîk Hân bunları iki kısma ayırmaktadır: Te'vilinde ihtilaf olunan müteşabih âyetler ve üzerinde ittifak edilen irab, fer'î-aslî hükümlerin istinbâtı ve belagât çeşitleri.<sup>19</sup>

Muhammed Abduh ise eleştirel bir şekilde tefsîrin iki kısım olduğunu belirtir: Birincisi: İçi boş, kupkuru, Allah'tan ve kitabından uzaklaştırıcı mahiyette olan tefsîr. Abduh, buna örnek olarak lafızların tahliline, cümlelerin irabına önem veren tefsîrlerin bu şekilde olduğunu, bu tür çalışmalara tefsîr demenin uygun olmadığını söyler. İkincisinin ise Kur'ân'da yer alan müfredâtın gerçek anlamlarını anlama, Kur'ân üslubuna vukûfiyet, İlm-i ahvâl-i beşer, Kur'ân'ın insanlığı hidâyete erdirme metodunu bilme ve Rasullulah ve ashabının yaşantıları yani siyerinin bilinmesi hususların göz önüne alınarak yapılan tefsir olduğunu iddia eder. Ayrıca bu çeşidin müfessirin amaca ulaşması için elzem olduğunu ifade eder.<sup>20</sup>

Ayrıca tefsîrin şu sekiz çeşidini de saymaktadır:

1- Kur'ân'ın üslupları, manaları ve belagât türlerine bakarak onun ne denli âlî bir kelim olduğunu öne çıkarmak amacıyla yapılan tefsîr.

2- İrab ağırlıklı tefsîr.

3- Kıssaların araştırılması yoluyla yapılan tefsîr.

4- Garîb kelimeleri açıklayan tefsîr.

5- Ahkâm tefsîri.

6- İnançla ilgili konulara önem veren tefsîr.

7- Züht ve takvayı, tasavvufi meyilleri öne çıkaran tefsîr.

8- İşârî tefsîr.

Müfessir Abduh, bu sekiz tefsîr türünden biri üzerinde durmanın İlahî Kelam'ın maksadından uzaklaştıracağını belirterek asıl olanın Kur'ân'ı, bir dinin kutsal kitabı ve Allah'ın âlemlere hidâyeti olarak görmek olduğunu söyler.<sup>21</sup>

Görüldüğü üzere Sıddîk Hân, bu ilmin konusunu, amacını ve bu ilmin çeşitlerini incelerken gelenekçi/muhafazakar ulemanın çizmiş olduğu çerçevenin dışına çıkmamıştır. Özellikle tefsîri üç kısma ayırmasıyla İbn Abbâs'ın yapmış olduğu taksimata benzer bir taksimatta bulunduğu

<sup>19</sup> Sıddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/17.

<sup>20</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/24-25.

<sup>21</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/17-18.

görülmektedir.<sup>22</sup> Abduh ise müfessirlerin Kur'ân'ın asıl mesajını nakletme noktasında hataya düştüklerini ve onun hidâyet noktasını göz ardı edip -bir nevi- kendi ilmi birikimlerini Kur'ân'a yansıttıklarını söyleyerek bu yöntemi asıl verilmek istenen mesajı gölgede bıraktığı için eleştirmektedir. Ayrıca salt eleştiride bulunup konuyu kapatmamakta, çeşitli açılardan bu hususun düzeltilmesi adına yöntemler sunmakta ve tefsîrini bu yöneme göre oluşturduğunu da belirtmektedir.

Murâd-ı İlâhî'yi tam ve eksiksiz anlama noktasında bunun imkânsızlığını dile getiren Abduh ve Sıddîk Hân'ın bu konuda aynı fikirde olduklarını belirtmemiz gerekmektedir. Fakat anlaşılacak için indirilen kutsal kitabın tam anlamıyla anlaşılamayacağı iddia edilmesi garabettir. Aslında Kur'ân'ın indirildiği dönemde yaşayan sahabe şu anda bizler için anlaşılabilir olduğu iddia edilen hususları anlamaktaydılar. Hz. Peygamber'in vefatından bir müddet sonra Kur'ân kitaba dönüştürülmüştür. Kitaplaştırma ve usûl âlimlerinin daha sonradan açığa çıkardıkları "sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani' değildir" kaidesi neticesinde Kur'ân, tarih üstü bir okumaya tabi tutulduğunu buna karşın nâzil olduğu dönemin kültürü ve âyetlerin hangi sebep üzerine nâzil oldukları son dönem alimleri tarafından çoğu zaman göz ardı edilmiştir.<sup>23</sup> İşte biz de bu sebeplerden kaynaklı murâd-ı İlâhî'nin Kur'ân'ın nâzil olduğu ilk dönemlerde anlaşılması noktasında bir sıkıntının olmadığını düşünmekteyiz.

## 1.2. Tefsîr Yöntemi

Tefsîr yöntemiyle ilgili olarak her üç müfessir de görüşler belirtmişlerdir. Sıddîk Hân'a göre Kur'ân tefsîrinde hakiki veya mecaz fark etmeksizin lügavî tefsir ve Hz. Peygamber'den gelen tefsîr diğer her şeye önceliklidir. Hz. Peygamber'den gelen tefsîre hiçbir şekilde muhalefet edilmez. Peygamberden sonra sahabilerin, Hz. Peygamber'den bir şey işitmeden konuşmayacaklarının bariz bir şekilde bilindiğini, sahabe dışındaki tabînin ve diğer kişilerin tefsîrinin de eğer rivâyet yoluyla gelmişse sıhhatinin incelenip öyle alınması gerekir. Bununla beraber o, tabînin salt kendi görüşlerinin alınmasına ise gerek olmadığını ve bunların hüccet de olamayacağını ekler.<sup>24</sup> Müfessir Abduh ise tefsîr çeşitlerini eleştirdikten sonra "mananın izin verdiği ölçüde belagât yönlerini ortaya koymak, Kur'ân'ın fesahât ve belagâtına uygun düşecek biçimde irab ile ilgili açıklamalar yapmak, irab açıklamalarını gramer kitaplarının izahlarından farklı bir biçimde terimlere boğmadan yapmak ve bu yöntemi usûl kuralları ile ilgili nüktelere temas ederken de devam ettirmek"<sup>25</sup> şeklinde dile getirerek yöntemini ifade etmektedir.

Sıddîk Hân, yöntem hususunda rivâyet ve dirâyet yöntemini biraraya getiren tefsîr yazmak istediğini belirtmektedir. Fakat bunun yanında en büyük tehlike olan re'y ile tefsîrden uzak kaldığını, kitap-sünnete bağlı, her türlü bidatten sakınan bir grubun istemesi ve Ebû Said el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'den "Yeryüzünün bölgelerinden insanlar dini anlamak için size geldiklerinde onlara hayrı vasiyet edin" hadisinin de teşvikiyle bu tefsir işine giriştiğini dile getirmektedir. Yöntem hususunda da kendisinin din ilimlerinde selefin yoluna bağlı olduğunu

<sup>22</sup> Hem bu rivâyet hem de Taberî'nin bu taksim hakkındaki yorumu için bkz. Muhammed b. Cerîr b. Yezid Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetu'r-Risale, 1420/2000), 1/75-76.

<sup>23</sup> Mehmet Aydemir, "'Ey İnsanlar!' Ve 'Ey İman Edenler!' İlahî Hitaplarıyla Kimler Kastediliyor? Mukâtil B. Süleyman Tefsiri Kapsamında Bir İnceleme" *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu*, ed. Abdullah Demir (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022), 140.

<sup>24</sup> Sıddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/18, 21.

<sup>25</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/19, 14-15.



söylemektedir. Ayrıca uyuyanları uyandırmak ve ağırdan alanları teşvik etmek amacıyla orta hacimde bir eser yazdığını da eklemektedir.<sup>26</sup>

Ömer Rıza Doğrul, tefsîr kaideleri diye açtığı bir bölümde müteşabih âyetlerin tefsîri hususunda bir nevi yöntem olabilecek şu esas belirtmektedir:

“Kur’ân-ı Kerim tefsîrinde başlıca esas, muhkem âyetleri kitabın temeli bilmek, müteşabih âyetleri muhkem âyetlere göre tefsîr etmektir. Bunun için Kur’ân’ı evvela bir bütün olarak tetkik etmek, onun bir kısmını diğer bir kısmıyla karşılaştırarak anlamak, bir kısmının tefsîrini diğer kısmının yardımıyla bulmak icap eder. Kur’ân-ı Kerim bu tarzda okunur ve tetkik edilirse bir âyeti ile diğer âyetleri tavzih olunur, kendi kendini tefsîr etmiş sayılır.”<sup>27</sup>

Üç müfessirin de tefsîrlerindeki yöntemlerinin tam anlamıyla bir olmadığı görülmektedir. Sıddîk Hân ve Abduh’un lügavî tefsîre önem verdikleri görülmekte, Doğrul ise müteşabih âyetlerin tefsîrinin muhkem âyetlerle yapılması gerektiği söylemektedir. Bunun yanında Sıddîk Hân’ın yöntem hususunda selefin yoluna tabi olduğunu ve lügavî tefsire önem verdiğini dile getirmesi onun klasik bir yöntemle; Abduh’un ise tefsir yazma yönteminde tefsirin asıl konusu olmayan gramer bilgilerinden uzak durduğunu belirtmesi onların yöntemlerinin farklı olduğunu göstermektedir. Doğrul ise salt bir şekilde Kur’ân’daki müteşabih hususların ele alınıp yorumlanması yerine bu müteşabihlerin muhkemle beraber tefsir edilmesi gerektiğini belirtip tefsirinde bu hususlara dikkat çektiğini iddia etmektedir.

### 1.3. Hz. Peygamber ve Sahabe Tefsîri

Her üç müfessir de bu konuya değinmekte ve görüşlerini belirtmektedirler. Şöyle ki Sıddîk Hân, nebevî tefsîrin<sup>28</sup> Kur’ân’ın tümüne oranla az âyeti kapsadığını belirtip tefsîr yönteminde merfû olan nebevî tefsîrden faydalanacağını söylemektedir.<sup>29</sup> Ona göre zayıf isnatla gelen tefsîre ve her ne kadar isnadı sahih de olsa güvenilir olmayan rivâyete riâyet edilmez.<sup>30</sup> İbn Cerîr (ö. 310/923), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi hadis zikredeceği zaman isnadın hepsini hiçbir açıklama yapmaksızın belirteceğini ekler. Ayrıca rivâyetlerin çoğunu Suyûtî’nin “*Durru’l-Mensûr*” adlı eserinden aldığını, bu rivâyetlere dirâyet âlimlerinin tefsîrlerinde bulduğu ve hiçbir rivâyet ehlinin ekmediği şeyleri eklediğini de belirtir.<sup>31</sup> Bu konuda mukaddimede Abduh’un görüşü bulunmamakla beraber öğrencisi Reşid Rıza, Resullah, ashab ve tabînin âlimlerinden tefsîr hususunda gelen rivâyetlerin bir kısmının bilinmesinin zorunlu olduğunu çünkü sahih bir kanalla Hz. Peygamber’e dayandırılan rivâyetin, Kur’ân tefsîri bağlamında elzem olduğunu, âlim sahabeden gelen âyetlerin lügavî açıklaması ve o dönemin uygulamasına dair sahih haberlerinde -ki bunların sayısının da az olduğunu söyleyerek- öncelikli sırada yer aldığını dile getirir.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Sıddîk Hân, *Fethu’l-beyân*, 1/20-21.

<sup>27</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/49.

<sup>28</sup> Nebevî tefsîrin mahiyeti ve sayısı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abdurrahim Muhammed, *Nebevî Tefsîr*, trc. Ömer Dumlu-Mehmet Aydemir (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2022).

<sup>29</sup> Sıddîk Hân, *Fethu’l-beyân*, 1/21.

<sup>30</sup> Sıddîk Hân, *Fethu’l-beyân*, 1/21-22.

<sup>31</sup> Sıddîk Hân, *Fethu’l-beyân*, 1/22.

<sup>32</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru’l-menâr*, 1/7.

Sıddîk Hân'a göre tefsîrin tevkifliliğinden kaynaklı, sahabenin tefsîri merfû hükmündedir.<sup>33</sup> Ayrıca ona göre sahabeden ve sahabeye tabi olanlardan gelen tefsîr, lafızla ilgili olup lügâta mugayir ise bu tefsîr kabul edilmez.<sup>34</sup> Müfessir Doğrul ise Sıddîk Hân gibi sünneti Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olarak kabul eder. Hz. Peygamber'in görevlerinin arasında tebliğ, âyeti yazdırmak -uygun yerine yerleştirmek- ve Kur'ân'ı tefsîr etmenin olduğunu iddia eder. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yalnızca sözleriyle değil amelleriyle de tefsîr ettiğini, bunların ilâhî irşâd mahiyetinde olduğunu fakat ilâhî vahiy niteliğinde bulunmadığını; bu sebeple bunların vahy-i hafi şeklinde nitelenebileceğini açıklar.<sup>35</sup>

Üç müfessir de Hz. Peygamberden gelen tefsîri asıl saydıkları aşikâr olmakla beraber Sıddîk Hân, Hz. Peygamber'den gelen tefsîrin tevkifi olduğunu iddia ederek diğerlerinden biraz daha hassas davranmıştır. Sahabe ve diğer âlimlerden gelen tefsîrin ise söz konusu şer'î bir mesele olduğunda kabul edileceğini, diğer türlü onların da normal bir âlim statüsünde olduklarını iddia eder. Reşid Rıza'nın ise bu konuda hadislerin naklindeki bazı şüphelerden kaynaklı olarak onları tam anlamıyla kabul etmediği görülür. Lakin âyetlerin anlaşılması noktasında bazı hadislerin bilinmesinin elzem olduğunu da ekler. Doğrul ise hadis-sünnet ayırımına giderek hadisten ayrı Hz. Peygamber'in amelinin/sünnetinin de Kur'ân tefsîrinde önemli bir kaynak olduğunu iddia eder.<sup>36</sup>

#### 1.4. İsrailiyât

İsrailiyât, Yahudi, Hıristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse aleyhine uydurulup Hz. Peygamber ve onun muasırları olan sahabe ile müteakip nesillere izafe edilen her türlü habere verilen bir isimdir.<sup>37</sup>

İsrailiyât konusunda Abduh ve Doğrul görüş belirtirken Sıddîk Hân bu konuda mukaddimesinde bir görüş beyân etmemiş ancak tefsîrinde bazı görüşleri dile getirmiştir. Kur'ân'ın tefsîrinde Tevrat ve İncil'in kaynak olarak kullanılıp kullanılmayacağı hususu tartışma konusu olmakla beraber âlimler, temeli olmayan ve şifahî olarak aktarılan uydurma hikâyeleri reddetmişlerdir.

Abduh, tefsîr çeşitlerinden birinin kıssalara ağırlık verilerek yapılan tefsîr olduğunu belirtmektedir. Abduh, müfessirlerin Kur'ân'da yer alan kıssalara, tarih kitaplarından ve İsrailî haberlerden ne buldularsa doldurduklarını, bu hususta tahkik yolu olan Tevrat, İncil ve Ehl-i Kitapça mutemet sayılan kitaplara bakmayıp İslâm'a ve akla uygunluğuna dikkat etmeden alıntıladıklarını ve bu tür rivâyetleri rastgele hiçbir araştırmaya tabi tutmadan naklettiklerini söyleyip onları eleştirmektedir.<sup>38</sup> Müellif Doğrul ise Kur'ân-ı Kerim'i diğer kutsal kitaplar arasında onları tasdik ve teyit etmesi açısından üstün bir konumda görmektedir. Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplara muheymin/nigehban, aralarındaki ihtilafı hallettiğinden hâkim ve kutsal

<sup>33</sup> Sıddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/12.

<sup>34</sup> Sıddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/21.

<sup>35</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/56.

<sup>36</sup> Hadis-sünnet arasındaki farklar ve bunların tarihsel gelişimi için bkz. Hayri Kırbaoğlu, "Fazlur Rahman'ın Sünnet/Hadis Anlayışına Bir Katkı", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi* (1997), 278-290; Mansur Koçinkağ, "Günümüze Ulaşan İlk Metinlerde Hadîs ve Sünnet Kavramı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 93-116.

<sup>37</sup> Abdullah Aydemir, *Tefsîrde İsrailiyat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts), 7; Remzi Na'nâa, *el-İsrailiyat ve eseruhâ fi kütübî't-tefsîr* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1970), 52.

<sup>38</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/18. Ayrıca Reşid Rıza'nın Kabu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'e dair benzer yorumu için bkz. Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/9.

kitapların kapalı ve muhtasar konularını genişleterek izah etmesi açısından görevli olduğunu ifade etmektedir.<sup>39</sup> Doğrul'un bu açıklamalarından onun kutsal kitaplardan nakledilen haberlere itimat edilebileceğine sıcak baktığı anlaşılmakta ve kendisinin de buna yer verdiği görülmektedir.

Siddîk Hân bu konuda tefsirinin mukaddimesinde hiçbir görüş serdetmemiştir. Lakin yaptığımız araştırmada onun da rivâyetlerle desteklenen İsrailî haberlere sıcak bakmadığı ve eserine bu tür haberleri almadığı görülmektedir.<sup>40</sup>

Sonuç olarak her üç müellifin de İsrailî haberlere itimat edilmemesi gerektiği noktasında hemfikir oldukları söylenebilir. Fakat Doğrul'un Kutsal Kitap'tan yapılan alıntı hususunda biraz daha rahat hareket ettiği fark edilmektedir. Zaten İsrailî haberlerin Kur'ân'ı anlamada çoğu zaman pek bir değer de ifade etmediği ortada olmakla beraber müfessirlerin kapalı olan hususları açığa çıkarma arzularından ötürü tefsirlerine yer verdiklerini söyleyebiliriz. Bu da insanın merak duygusundan kaynaklıdır.

### 1.5. Re'y Tefsîri

Siddîk Hân ve Abduh, mukaddimelerinde bu konu hakkında görüş belirtmiş, Doğrul ise herhangi bir görüş beyân etmemiştir. Re'y tefsîrinin cevazı aşağıda da görüleceği üzere tartışma konusudur. Özellikle belli bir temeli ve metodu olmayan bu yöntem, Hz. Peygamber tarafından sakındırılmıştır. Bu adlandırma âlimler tarafından temelsiz yapılan yorumlar için kullanılmakta ve hoş karşılanmamaktadır. Belli şartlar çerçevesinde yapılan yorumların ise re'y değil dirâyet şeklinde adlandırıldığı görülmektedir.

Siddîk Hân'a göre nehy edilen re'y tefsîrinin beş çeşidi vardır. Bunlar:

- 1- Kendisiyle tefsîrin câiz olduğu ilimler tahsil edilmeden yapılan tefsîr.
- 2- Manasını yalnızca Allah'ın bildiği müteşabih âyetlerin tefsîri.
- 3- Fâsid mezhep sahibinin mezhebini asıl kılıp tefsîri ona tabi ederek yaptığı tefsîr.
- 4- Allah'ın muradı budur' diyen tefsîr.
- 5- İstihân, hevâ ve taklitle yapılan tefsir,<sup>41</sup> şeklinde sıralanabilir.

Müfessir Siddîk Hân, "Kim Kur'ân'ı re'yiyle tefsîr ederse velev ki isabet etsin hata etmiştir. Kim Kur'ân'ı re'yiyle tefsîr ederse ve bu tefsîriyle hata ederse küfre düşmüştür"<sup>42</sup> hadisine dayanarak hiçbir âlimin re'yiyle Kur'ân'ı tefsîr edeceğini düşünmediğini söyler.<sup>43</sup> Dil bilgisi, meâni ve beyân bağlamında gelen tefsîrlerin lügavî tefsîr olduğunu ve bunların nehy edilen mahza re'y tefsîri olmadığını belirtir.<sup>44</sup> Reşid Rıza ise re'y tefsirini, usûl ve fûruda bağnazca tavır sergileyen mezhep ve fırkaların, kendi inanç sistemlerini esas kabul edip Kur'ân'ı bu esasları desteklemesi için kullanıp ilgisiz yorumlar yapmalarından dolayı eleştirmektedir. Ona göre bu yöntem bidatlerin en kötüsü olup yerilen re'y tefsîri de budur.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/56-57.

<sup>40</sup> Abdulhamit Birişik - Cüneyt Eren, "Siddîk Hasan Hân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/93.

<sup>41</sup> Siddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/17-18.

<sup>42</sup> Ebû Davûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: y.y. 1992), 4/63-64.

<sup>43</sup> Siddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/18.

<sup>44</sup> Siddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/21.

<sup>45</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/9.

Sıddîk Hân ve Abduh, yukarıda zikredilen hadisten kaynaklı re'y ile tefsîr ve dirâyetle tefsîr ayırımına giderek re'y ile yapılan tefsîri asılsız haberler ve bâtinî iddialar; dirâyetle yapılan tefsîri ise dil bilgisi, meâni ve beyân yöntemleriyle yapılan tefsîr şeklinde nitelemişlerdir. Özellikle onların hadiste geçen "re'y" kavramıyla bâtinî iddiaları ve temelsiz görüşleri kastetmeleri de bu iddiamızı desteklemiştir. Ayrıca onlar, mezhebi ön kabulü ilke edinerek yapılan tefsîrlerin fâsid nitelikte olduklarını da eklemişlerdir.

### 1.6. Tasavvufî Tefsîr

Tasavvufî tefsîr anlayışı, müfessirin kalbine doğan ilhamlarla âyetlerin tefsîr edilme yöntemidir. Bu yöntemi kimi âlimler kabul edip kimileri reddetmektedir. Reddedilme sebepleri - Sıddîk Hân ve Abduh'da görüleceği üzere- farklı nedenlerden kaynaklanmaktadır. Özellikle bu anlayışın reddedilmesi bu anlayışın İslâm'ın içinden çıkmadığı kabulünden ve şer'î bazı meselelerde keyfi yorumlarda bulunmasından ötürüdür.<sup>46</sup>

Sıddîk Hân ve Abduh mukaddimelerinde bu konuda fikir beyan ederken Doğrul, bu konuya değinmemiştir. Müfessir Sıddîk Hân, Abduh gibi tasavvufî tefsîr anlayışına sıcak bakmamaktadır. O, genel olarak bu tarzda tefsîr yazan müfessirlerin Arapça kurallarına ve şer'î usûle riâyet etmediklerine ve seleften nakil yapmada senetsiz bir şekilde hareket ettiklerini belirtip bu tür tefsîre de Mahmud b. Hamza el-Kirmânî'nin (500/1106) tefsîrini örnek vermektedir. Sufilerin kelamının tefsîr olmadığını dile getiren Sıddîk Hân, kendini destekleyici olarak da İbn Salâh'ın (643/1245) ve bazı âlimlerin tasavvufî tefsîr hususundaki görüşlerine tefsîrinde yer vermektedir.<sup>47</sup> Abduh ise tasavvufî tefsîr hakkında, mutasavvıf ve abidlerle ilgili anlatılan haberlere düşkün olanların bu tür haberlerle tefsîr yaptıklarını, bunun sonucunda da Kur'ân'ın ortaya koyduğu fazilet ve adap sınırının dışına çıktıklarını söyleyerek onları eleştirmektedir. O, işârî tefsîr bahsinde, müfessirlerin bu tefsîr çeşidinde sufilere ait sözleri ve bâtinî te'villeri birbirine karıştırdığını ve insanların bunu ayırt etmesinin mümkün olmadığını söyleyerek Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbn Arabî'ye (632/1240) nispet edilen tefsîrin bu şekilde olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca bu tefsîrin meşhur bâtinî Abdurrezzâk el-Kâşânî'ye (736/1335) ait olduğunu da eklemektedir.<sup>48</sup>

Müfessir Sıddîk Hân ve Abduh tasavvufî tefsîri, özellikle bâtinî görüşler içermesi, bu tefsîri yapanların senetsiz konuşmaları ve kendi tecrübeleriyle Allah'ın kitabını tefsîr etmeye kalkmaları sebebiyle eleştirmektedirler. Özellikle Sıddîk Hân'ın eleştirilerinde kendini meşrulaştırma adına tasavvuf anlayışına soğuk bakan İbn Salah'tan alıntı yapması da manidardır. Biz bu hususu onun Ehl-i Hadis ekolüne bağlı olmasına<sup>49</sup> ve yaşadığı bölgeye bağlamaktayız. Zira bilinmektedir ki o dönemde Hindistan bölgesinde tasavvuf-tarikat anlayışı oldukça yaygındır. Sıddîk Hân'ın da o dönemde oradaki anlayışları bildiğinden o gruplara sıcak bakmadığı söylenebilir.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Bu tefsîr yönteminin mâhiyeti, kabulü ve tarihçesi için bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsîr Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1998); Nurullah Denizer, *Kur'ân'ın Sûfi Yorumu -Bursevî Örneği-* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019).

<sup>47</sup> Sıddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/15-16.

<sup>48</sup> Muhammed Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 1/19.

<sup>49</sup> Abdulhamit Birişik-Cüneyt Eren, "Sıddîk Hasan Hân", 37/ 93

<sup>50</sup> Bu konu hakkında bkz. Halik Ahmed Nizamî, "Hindistan'da Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/85-92; Abdulhamit Birişik, "Hindistan'da Dini Araştırmalar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/94-101.

## 2. Kur'ân İlimleri Açısından Tefsîrler

Ulûmü'l-Kur'ân veya Kur'ân ilimleri şu şekilde tanımlanmaktadır: "Kur'ân'a ait olan, Kur'ân'la bağlantısı bulunan ve Kur'ân'ın anlaşılmasına en küçük de olsa bir katkısı bulunan bütün ilimler."<sup>51</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere Kur'ân'ı ilgilendiren her türlü ilim bu başlığın altına girmektedir. Kur'ân ilimlerinin bazılarının vahye muhatap olanların ifadelerine ve zamansal olarak gelişen şartlara göre oluştuğunu söyleyebiliriz.

### 2.1. Kıraât

Kıraât, "Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve bu kelimelerle ilgili farklı okuyuş şekillerinin râvilerine nispet edilerek bilinmesi"<sup>52</sup> şeklinde tanımlanır.

Bu konuya Siddîk Hân ve Doğrul değinirken Abduh değinmemiştir. Siddîk Hân, tefsîrinde yalnızca meşhur yedi kıraâti zikretmiştir.<sup>53</sup> "Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir"<sup>54</sup> hadisinin yorumunu ve ihtilaflarını "*el-İksîr*" adlı eserinde açıkladığını da dile getirmiştir.<sup>55</sup>

Müfessir Doğrul, kıraât hususunda Siddîk Hân'ın rivâyet ettiği yedi harf hadisini anarak buradaki "harf" in lehçe anlamında olduğunu dile getirir. Kıraât ihtilaflarının Mekke'de değil de Medine'de ortaya çıkmasını ilk dönemde farklı lehçeden kimsenin bu dine girmemesine bağlamaktadır. Doğrul'a göre kıraâtte müsamahalı durum, Kur'ân'ın her kelimesinde olmayıp bazı kelimelerde bulunmaktadır. "Kıraâtteki bu farklılık çokça olsaydı birçok rivâyetin elimizde olması gerekirdi"<sup>56</sup> şeklindeki yaklaşımı da bu farklılığın az olduğu yönündeki kanaatini göstermektedir.

Kıraât hususunda âlimler farklı görüşler serdetmiştir.<sup>57</sup> Siddîk Hân bu konuda mukaddimesinde bu konuyla ilgili tartışmaya girmeyerek meseleyi tefsîr usûlü niteliğindeki eserine bırakmıştır. Doğrul ise kıraat farklılıklarının çıkış noktasına değinmektedir. Ona göre kıraât farklılıkları farklı kabilelerin İslâm dinine girmesiyle başlamaktadır. Özellikle de onun bu farklılaşmada Medine dönemini esas aldığı görülmektedir. Ayrıca o, kelimelerdeki kıraât farklılığının az miktarda bulunduğunu iddia etmektedir. Bu yaklaşımıyla o, kıraât olgusunu ulemanın salt hadis üzerinden ortaya koyduğu yaklaşım yerine, farklı kabilelerin İslâm'a girme tarihini göz önüne alarak ele alması takdire şayandır. Ayrıca bu hususun bizler için bir yöntem olması gerektiğini tavsiye etmekteyiz. Şöyle ki günümüz açısından bizler için anlaşılmaz olan veya zihnimize karışık gelen hususlar, Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemdeki sosyal ve toplumsal insan ilişkilerinin esas alınmasıyla daha anlaşılır bir seviyeye geleceğini düşünmekteyiz.

<sup>51</sup> Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 46; Ömer Dumlu, *Tefsîr Usûlü* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2017), 32-33.

<sup>52</sup> Şemsüddin İbn el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-talibîn* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9.

<sup>53</sup> Siddîk Hân, *Fethu'l-Beyân*, 1/23.

<sup>54</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-musnedu's-sahîhu'l-muhtaşar*, tsh. Mustafa Dibu'l-Buga (Şam: Dâru'l-Ulumi'l-İnsaniyye, ts), "Kitabu Fedaili'l-Kur'ân, 5, 27"; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Musnedu's-sahîhu'l-muhtaşar bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Resûlillâh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1983), "Salatu'l-Müsafirîn, 270".

<sup>55</sup> Siddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/29.

<sup>56</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/41-46.

<sup>57</sup> Muhammed Abdulazim ez-Zerkanî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2019), 226-258; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016); İsmail Çalıskan, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 70-74.

## 2.2. Mekkî-Medenî

Mekkîlik ve Medenîlik olgusu Kur'ân ilimleri açısından âyet ve sûrelerin hangi zaman aralığında ve nerede inmiş olabileceğine dair bilgi veren bir ilimdir. Bu ilimin tanımı kişinin Mekkî ve Medenîlik olgusuna bakış açısına göre değişmektedir. Kimi ulema bu ayırımı hicreti esas alırken kimisi mekânı esas almakta, başkaları ise Mekke ve Medine halkına hitabı esas alabilmektedir.<sup>58</sup> Bu konuda müfessirlerden Siddîk Hân ve Doğrul açıklamalarda bulunmuş Abduh ise bu konuya değinmemiştir.

Müfessir Siddîk Hân, Mekkî-Medenîliğin Allah'ın kulları için:

-İslâm'ın ilk dönemlerinde ve son dönemlerdeki hitabın farkı,

-İslâm'ın ilk dönemlerinde farz kıldığı ve son dönemlerinde bunlara eklediği şeylerin bilinmesi,

-Medenî âyetlerin Kur'ân'ın çoğunluğunu oluşturan Mekkî âyetler için nâsîh olması gibi hususlar açısından önemli olduğunu belirtmektedir.<sup>59</sup>

Müfessir Doğrul'un ise Siddîk Hân'a göre âyetlerin Mekkî-Medenîliği hususunda ayrıntıya daha fazla yer verdiği ve tek tek sûrelerin Mekkî-Medenîliğini belirttiği görülür. Kur'ân sûrelerinin yirmi üç senede nâzil olduğunu ve bunların uzun olanlarının birkaç sene içinde; kısa olanlarının ise bir defada indirildiğini iddia etmektedir. Kur'ân'ın 93 sûresinin Mekke'de 21'inin ise Medine'de indiğini söylemektedir. Ayrıca Mekke dönemini 3'e ayırarak her dönemde inen sûreleri belirtmektedir. Bunlar:

Mekke devrinin ilk bölümüne -yani Risalet-i Muhammediyenin ilk beş senesine- ait altmış sûre: (1) Fâtiha, (17) İsrâ, (18) Kehf, (19) Meryem, (20) Tâhâ, (21) Enbiyâ, (50) Kâf, (51) Zâriyât, (52) Tûr, (53) Necm. (54) Kamer, (55) Rahmân, (56) Vâkı'a, (67) Mülk, (68) Kalem, (69) Hâkka, (70) Me'âric, (71) Nûh, (72) Cin, (73) Müzzemmil, (74) Müddessir, (75) Kiyâme, (76), (76) İnsân, (77) Murselât, (78) Nebe', (79) Nâziât, (80) 'Abese, (81) Tekvîr, (82) İnfîtâr, (83) Tatfif, (84) İnşikâk, (85) Bürûç, (86) Târik, (87) Â'lâ, (88) Gaşiye, (89) Fecr, (90) Beled, (91) Şems. (92) Leyl, (93) Duhâ, (94) İnşirâh, (95) Tîn, (96) Alâk, (97) Kadr, (98) Beyyine, (99) Zilzâl, (100) Âdiyât, (101) Kâri'a, (102) Tekâsür, (103) Asr, (104) Hümeze, (105) Fîl, (106) Kureys, (107) Mâ'ûn, (108) Kevser, (109) Kâfirûn, (111) Leheb (Tebbet), (112) İhlâs, (113) Felak, (114) Nâs.

Mekke devrinin orta bölümüne -yani Risalet-i Muhammediyenin beşinci senesinden onuncu senesine kadar uzanan devreye- ait on yedi sûre: (29) Ankebût, (30) Rûm, (31) Lokmân, (32) Secde, (34) Sebe', (35) Fâtır, (36) Yâ-sîn, (37) Saffât, (38) Sâd (39) Zümer, (40) Mü'min, (41) Fussilet veya Secde, (42) Şûra, (43) Zuhruf (44) Duhân, (45) Câsiye, (46) Ahkâf.

Mekke devrinin son kısmına -yani son üç yılına- ait on beş sûre:(6) En'âm, (7) A'râf, (10) Yûnus, (11) Hûd, (12) Yûsuf, (13) Ra'd, (14) İbrâhîm, (15) Hicr, (16) Nahl, (22) Hac, (23) Mü'minûn, (25) Furkân, (26) Şu'arâ, (27) Neml, (28) Kasas.

Medine devrinin ilk iki yılına -yani hicretin birinci ve ikinci senelerine- ait altı sûre: (2) Bakara, (8) Enfâl, (47) Muhammed, (61) Sâf, (62) Cum'a, (64) Tegâbün.

<sup>58</sup> Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Said el-Mendub (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 1/37-38; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâr-u İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 11/87.

<sup>59</sup> Siddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/24.

Hicretin üçüncü ve dördüncü yıllarına ait üç sûre: (3) Âl-i İmrân, (58) Mücâdile, (59) Haşr.

Hicretin beşinci ile sekizinci seneleri arasına ait dokuz sûre: (4) Nisâ, (5) Mâide, (24) Nûr, (33) Ahzâb, (48) Feth, (57) Hadid, (60) Mümtehinine, (63) Münâfikûn, (65) Talâk.

Hicretin dokuzuncu ve onuncu senelerine ait dört sûre: (9) Tevbe, (49) Hucurât, (66) Tahrîm, (110) Nasr.

Doğrul, sûrelerin kronolojik olarak sıraya konulmasını doğru bulmamaktadır.<sup>60</sup> Özellikle onun böyle bir görüş belirtmesi âyet ve sûrelerin tertibinin tevkifi olduğuna dair inancından kaynaklanır. Diğer müfessirler ise âyet ve sûrelerin tevkifiliği noktasında bir görüş belirtmemişlerdir. Ayrıca onun bu görüşünden o dönemlerde nüzûl sıralı tefsîr anlayışının yaygın olmadığı ve kimilerince hoş karşılanmadığı da anlaşılabilir.

Doğrul, Medenî sûreler kısmının ilk taksiminde iki yılda altı sûrenin nâzil olduğunu ifade ediyor.<sup>61</sup> Ancak sadece Bakara Sûresine baktığımızda bu sûrenin nüzûlünün neredeyse Medine döneminin tamamını kapsadığı görülmektedir. Bu sebeple Doğrul'un yaptığı sûre bazlı bu taksimatın çok da isabetli olmadığını söyleyebiliriz.

Müfessir Siddîk Hân, mukaddimesinde Mekkî-Medenîliğin yalnızca pratik yönünü ele almakta ve ayırmda neyi esas aldığını belirtmemektedir. Lakin biz onun diğer meselelerde olduğu gibi geleneksel ulemanın taksimi olan hicreti esas aldığını düşünüyoruz. Doğrul ise Mekkî-Medenîlik ayırımında neyi esas aldığını belirtmese de onun yaptığı taksimden biz hicreti esas aldığını anlayabilmekteyiz. Doğrul'un taksiminin, özellikle kaynakları arasında yer alan Mevlana Muhammed Ali'nin (1874-1951) taksimiyle paralellik arz ettiği yönündeki tespitimizi de paylaşmak isteriz.<sup>62</sup>

### 2.3. Nâsîh-Mensûh

Nâsîh-mensûh konusu geçmişten günümüze en karışık ve çözümü zor olan konulardan biridir. Bu sebeple İslâmî gelenekte İslâm hukukçuları ve müfessirlerin her biri bu konuya değinmiş ve eserlerinde bu konu ile ilgili az da olsa bilgi vermişlerdir.<sup>63</sup>

Siddîk Hân, Kur'ân'ın ve hadisin nâsîh-mensûhuyla ilgili Farsça bir kitap yazmış ve bu kitabı "*İfâdetu's-şuyûh bi mikdâri'n-nâsîh ve'l-mensûh*" şeklinde adlandırmıştır.<sup>64</sup> Bu sebeple tefsîrinin mukaddimesinde bu konuyla ilgili bu eserine bakılmasını tavsiye etmiştir. Ayrıca Abduh'ta da bu konu hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Müfessir Doğrul'a göre nâsîh mensûhun açığa çıkmasının sebebi tefsîr kaidesinin<sup>65</sup> uygulanmamasındandır. Ayrıca bu mesele hakkında bir tek hadisin bile gelmediğini, bu meselenin açığa çıkışının ise asr-ı saadetten sonra olduğunu belirtmektedir.

<sup>60</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/10-12.

<sup>61</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/11.

<sup>62</sup> Mevlana Muhammed Ali'de bu taksimi Nöldeke'den bazı hususları eleştirerek ve değiştirerek almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hadiye Ünsal, *Mevlana Muhammed Ali'nin "The Holy Quran" Adlı Meal-Tefsîri Üzerine Bir İnceleme* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 55-57.

<sup>63</sup> Neshle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1963); Süleyman Ateş, *Kur'ân'da Nesh Meselesi* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996); M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2004).

<sup>64</sup> Siddîk Hân, *Fethu'l-beyân*, 1/24.

<sup>65</sup> Müfessirin tefsîr yöntemi kısmındadır.

Doğrul, bu meselenin açığa çıkmasıyla ilgili "Birbirini tutmadığı görülen iki âyet arasında kalanlar bunlardan birinin diğerini nesh ettiğini kabul etmişlerdir" diyerek neshin ulemanın birbirine mütenakız âyetlerin arasında bağlantı kuramamalarından kaynaklı açığa çıktığını iddia etmektedir. Ayrıca sahabenin nesh addettiği âyetlerde mutlak-takyit veya âmm-tahsis ilişkisi bulunduğunu, bizim bugün kullandığımız nesh anlamının ise bu anlamda kullanılmadığını ifade etmektedir.<sup>66</sup> Özellikle son dönemde yapılan çalışmalarda ilk dönemde nesh kavramının bugün kullanılan anlamda olmadığı açığa çıkarılmıştır. İlk dönemdeki âlimlerde nesh kavramıyla tahsis, takyid, istisna gibi şeylerin kastedildiği görülmektedir.<sup>67</sup>

Doğrul'a göre nesh konusuyla ilgili nâzil olan iki âyetin biri Mekke dönemi (Nahl 16/101) diğeri ise Medine döneminin (Bakara 2/106) ilk zamanlarında nâzil olmuştur. Bu iki dönemde mufassal hükümlerin bulunmadığını, ilgili âyetlerin İslâm'dan önceki dinlerin şeriatlarını nesh ettiğini ve İslâm'ın önceki şeriatlerin yerine kaim olmasından bahsettiğini söylemektedir. Sahabeden gelen nesh haberlerinden bahsedildiğini ama haberler arasında ittifak bulunmadığını belirten Doğrul, bunun sebebi olarak sahabenin iki âyet arasını telif edip edememesine göre âyetin nesh veya muhkem olarak addedilmesinin değişiklik gösterdiğini söylemektedir. Müfessirlerin ise mensûh sayılan âyetlerin sayısını artırmaya çalıştıklarını göz önüne alarak onları eleştiriye tabi tutmaktadır.<sup>68</sup>

### Değerlendirme/Sonuç

Araştırma sonucunda müfessirlerden Muhammed Abduh'un mukaddimesinde usûl konusuna ağırlık verdiği, ortak olarak ele alınan Kur'ân ilimlerine de hiçbir şekilde değinmediği görülmüştür. Usûl konusunda da diğer müfessirlerden ayrı olarak geçmiş müfessirlerin yöntemlerini ağır bir şekilde eleştirerek Kur'ân'ın hidâyet boyutunu ön plana çıkaran bir yöntemi esas aldığı anlaşılmıştır. Usûl konusunda hadis rivâyetlerinin bir kısmının bilinmesi ve tefsîrde Kur'ân'ın mana ve muhtevasını ilgilendirmeyen nahiv ve belagat ilgili meselelere fazla girilmemesi gerektiği gibi hususları dile getirmiştir. Ayrıca Kur'ânî kavramların kullanımı noktasında eş ve art zamanlı semantik yöntemin kullanılması gerektiği görüşündedir. Kavramın Kur'ân'ın indiği dönemdeki anlamının açığa çıkması için Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrinin elzem olduğunu belirterek eş zamanlı semantik yönteminin esas alınmasını önermiştir.

Siddik Hân'ın ise yöntem ve Kur'ân ilimlerine değinmekle beraber geçmiş ulemanın benimsediği nitelikte bir yöntem belirlediği aşikârdır. Ayrıca Kur'ân ilimleri hususunda kırâat ve nesh meselesine mukaddimesinde değinmeyerek okuyucu bu konuda yazdığı usûl kitabına yönlendirdiği diğer ilimlerden de ortak olarak yalnızca Mekkîlik-Medenilik meselesine kısaca değindiği görülmüştür. Özellikle onun usûl noktasında mukaddimesine ayrı bir önem verdiği görülmektedir. O genel itibarıyla usûl noktasında Abduh gibi yenilik getirememiş klasik ulemanın çizdiği yolda bir tefsîr yazdığı görülmüştür.

Ömer Rıza Doğrul'un mukaddimesi ise çeşitli konuları içeren bir metin olup hem usûl hem de Kur'ân ilimleri konularına değinmiştir. İlgilendiği konular bağlamında klasik ulemanın

<sup>66</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/50.

<sup>67</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Galip Gezgin, "Kur'ân'da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım" *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 14/1 (2001), 51-52.

<sup>68</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1/52-54. Ayrıca bu kısımda Dihlevî'ye göre mensûh sayılan beş âyetin muhkem olduğunu da delillendirilmektedir. Müfessirlerin nesh kabul ettikleri âyetler için bkz. İbn Hazm, *Kur'ân-ı Kerîm'de Nâsîh ve Mensûh*, trc. Mehmet Aydemir (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2021); İmâm Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnu'l-Cevzî, *Kur'ân-ı Kerîm'de Nâsîh ve Mensûh*, trc. Mehmet Aydemir (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2021).



devamı niteliğinde görüşler serdetmeyip yenilikler getirmiştir. Usûl konusunda muhkem âyetlerin esas alınıp müteşabih âyetlerin onlara uygun tefsîr edilmesi gerektiğini söylemiş ve bu hususta Kur'ân'a bütünsel bakılmasını teklif etmiştir. Kur'ân ilimleri noktasında onun Mekkîlik-Medenilik, nesh ve kıraât konusuna değindiği ve bu hususlarda Mevlana Muhammed Ali'den etkilendiği görülmüştür.

Esere giriş mahiyetinde olan bu mukaddimeler, hala güncelliğini korumaktadır. Tefsîr ilmi özelinde incelediğimiz bu üç âlimin mukaddimeleri de geçmiş dönemde yazılan konuları/sorunları içermektedir. Fakat dönemsel, toplumsal ve sosyal konuların farklılaşmasıyla beraber mukaddimede ele alınan konunun farklı şekillerde ele alınarak ve anlama noktasında farklı yöntemlerle inceledikleri görülmektedir. Bizler bunun örneklerini Abduh'un mukaddimesinde görmekteyiz. Onun geçmiş dönemde yapılan çalışmaları eleştirerek yeni bir metod inşa etmeye çalışması bunun göstergelerindedir. Ayrıca Ömer Rıza Doğrul'un mukaddimede ele aldığı konular, farklı bir yöntemle yorumlandığı görülmektedir. Sıddık Hân ise klasik anlayışın devamı niteliğindedir.

Öneri: Bizim mukaddimeler özelinde yaptığımız bu makale/çalışma tefsirlerin bütünü kapsayıcı bir şekilde yapıp müfessirlerin tefsirlerin içerisinde dile getirdikleri yorumlar yaşadıkları çağla, ilmi birikim ve dine bakışları açısından kıyaslanabilir.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid. *Tefsîru'l-menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân'da Nesh Meselesi*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Ateş, Süleyman. *İşari Tefsîr Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1998.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsîrde İsrailiyat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Aydemir, Mehmet. “‘Ey İnsanlar!’ Ve ‘Ey İman Edenler!’ İlahî Hitaplarıyla Kimler Kastediliyor? Mukâtil B. Süleyman Tefsiri Kapsamında Bir İnceleme”. ed. Abdullah Demir. 140-141. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022.
- Birişik, Abdulhamit – Cüneyt, Eren. “Sıddık Hasan Hân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/92-95. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Birişik, Abdulhamit. “Hindistan'da Dini Araştırmalar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/84-101. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bıyıkoğlu, Yakup. “Rivayet Türü Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Bilgisi Bağlamında Değeri (Hüseyin el-Begavî, Muhammed İbnu'l-Cevzî ve İbn Kesîr Örneği)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1(2019), 40-57.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-musnedu's-sahîhu'l-muhtaşar*. tsh. Musatafa Dibu'l-Buga. Şam: Dâru'l-Ulumi'l-İnsaniyye, ts.
- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2009.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Okulu Yayınları, 2017.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık T.L.Ş., 1955.

- Denizer, Nurullah. *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu -Bursevî Örneği-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Duman, M. Zeki. *Uygulamalı Tefsîr Usûlü ve Tefsîr Tarihi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Dumlu, Ömer. *Tefsîr Usûlü*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2017.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*. İstanbul: y.y. 1992.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân'da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), s. 49-67.
- Görener, İbrahim. "Tefsir Usûlü ve Kur'ân İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (2009), 227-240.
- İbnu'l-Cevzî, İmâm Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *Kur'ân-ı Kerîm'de Nâsîh ve Mensûh*. trc. Mehmet Aydemir. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2021
- İbnu'l-Cezerî, Şemsüddin. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-talibîn*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hazm, *Kur'ân-ı Kerîm'de Nâsîh ve Mensûh*, trc. Mehmet Aydemir. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2021.
- el-İsfehânî, Râgıp. *Tefsîre Giriş (Mukaddimetu Tefsîri'r-Râgıb)*. trc. Celalettin Divelekçi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Kırbaçoğlu, Hayri. "Fazlur Rahman'ın Sünnet/Hadis Anlayışına Bir Katkı". *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi* (1997), 278-290.
- Koçinkağ, Mansur. "Günümüze Ulaşan İlk Metinlerde Hadîs ve Sünnet Kavramı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 93-116.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Muhammed, Abdurrahim Muhammed. *Nebevî Tefsîr*. trc. Ömer Dumlu - Mehmet Aydemir. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2022.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *el-Musnedu's-saḥîhu'l-muḥtaşar bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Resûlillâh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Na'nâa, Remzi. *el-İsrailiyat ve eseruhâ fî kütübi't-tefsîr*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Nizamî, Halîk Ahmed. "Hindistan'da Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/85-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.
- Siddik Hasan Hân. *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1412/1992.
- es-Suyûtî, Celeddin Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Said el-Mendub. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.

Ünsal, Hadiye. *Mevlana Muhammed Ali'nin "The Holy Quran" Adlı Meal-Tefsîri Üzerine Bir İnceleme*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid Ebû Cafer. *Câmi'u'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetu'r-Risale, 1420/2000.

Zarzûr, Adnan. *Ulûmu'l-Kur'ân medhal ilâ tefsîri'l-Kur'ân be beyânu i'câzih*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1412/1991.

ez-Zerkanî, Muhammed Abdulazim. *Menahilu'l-irfan fî ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2019.

ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of  
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

December/Aralık 2022, 2 (2): 357-373

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Yusuf B. Hilâl Es-Safedî'nin Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'ân  
Munasabatu'l-Quran In Yusuf B. Hilâl Es-Safedî's Interpretation Of The "Kashf Al-Asrar Wa Hatk  
Al-Astar**

**Ahmet Yürekli**

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Ana Bilim Dalı  
*PhD Student, Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Science*

Bursa, Türkiye

[yurekli19ay@gmail.com](mailto:yurekli19ay@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-0847-0379](https://orcid.org/0000-0002-0847-0379)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 27.08.2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28.12.2022

**Yayın Tarihi/Published:** 29.12.2022

**Cilt/Volume:** 2

**Sayı/Issue:** 2

**Sayfa/Pages:** 357-373

**Atıf/Cite as:** Yürekli, Ahmet. "Yusuf B. Hilâl Es-Safedî'nin Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'ân [Munasabatu'l-Quran In Yusuf B. Hilâl Es-Safedî's Interpretation Of The "Kashf Al-Asrar Wa Hatk Al-Astar]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/2 (Aralık 2022): 357-373

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Türkiye.

## YUSUF B. HİLÂL ES-SAFEDÎ'NİN KEŞFÜ'L-ESRÂR VE HETKÜ'L-ESTÂR ADLI TEFSİRİNDE MÜNÂSEBÂTÜ'L-KUR'ÂN\*

### Öz

Kur'ân, Allah tarafından Peygamber (sav) aracılığıyla insanlara rehber olmak üzere gönderilmiş lafız ve mâna itibarıyla eşsiz bir kitaptır. Yüce kitabımız yirmi üç yılda peyderpey nâzil olduğu halde hiçbir âyeti diğeriyle çelişmemiş, inen âyetler farklı sûrelere ait olmakla beraber birbiriyle tam bir uyum ve ahenklik göstermiştir. Bu anlamda o, dili, üslûbu ve muhtevâsı itibarıyla muhatabı kendisine çeken ve hayran bırakan mu'cizevî bir özelliğe sahiptir. Müfessirler Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına katkı açısından onu, lafız, mâna, tarih içerik ve arka plan gibi yönlerden incelemeye tâbi tutmuşlardır. Bu anlamda münâsebâtü'l-Kur'ân, âyetler ve sûreler arasındaki irtibat, uyum ve anlam ilişkisini konu edinen ve sonuçta Kur'ân'ın bir bütün olduğu düşüncesini ele alan bir disiplindir. Kur'ân ilimleri sahasında özellikle sûreler ve âyetler arasındaki dikkat çekici insicam ve münâsebet yönüne dair çok önemli çalışmalar kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ı doğru anlamamıza katkı sağlayacak önemli hususlardan biri de âyet ve sûreler arasındaki irtibat ve uyumu tespit etmektir. Biz bu makalede tefsirinde sûre ve âyetler arasındaki irtibat ve ahenge genişçe yer veren Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin eserini bu yönüyle ele alıp incelemeye çalıştık. Zira müfessire göre Kur'ân'ın en doğru açıklaması yine Allah kelamının bizatihi kendisiyle mümkün olmaktadır ve bunu sağlayan önemli unsurlardan birisi de kutsal metindeki uyum ve bütünlüğü ortaya koymaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Ulûmu'l-Kur'ân, Münâsebâtü'l-Kur'ân, es-Safedî, Keşfü'l-esrâr.

## MUNASABATU'L-QURAN IN YUSUF B. HILÂL ES-SAFEDÎ'S INTERPRETATION OF THE "KASHF AL-ASRAR WA HATK AL-ASTAR

### Abstract

The Qur'an is a unique book in wording and meaning, sent by Allah through the Prophet (peace be upon him) to guide people. Although our sublime book was revealed gradually in twenty-three years, none of its verses contradicted the other, although the descended verses belonged to different suras, they showed complete harmony with each other. In this sense, his language, style and content have a miraculous feature that attracts and fascinates the addressee. Commentators have examined the Qur'an in terms of its wording, meaning, historical content and background in order to contribute to the correct understanding of the Qur'an. In this sense munasabatu'l-Qur'an is a discipline that deals with the connection, harmony and meaning relationship between verses and suras, and ultimately deals with the idea that the Qur'an is a whole. In the field of Qur'anic sciences, very important studies have been written about the remarkable coherence and relationship between surahs and verses. Therefore, one of the important issues that will contribute to our correct understanding of the Qur'an is to determine the connection and harmony between the verses and the suras. In this article, we refer to tried to examine Hilal es-Safedi's work from this aspect. Because, according to the commentator, the most accurate explanation of the Qur'an is again possible with the word of God itself, and one of the important elements that provides this is to reveal the harmony and integrity in the holy text.

**Keywords:** Tafsir, Qur'anic Sciences, Munasabatu'l-Qur'an, es-Safedî, Kashf al-asrar.

\* Bu makale "Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr* Adlı Eserinde Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi" isimli hazırlamakta olduğum doktora çalışmam esas alınarak hazırlanmıştır.

## Giriş

Cemâluddîn Yusuf b. Hilâl Ebu'l-Berekât es-Safedî (öl. 696/1296), hicrî VII. yüzyılda Memlükler döneminde yaşamış ve hayatının bir bölümünü bugün İsrail devletinin sınırları içerisinde yer alan Safed şehrinde geçirmiş ve bu sebeple daha çok Safedî nisbesiyle bilinen bir âlimdir.<sup>1</sup> Fakir ve yoksullara karşı merhametiyle bilinen Safedî, çok yönlü bir âlim olmakla beraber asıl mesleği tabiplik olup hastalara şifâ veren ilaçlarla iştigal etmesi hasebiyle tabîb, fıkıh ilmine vâkıf olması cihetiyle fakîh ve tasavvufa olan ilgisi nedeniyle mutasavvıf kimlikleriyle de anılmıştır. Ayrıca müellif şiire ve edebiyata olan ilgi ve merakından dolayı ilmî muhitte edîb lakabıyla da anılmaktadır.<sup>2</sup>

Safedî çok yönlü bir âlim olmakla beraber kendisi, ömrünün neredeyse çeyrek asra varan büyük bir bölümünü Kur'ân'ı doğru ve sahih bir şekilde tefsir etmeye vakfetmiş bir müfessirdir. O, bu konuda dönemin önde gelen ilim merkezlerinden kabul edilen Şam ve Kahire gibi şehirlere oradaki âlimlerden ve ilmî eserlerden istifade etmek için birçok kez seyahat ettiği bilinmektedir.<sup>3</sup> Ancak Safedî'nin yaşadığı dönem, şer'î ve pozitif ilimler sahasında kayda değer eserleri kaleme alan âlimlerin yetiştiği bir zamana tekabül etmektedir. Müfessir söz konusu dönemin Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi meşhur âlimlerinin gölgesinde kalmış bir ilmî şahsiyet olarak, kendisinin günümüze ulaşan en önemli çalışması hiç şüphesiz *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* adlı tefsiridir.<sup>4</sup> Kütüphane raflarında unutulmaya yüz tutan bu güzide eser, Türkiye'deki çeşitli kütüphanelerdeki yazma nüshalarından istifade edilerek Bahattin DARTMA tarafından tahkiki yapılmak suretiyle 2019 yılında İSAM tarafından bir cildi fihrist olmak üzere toplam beş cilt halinde neşredilmiştir.<sup>5</sup>

Söz konusu eser, kendi dönemindeki tefsirlerde görülen nakil ağırlıklı bir tefsir anlayışından öte, kendine göre farklı bir metot ve tarzla Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin ön planda olduğu ve dirâyet yönünün ağır bastığı bir çalışma niteliğini taşımaktadır. Müfessirin, ayetleri açıklamaya çalışırken ilgili konuya yönelik mümkün olduğunca önce kendi izahını ifade etmeye gayret gösterdiği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda eserin, müfessir tarafından Kur'ân'da geçen garip lafızlara ve açıklanması gerekli olan bazı kelime yapılarına yönelik lügavî tespit ve izahların sıkça yapıldığı bir tefsir özelliğini taşıdığı söylenebilir.<sup>6</sup>

*Keşfü'l-esrâr*'da âyetlerin muhtevasına göre kelimâ, itikadî ve tasavvufî konular belli bir yoğunlukta ve zaman zaman ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır.<sup>7</sup> Safedî'nin eserinde fikhî meselelere sıkça yer vermemekle beraber talâk, miras ve kısas gibi konuları detaylı ve kendisine

<sup>1</sup> Selâhaddîn es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beirut: Daru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabi, 2000), 29/164; Selâhaddîn es-Safedî, *A'yânu'l-asr ve a'vânu'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Suriye: Daru'l-Fikr, 1998), 5/671; Şemseddin Muhammed b. Ahmet ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2000), 52/314; Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 251.

<sup>2</sup> Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi*, 29/164; Safedî, *A'yânu'l-asr*, 5/672; Hayrettin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmusu terâcim* (Beirut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002), "es-Safedî", 8/256; Ahmet İsa, *Mu'cemu'l-etibbâ* (Mısır: Fethullah İlyas Nuri vd. 1942), 1/526; Zirikli, "es-Safedî", 8/256; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Ekolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 197; Bahattin Dartma, "Safedî ve Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr'ı", *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 1/13.

<sup>3</sup> Yusuf b. Hilâl es-Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 4/654.

<sup>4</sup> Zirikli, "es-Safedî", 8/256.

<sup>5</sup> Dartma, "Safedî ve Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr'ı", *Keşfü'l-esrâr*, 1/13.

<sup>6</sup> Yusuf b. Hilâl es-Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 1/253, 312, 342.

<sup>7</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/539-40; 3/523.

mahsus bakış açısıyla açıkladığı görülmektedir.<sup>8</sup> Müfessirin, bazı tasavvufî konuları tefsirinde gündeme getirmesinin yanında, kimi zaman mevzubahis olan âyetlerin işârî yorumlarına yöneldiği de görülmüştür.<sup>9</sup> Ayrıca müellif felsefecilerin görüşlerini çürütme sadedinde ilgili âyetler ışığında felsefî ve mantıkî izahlar yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>10</sup>

Bu tefsirin bir başka özelliği de Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinden yapılan isrâiliyat türü alıntılara bir hayli yer vermesidir. Tevrat ve İncil'den nakledilen bölümlerin güvenilir olup olmadığı meselesinden bağımsız olarak, muharref bölümlerden yapılan söz konusu alıntılar, bu eserin öne çıkan belli başlı özelliklerinden sayılabilir. Eserde kimi zaman kıraat konularına temas edilmekte, bu bağlamda bazen farklı kıraatların mânaya tesiri söz konusu edilmekte ve kıraatle ilgili mevzular kıraat imamının ismini zikredilerek veya müellifin kendi tercihi olan kıraat vechi isim vermeden belirtilmek suretiyle ilgili konuya temas edilmektedir.<sup>11</sup> Müfessir Safedî'nin, şiir konusunda mâhir bir âlim olarak tefsirinde özellikle lügavî anlamda bazen de ilgili âyetin mânasının anlaşılmasına katkı açısından şiirle istişhatta bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>12</sup> Tefsirde Kur'ân ilimleri çerçevesinde özellikle hurûf-ı mukatta'a, nesih, müteşâbihât ve münâsebâtü'l-Kur'ân konularının daha fazla irdelendiği görülmektedir.<sup>13</sup>

Safedî, tefsirinde Kur'ân'ı yine Kur'ân'la anlamayı ve anlatmayı öncelemek amacıyla birbirleriyle alakalı ve biri diğerinin mütemmimi konumunda olan âyet gruplarını birlikte zikretme yaklaşımını benimsemektedir.<sup>14</sup> Bu çerçevede o, Kur'ân'daki âyetlerin doğru ve sağlıklı bir zeminde anlaşılması sadedinde önceliğinin, lafızların delâletindeki en güzel maksattan en doğru mânayı süzüp ortaya koyabilecek sahih bir akıl yardımıyla Kur'ân'ı Kur'ân ile açıklamak olduğunu altını çizmektedir.<sup>15</sup> Müfessirin, Kur'ân'ın tefsiri noktasındaki bakış açısı, doğal olarak sûre ve âyetler arasındaki ilişki, uyum ve örüntünün önemine işaret etmektedir. Bu çerçevede o, tefsirinde birçok âyet ve sûrelerin arasındaki ilişkiye temas etmektedir. Safedî, *Keşfü'l-esrâr*'da aynı zamanda birbirleriyle metin (lafız) ve mâna bağlamında benzerlik taşıyan âyetler arasındaki nüanslara da sık sık temas etmektedir.

Bugüne kadar ülkemizde *Keşfü'l-esrâr* üzerine yüksek lisans<sup>16</sup> ve doktora<sup>17</sup> tezleri hazırlanmıştır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Münâsebât-Kur'ân konusu, ilgili çalışmalarda kısa ve yüzeysel olarak ele alındığından biz *Keşfü'l-esrâr*'da bu konuyu tafsilatlı bir şekilde ele almaya çalışacağız. Bu çerçevede makalemizde Safedî'nin *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* adlı tefsirinde münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin nasıl işlendiği hususunu ele almaya çalışacağız.

## 1. Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi

<sup>8</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/420-459.

<sup>9</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/556; 3/ 93, 108.

<sup>10</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 174, 330; 2/338.

<sup>11</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 32, 293.

<sup>12</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/549; 2/ 243; 4/ 274.

<sup>13</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 40-78, 163-64, 314.

<sup>14</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/86-87, 369; 4/ 409.

<sup>15</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/214-215; 2/84-85.

<sup>16</sup> Murat Yıldız, *Ebu'l-Fedâil Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr Adlı Tefsirinin İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

<sup>17</sup> Ahmad Mukhtar Adam, *Yusuf İbn Hilâl es-Safedî ve Kur'ân Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 223-228.

Münâsebât, münasebet kelimesinin çoğul hali olup sözlükte, birbirine yaklaşmak, benzemek ve uygun olmak mânalarına gelmektedir.<sup>18</sup> İstilahî anlamda ise “birbirini takip eden kelime ve cümle veya arka arkaya anlatılan hâdiseler arasındaki irtibat ve ilişki” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>19</sup> Kaynaklarda şerefli bir ilim olarak nitelenen münâsebâtü'l-Kur'ân kavramı ise Kur'ân'da âyet ve sûreler arasında anlam itibariyle uyum ve ahangi inceleyen disiplinin adıdır.<sup>20</sup> Bu ilim dalı ayrıca “el-münasebe beyne'l-âyât, et-tenasüb beyne'l-âyât ve's-suver, tenasübü'l-ây ve's-suver” tabirleriyle de ifade edilmektedir.<sup>21</sup> Muhtelif zamanlarda ve çeşitli sebeplere bağlı olarak nâzil olan âyet ve sûrelerin lafız, mâna ve tertip bakımından bir bütünlük arzedecek şekilde bir irtibat ve insicamının olması, münasebâtü'l-Kur'ân ilminin aynı zamanda İ'câzü'l-Kur'ân, Nazmü'l-Kur'ân, Esbâb-ı nüzûl gibi Kur'ân ilimleriyle olan yakın ilgisini de göstermektedir.<sup>22</sup> Ulûmü'l-Kur'ân'a dair kadîm eserlerde âyet ve sûrelerdeki münâsebet ve bağ, icmal-tafsîl, genel-özel, akllık-hissîlik temelinde sebep-sonuç illet-mâlûl, benzerlik-zıtlık gibi yönlerden mâna irtibatını göstermek üzere kullanılmaktadır.<sup>23</sup>

Münasebâtü'l-Kur'ân disiplini âyet ve sûrelerin mevcut tertip ve konularının tevkîfî olduğu ön kabulünü esas almaktadır. Ancak burada ifade edelim ki âlimler arasında özellikle sûrelerin tertibi konusunda tevfiķî ve ictihadî olmaları noktasında iki farklı görüşün olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>24</sup> Bununla birlikte sûre ve âyetlerin arasında sistematik bir uyum ve ilişkinin olduğu iddiasını taşıyanlar, bu ilmin Kur'ân'ın i'câzını gösteren en önemli delillerden birisi olduğunu dile getirmektedirler.<sup>25</sup> Dolayısıyla âyet ve sûrelerdeki münâsebet ve irtibat, Kur'ân'ın bütüncül ve bağlama riâyet ederek doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılıp yorumlamasına katkı sağlayacağı yadsınamaz.

Münasebâtü'l-Kur'ân sahasında selef olarak isimlendirilen sahabe, tabiûn ve tebeü't-tabîîn dönemlerinde kayda değer herhangi bir çalışmanın yapılmadığı bilinmektedir. Bu disiplin Kur'ân üzerine daha yoğun çalışmaların ve ihtisaslaşmaların gerçekleşmesi belli bir zaman zarfında ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Ulûmu'l-Kur'ân sahasındaki çalışmalara bakıldığı zaman âyet ve sûrelerdeki uyum ve ahengi konu edinen müstakil anlamda eserlerin sayısının fazla olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte literatürde sûre ve âyetler arasındaki anlamlı uyum ve ilişkinin varlığını ilk olarak gündeme getiren İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî (öl. 324/936) olmuştur.<sup>26</sup> Daha sonraki dönemlerde özellikle ez-Zemahşerî (ö.538/1144), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl.543/1148), Fahreddin er-Razî (öl. 606/1210), Ebû Hayyân el-Endülüsî (öl. 745/1344), ve Ömer el-Bikaî (öl.

<sup>18</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1957), 1/35; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1957), 3/ 71.

<sup>19</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 3/370; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2019), 203.

<sup>20</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 3/369; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 204; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1991), 210.

<sup>21</sup> M. Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/568.

<sup>22</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/36; Burhânüddîn el-Bikâî, *Nazmü'd-dürrer fî tenâsübi'l-âyât ve's-suver* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmiye, ty.), 1/43; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/ 369; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 204; Turgut, *Tefsir Usûlü*, 210.

<sup>23</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/38; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/371.

<sup>24</sup> Süyûtî, *Tenâsüku'd-dürrer fî tenâsübi's-suver*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1986), 56.

<sup>25</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/38; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/369.

<sup>26</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/36; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/369; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'ati'l-ülûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/481.



885/1480) gibi müfessirler, Kur'ân'ın bu kayda değer özelliğini iyice kavramışlar ve ayet ve sûreler arasındaki irtibatını dikkate alarak tefsirlerinde bunu göstermeğe çalışmışlardır.<sup>27</sup>

Genel olarak bakıldığı zaman âlimlerin münâsebetü'l-Kur'ân konusunda iki farklı görüşe sahip oldukları görülmektedir. ez-Zemahşerî, Fahreddin er-Razî, Ebû Hayyân el-Endülüsî, ve Ömer el-Bikâî<sup>28</sup> gibi müfessirler, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz, nazm ve belâgatının bir göstergesi olarak münâsebetü'l-Kur'ân ilmine çok büyük önem atfetmişlerdir.<sup>29</sup> İzzeddin b. Abdüsselam (öl. 660/1345) ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi âlimler yirmi üç yıl zaman zarfında nüzûlü tamamlanan Kur'ân'ın, farklı konularda, muhtelif sebeplerden dolayı inen âyet ve sûreler arasında irtibat ve insicamın kurulamayacağı görüşündedir. Kezâ bu müfessirlere göre münâsebetü'l-Kur'ân ilmiyle iştiğal etmek, kişiye her hangi bir fayda sağlamadığı gibi, bu konuda harcanan emeklerin ise boşa giden bir uğraş olmanın ötesine geçmeyeceğini ifade etmişlerdir.<sup>30</sup>

Ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında Kur'ân'daki insicam ve irtibat konusu sûreler ve âyetler arasındaki tenâsüb çerçevesinde tetkik edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada âyetler arasında var olduğu düşünülen belli başlı münasebet çeşitleri şu şekilde tasnif edilmektedir: Mâna ve içerik itibariyle benzerlik taşıyan âyetlerin peşi peşine zikretmek. Misâl olarak kible değişimini ele alan Bakara 149 ve 150. âyetleri bu çerçevededir. Anlam itibariyle iki zıt hususu ihtiva eden âyetlerin peş peşe gelmesi. Bu bağlamda Bakara Sûresi'nin ilk beş âyetinde takva sahiplerinin vasıfları sayıldıktan sonra 6-7. âyetlerde kâfirlerden bahsedilmesi. Kur'ân'da bir konudan bahsedilirken ara söz kabilinden başka bir konuya temas edilip yeniden asıl konuya dönülmesi şeklinde kendini gösteren bir irtibat söz konusudur. Söz konusu tenasüb şekli belagat ilminde istitrat kavramı olarak ifade edilmektedir. Meselâ Müzzemmil Sûresi'nin baş tarafında gecenin dinginliğinden ve gece namazından bahsedilirken 5. âyette ise Peygamber'e manevî yönden taşınması ağır olan sözün (Kur'ân) vahyedilmesine temas edilmektedir. Âyetler arasındaki başka bir münâsebet şekli tehallustur ki kelâm sahibinin farklı konuları ihtiva eden âyetler arasında geçiş yapmasıdır. Meâric Sûresi'nin ilk beş âyetinde farklı konulardan bahsedilmesi bu çerçevede değerlendirilmektedir.<sup>31</sup>

Müfessirlerin, sûreler arasındaki irtibat ve münasebeti tespit etmede âyetler arasındaki münasebeti belirlemeye göre daha çok zorlandıkları görülmektedir. Zira bazı sûreler arasındaki insicamın açık olduğu halde, kimi sûrelerde bunun gizli kaldığı, bununla birlikte dikkatli bir inceleme ve araştırma sonucunda bu ilişkiyi ortaya çıkarmanın mümkün olduğu ileri sürülmüştür.<sup>32</sup> Ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir kaynaklarında sûreler arasındaki münasebet şekilleri ise şöylece sıralanmaktadır: Baş tarafı ile sonu arasında insicam ve irtibatın söz konusu olduğu sûreler. Tefsirinde bu konuya ağırlık veren Âlûsî (ö. 1270/1854), Hûd Sûresi'nin baş kısmı ve sonlarında ilahî vahye tâbi olmanın önemi ve şirkten uzak durmanın gerekliliğinin ifade edilmesi cihetiyle bir irtibat ve insicamın olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>33</sup> Kur'ân'daki insicamı tespit etme

<sup>27</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35-37; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/369-370; Taşköprüzâde, *Miftâh*, 2/480-481.

<sup>28</sup> Örnek olarak bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürrer*, 4/168; 16/26; 18/277; 22/443.

<sup>29</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35; Bikâî, *Nazmü'd-dürrer* 1/43; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/ 369.

<sup>30</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/ 37; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/370; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, h.1414), 1/85-86; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/47-49; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/ 372-374.

<sup>31</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/47-49; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/ 372-374.

<sup>32</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/38; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/372-374; es-Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fî 'Ulûmü'l-Kur'ân ve Muştalaḥuh* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâîyn), 151-152.

<sup>33</sup> Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, thk. Ali Abdalbâri Atiye (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1415), 6/189.

konusunda önemli çalışmalar gerçekleştiren ve bu konuda müfessirlerin öncülerinden kabul edilen Bikâî ise bu hususla ilgili olarak Mâide Sûresi'nin ilk âyetlerinde helal yiyeceklerin öneminden bahis açıldığını, sûrenin sonlarında ise helal yiyeceklerin en değerlilerinin yer aldığı ve Hz. İsa'nın ümmetine ilahî mu'cize olarak gökten indirilen sofradan bahsedildiğine dikkat çekerek sûrenin başı ve sonundaki insicama dikkat çekmektedir.<sup>34</sup> Sûreler arasındaki bir başka münasebet çeşidi ise bir sûrenin son âyetiyle sonraki sûrenin ilk âyeti veya ilk sûrenin sonundaki bazı âyetlerle müteakip sûrenin baş tarafındaki bazı âyetler arasındaki insicam ve münasebet şeklinde gerçekleşmektedir. Meselâ Fatiha Sûresi'nin son âyetlerinde hidayetden bahsedildikten sonra Bakara Sûresi'nin ilk âyetlerinde hidâyet kaynağı olarak Kur'ân anlamında kitap (الكتاب) zikredilmektedir.<sup>35</sup> Son olarak sûreler arasında sûrenin konusu ile ismi arasında münasebetten bahsedilmektedir. Ümmü'l-kitab olarak da bilinen Fâtiha Sûresi'nin içerik, kapsam ve vasıf olarak itikat, ibadet, ahlak ve geçmiş ümmetlerin kıssaları gibi konuları öz bir şekilde içermesi bağlamında bu isimle irtibatının olduğu kaynaklarda ifade edilmiştir.<sup>36</sup>

## 2. Safedî'nin Tefsirinde Münasebâtü'l-Kur'ân

Yusuf b. Hilâl es-Safedî, tefsirinin mukaddimesinde kendi dönemine kadar yazılan tefsirlerin daha ziyade Kur'ân'ın ahkâm ve hikmet (felsefe) boyutu üzerinde durduklarını ifade ederek yeni bir tefsir yazma ihtiyacının altını çizmektedir. O, bu anlamda Kur'ân'ı kendi içerisinde bütüncül bir şekilde yine Kur'ân'la anlamayı ve tefsir etmeyi esas alan yeni bir eser kaleme alırken takip edeceği metoda dair şu ifadeleri kullanmaktadır: "Kur'ân'ın mânasını açıklamaya çalışırken güzeli değil en güzel mânayı ortaya çıkarmaya çalışıyorum. Bunu, Kur'ân lafızlarının mânaya delalatini dikkate alarak ifâ etmeye gayret ediyorum. Dolayısıyla en güzel mânayı, lafzın delâletinin vermiş olduğu imkânlar dâhilinde sağlamaya çalışıyorum. Ayrıca âyetteki ibarelerin konumları mânanın şekillenmesindeki rolünü de unutmamak gerekir."<sup>37</sup> Müfessirin ayrıca ulûmu'l-Kur'ân'a dair sadece âyetler arasında ortaya çıkan işkâl sebepleri ve çözümlerine ilişkin izahlarını içeren ayrı bir fasıl başlığı açtığı görülmektedir.<sup>38</sup> Dolayısıyla müfessirin Kur'ân ilimleri hakkında sadece Müşkilü'l-Kur'ân'a dair kısa izahı dışında her hangi bir açıklaması söz konusu değildir. Sonuçta Safedî'nin Münâsebâtü'l-Kur'ân konusuna dair yaklaşımını anlayabilmek için tefsirini tetkik etmek gerekmektedir. Bu anlamda yapılan tetkike göre müfessir eserinde şu şekilde konuyu ele almıştır.

### 2.1. Sûrelerde Münasebet

Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin tefsirinde, sûrelerdeki münasebet konusu üç şekilde karşılık bulmaktadır. Müfessirin aynı sûrenin baş tarafı ile sonu arasında insicamdan bahsettiği gibi, ilk sûrenin son âyetiyle sonraki sûrenin ilk âyetleri arasındaki münasebete de dikkat çektiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle Safedî'nin ilgili sûrenin sonundaki bazı âyetlerle müteakip sûrenin baş tarafındaki birtakım âyetler arasındaki insicam ve uygunluk şeklinde kendini gösteren münasebetten bahsederken, bazen de sûrenin konusu ile ismi arasında münasebete vurgu yaptığı anlaşılmıştır. Şimdi söz konusu münasebet çeşitlerinin ayrı başlık altında *Keşfü'l-esrâr*'da nasıl karşılık bulunduğunu zikretmeye çalışacağız.

<sup>34</sup> Bikâî, *Naẓmü'd-düerer*, 6/358.

<sup>35</sup> Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr es-Sakafî, *el-Burhân fi tertîbi süveri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şa'bânî (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's- Şüûni'l-İslâmiye, 1990), 190; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/38.

<sup>36</sup> Ebû Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf)*, thk. İyâd Muhammed el-Ğûc (Dübey: Câizetü Dübey ed-Düveliye li'l-Kur'ân'ı Kerim, 2013), 1/678; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/ 388; a.mlf., *Tenâsüku'd-düerer*, 61.

<sup>37</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 34-35.

<sup>38</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/ 35.

### 2.1.1. Aynı Sûrenin Baş tarafı ile Sonu Arasındaki Münâsebet

Müfessir Müminûn Sûresi'inin başı ve sonundaki âyetler arasındaki irtibatı şu şekilde anlatmaktadır:

لَمَّا فَتَحَ السُّورَةَ بِوَقْلِهِ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ قَالَ أَحْيِرًا لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ثُمَّ خَتَمَ بِالْمَغْفِرَةِ وَالرَّحْمَةِ إِعْلَامًا أَنَّ هَذَا لَا يَكُونُ لِمَنْ لَا يُفْلِحُ وَتَعْلِيمًا لِلْعَامِّ بِلِسَانِ الْخَاصِّ مِمَّنْ أَفْلَحَ

“Allah, Müminûn Sûresi'ne “Gerçekten müminler kurtuluşa ermişlerdir.”<sup>39</sup> âyetiyle başlayıp “Gerçek şu ki, kâfirler kurtuluşa eremeyeceklerdir.”<sup>40</sup> buyurmuştur. Akabinde Allah'ın mağfiret ve merhameti ile ilgili bir duayı içeren bir âyet ile bu sûreyi bitirmektedir. Böylece Allah, iman etmeyerek inkâr yolunu seçenlerin kurtuluşa eremeyeceklerini bildirmek ve mutlak anlamda bütün insanlara kurtuluşa erenlerin kimler olduğunu öğretmek üzere hususi bir ifadeyi zikretmiştir.”<sup>41</sup>

Müfessir, verdiğimiz bu misalde Mü'minûn Sûresi'ne “Gerçekten müminler kurtuluşa ermişler” âyetiyle başladığını ve sûrenin sonlarına doğru “Gerçek şu ki, kâfirler iflah etmezler” âyetinin ardından Allah'ın rahmeti ve mağfiretini içeren bir duayla sûrenin son bulduğunu belirtmektedir. Sonuçta Safedî, kurtuluşa erenlerin müminler olduğunu, bundan dolayı Allah'ın rahmet ve mağfiretinin müminler üzerine olduğunu ve kâfirlerin ise inkâr yolunu benimsediklerini belirterek sûrenin başı ve sonu itibarıyla mâna yönüyle bir irtibat kurmaya çalışmaktadır.

Bu konuya dair *Keşfü'l-esrâr*'da verebileceğimiz ikinci bir misal ise Ankebût Sûresi'nin ilk âyetleriyle son âyeti arasındaki irtibata dairdir:

ثُمَّ خَتَمَ السُّورَةَ بِذِكْرِ الْجِهَادِ كَمَا افْتَتَحَهَا بِهِ. لِأَنَّهُ أَوَّلًا قَالَ مَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ فَقَالَ أَحْيِرًا وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

“Ankebût Sûresi “Her kim elinden gelen çabayı(cihadı) gösterirse yalnız kendi iyiliği için çabalamış olur”<sup>42</sup> cihad âyetiyle başladığı gibi, keza “Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı (cihadi) sarfedenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz.”<sup>43</sup> şeklinde yine cihad âyetiyle sona ermektedir.”<sup>44</sup>

Safedî, verdiğimiz ikinci misalde Ankebût Sûresi'nin baş kısmında ve sonunda cihad konusundan bahsedildiğini ifade ederek, sûresinin başı ile sonu arasındaki uyum ve ahenge dikkat çekmek istemiştir.

### 2.1.3. Farklı Sûreler Arasında Münâsebet

Bu başlık altında *Keşfü'l-esrâr*'da bir sûrenin son âyetiyle sonraki sûrenin ilk âyeti veya ilgili sûrenin sonundaki bazı âyetlerle müteakip sûrenin baş tarafındaki bazı âyetler arasındaki insicam konusu ele alınacaktır.

Safedî farklı sûreler arasındaki irtibata dikkat çekmek üzere Hûd Sûresi'nin sonlarında yer alan 120. âyet ile bu sûrenin akabinde gelen Yûsuf Sûresi 3. âyetindeki ahenge şu şekilde ifade etmektedir:

<sup>39</sup> el-Mü'minûn 23/1.

<sup>40</sup> el-Mü'minûn 23/117.

<sup>41</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/211.

<sup>42</sup> el-Ankebût 29/6.

<sup>43</sup> el-Ankebût 29/69.

<sup>44</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/378.

وَلَمَّا جَاءَ فِي آخِرِ هُودٍ: وَكَأَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ، جَاءَ فِي أَوَّلِ هَذِهِ: نَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ احْسَنَ الْقِصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ

“Hûd Sûresi'nin sonunda *“Peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini kuvvetlendireceğimiz bilgilerin her birini sana anlatıyoruz.”*<sup>45</sup> âyeti zikredilmektedir. Bu sûrenin akabinde yer alan Yûsuf Sûresi'nin başında ise *“Biz bu Kur'ân'ı sana vahy etmekle (başka konular yanında) en güzel kıssayı da anlatıyoruz”* âyeti gelmiştir.”<sup>46</sup>

Müfessir, Hûd Sûresi'nin sonunda Kur'ân'da anlatılan kıssaların Hz. Peygamber'i teskin ve teselli yönüne vurgu yapılmasının hemen ardından Yûsuf Sûresi'nin en güzel kıssa olarak anlatılması arasında bir bağ kurmaya çalıştığı görülmektedir.

*Keşfü'l-esrâr*'da farklı sûreler arasındaki irtibatı gösteren bir başka örnek ise şu şekilde ifade edilmektedir:

وَاتَّصَلَ آخِرُ هَذِهِ السُّورَةِ بِأَوَّلِ سُورَةِ الْحَدِيدِ لِأَنَّ فِي ابْتِدَائِهَا التَّسْبِيحَ وَالْأَسْمَاءَ

“Vâkıa Sûresi'nin sonu olan *“Öyleyse ulu rabbinin ismini tesbih et.”*<sup>47</sup> âyetiyle Hadîd Sûresi'nin başlangıcı olan *“Göklerde ve yerde bulunanlar Allah'ı tesbih etmektedir.”*<sup>48</sup> âyeti arasında bir bağ vardır. Zira bu sûrenin son âyetiyle Hadîd Sûresi'nin ilk âyetinde Allah'ı tesbih ve O'nun isimlerinden bahsedilmektedir.”<sup>49</sup>

Müfessir, Vâkıa Sûresi'nin son âyetiyle Hadîd Sûresi'nin ilk âyeti arasında içerik olarak tesbih ve Allah'ın isimlerinin yer almasından dolayı bir ahengin olduğunu dile getirmektedir.

Safedî, “Havâmîm” olarak isimlendirilen Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhur, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûrelerinin başlangıç ve sonlarına yönelik irtibatı şu şekilde anlatmaktadır:

جَاءَ مَا تَأَخَّرَ مِنْ أَسْمَاءِ سُبْحَانَهُ فِي آخِرِ السُّورَةِ مِنْ قَبْلِ، فَبَدَأَ أَوَّلُ هَذِهِ السُّورَةِ مِنْ بَعْدُ، وَخَتَمَ فِي ذَلِكَ بِمَا بَدَأَ بِهَا فِيهَا مِنْ ذِكْرِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ. وَهَذِهِ الْخَوَاتِمُ السَّبْعُ بِمَنْزِلَةِ سُورَةٍ وَاحِدَةٍ. وَلِهَذَا جَاءَ شَعَارُهَا وَاحِدًا. وَلَمَّا كَانَ ذِكْرُ “الْكِتَابِ” أَوْ “التَّنْزِيلِ” سَائِرَ هَذِهِ السَّبْعِ وَقَدْ نَزَلَتْ مُتَفَرِّقَةً جَاءَ شَعَارُ الْجَمْعِ “حَم”، وَلِهَذَا جُعِلَتْ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مَجْتَمِعَةً. وَإِذَا تَأَمَّلْتَ مُفْتَتِحَ السُّورِ وَالْأَسْمَاءَ وَجَدْتَ مَنَاسِبَةً لَا يَدُ تَقْتَضِي تِلْكَ الْأَسْمَاءَ مَعَ ذَلِكَ الْكَلَامِ.

“Allah'ın “Azîz” ve “Hakîm” isimleri Ahkâf Sûresi'nin başında zikredilmeden önce Câsiye Sûresi'nin sonunda geçmektedir. Dolayısıyla Câsiye Sûresi, Ahkâf Sûresi'nin başladığı gibi sonlanmıştır. Söz konusu yedi sûrenin son âyetleri bu bakımdan tek bir sûre konumundadır. Bu çerçevede yedi sûrenin âlemeti tek bir simge olarak yer almaktadır. Mezkûr sûreler, farklı zamanlarda inmesinden dolayı kiminde “kitap” veya “tenzîl” ifadeleri zikredildiğinde söz konusu sûrelerin ortak simgesi “Hâ, Mîm” harfleri olmaktadır. Bu sebeple mevzubahis olan sûreler Kur'ân'da bir arada toplanmıştır. Yedi sûrenin başlangıç âyetlerine ve bu âyetlerde geçen “Azîz” ve “Hakîm” gibi Allah'ın isimlerine dikkatlice baktığın zaman, âyet cümlelerinde Allah'ın bu isimlerinin zikredilmesini gerekli kılan bir bağın olduğunu görürsün.”<sup>50</sup>

Safedî'nin, naklettiğimiz pasajda Kur'ân'da “Havâmîm” olarak bilinen yedi sûre arasındaki tenasübe dikkat çektiği görülmektedir. Müfessirin, ilgili sûrelerin başındaki “Hâ, Mîm” mukatta'a harflerini ve bu sûrelerin başında veya sonunda geçen “Azîz” ve “Hakîm” gibi Allah'ın isimlerini

<sup>45</sup> el-Hûd 11/120

<sup>46</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/413.

<sup>47</sup> el-Vâkıa 56/96.

<sup>48</sup> el-Hadîd 57/1.

<sup>49</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/239.

<sup>50</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/83.

ön plana çıkararak bahse konu olan sûreler arasındaki insicam ve irtibatın altını çizmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. *Keşfü'l-esrâr*'da sûreler arasındaki ahenk ortaya konurken, bazen iki sûredeki münâsebet, ardışık şekilde olmaksızın araya başka farklı sûrelerin girdiği bir şekilde de zikredilmektedir. Safedî, Kâfirûn ve İhlâs Sûreleri arasındaki mânaca bağı şu şekilde izah etmektedir:

وَلَمَّا كَانَتْ سُورَةُ الْكَافِرِينَ رَدَّ عَلَيَّ الْمَشْرِكِينَ جَاءَتْ سُورَةُ الْإِخْلَاصِ رَدًّا عَلَيَّ مِنْ قَالٍ: عَزِيْرُ ابْنِ اللَّهِ وَالْمَسِيْحُ ابْنُ اللَّهِ

“Kâfirûn Sûresi müşriklere yönelik bir reddiye hükmünde olduğuna göre, bu durumda İhlâs Sûresi de ‘Üzeyr (a.s) ve Mesih (a.s) Allah’ın oğludur”<sup>51</sup> diyenlere yönelik bir cevap niteliğindedir.”<sup>52</sup>

Görüldüğü üzere müfessir, Kur’ân’daki sıralaması peş peşe olmayan Kâfirûn ve İhlâs Sûreleri’nin arasındaki bağa temas ederek, sûrelerin arasındaki bağın sadece mushaftaki sıralamayla kısıtlı tutulamayacağını ve tarihi arka plan olarak nüzul sürecinin de bu konuda önemli bir etken olduğunu göstermeye çalışmıştır.

#### 2.1.4. Sûrenin Konusu ile İsmi Arasında Münâsebet

Müfessir sûrenin ismi ve konusuna dair kısa açıklama sadedinde sadece Tevbe Sûresi’nin başında şu ifadelerle yer vermiştir:

يَحْتَمَلُ أَنَّهَا سُمِّيَتْ سُورَةُ التَّوْبَةِ لِمَا أُنزِلَ فِيهَا مِنَ التَّخْوِيفِ الْمَوْجِبِ

“Tevbe Sûresi’ne bu ismin verilmesinde içerik olarak (müşriklere yönelik) kaçınılmaz ve zorlayıcı tehdit ve korkutmaya yönelik âyetleri ihtiva etmesi sebebiyle tevbe isminin verilmesi muhtemeldir.”<sup>53</sup>

Müfessir Safedî’nin görüldüğü üzere Tevbe Sûresi’nin konusu ve ismi arasındaki münâsebet dikkat çekerek söz konusu sûreye bu ismin verilmesinde muhteva olarak tehdit ve yıldırıcı âyetlerin yer almasına bağladığı anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle Safedî *Keşfü'l-esrâr*'da sûre odaklı münâsebet konusunda yoğun olmamakla beraber zaman zaman özellikle farklı sûreler arasındaki münâsebet ile aynı sûrenin başlangıcı ve bitimi noktasındaki uyum ve ahenk dikkat çekmektedir.

#### 2.2. Âyetlerde Münâsebet

Müfessir Safedî, tefsirinde âyetler arasındaki ahenk ve irtibatı ortaya koyma noktasında sûreler arasındaki tenâsübten daha fazla ve yoğun bir şekilde temas ettiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede o âyetler arasındaki irtibatı ifade ederken “bağ ve ilişki” anlamında râbita (رابطة) ve irtibat (إرتباط)ı, “bağlantı kurmak” anlamında ittesale (إتصل) ibaresini ve “sıra, tertip ve düzen” mânasına gelen nesak (نسق) gibi ifadeleri kullandığı gibi, çoğu zaman ifade ettiğimiz lafızları kullanmadan da bu konuya temas ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla âyetlerdeki bağlantılara işaret ederken, âyetler arasındaki münâsebet çeşitlerini ifade eden teknik kavramları kullanmamıştır. *Keşfü'l-esrâr*'da yaptığımız tetkikler neticesinde âyetlerdeki münâsebet vecihleri pratikte âyet içi ve âyetler arası olarak iki şekilde ele alınmıştır. Şimdi Safedî’nin tefsirinde bu konuya dair misallere geçebiliriz.

<sup>51</sup> et-Tevbe 9/30.

<sup>52</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/639.

<sup>53</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/287.

### 2.2.1. Âyet İçi Münâsebet

Kur'ân'da yer alan her bir harf, kelime ve cümleler arasında uyum ve ahengin olması, hiç şüphesiz onun mu'ciz ve mûciz bir kelimeler oluşunun bir göstergesidir. Sâfedî'nin, âyetleri tefsir ederken zaman zaman mâna itibariyle âyet içi irtibatı gündeme getirmeye özen gösterdiği tespit edilmiştir. Meselâ Fâtiha sûresi'ndeki "(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz."<sup>54</sup> âyetini izah ederken buradaki münâsebeti şu şekilde açıklamaktadır:

"وقدَّم العبادَةَ قَبْلَ السُّؤالِ تَعْلِيمًا لِلْعِبَادِ بَيْنَ يَدَيْ حَوَائِجِهِمْ أَداءً حَقْوَقِهِ"

"Allah, kendisinden bir şey istenmesinden evvel O'na kulluk yapılmasını öncelediği için önce "تَعْبُدُ", sonra da "نَسْتَعِينُ" ifadesini kullanmıştır. Zira Allah burada kullarının ihtiyaçlarından evvel O'nun kullarına yönelik haklarının yerine getirilmesi söz konusudur."<sup>55</sup>

Bu âyette, görünürde Allah'a ibadet ve kulların O'ndan yardım istemesi anlatılmaktadır. Aslında âyetteki kelimelerin örüntüsü dikkatlice tetkik edildiği zaman önce sorumluluğun ifası ardından duanın vurgulandığı anlaşılmaktadır.

Keşfü'l-esrâr'da âyet içi münâsebeti gösteren ikinci misâl ise Şûra Sûresi 20. âyete dair müfessirin yorumudur: "Kim âhiret kazancını isterse onun bu kazancını arttırırız; kim dünya kazancını tercih ederse ona da bundan veririz; ama onun âhirette hiçbir nasibi olmaz."

"ولما ذَكَرَ الرِّزْقَ الَّذِي بِهِ تَكُونُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَوِيَّةُ ذَكَرَ الرِّزْقَ بِهِ الْحَيَاةِ الْآخِرِيَّةِ... "

"Allah bu âyette dünyevî hayatla ilgili rızıktan bahsettiği zaman buna karşılık olarak ardından uhrevî hayatla ilgili rızıktan da bahsetmektedir."<sup>56</sup>

Safedî âyet içi münâsebeti dair verdiğimiz ikinci misalde ise dünyevî hayattaki rızık ile âhirete dair rızıkların farklı unsurlar olduğunu ifade etmek üzere âyette bu irtibata dikkat çekmeye çalışmaktadır.

Safedî, Bakara Sûresi "Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah'a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir."<sup>57</sup> âyetinin kendi içerisindeki bağlamını şu şekilde anlatmaktadır:

"وقدَّم الصَّبْرَ فِيمَا يَأْتِي بِعَمُومِ نَفْعِهِ وَإِنْ كَانَتْ الصَّلَاةُ أَرْفَعَ مَنْزِلَةً لِأَنَّهَا تَجْمَعُ ضَرْبَيْ الصَّبْرِ، وَهُمَا حَبْسُ الْحَوَاسِ عَلَى الْعِبَادَةِ وَالْأَفْكَارِ عَلَى الطَّاعَةِ... وَتَأْسِيرُ الصَّبْرِ فِي إِزَالَةِ مَا لَا يَنْبَغِي، وَتَأْسِيرُ الصَّلَاةِ فِي حَصُولِ مَا يَنْبَغِي، وَالنَّفْيُ مَقَدَّمَ عَلَى الْإِثْبَاتِ"

"Allah bu âyette namazdan önce sabrı zikretmiştir. Bununla birlikte ibadete yoğunlaşma ve tefekkür halinde olma gibi sabrı gerektiren hususları içerdiğinden namaz, konum itibariyle sabırdan daha yüksek derecededir. Ancak sabrın faydası daha kapsamlıdır. Ayrıca sabrın tesiri hiçbir faydası olmayan şeylerin izalesinde kendini gösterirken, namazın tesiri ise gerekli olan şeylerin kazanılmasında hâsıl olmaktadır. Bununla birlikte olumsuzluğun giderilmesi önceliklidir."<sup>58</sup>

Müellif bu misalde sabrın namazdan önce zikredilişi gerekçesi üzerinde durarak âyet içinde bütüncül bir mâna vermek istemektedir. Bu anlamda müfessirin, âyetin metin içi bağlamından

<sup>54</sup> el-Fâtiha 1/5.

<sup>55</sup> Safedî, Keşfü'l-esrâr, 1/33.

<sup>56</sup> Safedî, Keşfü'l-esrâr, 4/24.

<sup>57</sup> el-Bakara 2/45.

<sup>58</sup> Safedî, Keşfü'l-esrâr, 1/121.

kötülüğü savmada sabrın rolü üzeninde durarak, iyiliğin ortaya konmasındaki namazın fonksiyonel etkisinin bundan sonra geleceğine işaret ettiği anlaşılmaktadır.

### 2.2.2. Âyetler Arası Münâsebet

*Keşfü'l-esrâr*'da müfessir -bazen zorlamaya varacak şekilde olsa da- âyetler arasındaki irtibata sıkça temas etmeye çalışmaktadır. Bu durumda tefsirde âyetler arasında siyâk ve sibâk bağlamında mâna itibariyle benzer veya zıt hususları ihtiva eden âyetler arasında münâsebet, bir konudan bahsedilirken başka bir konuya temas edilip yeniden asıl konuya dönülmesi şeklindeki münasebet ve aynı veya farklı sûrelerdeki iki benzer âyet arasındaki nüanslara dair münâsebet şeklinde kendini göstermektedir.

Müfessirin bir âyetin önceki ve sonraki âyetlerle olan irtibatını gösterme noktasındaki gayreti âdetâ mânâyı tamamlayan bir bütünün parçalarını bir araya getirme anlayışının bir tezâhürü olarak da değerlendirilebilecek şu misalleri verebiliriz:

Safedî Bakara Sûresi "*Mabudunuz tek ilâh olan Allah'tır; O'ndan başka ilâh yoktur; O rahmândır, rahîmdir.*"<sup>59</sup> âyetinin öncesi ve sonrasındaki âyetlerle olan bağınyı şu şekilde izah etmektedir:

إرتباط هذه الآية بما قبلها أنه عرفنا أن الناس ينقسمون إلى قسمين: قوم آمنوا وقوم كفروا أن الإله إله واحد رحمن رحيم بالكل غير أن كل قوم يلقون عملهم بأنفسهم لا عمل الله بهم، وأما إرتباط هذه الآية بما بعدها فهو مبين في آخر ما بعدها، وهو قوله لآيات لقوم يعقلون، علامات تدل من يعقل لأن إلهكم إله واحد

" Bu âyetin önceki âyetle<sup>60</sup> olan bağlantısı, insanların iman eden ve inkâr eden şeklinde iki topluluğa ayrıldığını ve ilâhınızın, herkese merhametiyle muamelede bulunan Rahmân ve Rahîm olan tek bir ilah olduğunu bize öğretmektedir. Bununla beraber insanların amellerinin Allah'a değil kendilerine ait olduklarını da göstermektedir. Bu âyetin sonraki âyetle<sup>61</sup> bağlantısına gelince âyetin sonundaki "*aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır.*" şeklinde ifadeden bu bağlantı son derece açık bir şekilde izah edilmiştir ki o da kâinatta aklını kullananlar için tek bir ilâhın olduğunu gösteren alâmetlerdir."<sup>62</sup>

Safedî, vermiş olduğumuz bu örnekte Bakara Sûresi'ndeki "*Mabudunuz tek ilâh olan Allah'tır; O'ndan başka ilâh yoktur; O rahmândır, rahîmdir.*" âyetinin önceki âyetle olan bağlantısını Allah'ın bir olduğunu, ancak insanların bir kısmının bu gerçeği kabul ederken kiminin ise bunu inkâr ettiğini belirtmek suretiyle ortaya koymaktadır. Söz konusu âyetin sonraki âyetle ise kâinatta tek ve gerçek bir ilâhın varlığını ortaya koyan delillerin anlatılması yönünü vurgulayarak bu hususu açıklamaya çalışmıştır.

*Keşfü'l-esrâr*'da bazen ilgili âyetin sadece önceki âyet veya âyetlerle ahenk ve uyumuna dikkat çekildiği görülmektedir. Bu çerçevede Nisâ Sûresi 71. âyetini misâl olarak verilebilir:

"*Ey iman edenler! Tedbirinizi alın da savaşa ya ayrı bölükler halinde çıkın veya hep birlikte çıkın.*"

<sup>59</sup> el-Bakara 2/163.

<sup>60</sup> "Gerçekleri inkâr eden ve inkârcılığa saplanmış olarak ölenlere gelince, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üzerindedir!" (Bakara, 2/161).

<sup>61</sup> "Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır." (Bakara, 2/164)

<sup>62</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/203.

"والرابط بين اللَّائِيْنِ أَنَّهُ لَمَّا تَقَدَّمَ ذِكْرُ الْمُنَافِقِينَ ذَكَرَ الْجِهَادَ الَّذِي يَجِبُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ لِلْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ فَقَالَ "فَأَنْزِرُوا

"Daha önceden münafıklar hakkında<sup>63</sup> bir bahis geçtiğinden dolayı Allah bu âyette müminlere, kâfir ve münafıklara karşı cihadın gerekliliğini anlatmak üzere 'savaşa ya ayrı bölükler halinde çıkın veya hep birlikte çıkın' şeklinde bir buyruğuyla bu iki âyet arasındaki irtibat söz konusudur."<sup>64</sup>

Müfessir bu misalde Nisâ Sûresi 71. âyetindeki seferberlik emrinin aynı sûrenin 61. âyetindeki münafık ve kâfirlerin tavır ve davranışları olduğunu ifade ederek mezkûr âyetler arasındaki insicamı ortaya koymuş olmaktadır.

Safedî yine bu minvalde En'âm 140. âyetinin<sup>65</sup> kendisinden sonra gelen 143. âyetle<sup>66</sup> olan bağlantı gerekçesini şu şekilde anlatmaktadır:

"ووجه النظم بين هذه الآية وبين ما بعدها أن المراد بهذه هو قتل الأولاد من الإملاق وإن تضمن قتل البنات وقتل أبكار الذكور قرباناً كقوله تعالى فيما سيأتي وقال أيضا وكذلك زين لكثير من المشكين... فالمعنى ههنا كيف يقتلون أولادهم من الإملاق والله هو الرزاق، وهو الذي أنشأ جنات..."

"Âyetin sonraki âyetle olan irtibatı şu şekildedir: Bu âyette yoksulluk yüzünden çocukların öldürülmesi zikredilse de aynı zamanda kız çocuklarının öldürülmesi ve erkek çocukların putlara kurban edilmesini içermektedir. Bu konuyla ilgili Allah kezâ "Bunun gibi, ortakları, müşriklerden bir çoğuna çocuklarını öldürmeyi iyi bir şey gibi gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar!"<sup>67</sup> âyetini ifade etmiştir. Burada Allah Rezzâk olduğu halde müşrikler nasıl oluyor da yoksulluk endişesiyle çocuklarını öldürüyorlar. Ayrıca bundan sonraki âyette "Çardaklı ve çardaksız bağları, değişik ürünleriyle hurmaları, ekinleri, birbirine benzeyen ve benzemeyen biçimlerde zeytin ve narları meydana getiren O'dur."<sup>68</sup> şeklinde bir ifade söz konusudur."<sup>69</sup>

Görüldüğü üzere müfessir tarafından En'âm 140 ve 141. âyetleri arasındaki bağı ortaya koymak üzere ilk âyette başta açlık ve yoksulluk gerekçeleri olmak üzere müşriklerin çocuklarını haksızca öldürmeleri eleştirilirken, akabinde gelen âyette ise Allah'ın dünyada her türlü nimeti yarattığı ifade edilerek yeryüzünde Allah herkese yetecek miktarda rızkı temin ettiğinin altı çizilmeye çalışılmıştır.<sup>70</sup>

Safedî zıt hususları ihtiva eden âyetler arasındaki münâsebet bağlamında Bakara Sûresi'ndeki "Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerinde olanlar ancak onlardır ve kurtuluşa erenler de yalnızca onlardır."<sup>71</sup> ve "İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla

<sup>63</sup> "Onlara, "Allah'ın indirdiğine ve peygambere gelin" denildiği zaman münafıkların senden iyice uzaklaştıklarını görürsün." (Nisâ, 48/61).

<sup>64</sup> Safedî, Keşfü'l-esrâr, 1/505.

<sup>65</sup> "Bilgisizlikleri yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızkı, Allah adına yalan söyleyerek (kadınlara) yasaklayanlar muhakkak ki ziyana uğramışlardır; bunlar yoldan sapmışlardır, doğruyu bulacak durumda değillerdir." (En'âm, 6/140)

<sup>66</sup> "Çardaklı ve çardaksız bağları, değişik ürünleriyle hurmaları, ekinleri, birbirine benzeyen ve benzemeyen biçimlerde zeytin ve narları meydana getiren O'dur. Her biri ürün verdiği ürünüden yiyin; hasat günü de hakkını verin; fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez." (En'âm, 6/141).

<sup>67</sup> el-En'âm 6/137.

<sup>68</sup> el-En'âm 6/141.

<sup>69</sup> Safedî, Keşfü'l-esrâr, 2/ 155-156.

<sup>70</sup> Bu konuda ayrıca daha fazla örnek için bk. Safedî, Keşfü'l-esrâr, 2/25, 50, 66, 72, 85, 105, 185; 3/446, 459.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/5.



*iman etmezler.*"<sup>72</sup> âyetlerine dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Allah, Bakara 5. âyetle müminlerin kurtuluşa erdiklerini ifade ederek en yüce makamda oldukları ifade ettikten sonra ardından gelen âyetle kâfirlerden inkâr konusunda en uç noktaya ulaştıkları zikretmektedir."<sup>73</sup> Müfessir, art arda gelen söz konusu âyetlerde birbirine zıt iki inanç grubunun zikredildiğini ifade ederek bu âyetlerdeki irtibata dikkat çekmiştir.

Safedî, yine bu konu çerçevesinde Âl-i İmrân Sûresi'nin 9 ve 10. âyetlerine<sup>74</sup> dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır: " Sûrenin 9. Âyetinde kendilerine ledünnî ilmi verilen ve bu ilimle müteşâbih âyetleri doğru anlayan âlimler ve onlara tâbi olan müminler methedildikten sonra akabinde gelen âyette ise kâfirler kınanmaktadır."<sup>75</sup>

Müfessir, art arda gelen söz konusu âyetlerde birbirine zıt iki inanç grubunun zikredildiğini ifade ederek bu âyetlerdeki irtibata dikkat çekmiştir.<sup>76</sup>

*Keşfü'l-esrâr*'da münâsebâtü'l-âyât bağlamında müfessirin üzerinde en çok durduğu hususlardan birisi de aynı veya farklı sûrelerdeki lafız ve mâna itibariyle benzer âyetler arasındaki nüanslara dair münâsebete dikkat çekmesidir.

Bu bağlamda müfessir Yâsîn Sûresi'nde;

"وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ"

"O sırada şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi; şöyle dedi: "Ey kavimim! Bu elçilere uyun."<sup>77</sup> âyetiyle, Kasas Sûresi'ndeki;

"وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُاتِمِرُونَ بِكَ لِيُقَاتِلَوكَ فَاخْرُجْ إِلَيَّ مِنْ النَّاصِحِينَ"

"Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi ve dedi ki: "Ey Mûsâ! İleri gelenler seni öldürmek için hakkında görüşme yapıyorlar; derhal çıkıp git! İnan ki ben senin iyiliğini isteyenlerdenim."<sup>78</sup> bu âyet arasındaki nüansı şu şekilde değerlendirmektedir: " Birinci âyette belde halkına kendilerine gönderilen elçilerin sözlerini dinlemeyen kavmini, Allah'ın elçilerine uymaya davet eden bir müminin durumu anlatılmaktadır. Burada ayrıca mümin kişi ile elçiler birbirlerini tanımamaktadır. İkinci âyette ise Hz. Mûsa ve zikredilen adam birbirlerini tanımaktadırlar ki ilgili şahıs Allah'ın elçisini kavminin kendisine tuzak kurmasından endişelendiğinden dolayı uyarmak üzere gelmiştir."<sup>79</sup>

Müfessirin Kasas ve Yâsîn Sûreleri'ndeki iki âyetin benzer lafza sahip olmaları itibariyle aralarındaki münasebeti gündeme getirdiği görülmektedir. Her iki âyetteki şahıs mümin olmakla beraber birisi Hz. Mûsa zamanında, diğeri ise daha sonraki bir dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/6.

<sup>73</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/79-80.

<sup>74</sup> "Rabbimiz! Muhakkak sen insanları geleceğinde asla şüphe olmayan bir günde toplayacaksın. Şüphesiz Allah sözünden dönmez. İnkâr edenlerin malları da evlâtları da Allah'ın azabına karşı onlara hiçbir yarar sağlamayacaktır. İşte onlar cehennemden yakıtıdır."

<sup>75</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/319-320.

<sup>76</sup> Bu konuya dair daha fazla örnek için bk. Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/25, 125, 337. 348.

<sup>77</sup> Yâsîn 36/20.

<sup>78</sup> el-Kasas 28/20.

<sup>79</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/491-492.

Bu konuyla ilgili bir başka örnek ise Bakara 49.<sup>80</sup> ve İbrâhim 6. âyetleri arasındaki<sup>81</sup> lafız ve mâna cihetindeki müşabehet teşkil etmektedir. Bakara Sûresi'ndeki mezkûr âyette, Firavun hanedanının İsrâiloğullarına yapmış olduğu bir nevî soykırım olarak değerlendirilebilen erkek çocuklarının öldürülmesi hâdisesi, İbrâhim Sûresi'nde<sup>82</sup> de benzeri ifadelerle anlatılmaktadır. Müfessir, aynı konuları ele alan iki farklı âyetteki ince ayrıntılara değinmektedir. İbrâhim Sûresi'ndeki ilgili âyette Bakara Sûresi'nden farklı olarak vav harfi eklenerek “وَيَذَّبُونَ” şeklinde konu anlatılmaktadır. Müfessirin bu konuyla ilgili değerlendirmesi şu şekildedir: “Bakara Suresi'nde konu anlatılırken Allah bağlamında ele alınmakta olup vav harfine gerek duyulmamıştır. İbrâhim Sûresi'nde ise ilgili konu bir bağlam ve örüntü içerisinde hikâye edilmekte ve Hz. Musa (a.s) konusu anlatılmaktadır. Ayrıca İbrâhim Sûresi'ndeki mevzubahis âyette vav harfi kullanılmazdı Firavun hanedanının İsrâiloğullarına yapmış zulüm, sadece erkek çocuklarının öldürülmesi ve kız çocuklarının ise sağ bırakılması şeklinde anlaşılacaktı. Dolayısıyla vav harfinin ziyadesiyle Firavun hanedanının İsrâiloğullarına yaptığı zulmün çok geniş bir yelpazeye sahip olduğu ve erkek çocuklarının öldürülüp kız çocuklarının ise sağ bırakılmasının bu zulmün çeşitlerinden sadece bir kısmını ifade etmektedir. Bakara Sûresi'nde erkek çocuklarının öldürülmesi ve kız çocuklarının ise diri bırakılması hadisesi sadece bu konu bağlamında işkencelerin en şiddetlisi olarak anlatılırken, İbrâhim Sûresi'nde ise farklı işkence çeşitlerinden bir çeşit olarak zikredilmektedir. Arap dilinde herhangi bir konunun bir vasfı anlatılırken vav harfi olmadan ifadelendirmek konunun anlaşılması açısından daha önceliklidir. Bundan mütevellit Bakara Sûresi'ndeki ilgili âyette konunun bu bağlamda anlaşılması önemlidir. Ayrıca Âraf sûresinde<sup>83</sup> de bu konu vav harfi kullanılmadan ele alınmakta ancak “يَذَّبُونَ” yerine “يَقْتُلُونَ” ifadesiyle anlatılmıştır.”<sup>84</sup>

Vermiş olduğumuz bu misalde Bakara 49 ve İbrâhim 6. âyetler arasındaki benzer lafızların mâna itibariyle ilişkisi ve farklı yönleri tetkik edilmeye çalışılmıştır. Buna göre müfessir, Bakara Sûresi'nde Firavun hânedanının halkına yapmış olduğu en şiddetli zulüm ve işkence çeşitlerinden olan erkek çocuklarının öldürülmesinin, Allah açısından durumun vehametini ortaya koymak üzere vav harfi kullanılmaksızın hikâye edildiğini, İbrâhim Sûresi'nde ise mezkûr olayın, Hz. Mûsa çerçevesinde Firavun'un sadece işkence ve zulümlerinden bir çeşit olarak anlatıldığını ve bu münasebetle vav harfi kullanıldığını söyleyerek hareketle iki âyet arasında benzer ve farklı yönlerine işaret ettiği anlaşmıştır.<sup>85</sup>

Müellif, bu konuda fikhî âyetler çerçevesinde abdest, gusül ve teyemmüm konularını içeren Nisâ 43<sup>86</sup> ve Mâide 6. âyetler<sup>87</sup> arasındaki münasebeti şu şekilde anlatmaktadır: “Nisâ

<sup>80</sup> “Hatırlayın ki sizi Firavun'un adamlarından kurtardık. Onlar size işkencenin en kötüsünü revâ görüyorlar, erkek çocuklarınızı boğazlıyorlar, kızlarınızı sağ bırakıyorlardı. Bu size reva görülenlerde rabbinizden büyük bir imtihan vardı.”

<sup>81</sup> “Mûsâ kavmine şöyle demişti: “Allah'ın size lutfettiği nimeti hatırlayın. Hani O sizi, Firavun'un adamlarından kurtarmıştı. Onlar size işkencenin en kötüsünü reva görüyor, erkek çocuklarınızı kesiyor, kızlarınızı sağ bırakıyorlardı. Bunlarda size rabbinizden büyük bir imtihan vardı.”

<sup>82</sup> İbrâhim 14/6.

<sup>83</sup> el-Ârâf 7/141.

<sup>84</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/124-125.

<sup>85</sup> Bu konuda daha fazla örnek için bkz. es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/296-297; 2/516; 3/184.

<sup>86</sup> “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.”

Sûresi'ndeki âyet cünüplük ve manevî kirliliğin hükümlerini açıklamakta ve söz konusu manevî kirliliğin yolculukta gusül ve teyemmümle giderilmesi açıklanmaktadır. Mâide Sûresi'ndeki ilgili âyette ise abdestin farziyeti, tertibi ve mukim halinde cünüplük ve manevî kirliliğin giderilmesi anlatılmaktadır. Buna ilaveten Nisâ Sûresi'ndeki ilgili âyet, namaz ibadetinin saygınlığı açısından bu ibadetini gündeme getirirken, namaza hürmeten içki yasağı zikredilmektedir. Mâide Sûresi'ndeki âyet ise şartları ve zamanı belli olan namaz ibadeti emriyle başlamakta ve bu ibadet için gerekli olan abdestin hükümleri açıklanmaktadır. Ayrıca Nisâ Sûresi'ndeki âyette ifade edilen sefer halinde teyemmümün meşru kılınması hususu, bu âyetle birlikte mukim halinde de teyemmümün geçerli hale geldiği ifade edilmektedir. Söz konusu bu iki âyet arasında bazı ince detaylar söz konusu olsa da şu genel hükmü kapsamaktadır: Hasta ve sağlıklı insanlar için seferde ve hazarda cünüplük ve hükmî kirlilik hali, hastalık ve yolda bulunma veya suyun bulunmaması durumunda bir mazerettir."<sup>88</sup>

Kısaca verdiğimiz örneklere dayanarak müellifimizin Nisâ 43. ve Mâide 6. âyetler arasında önce benzer ve farklı yönleri açıkladığı ve ardından söz konusu iki âyetin ihtiva ettiği ortak noktaları öne çıkarması suretiyle âyetler arasındaki irtibat ve bağa işaret ettiği anlaşılmıştır.<sup>89</sup>

### Sonuç

Yusuf b. Hilâl es-Safedî hicrî VII. yüzyılda Halep'te yaşamış bir âlimdir. Bu dönem, Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren Memlükler devrine tekâbül etmekte olup naklî ve aklî ilimler sahasında hareketliliğin ve uyanışın yaşandığı ve mümtaz ilim adamı ve düşünürlerin yetiştiği bir devirdir. Safedî, söz konusu dönemin meşhur âlimlerinin gölgesinde kalmış bir ilmî şahsiyet olarak, günümüze ulaşan en önemli eseri *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* adlı tefsir çalışmasıdır. *Keşfü'l-esrâr*, müfessirin Kur'ân'ı Kur'ân'la kendi bütünlüğü içerisinde akıl, mantık ve dil verileri çerçevesinde tefsir etmedeki önceliği, rivâyet açısından zengin bir içeriğe sahip olmasını mümkün kılmamıştır. Ayrıca bu eserin, tekrarlara düşmeyen, bazı konularda orijinal tespitleri içeren, orta hacimli bir dirâyet tefsiri hüviyeti taşıdığını söyleyebiliriz.

*Keşfü'l-esrâr*, Kur'ân'ı Kur'ân'la açıklamayı önceleyen bir tefsir niteliğini taşımaktadır. Zira Safedî'ye göre Kur'ân, insanın anlayabileceği şekilde en güzel lafızlarla en doğru mânaları içeren ilahî bir kelimedir. O, Kur'ân'ın bu mucizevî tarafından hareketle ilahi mesajın doğru anlaşılmasında nazm-ı ilahînin sahip olduğu ahenge ve birbirini tamamlayıcı niteliğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Safedî'nin ilahî kelamın metin içi bağlamı üzerinde hassasiyetle durduğu anlaşılmıştır. Bu kapsamda müfessirin, âyet metinlerini tefsir ederken Arapça dilbilgisi kurallarının yanı sıra mantık ve usûl kaidelerinden istifade ederek kutsal metindeki sûre ve âyetler arasındaki muhtemel irtibatı ve bütünlüğü ortaya koymaya çalıştığı tespit edilmiştir.

Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin tefsirinin büyük bölümünde münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin argümanlarına sıkça müracaat ettiği ve dolayısıyla bu ilmi önemseydiği anlaşılmaktadır. O, söz konusu ilmi klasik anlayış çerçevesinde sûre içi, sûreler arası ve âyet içi ve âyetler arası şeklinde bir münasebet kurmaya çalıştığı tespit edilmiştir. Safedî özellikle siyâk ve sibâk bağlamında ve

<sup>87</sup> "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz."

<sup>88</sup> Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/23-24.

<sup>89</sup> Bu konuda ayrıca daha fazla örnek için bk. Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/345, 357; 3/32, 69, 240.

mâna ekseninde âyetler arası aheng ve bağa çokça temas etmiştir. Müellif, âyetler arasındaki irtibat ve uyumu ortaya koyma çabası, zaman zaman zorlama tevillerin ortaya çıkmasına sebep olsa da bu, genel anlamda okuyucunun bir bütün olarak âyetlerin mesajına odaklanmasını temin eden bir husus olarak değerlendirilebilir.

Safedî, âyetler arası münasebete temas ederken lafız olarak benzerlik taşıyan âyetlerin mâna cihetiyle farklı inceliklerine değinmek suretiyle ilgili âyetlerin bu yönden benzer ve farklı taraflarını ortaya koymaya çalışmıştır. Son olarak müfessir sûreler arasındaki münâsebeti ifade etmeye yönelik genelde herhangi bir ifade kullanmazken, zaman zaman âyetler arasındaki anlam ilişkisini göstermek için râbita, irtibat, ittisâl gibi ifadeler kullandığı tespit edilmiştir.

### Kaynakça

- Adam, Ahmad Mukhtar. *Yusuf İbn Hilâl es-Safedî ve Kur'ân Yorumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. thk. Ali Abdalbâri Atiye, 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1415.
- Ateş, Süleyman. *İşarî Tefsir Ekolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Bikâî, Burhânüddîn. *Nazmü'd-düerer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmiye, ty.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019.
- İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ca'fer es-Sakafî. *el-Burhân fi tertîbi süveri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şa'bânî. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's- Şüûni'l-İslâmiye, 1990.
- İsa, Ahmet. *Mu'cemu'l-Etibbâ*. Mısır: Fethullah İlyas Nuri vd, 1942.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Safedî, Selâhaddîn. *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2000.
- Safedî, Selâhaddîn. *A'yânu'l-asr ve a'vânu'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 5 Cilt. Suriye: Daru'l-Fikr, 1998.
- Safedî, Yusuf b. Hilâl. *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*. thk. Bahattin Dartma. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân ve muştalâhuh*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l- Melâyîn.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü lil-Kütüb, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tenâsüku'd-düerer fi tenâsübi's-süver*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1986.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cit. Beyrut: Dâru İbn Kesir, h.1414.
- Tîbî, Ebû Muhammed. *Fütûhu'l-ğayb (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf)*, thk. İyâd Muhammed el-Ğüc.16 Cilt. Dübey: Câizetü Dübey ed-Düveliyel li'l-Kur'ân'ı Kerim, 2013.

- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı, 1991.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Yıldız, Murat. *Ebu'l-Fedâil Yusuf b. Hilâl es-Safedî'nin Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr Adlı Tefsirinin İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Yılmaz, M. Faik. "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmet. *Târîhu'l-İslâm ve ve feyâtü'l-meşâhîr ve'l- a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2000.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî eş-Şâfiî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl. 4 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.

**RUSUH** Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of  
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

December/Aralık 2022, 2 (2): 375-396

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Bedi' İlminde İktibâs Sanatı**  
*The Art Of Iqtibas In Bedi' Science*

**Fatih Temir**

Doktora Öğrencisi, Aksaray Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı  
*PhD student, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric*  
Aksaray, Türkiye

[muhammedalitemir@gmail.com](mailto:muhammedalitemir@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-2607-3841](https://orcid.org/0000-0003-2607-3841)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 14.10.2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28.12.2022

**Yayın Tarihi/Published:** 29.12.2022

**Cilt/Volume:** 2

**Sayı/Issue:** 2

**Sayfa/Pages:** 375-396

**Atıf/Cite as:** Temir, Fatih. "Bedi' İlminde İktibâs Sanatı [The Art Of Iqtibas In Bedi' Science]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 2/2 (Aralık 2022): 375-396

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2022 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Türkiye

**BEDİ' İLMİNDE İKTİBÂS SANATI\*****Öz**

Arap belâgatında bedi' ilminin muhassinât-ı lafziyye konuları arasında bulunan iktibâs sanatı, söze ve manaya güzellik ve renk katmak amacını taşımaktadır. Fakat diğer taraftan muhataplarının gönüllerinde ve zihin dünyalarında hayatı anlamlandırmak açısından bir canlılık ve zarafeti de hedeflediği âşikârdır. Kur'ân ve sünnetle sağlam bir bağı olan bu belâgat maddesi, lafız ve mana yönüyle sözü güçlendirdiği gibi üslûbu da farklılaştırmaktadır. Arap edebiyatına bakıldığında iktibâs sanatının, şairler ve nâsirler tarafından ifadeyi süsleyip, manayı kuvvetlendirmek amacıyla ustalıkla kullanıldığı sıkça rastlanılan bir durumdur. Çalışmamızda edebî bir sanat olarak şiirde ve nesirde ifadeye canlılık ve güzellik katan, sözü pekiştirip güçlendiren, belâğî açıdan sözün seviyesini yükselten iktibâs sanatından, örneklerinden ve anlamsal özelliklerinden bahsedilmiştir. İktibâsın etimolojik anlamı, tarihsel süreci içerisinde değerlendirilmiş, şiir ve nesir kabilinden örneklerle desteklenmiştir. İktibâs türünün tazmîn ve istişhâd türleri ile olan yakınlığı ve farklılığı da verilen misallerle ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, İktibâs, Belâgat, Bedi', Beyan

**THE ART OF IQTIBAS IN BEDI' SCIENCE****Abstract**

The art of iqtibas, which is among the subjects of bedi' science in Arabic rhetoric, aims to add beauty and color to the word and meaning. But on the other hand, it is obvious that it also aims at making liveliness and elegance in the hearts and minds of his interlocutors in terms of making sense of life. This rhetoric element, which has a strong connection with the Qur'an and the Sunnah, not only strengthens the word in terms of wording and meaning, but also differentiates the style. When we look at the Arabic literature, it is a common situation that the art of iqtibas is used skillfully by poets and nasir to embellish the expression and strengthen the meaning. In our study, examples and semantic features of the art of iqtibas, which adds vitality and beauty to the expression in poetry and prose as a literary art, reinforces and strengthens the word, and raises the level of the word in terms of rhetoric, are mentioned. The etymological meaning of iqtibas has been evaluated in its historical process and supported with examples from poetry and prose. The closeness and difference of the type of iqtibas with the types of tazmin and istishad has also been demonstrated with the examples given.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Iqtibas, Rhetoric, Bedi', Declaration

---

\* Bu çalışma yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Fatih Temir, "Ebû Mansûr es-Seâlibî ve el-İktibâs Mine'l-Kur'ân'i'l-Kerîm Adlı Eseri", (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

## Giriş

İslâm medeniyetinin ve kültürünün en önemli yansımalarından birini şüphesiz belâgat oluşturur. İslâm inancının iki temel dayanağı olan Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet, birçok alanı olduğu gibi belâgatı da tesiri altına almış, şair ve nâsirler telif ettikleri eserlerde bu kaynaklardan yoğun bir şekilde faydalanmışlardır. Zira Kur'ân-ı Kerîm, eşsiz ve mükemmel üslubuyla hem lafız hem mana açısından bir belâgat harikası ve mücizevî bir kitaptır. Belâgat ilminin alt disiplin dallarından birini oluşturan bedi' ilmi, mananın ve lafzın güzelliğini esas alan edebî sanatları ele almaktadır. Bu edebî sanatlardan biri olarak kabul edilen iktibâs sanatı da sözü süsleme ve ifadeyi güçlendirme konusunda Kur'ân ve sünnetten beslenmektedir. İktibâs sanatının gayesi sözün gücünü muhatapları nezdinde etkili bir biçimde arttırmaya, onları iyiliğe, güzelliğe ve erdemli davranışlara yönelmelerini sağlamaya dayalıdır. Çalışmamızda iktibâs konusu farklı yönlerden ele alınmış, tanımı, amacı, tarihsel süreci anlatılmış, iktibâsla yakınlığı bulunan tazmîn ve istişhâd konularına da yer verilmiştir.

### 1. İktibâsın Anlamı

Etimolojik anlamda kelimenin kökü olan الْقَبَسُ “ateşten bir köz, küçük kor parçası, şûle, od pâresi” anlamlarına gelmektedir. İktibâs قَبَسٌ - قَبَسٌ fiilinin, ifti'âl bâbındaki masdarı olup lugavî olarak “ateş yakmak üzere bir yerden köz almak, alıntı yapmak, ilim öğrenmek” demektir.<sup>1</sup> Bu manada Tâhâ suresinin onuncu âyet-i kerîmesinde اِنِّي اَنْسَنُتُ نَارًا لَعَلِّي اَتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ “Belki ondan size bir kor parçası getiririm.” şeklinde yer almaktadır.

Belâgat âlimlerine göre iktibâs, bedi' sanatlarından biri olup bu istilâhı ilk kez bağımsız bir terim olarak değerlendiren Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) olmuştur. Onun yaptığı tanım aynı zamanda iktibâsın kaynağını ve amacını ortaya koyması açısından da değer kazanmaktadır. Râzî'nin yaptığı tarif şöyledir:

وَهُوَ أَنْ تُدْرَجَ كَلِمَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ آيَةٌ فِي الْكَلَامِ، تَرْبِيئًا لِنِظَامِهِ وَتَفْخِيمًا لِشَأْنِهِ.

“Sözün durumunu yüceltmek ve dizimini süslemek maksadıyla, sözün içine, Kur'ân-ı Kerîm'den bir âyet-i kerîmenin ya da âyet-i kerîmeden bir kelimenin konulmasıdır.”<sup>2</sup>

Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere Râzî, iktibâs sanatını elde edilen kaynak ve kullanılan materyal açısından Kur'ân âyetleriyle sınırlı tutmaktadır. Aynı zamanda âyet-i kerîmenin külliyyen yani tamamının ya da cüziyyen bir kısmının alınabileceği noktasında bir sınır belirlemiştir.

Terimsel anlamıyla iktibâs, şair veya nâsirin, şiir veya nesrine ifadeyi süsleyip manayı kuvvetlendirmek amacıyla, bir âyet-i kerîme veya hadîs-i şerîfin tamamını ya da bir kısmını alıntılarla dâhil etmesidir. Bu durumda iktibâs sahibi, yaptığı iktibâsın âyet ve hadîs olduğunu belirtmeden, bunları referans göstermeden doğrudan sözünün arasına yerleştirmektedir. Bu nedenle “Yüce Allah şöyle buyurdu”, “Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur”, “Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle geçmektedir” şeklinde kullanılan ibarelerle yapılan alıntılar iktibâs sayılmaz.<sup>3</sup>

Şairin şu mısralarında geçtiği gibi: (el-Vâfir)

<sup>1</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1430/2009), 911.

<sup>2</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-i'câz fî dirâyeti'l-i'câz*, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâr'u Sâdır, 1424/2004), 173.

<sup>3</sup> Mustafa Aydın, *Arap Dili Belâgatında Bedi' İlmi Ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 247; Ali Bulut, “Abdulhamîd el-Kâtib'in Risâlelerinde İktibas Sanatı “Taât Risâlesi” Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma dergisi* 7/1 (Şubat 2007), 255; Abdulmuhsin b. Abdulazîz el-Asker, *el-İktibâsu envâ'uhu ve ahkâmuhu* (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1425/2004), 13; Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvînî, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*, şrh. Abdurrahman el-Berkûki (Mısır,y.y. 1351/1932), 422; Mustafa Emîn Ali el-Cârim, *el-Belâgatu'l-vâziha* (Karaçi-Pakistan: Mektebetu'l-Büşra, 1431/2010), 250; Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh* (Karaçi-Pakistan: Mektebetu'l-Büşra, 1431/2010), 145.



أَبْلَى بِالَّذِي اسْتَقْرَضْتَ خَطًّا وَأَشْهَدُ مَعَشَرًا قَدْ شَاهَدُوهُ  
فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْبَرَابِئَةَ عَنَّتْ لِجَلَالِ هَيْبَتِهِ الْوُجُوهُ  
يُقُولُ: إِذَا تَدَايَيْنُكُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجْلِ مُسَمَّى فَاكْتُبُوهُ

*Bir kimseden borç (ödünç) talep ettiğinde bunu kaydetmek onu bana kanıtlar mı? Ona şahit olan bir grubu tanık göster.*

*Zira Allah kâinatın yaratıcısıdır, yüzler (insanlar) heybetinin celaline dayanamaz.*

*Allah (c.c.) şöyle buyurur: "Ey iman edenler! Belirlenmiş bir mühlete kadar birbirinize borçlandığınız zaman onu kaydedin".<sup>4</sup>*

Burada şair, şiirinin üçüncü beytinde, Bakara suresinin iki yüz seksen ikinci âyetinden yaptığı alıntıyı âşikâr etmiş, doğrudan ve bariz bir biçimde Kur'ân-ı Kerîm'den gerçekleştirdiği alıntıyı ortaya koymuştur. Bu alıntı açık olduğu için teknik anlamıyla iktibâs değerinde görülemez. Zira iktibâs sanatı, alıntı yapılan kaynağın belirgin bir şekilde âşikâr edilmesini, kimliğini göz önüne getirecek ya da okuyucunun hissetmesini sağlayacak biçimde ortaya çıkarılmasını kendi öz tanımına ve ruhuna aykırı görmektedir. Kaldı ki böyle bir izhar ya da vurgu, sözü söyleyenin bu sanat dalıyla alakalı kullanım iddiasını baştan çürütecektir. Kısaca, şair veya nâsir, yaptığı alıntının kaynağına - âyet ve hadîse - doğrudan ya da imalı bir şekilde temas ederse, bu iktibâs olarak değer kazanmaz.

## 2. İktibâsın Amacı

İfadeye canlılık katması, sözü pekiştirip kuvvetlendirmesi, belâgat tekniği açısından lafız ve mananın seviyesini yükseltmesi nedeniyle, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerden yapılan alıntılar iktibâs adıyla bir söz sanatı olarak kabul edilmiştir.<sup>5</sup> Bu söz sanatının zarafetini ve güzelliğini belirleyen nirengi noktası, şair ve nâsirin alıntısını, kaynak belirtmeksizin ve okura hissettirmeden sözünün arasına ustalıkla yerleştirmesidir.

İktibâsın yapıldığı Kur'ân-ı Kerîm, sözlerin en faziletlisi, öğütlerin en güzeli, dinleyenleri kendine davet eden, gönülleri cezbeden, muhatap kitlesini kendisinin bir benzerini getirmekten aciz, nâkis ve akîm bırakan, âlemlerin Rabbi'nden (c.c.) indirilmiş bir kitaptır.

Hadîs-i şerîfler ise Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) kıymetli sözleridir ki o Peygamber, insanların en güzel konuşanı, en yüce gönüllüsü, en hikmetli olanıdır. İslâmî ilimlerin temel dayanaklarını teşkil eden hem Kur'ân-ı Kerîm hem de hadîs-i şerîfler, tatlı ve lezzetli birer su kaynakları olup hislerimizi inceltmekte, Allah'tan (c.c.) gelen ilham rüzgârını gönüllerimizde yeşertmektedir.

Kur'ân ve sünnete odaklanan bu söz sanatı, belâgat ilminin önemli konularından ve bedi' türünün alt disiplin dallarından biri haline gelmiştir. Kelime anlamından hareket edersek şair veya nâsir, âyet-i kerîmelerden veya hadîs-i şerîflerden alıntı yapmakla adeta sözünü bunlar vesilesiyle aydınlatmaktadır. Belâgat ve fesâhat âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in heybet ve celâli karşısında acizliklerini ortaya koymuşlar, onun hikmet ve parıltılı boyasıyla boyanmışlar, kulaklarda ve gönüllerde sözlerinin istenilen tesiri bırakması için kendi sözlerini, Kur'ân-ı Kerîm'le ziyetlendirmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in lafızlarındaki kuvvetli tesir, manalarındaki ulvî

<sup>4</sup> es-Seyyid Ali Sadrüddîn b. Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*, thk. Şakir Hâdi Şükr (Kerbela-Irak: Mektebetu'l-Irfan, 1378/1969), 297.

<sup>5</sup> Ali Bulut, "Abdulhamîd el-Kâtib'in Risâlelerinde İktibas Sanatı "Taât Risâlesi" Örneği", 255.

gaye, ilim ve marifet zenginliği, şairlerin ve yazarların hayranlıklarını toplamış, metotlarının gelişip ilerlemesinde ve edebî dünyalarında ana dayanak olmuştur.<sup>6</sup>

Muktebis yani alıntı yapan alıntısını çeşitli amaçları gözeterek medh, hiciv, gazel, mersiye ve ihvâniyyât gibi konular çerçevesinde gerçekleştirir.

Bir bedi' türü olan iktibâs, şairlerin ifadeyi süslemek ve manayı güzelleştirmek için âyet-i kerîmelerden ve hadîs-i şeriflerden bir kısmını –âyet ve hadîs olduğuna açık bir işaret olmadan- aldıkları ve sıkça kullandıkları söz sanatıdır. Bu noktada önem arz eden bir başka husus, söz sahibinin kelâmının arasına âyet ve hadîslerden iktibâsta bulunması, her ne kadar bedi' sanatlarının değerini artırsa da buradaki maksat, sadece sözü güzelleştirmek ya da söze tatlılık veya zarafet katmak amacı olmamalıdır. Çünkü özellikle nesirde iktibâsın amacı, salt lafızların güzelliği ve lezzeti değil, aynı zamanda övünme, kuvveti izhar etme, düşmanı korkutma, yardım talebi gibi konular da olabilir. Keza hitabet sanatının icrâsında, hikmetli sözlerle nasihat noktasında, âlemdeki sırları açıklamada, davet ve irşat vazifesinin temel dayanaklarını oluşturmada, mü'minlerin gönüllerini erdemli davranışlara yönlendirmek için Allah'ın (c.c.) kitabıyla ve Peygamber'in (s.a.v.) hadîsleriyle insanların düşüncelerini desteklemesi, olağan bir durum olarak değerlendirilmelidir. Allah'ın kelâmının ve Peygamber'in (s.a.v.) hadîslerinin sû-i edep ve gayri ahlâkî amaçlar için alıntılanması doğru olmayacaktır. Zira alıntı yapan, bu durumda bâtil bir işe giriştiği gibi, kendisinden, yaptığı tasarruf kabul görmeyecek, alıntılama memnû' ve merdûd olarak kıymetsiz bir hal alacaktır. Hatta lafızlar açısından ciddi bir tahrif söz konusu olursa, bu durum alıntı yapmayı, küfür noktasına taşıyabilecektir.<sup>7</sup>

Yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere, alıntı yapılacak olan ibarenin ustalıkla, maharetli bir biçimde sözün arasına konulması gerekir. Alıntı yapılan ibare, sözün ya da beytin içerisine öyle bir şekilde dahil edilmeli ki alıntı yapanın, bu anlamdaki hüneri ortaya çıksın. Keza muktebis, yaptığı iktibâsla, kendi ifadelerini daha tesirli hale getirmek ve alıntı yaptığı söz ile kendi sözleri arasında insicamı, tutarlılığı ve düzenli işleyişi sağlama ustalığını ortaya koyabilmelidir. Bu durum söz söyleyenin sözünü ifade etmedeki becerisini, fesâhat ve belâgat konusunda ehliyet ve liyâkatının ulaştığı seviyeyi işaret etmesi açısından bir değer taşıyacaktır.

İktibâs kavramı, âyet ve hadîslerin yalnızca sözlerini değil, anlamlarını da ihtiva edebilir. Keza naslardan alıntı yapılması iktibâs sanatını meydana getirdiği gibi, mana yönünden gerçekleştirilen alıntı da aynı sonucu doğurur. Bir başka ifade ile iktibâs, eğer âyet-i kerîmelerin ve hadîs-i şeriflerin lafızlarından aynıyla alınıp aktarılırsa buna lafzî iktibâs, mana yönüyle şiire veya nesre tahmil ediliyorsa buna da manevî iktibâs adı verilir.<sup>8</sup> Kur'ân ve hadîs eksenli bir söz sanatı olan iktibâsta alıntılar sadece bir kelime ile yapılması bu sanatın varlığını ortaya koymayacağı gibi uzun alıntılar yapılması da ifadeyi güzelleştirmek yerine çirkinleştireceği için uygun görülmemiştir.<sup>9</sup>

### 3. İktibâsın Tarihsel Süreci

İktibâsın tarihine, ilk ortaya çıkışına ve köklerine baktığımızda bu söz sanatını Peygamber'in (s.a.v.) dönemine kadar götürmemiz mümkündür. Allah Resûlü (s.a.v.) özellikle Cuma günleri namaz sırasında verdiği hutbesinde mutlaka Allah'ın kelâmından âyet-i kerîmeleri zikreder, insanları açık delillerle uyarırdı. Allah Resûlünün hitabetlerinde, vaazlarında sözlerinin içerisine Kur'ân-ı Kerîm'den alıntılar koyması, sözlerini teyid edici veya takviye edici biçimde iktibâslara başvurması son derece doğal ve muhataplarının vahiyden faydalanmasını sağlamak

<sup>6</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *İcâzû'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyîd Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif bi-Misra, 1954), 200.

<sup>7</sup> Necmuddîn İbnü'l-Esîr, *Cevheru'l-Kenz*, thk. Muhammed Zaglûl Sellâm (İskenderiye: Munşeâtü'l-Ma'ârif, ts.), 202.

<sup>8</sup> Murat Ak, *Osmanlı'nın Son Döneminde Manzum Bir Nasihatnâme Maksûd-ı Nasihat* (Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018), 57.

<sup>9</sup> İsmail Durmuş, "İktibâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

için son derece gereklidir. Hatta bazı ülke liderlerine çıkarmış olduğu İslâm'a davet mektuplarında bile âyet-i kerîmelerden iktibâslar gerçekleştirmiş, nebevî sözlerini ilâhî vahiyle süslemiştir. Bu anlamda ilk muktebis, yani konuşma ve hitabetlerinde Kur'ân'dan alıntı yapan ilk kişi bizzat Peygamber Efendimiz'dir. Zira Peygamber (s.a.v.) Hayber günü şöyle buyurmuştur:<sup>10</sup>

اللَّهُ أَكْبَرُ! خَرِبَتْ حَيْبَرُ! إِنَّا إِذَا نَزَلْنَا بِسَاحَةِ قَوْمِ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِينَ

“Allah en büyüktür! Hayber yıkılmıştır. Biz bir kavmin sahasına indik mi artık uyarılanların sabahı fena olur.”

Burada Allah Resûlü (s.a.v.) *فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِينَ* “İstedikleri başlarına geldiğinde (önceden) uyarılmış olanların sabahı çok fena olacaktır.”<sup>11</sup> âyetinden iktibâsta bulunmuştur. Yaptığı iktibâsla Allah'ın Elçisi, Hayber Kalesi'nin ve içindekilerin âkıbetlerinin parlak olmayacağını, İslâm'a karşı tavır alanların, düşmanca davrananların sonlarının da buna benzer bir netice olacağını inananlara bildirmektedir.

İnsanlar, ilerleyen dönemlerde Peygamber'i (s.a.v.) takip ettiler. Sahâbenin ileri gelenleri, Hulefâ-i Râsîdîn ve diğer insanların gerek sözlerinde gerekse eserlerinde, diyalog ve yazışmalarında Allah'ın (c.c.) kelâmından ve hadîs-i şerîflerden iktibâsta bulunmaya devam etmişlerdir.

Ebû Leyla el-Ensârî<sup>12</sup> (r.a.) şu haberi verdi: <sup>13</sup>

Hz. Osman'ı (r.a.) çevresi kuşatılmış halde gördüm. Küçük bir pencereden insanlara şöyle diyordu:

أَيُّهَا النَّاسُ! لَا تَقْتُلُونِي وَاسْتَعْتِبُونِي، فَوَاللَّهِ لَئِنْ قَتَلْتُمُونِي لَا تَصْلُونَ جَمِيعًا أَبَدًا، وَلَا تُجَاهِدُونَ عَدُوًّا أَبَدًا،  
وَلَتَخْتَلِفَنَّ حَتَّى تَصِيرُوا هَكَذَا، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ ثُمَّ قَالَ: يَا قَوْمَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلَ مَا  
أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمَ لُوطٍ مِنْكُمْ بَبَعِيدٍ

“Ey insanlar! Beni öldürmeyiniz ve beni kınamayınız. Allah'a kasem ederim ki beni öldürürseniz bir daha birlikte namaz kılamazsınız ve asla bir düşmana karşı savaşamazsınız, böyle olana kadar ihtilaf ediniz (aranızda tartışınız), sonra parmaklarını birbirine kenetledi ve dedi ki: “Ey kavmim! Sakın bana muhalefetiniz sizi Nuh (a.s.) kavminin veya Hud (a.s.) kavminin yahut Salih (a.s.) kavminin başlarına gelenlerin benzeri bir musibetin başınıza gelmesine sebep olacak günahlar işlemeye sevketmesin! Lût (a.s.) kavmi zaten sizden uzakta değildir.”<sup>14</sup> âyetinden iktibâsta bulunmuştur. Hz. Osman, (r.a.) halifelik yaptığı dönemde İslâm Devleti'nin içinde bulunduğu fitne ve karışıklığın insanlara hayır getirmeyeceğini, salimen bir müzâkere, değerlendirme ve tartışma yapmadan fevrî hareket etmenin kimseye faydası olmayacağını, geçmiş milletlerin başına gelen musibet ve felaketlerin bir benzerini yaşamalarının kaçınılmaz olacağını âyet-i kerîme iktibâslarıyla vurgulamıştır.

<sup>10</sup> Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1412/1991), “Cihad ve Siyer”, 120 (No. 1365); el-Emîr Alâüddîn Ali b. Belbân el-Fârisî, *el-İhsan fî takrîbi Sahîhi Ibn Hibbân*, thk. Şuayb El-Arnaût (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1412/1991), “Mu'cizat”, 14/452 (No. 6521).

<sup>11</sup> es-Sâffât 37/177.

<sup>12</sup> Abdurrahman b. Ebî Leyla'nın babasıdır. İsmi konusunda ihtilaf edilmiştir. Yesâr b. Nümeyr, Evs b. Havlî, Dâvud b. Bilal, Bilal b. Büleyl gibi isimler zikredilmektedir. Dâvud b. Büleyl ismi muteberdir. (Daha geniş bilgi için bk. Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1442/2003), 6/264.

<sup>13</sup> Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zuhrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1421/2001), 3/67.

<sup>14</sup> Hûd 11/89.

İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) Hz. Âişe'den (r. anha) rivayet ederek şunları aktardı: Babam iki satırlık bir vasiyette bulundu ve şöyle yazdı:<sup>15</sup>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ؛ هَذَا مَا أَوْصَى بِهِ أَبُو بَكْرٍ ابْنَ أَبِي فُحَّافَةَ عِنْدَ خُرُوجِهِ مِنَ الدُّنْيَا، حِينَ يُؤْمِنُ  
الْكَافِرُ وَيُنْتَهِي الْفَاجِرُ وَيَصْدُقُ الْكَاذِبُ، إِنِّي اسْتَخْلَفْتُ عَلَيْكُمْ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَإِنْ يَغْدِلْ فَذَلِكَ ظَنِّي بِهِ  
وَرَجَائِي فِيهِ، وَإِنْ يَجْرُ وَيَبْدُلْ فَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ، (وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ۙ)

“Bismillâhirrahmânirrahîm. Ebû Bekir İbn Ebî Kuhâfe'nin bu dünyadan ayrılırken, kâfirin imana, günahkârın tövbeye geldiği, yalancının doğru söylediği dakikada vasiyeti şudur. Ömer b. el-Hattâb'ı (r.a.) size benden sonra halef tayin ediyorum. Adaleti icra ederse, ondan umduğum ve beklediğim de budur, başka bir hareket tarzı benimser ve değişirse gaybı bilemem. *“Haksızlık edenler, neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında bilecekler.”*<sup>16</sup>

Hz. Ebû Bekir (r.a.) vasiyetini sonlandırırken Şuarâ suresinin yukarıdaki ilgili âyetinden iktibâsta bulunarak sözlerini teyid ve takviye etmiştir. Sözlerinin içerisinde kendinden sonrası için bir halef tayin ederken bir noktada ona güvenmenin bir ölçüsü olan adalet vurgusunu arzetmiş, diğer taraftan da onunla ilgili beklentisi ve ümidi gerçekleşmezse, onun için uhrevî sorumluluğun ağırlığını belirtmiştir.

Yine Hz. Ali (r.a.) şöyle buyurmuştur:

مَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ الرَّمَانَ فَلَا يَطْعَنُ بِرُمْحٍ، وَلَا يَضْرِبُ بِسَيْفٍ، وَلَا يَزِمُ بِحَجْرٍ، وَاصْبِرُوا، فَإِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ

*“Kim bu zamana erişirse, mızrak saplamasın, kılıçla vurmasın, taş atmasın. Sabredin! Çünkü iyi son, gūnahtan sakınanlarındır.”*<sup>17</sup>

Burada Hz. Ali (r.a.) fitne, nifak, karışıklık ve fesat günlerinde bazen Müslümanların alması gerektiği tavır ve duruşla ilgili olarak yaptığı nasihatte şu âyetten iktibâsta bulunmuştur: فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ *“Sabret, çünkü iyi netice gūnahtan sakınanlarındır.”*<sup>18</sup>

Yine tâbiinden bir grubun da fazilet konusunda sahâbeyi takip ettiklerini, iktibâs sanatını sözlerinde kullandıklarını ifade edebiliriz.

Ömer b. Abdülazîz (r.aleyh) (öl. 101/720) bir eve girerken şöyle niyaz ederek seslenmiştir:

بِسْمِ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، وَالسَّلَامُ عَلَى نَبِيِّ اللَّهِ، اللَّهُمَّ افْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ، وَأَدْخِلْنِي مَدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي  
مُخْرَجَ صِدْقٍ، وَأَجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا، وَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ، اللَّهُمَّ أَحْفَظْنِي مِنْ فَوْقِي أَنْ أُخْتِطَفَ، وَمِنْ  
تَحْتِ رِجْلِي أَنْ يَخْسِفَ بِي، وَعَنْ يَمِينِي وَعَنْ شِمَالِي مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Allah'ın adıyla, övgü Allah'a özgüdür ve Allah'tan başka hiçbir güç yoktur ve selam Allah'ın peygamberinin üzerine olsun. Ey Allah'ım bana af ve mağfiret kapılarını aç. *Rabbim girilecek yere doğrulukla girmemi, çıkılacak yerden de doğrulukla çıkmamı sağla, bana tarafından yardımcı bir güç ver, bana katından bir rahmet ver ki Sen, çok bağışlayansın.* Allah'ım, beni üstümden kaçırılmaktan (aklımı kaçırmaktan), ayaklarımın altından tutulmaktan (ayağımın kaymasından), sağımı ve solumu kovulmuş şeytandan koru!”<sup>19</sup>

Ömer b. Abdülazîz (r. aleyh), sözlerinin arasına İsrâ suresinin sekseninci âyet-i kerîmesini iktibâs etmek suretiyle Müslümanlara güzel bir dua ve yakarış örneği sunmuştur.

Bir başka husus âlimlerin eserlerinin mukaddimelerine ve hitaplarına Allah'ın (c.c.) kelâmıyla başlamalarıdır.

<sup>15</sup> Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1432/2011), 339.

<sup>16</sup> eş-Şuarâ 26/227.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî el-Absî, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut-Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 7/463, (No. 37250).

<sup>18</sup> Hûd 11/49.

<sup>19</sup> Absî, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 5/255, (No.25821).

İbn Teymiyye (r. aleyh) (öl. 728/1328) meşhur kitabı *el-'Akîdetü'l-vasıtyye adlı* eserine *duasıyla başlamıştır.*<sup>20</sup> Böylece İbn Teymiyye kitabının başında getirmiş olduğu mukaddime bölümünde zikretmiş olduğu dua ile *"bütün dinlerin üzerinde yerini alsın diye Resûlünü doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O'dur. Buna tanık olarak da Allah kâfidir"*<sup>21</sup> âyetinden iktibâsta bulunmuştur. Bu iktibâsla Müslüman müelliflerin özellikle eser telifatı noktasında, usul ve yöntem tercihlerinde, bir tarz edinmelerini sağlama amacı belirtilmektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi belâgat âlimlerine göre iktibâs, bedi' sanatlarının muhassınât-ı lafziyye konularından biri olup bu mefhumu ilk kullanan Fahreddin er-Râzî olmuştur. Râzî'den önce bu sanat "Tazmîn" olarak şöhret bulmuştur.<sup>22</sup>

Edebiyatçılar, hitabet ehli, şair ve yazarlar, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerden iktibâsta bulunmayı büyük bir şeref olarak görürken, edebî ve retorik eserlerde, tarih ve tabakât kitaplarında, şiir divanlarında bu bedi' türün izlerine rastlamak sanatsal anlamda değerli bir üslup, güzel bir yöntem olarak takdire şayan kabul edilmiştir.

#### 4. İktibâs ve Tazmîn

Belâgat âlimlerinin bir kısmı iktibâs sanatını tazmîn kapsamı içerisinde değerlendirmişlerdir.

Tazmîn (تَضْمِينٌ) kelimesi Arapçadaki "güvence vermek, garanti etmek, kefil olmak" anlamında ضَمَّنَ fiilinden tefil bâbına sokularak türetilmiştir. Sözlükte "sığıştırmak, sokmak, içermek, bir nesneyi başka bir nesnenin içerisine dâhil etmek, bir şeyin kapsamlı bir şekilde başka bir şeyin içine katılması, boynuna yükletmek" anlamlarına gelmektedir.<sup>23</sup>

Yine bedi' sanatlarından kabul edilen tazmîn de ilk dönemlerden itibaren çeşitli başlıklar altında belâgat kitaplarında yer almıştır. Terim olarak tazmîn, bir şairin diğer şairlerin şiirlerinden kendi manzumelerine, mısra ve beyit alıntılarını gerçekleştirildiği bir bedî' türüdür.<sup>24</sup> Bu anlamda iktibâs türüyle birlikte değerlendirilmesi ya da birinin yerine diğerinin kullanılarak mana birlikteliğinin kurulması doğru olmaz. Zira tazmîn'de şair, aynı zamanda, kendine mal etmemek adına intihal ve tevârüd olmaksızın alıntılama yaptığı bölüme dikkat çeker.

Harîrî'nin (öl 516/1122) şu sözünde olduğu gibi: (el-Vâfir)

عَلَى أَنِّي سَأُنْثِدُ عِنْدَ بَيْعِي (أَضَاعُونِي وَأَيَّ قَتَيْ أَضَاعُوا)

*Bunun üzerine ben satıldığımda (gereği gibi önemsenmeyince) şu mısralar dökülecek dilimden:*

*(Kıymetimi takdir etmeyip beni kaybettiler ve hem de öyle bir genci kaybettiler ki.)*<sup>25</sup>

İkinci beyit, Arcî'den (öl 120/738) alıntılanarak yazılmış olup şair bu durumu işaret altına alarak göstermiştir. Arcî'nin divanında beytin tam ifade edilişi şu şekildedir: (el-Vâfir)

عَلَى أَنِّي سَأُنْثِدُ عِنْدَ بَيْعِي لِيَوْمِ كَرِيهَةٍ وَ تَدَادِ نَعْرِ

<sup>20</sup> Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-vasıtyye*, nşr. Muhammed b. Abdülazîz (Riyad: ed-Dureru's-Seniyye, 1433/2012), 2.

<sup>21</sup> el-Fetih 48/28.

<sup>22</sup> Durmuş, "İktibâs", 22/52.

<sup>23</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 685; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1984), 905; Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük* (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1973), 715.

<sup>24</sup> Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 146.

<sup>25</sup> Asker, *el-İktibâsu envâ'uhu ve ahkâmuhu*, 19.

*Kıymetimi takdir etmeyip beni kaybettiler ve hem de öyle bir genci kaybettiler ki.*

*Hoş olmayan bir gün (savaşın kızıştığı) ve de hudutlardaki gediklerin korunması için.*<sup>26</sup>

Harîrî, inşa ettiği şiirde, kendi şiirinin ifade gücünü, güzelliğini, zarafetini, cezbedici vasfını arttırmak için ya da basit bir gayeye matuf olmak adına beyitlerinin kafiyeyle olan ahengini ve dizimini sağlamak için başka bir şairden ya da müelliften alıntılama yoluna başvurmuştur.

İbnu'l-Esîr (öl 637/1239) ise söze tatlılık katmak amacıyla şiire veya nesre âyet-i kerîmelerin ve hadîs-i şerîflerin alınması olarak gördüğü tazmîni, küllî tazmîn ve cüzî tazmîn olmak üzere ikiye ayırmıştır:

Küllî tazmîn, bir âyetin ya da bir hadîs-i şerîf'in tamamını sözün içine almak iken, cüzî tazmîn ise âyet veya hadîsin bir kısmını söze dahil etmektir.<sup>27</sup> İbnu'l-Esîr verdiği örneklerle âyet ve hadîslerden kelime ve terkip alıntılama ve iktibâsı, tazmîn olarak değerlendirmektedir.

Tazmîn terimi, şiirsel alıntılara has bir özellik ve söz sanatı iken iktibâs terimi ise, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîf etkenli ve eksensiz dinî metinlerden elde edilen alıntıları oluşturmaktadır.<sup>28</sup>

İktibâs söz sahibinin, konuşmasının içerisine Allah'ın (c.c.) kitabından bir âyeti ya da âyetten bir kelimeyi koymasındır. Bunun iki çeşidi vardır; birincisinde iktibâs sahibi ifadesiyle âyetin manasından dışarı çıkmaz.

Büyük dil âlimi ve meşhur el-Makâmât adlı eserin sahibi Harîrî'nin sözünde olduğu gibi:

فَلَمْ يَكُنْ إِلَّا كَلَمَحِ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ حَتَّى أَنْشِدَ فَأَعْرَبَ

***Bir göz kırpması kadar” hatta daha az zamanda şiir yazarım ki hayretler içerisinde kalırsın.***<sup>29</sup>

Bu ifade de Nahl suresindeki وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحِ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ “Kıyametin meydana gelmesi, bir göz kırpması kadar yahut daha da kısa olacaktır”<sup>30</sup> âyetinden iktibâs yapılmıştır.

Harîrî, bu ifadeyle şiir yazmaya çok yakın ve tez olmayı imâ etmiştir. Âyet-i kerîmede de durum bu mana üzerinedir. Dolayısıyla muktebis yani alıntı yapan, âyetteki manadan uzaklaşmamış, manaya sadık kalarak uygun davranmıştır.

İkincisinde ise iktibâs sahibi (alıntı yapan) ifade ettiği ibareyle âyetin manasından uzaklaşır.

İbnu'r-Rûmî'nin (öl. 283/896) şu manidâr beyitleri, Kur'ân-ı Kerîm'den gerçekleşen iktibâsa örnek olarak sunulabilir: (el-Vâfir)

لَنْ أخطأُ فِي مَدْحِي      مَا أخطأْتُ فِي مَنْعِي  
لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِي      بَوَادٍ غَيْرَ ذِي زَرْعٍ

*Ben seni methetmekte hata etmiş olsam da sen, beni (iyilikten) men ve engellemede hataya düşmedin!*

*Kuşkusuz ben indirdim ihtiyaçlarımı, ekini olmayan çorak bir vadiye.*<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Abdullah b. Ömer el-Arcî, *Dîvânu'l-Arcî*, thk. Reşîd el-Abîdî-Hıdr et-Tâî (Bağdat: Şeriketu'l-İslâmiyye, 1375/1956), 34.

<sup>27</sup> Ebu'l-Feth Zıyâüddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's- sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matba'atu Mustafa el-Bânî, 1358/1939), 1/341.

<sup>28</sup> Ahmet Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtu'l-belâgiyye ve tetavvüruhâ* (Beyrut-Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1429/2008), 159.

<sup>29</sup> Abdülaziz Atîk, *İlmu'l-bedi'* (Beyrut-Lübnan: Dâru'n-Nahzati'l-Arabiyye, 2012), 39.

<sup>30</sup> en-Nahl 16/77.

Şair, *وَإِذْ غَيْرَ ذِي زُرْعٍ* ifadesini asıl manasından çıkarıp, başka bir anlama tahvîl ederek, yararsız ve hayırsız bir kişiyi kastetmektedir. Zira bu terkip Kur'ân-ı Kerîm'de Mekke şehri kastedilerek anlam kazanmıştır. Böylece Muktebis kullandığı ibareyle aslî anlamdan uzaklaşıp, bambaşka bir mananın destekleyicisi ve ispatlayıcısı olmak istemiştir.

Bu beyitte İbrâhim Suresi'ndeki *... رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زُرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ ...* "Rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını, senin kutsal evinin (Kâbe'nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim."<sup>32</sup> âyetinden alıntı vardır.

İbnu'r-Rûmî, bu beyitlerle hiç kimseye faydası olmayan bir kişiyi imâ etmiştir. Fakat âyette işaret edilen Mekke toprağıdır.<sup>33</sup>

Yine İbn Sem'ûn'un (öl 387/997) şu sözünde olduğu gibi:

يَا قَوْمِ اصْبِرُوا عَلَى الْمُحَرَّمَاتِ، وَصَابِرُوا عَلَى الْمُفْتَرَضَاتِ، وَرَاقِبُوا بِالْمَرَاقِبَاتِ، وَاتَّقُوا اللَّهَ فِي الْخَلَوَاتِ، تَرْفَعْ لَكُمْ الدَّرَجَاتِ

"Ey kavmim! Haramlara sabredin, zorluklara katlanın, ihtiyaç sahiplerini gözetin! Tenhada (yalnız başına kalmışken) Allah'tan korkun, (bütün bunlara uyarsanız) **sizin dereceleriniz yükseltilir.**"<sup>34</sup>

İbn Sem'ûn, nasihatını va'z ederken *... يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ...* "Allah içinizden (gerçekten) iman etmiş olanları ve ilim sahiplerini yüksek derecelere çıkararsın."<sup>35</sup> âyetini bölüm bölüm olarak iktibâsta bulunmuş, âyetin ifade ettiği manadan uzaklaşarak farklı bir dizinle yeniden anlam elde etmiştir. Yapılan alıntıda, âyet-i kerîmeden elde edilen söz olduğu gibi değil de sözün bir bölümünün takdim edilmesi bir bölümünün de tehir edilmesi şeklinde gelmiştir.

Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Şafîî âlimlerin büyük bir kısmı özellikle nesir alanında şerî hikmetleri barındırması yönüyle, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerden alıntıda bulunmaya cevaz vermişlerdir.<sup>36</sup> Keza şunu ifade etmekte yarar var ki, iktibâs sahibi, alıntı yaptığı kelime, terkip ve metinlerle naslara yönelik lafzan ve manen bir hasar, bir ifsâd düşüncesi taşımamalı, Allah sözünü meşru bir zemin üzerinde kendi sözlerine şahit kılmalıdır. Elbette insanlara öğüt, güzelliğe teşvik, tavsiye, nasihat, Allah'a yalvarma, yakarma, niyaz ve dua unsurlarının arasında iktibâs yapılması doğru ve isabetli bir teşvik aracının kullanıldığı sonucunu bizlere sunacaktır. Arap edebiyatının büyük şair ve ediplerinden sayılan Safiyüddin el-Hillî (öl 749/1348), iktibâs sanatının fikhî hükmünü, câiz olup olmaması yönüyle üçe ayırmıştır.<sup>37</sup>

### 3.1. Mahmûd (Makbûl) İktibâs

Hitabetlerde, dini öğüt ve vaazlarda, ahitlerde, Peygamber'in (s.a.v.) ve ailesinin övüldüğü na't ve benzerlerinde kullanılan iktibâstır.

Nasihat içeren aşağıdaki beyitler buna örnektir: (el-Haff)

لَا تَكُنْ ظَالِمًا وَلَا تَرْضَ بِالظُّلْمِ وَأَنْكِرْ بِكُلِّ مَا يُسْتَظَاعُ  
يَوْمَ يَأْتِي الْحِسَابُ مَا لِيُظْلَمَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ

*Ne zulmeden ol, ne zulme razı ol, bütün gücünle zulme tavır koy.*

<sup>31</sup> Kazvîni, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*, 423.

<sup>32</sup> İbrâhîm 14/37.

<sup>33</sup> Abdülaziz Atîk, *İlmu'l-bedi'*, 39.

<sup>34</sup> Ali b. Muhammed b. Ali El-Cürçânî, *Ta'rifât*, thk. İbrahim el-İbyârî (Dâru'r-Reyyân, 1982), 49-50.

<sup>35</sup> el-Mücâdele 58/11.

<sup>36</sup> Asker, *el-İktibâsu envâ'uhu ve ahkâmuhu*, 59.

<sup>37</sup> Medenî, *Envâru'r-rebî'*, 2/218.

Zira hesap vakti geldiğinde **zalimlerin ne candan bir arkadaşı ne de riâyet edeceği bir yardımcısı olacaktır.**<sup>38</sup>

Şair, beyitlerinin ikincisinde مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ “Zalimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaatchisi olacaktır.”<sup>39</sup> âyetinden iktibâsta bulunarak şiirin anlamsal bütünlüğünü bozmayacak şekilde âyetteki manaya sadık davranmıştır. Yapılan alıntıyla verilen mesajın gücünün arttırılması sağlanmış, vezin ve kafiye uyumuyla da güzel ve alımlı bir söyleyiş zarafeti gerçekleştirilmiştir.

### 3.2. Mubâh (Mebzûl) İktibâs

Gazel, hikâye türü edebî eserler, yazışmalar ve risâlelere dahil edilen iktibâstır.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (öl. 589/1193) vezirliğini yapan ve Arap edebiyatında inşâ sanatının önemli temsilcilerinden sayılan Kâdî el-Fâdîl, (öl 596/1200) savaş yanlısı haçlıları eleştirirken ifade ettiği şu sözü bu çeşit iktibâsa örnek olarak sunulabilir:

وَعَضِبُوا زَادَهُمُ اللَّهُ غَضَبًا وَأَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ جَعَلَهُمُ اللَّهُ لَهَا حَطْبًا

*Hiddetlendiler, Allah onların hiddetlerini artırsın. Harb için ateş yaktılar, (Savaş istiyorlar) Allah onları o savaşa odun kılsın.*<sup>40</sup>

Yukarıda ifadesi geçen *harp için ateş yaktılar* sözü ...كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ... “Ne zaman savaş ateşini tutuşturmuşlarsa Allah onu söndürmüştür.”<sup>41</sup> âyet-i kerîmesinden alıntıdır. Kâdî el-Fâdîl, gerçekleştirdiği iktibâsla haçlıların savaş taraftarı olduklarını, yaktıkları ateşin içerisine bizzat kendilerinin yakıt olacaklarını ifade etmiştir.

### 3.3. Merdûd (Merzûl) İktibâs

Bunun iki çeşidi vardır; birincisi Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatlarına nisbet edilen bir şeyi kişinin kendi nefsi ve arzusu doğrultusunda insanlara uyarlayarak kullanması şeklinde olur.<sup>42</sup>

Örnek:

Mervanoğullarından biri çalışanlarından şikâyette bulunurken *إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ* “Elbette onların dönüşü bizedir, onları hesaba çekmek te bize aittir.”<sup>43</sup> âyetini okuyarak iktibâsta bulunmuştur.<sup>44</sup>

Bu noktada kişi, kendi hesabı ve menfaati için, Yüce Allah'ın kullarını hesaba çekme salâhiyetini adeta kendi inhisarına almışçasına çirkin bir iktibâsta bulunmuştur.

İkincisinde ise şakalaşmalarda, mugalata, soytarılık ya da ciddiyetten uzak ve müstehcen şiirlerin içerisinde yar alan iktibâs türüdür. Dinî değerlerin hafife alınması, aşağılanması, istihza, hakaret veya dalga geçmek şeklinde söylenen sözler içerisinde ifadesi geçen alıntılama tür ve örneklerin bu söz sanatının kapsamında değerlendirilmesi asla düşünülemez.

Şu örnekte olduğu gibi: (el-Kâmil)

قَالَتْ وَقَدْ أَعْرَضْتُ عَنْ غَشِّيَانِهَا يَا جَاهِلًا فِي حُمْقِهِ بَيْنَاهِي

<sup>38</sup> Ebu'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî, *Silku'd-durer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer* (Beirut, y.y.,1989), 2/306.

<sup>39</sup> el-Mü'min 40/18.

<sup>40</sup> Muhyiddin Dib-Muhammed Ahmed Kasım, *Ulûmul-belâga (Bedi',beyân ve meânî)* (Trablus-Lübnan: el-Muessesetu'l-Hadîse, 2003), 128.

<sup>41</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>42</sup> Medenî, *Envâru'r-rebî'*, 2/201.

<sup>43</sup> el-Gâşiye 88/ 25-26.

<sup>44</sup> Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdîrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Suûdi Arabistan: Vizâratu's-Şuûn ve'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, ts.) 1/315.



إِنْ كَانَ لَا يُرْضِيكَ قُبْلِي قِبْلَةً  
لَأُؤْتِيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا

Dedi ki: Onunla münasebet kurmaktan yüz çevirdim, ey ahmaklığı son noktaya ulaşmış cahil!

Eğer benim ön tarafım kible olarak seni razı etmiyorsa, **senin yüzünü razı olacağın kibleye (yöne) döndürürüm.**<sup>45</sup>

Burada şair, "Biz senin, قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا □ قَوْلَ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ... " *Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini muhakkak ki görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye çeviriyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir.*"<sup>46</sup> âyetinden alıntı yapmakla, müstehcen ifadelerle dolu bir şiirle merdûd iktibâs türünün bir örneğini vermiştir. Zira kullandığı ifadeler istihcan kokan, şehveti andıran ibarelerden seçilmiş olup bu durum hem bu sanat dalı için hem de din ve ahlâk kuralları bakımından mahzurlu ve sakıncalıdır.

Yine kabul görmeyen iktibâsa bir başka örnek olarak İbn Hicce el-Hamevî'nin (öl. 837/1434) şu beyitleri verilebilir: (es-Seri')

أَوْحَى إِلَى عَشَاقِهِ طَرْفُهُ  
هَيَّأَتْ هَيَّأَتْ لِمَا تُوعَدُونَ  
وَرَدَّفَهُ رَدَّفَهُ مِنْ خَلْفِهِ  
لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ

(Sevgilinin) Bakışları âşıklarına gösterdi ki, **size vadedilen şey ne kadar da irâk**

(Boş yere ümide kapılmayın).

Arkasından kalçaları ise şunu der: **Çalışanlar bunun gibisi için gayret sarfetsinler.**<sup>47</sup>

Beyitlerde, sevgilinin fersiz bakışları âşıklarına hiç ümit vermez iken, fiziksel özellikleri ise sevenlerini ümitlendirmektedir. Şiirde ilk olarak هَيَّأَتْ هَيَّأَتْ لِمَا تُوعَدُونَ "Bu size söylenenler hakikat olmaktan çok çok uzak!"<sup>48</sup> âyetinden sevgilinin bakışları betimlenirken, ikinci olarak ta لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ "Amel sahipleri böylesi bir sonuç için çalışmalıdır."<sup>49</sup> âyetinden iktibâsla, sevgilinin fiziksel bir özelliği tasvir edilmiştir. Âyet-i celîlelerin böyle nefsânî hisler ve şehvet kokan tasvirler için kullanılması hoş görülmemiş, kınanmış ve reddedilmiştir.

İktibâs sadece âyetlerde değil aynı zamanda hadîs-i şerîfleri de kapsar.

Ebû Ca'fer el-Endelüsî (öl. 558/1163) dedi ki: (er-Remel)

لَا تُعَادِ النَّاسَ فِي أَوْطَانِهِمْ  
فَلَمَّا يُرْعَى غَرِيبُ الْوَطَنِ  
وَإِذَا مَا شِئْتَ عَيْشًا بَيْنَهُمْ  
خَالِقِ النَّاسِ بِخُلُقِ حَسَنِ

İnsanlara vatanlarında düşmanlık etme, vatanından uzakta olan (yabancı) ne kadar da az gözetilir.

Ve eğer onların arasında yaşamak istiyorsan, **insanlara karşı güzel ahlâkın gereği gibi davran.**<sup>50</sup>

Bu örnekte olduğu gibi beytin son kısmında Peygamber'in (s.a.v.):

<sup>45</sup> Medenî, *Envâru'r-rebî'*, 2/218.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/ 144.

<sup>47</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edebe ve gâyetu'l-erebe*, thk. İsâm Şakyû (Beyrut-Lübnan: Mektebetu'l-Hilal, 1987), 2/455.

<sup>48</sup> el-Mü'minûn 23/36.

<sup>49</sup> es-Sâffât 37/61.

<sup>50</sup> Cârîm, *el-Belâgatü'l-vâziha*, 249.

إَتَى اللهُ حَيْثُمَا كُنْتُمْ، وَأَتَّبِعَ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا، وَخَالِقَ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ

"Nerede olursanız olun Allah'a isyan etmekten sakının ve bir kötülüğün ardından onu ortadan kaldıracak bir iyilik yapın, insanlara karşı güzel ahlâkın gereği gibi davranın."<sup>51</sup> hadîs-i şerîfenden iktibâsta bulunulmuştur. Gerçekleştirilen alıntıyla insanlara öğütte bulunulmuş, sözün tesir ve gücü kuvvetlendirilmeye çalışılmış, kafiye uyumu ve söyleyiş güzelliği yakalanmıştır.

#### 4. İktibâsın Bölümleri

Anlatıma güç kazandırmak, sözün etkisini lafız ve mana yönünden muhatabında daha da hissedilir bir düzeye çıkarmak amacıyla bir tasvir aracı olarak kullanılan iktibâs, âyet ve hadîslerden yararlanmayı esas aldığına göre bu söz sanatının hem şiir hem de nesirde çeşitleri bulunmalıdır. Bunları şu başlıklar halinde sıralayabiliriz.

- \* Nesirde Kur'ân-ı Kerîm'den iktibâs
- \* Şiirde Kur'ân-ı Kerîm'den iktibâs
- \* Nesirde hadîs-i şerîften iktibâs
- \* Şiirde hâdis-i şerîften iktibâs

##### 4.1. Nesirde Kur'ân'dan İktibâs

Vecîz hutbeleriyle ün salmış İbn Nübâte (öl. 374/984) hutbesinde şunları söyler:

فَيَا أَيُّهَا الْعَقْلُ الْمُطْرُقُونَ، أَمَا أَنْتُمْ بِهَذَا الْحَدِيثِ مُصَدِّقُونَ، مَا لَكُمْ مِنْهُ لَا تُشْفِقُونَ، فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطِفُونَ

"Ey başları önlerine eğilmiş gafiller! Size gelince bu sözlere inanmıyorsunuz. Size ne oluyor da söylenenlere dikkat kesilip sakınmıyorsunuz. **Göğün ve yerin Rabbine yemin olsun ki bu vaat, tıpkı sizin sözleriniz kadar gerçektir.**"<sup>52</sup>

İbn Nübâte, hutbesinin bir bölümünde فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطِفُونَ "Göğün ve yerin Rabbine andolsun ki bu, tıpkı sizin konuşmanız kadar gerçek."<sup>53</sup> âyetinden iktibâsta bulunmuştur. İbn Nübâte, yaptığı iktibâsta âyet-i kerîmenin herhangi bir harfini ya da kelime sıralamasını değiştirmeden olduğu gibi almış, böylece sözlerini destekleyerek nasihatte bulunmuştur.

Yine bir hatibin şu sözleri de bir başka örnektir:

لَا تَعْرَتَكَ مِنَ الظَّلْمَةِ كَثْرَةُ الجُبُوشِ وَالْأَنْصَارِ إِنَّمَا نُوجِرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ

Zalimlerin ordu ve yandaşlarının çokluğu seni aldatmasın. Onları sadece, gözlerin dehşetten fırlayacağı güne kadar ertelemekteyiz.<sup>54</sup>

Burada إِنَّمَا نُوجِرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ "Sakin, Allah'ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma! O sadece, onların işini bir güne geciktiriyor ki, o gün gözler dehşetten dışarı fırlamıştır."<sup>55</sup> âyetinden iktibâs yapılmıştır. Burada da yapılan alıntı, düşmanın çokluğuna karşı cesurca davranmayı, zalimlerin âkıbetlerinin dehşet veren bir neticeyle son bulacağını ortaya koymaktadır.

<sup>51</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu (Bayezid-İstanbul: Yunus Emre Yayınları), 3/397, "Birr ve Sıla", 54 (No: 3053).

<sup>52</sup> Abdürrahîm b. Muhammed b. İsmâil b. Nübâte, *Divânu'l-hutab*, şrh. Tâhir Efendî el-Cezâirî (Beyrut: Abdu'l-Bâsit el-Enesi, ts.), 334.

<sup>53</sup> ez-Zâriyât 51/23.

<sup>54</sup> Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l arabîyye ususuha ve ulûmuha ve funûnuha* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996), 2/537.

<sup>55</sup> İbrâhîm 14/42.

#### 4.2. Şiirde Kur'ân'dan İktibâs

Bir şairin şu sözünde olduğu gibi: (es-Seri ')

إِنْ كُنْتَ أَرْمَعْتَ عَلَيَّ هَجْرَنَا      مِنْ غَيْرِ مَا جُرِمَ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ  
وَإِنْ تَبَدَّلْتَ بِنَا غَيْرَنَا      فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

(Sevgilim!) -suçsuz halde- bizi terk etmeye karar verdiysen, (bize düşen) **güzelce sabretmektir.**

Eğer bize başkalarını tercih edersen, **Allah bize kâfidir ve O ne güzel dosttur.**<sup>56</sup>

Şair, bu beyitlerde, *“Ya'küb, “Hayır! Nefsiniz sizi fena bir iş yapmaya sürüklemiş; artık (bana düşen) hakkıyla sabretmektir.”*<sup>57</sup> ve *“الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ”* *“Birtakım insanlar onlara, “İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun” dediler de bu, onların inançlarını artırdı ve “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” diye cevap verdiler.”*<sup>58</sup> âyetlerinden iktibâs yapılmış, asıl anlamından dışarı çıkılmamış, âyetteki mana korunmuştur. Şair, iki farklı âyetten iktibâs yapmış, hatta bu âyetlerin farklı bölümlerini kullanmak suretiyle de bir birleştirme yoluna gitmiştir. Sevgilinin terketmesi karşısındaki kendi tutumunu, kardeşlerinin Yûsuf'u (a. s.) kuyuya attıktan sonra babası Ya'kup'un (a. s.) takındığı sabırlı tavrına ve Allah Teâlâ'ya olan muazzam güvenine benzetmektedir.

Yine Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) şu şiiri bir başka örnektir: (el-Kâmil)

فَاضَ اللَّيْثُ وَغَاضَتِ الْأَحْسَابُ      وَاجْتُنَّتِ الْعُلَيَاءُ وَالْأَدَابُ  
فَكَأَنَّ يَوْمَ الْبُعْثِ فَاجَأَهُمْ فَلَا      أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ وَلَا أَسْبَابُ

Rezillerin sayısı arttı, asil insanlar azaldı, haysiyet ve güzel ahlâk ise yerinden söküldü.

Sanki diriliş günü **“Ne aralarında hısımlık akraba yakınlığı kalacak” ne de başka bir bağ sözü onları şaşırtacaktır.**<sup>59</sup>

Ebû Temmâm, inşa ettiği bu beyitlerde, *“Sûra üflendiği zaman artık ne aralarında hısımlık bağları kalacak ne de birbirlerine hallerini sorabilecekler!”*<sup>60</sup> âyetinden iktibâs yaparak bir alıntı gerçekleştirmiştir. Böylece o, rezillerin artıp asil insanların sayısının azalmasını, kıyamet günü insanlar arasında kan ve sihiriyet bağları ve diğer tüm akrabalık bağlarıyla birlikte şefkat ve sevgi hislerinin tamamen sona ereceği ve kimsenin birbirine yarar sağlayamayacağı günün durumuna özdeş kılmaktadır.

İbn Senâülmülk'ün (öl. 608/1212) şu beyti de Kur'ân-ı Kerîm'den yapılan alıntıya örnektir: (el-Kâmil)

رَحَلُوا فَلَسْتُ مُسَائِلًا عَنْ دَارِهِمْ      أَنَا بِأَخْعِ نَفْسِي عَلَى أَثَارِهِمْ

Göç ettiler. Gittikleri diyarı soracak değilim, arkalarından **üzülmekle neredeyse kendimi tüketeceğim.**<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 146.

<sup>57</sup> Yûsuf 12/18.

<sup>58</sup> Âl-i İmrân 3/173.

<sup>59</sup> el-Hatîp et-Tebrîzî, *Dîvânü Ebî Temmâm*, thk. Muhammed Abduh Azzâm (Kâhire, Dâru'l-Ma'ârif, 2009), 4/311.

<sup>60</sup> el-Mu'minûn 23/101.

<sup>61</sup> Hamevî, *Hizânetu'l-edeb*, 2/457.

Şair, beytin ikinci mısrasında *فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا* “Durum böyleyken bu son kitaba iman etmezlerse arkalarından hüznlenerek neredeyse kendini tüketeceksin!”<sup>62</sup> âyetinden iktibâsta bulunmuştur. Şair, şiirinde sevdiklerinin göç etmesinin ardından elinden bir şey gelmemesi karşısında duyduğu üzüntüsünü kırmak için kendini teskin etmek ve rahatlamak adına âyetten alıntı yapmıştır.

Bir cimrinin hicvedilmesi örneğinde:(el-Vâfir)

رَأَى	ضَيْفُكَ	فِي	الدَّارِ	وَكُرْبِ	المَوْتِ	يَعْتَنَاهُ
عَلَىٰ	خُبْرِكَ	مَكْنُونًا	سَيَكْفِيكَهُمُ	اللَّهُ		

Misafirin evde (ekmek) gördü, ölümün ızdırabı ona tesir etmişken

Ekmegin üzerinde şöyle yazılıydı, **onlara karşı Allah sana yeter.**<sup>63</sup>

Burada, *”Eğer onlar sizin inandığınız gibi iman ederlerse şüphesiz doğru yolu bulmuş olurlar; yok eğer yüz çevirirlerse bilesin ki bir çıkmazın içindedirler. Onlara karşı Allah sana kâfidir.”*<sup>64</sup> âyetinden iktibâs yapılmıştır. Şair, yazdığı beyitlerde insanın karşılaşmış olduğu felaketler ve acı olayların onu ümitsizliğe düşürmemesini, yaradanına güvenmesini ve O’ndan istemesini, Allah’ın her şeye kadir olduğunu vurgulamaktadır.

Yine şairin gençliğin kıymetinin bilinmesi için yazdığı şu beyitlerde olduğu gibi:

إِغْتَنِمَ	فَوَدَكَ	الْفَاحِمَ	قَبْلَ	أَنْ	يَبْيِضَ
فَأَيُّمَا	الدُّنْيَا	جِدَارًا	يُرِيدُ	أَنْ	يَنْقُضَ

Ağarmadan önce siyah saçının kıymetini bil, zira dünya **yıkılmak üzere olan bir duvardır.**<sup>65</sup>

Burada şair, *”İkisi de yürüdü. Sonunda bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Fakat köy halkı onları misafir etmeyi reddetti. Derken orada yıkılmak üzere olan bir duvar buldular...”*<sup>66</sup> âyetinden iktibâs yaparak gençliğin ihtiyarlık gelmeden evvel değerinin bilinmesine dair düşüncesini desteklemiş, şiirdeki anlamı pekiştirmiştir.

Şairin insanların durumunu tenkit edip, Allah’ın (c.c.) yüceliğine vurgu yaptığı şu beyitler buna örnektir: (er-Remel)

أَيُّهَا	السَّائِلُ	قَوْمًا	مَا	لَهُمْ	فِي	الْخَيْرِ	مَذْهَبِ
أَنْتَ	النَّاسِ	جَمِيعًا	وَالِي	رَبِّكَ	فَارْغَبْ		

Ey hayırda gözü olmayan kavimden isteyen kişi.

İnsanların tamamını bırak ta **yalnızca Rabbine yönel.**<sup>67</sup>

Şair, inşa ettiği beyitlerde *”Ve yalnız rabbine yönel”*<sup>68</sup> âyetinden iktibâs yapmıştır. Yaptığı iktibâsla insanların bencil ve nankör hallerine temas ettikten sonra kulların

<sup>62</sup> el-Kehf 18/6.

<sup>63</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *Dîvânu'l-me'ânî*, nşr. Mahmûd eş-Şinkitî - Muhammed Abduh (Alemlü'l-Kutub, ts.), 1/203.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/137.

<sup>65</sup> Hamevî, *Hizânetu'l-edeb*, 2/460.

<sup>66</sup> el-Kehf 18/77.

<sup>67</sup> İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût-Abdülkâdir el-Arnaût (Dimeşk-Beyrut: Dâru'bn-ü Kesîr, 1415/1994), 10/78.

<sup>68</sup> el-İnşirâh 94/8.

yalnızca Rablerine teveccüh etmelerini, güvenmelerini istemiş, Allah'tan istemenin kullardan istemekten daha faziletli olduğu hakkındaki maksadını ve manayı uygun olan bir âyetle kuvvetlendirerek sözlerine açıklık getirmiştir.

### 4.3. Nesirde Hadîsten İktibâs

Harîrî'nin şu sözünde iktibâs vardır:

شَاهَتِ الْوُجُوهُ ، وَقَبِحَ اللَّكُّعُ وَمَنْ يَرْجُوهُ

**Yüzler kızardı, alçaklar ve onu bekleyenler çirkinleşti.**<sup>69</sup>

Şair, sözünde "Peygamber (s.a.v.) حين لقي الكفار يوم حنين، وأخذ كفاً من ثراب فرمأه في وجوههم، وقال: شَاهَتِ الْوُجُوهُ ve İslâm ordusu, Huneyn günü kâfirlerle karşılaştıklarında Rasûlüllah (s.a.v.) bir avuç kum almış ve kâfirlerin yüzlerine fırlatmıştı. Ve şöyle demişti: Yüzleri kızarsın!"<sup>70</sup> hadîs-i şerifinden alıntı yapmıştır. Allah'ın Elçisinin savaş öncesi takındığı bu tavır, bir taraftan İslâm düşmanlarına gözdağı verirken, diğer taraftan Müslümanların şecaatini arttırmıştır. Şair, alıntı yapmak suretiyle kendi sözlerinin tesir gücünü arttırmış, mananın etkili olmasına çalışmıştır.

Bir başka örnek olarak olarak İbnu'l-Kayyim'in (öl. 751/1350) hayırsever ve bol ihlanda bulunan insanlarla ilgili olarak, onların bazı küçük olumsuz davranışlarının affedilebileceğine dair şu sözleridir.<sup>71</sup>

İbnu'l-Kayyim (r. aleyh) şöyle dedi:

مِنْ قَوَاعِدِ الشَّرْعِ وَالْحِكْمَةِ أَنَّ مَنْ كَثُرَتْ حَسَنَاتِهِ وَعَظُمَتْ ، وَكَانَ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ تَأْتِيرٌ ظَاهِرٌ ، فَإِنَّهُ يُحْتَمَلُ لَهُ مَا لَا يُحْتَمَلُ لِعَیْرِهِ ، وَيُعْفَى عَنْهُ مَا لَا يُعْفَى عَنْ غَیْرِهِ ، فَإِنَّ الْمَعْصِيَةَ خَبِيثٌ ، وَالْمَاءَ إِذَا بَلَغَ قَلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبِيثُ

"İyilikleri çoğaltmak ve büyütme şeriat ve hikmetin kurallarından biridir ve İslâm'da o kişiye karşı bunun açık bir etkisi (olumlu bir tarafı) vardır. Bu da başkaları için mümkün olmayan şeylerin ona mümkün olması, başkaları için ma'zur görülemeyen şeylerin ona ma'zur görülmesidir. Zira Allah'a (c.c.) itaatsizlik kötü sonuç verir. **Su iki kulle<sup>72</sup> miktarına ulaşırsa pislik taşımaz.**"<sup>73</sup>

İbnu'l Kayyim, Peygamber'in (s.a.v.) "Eğer su iki kulle (büyük su tulumu) miktarında olursa pislik taşımaz"<sup>74</sup> hadîsinden iktibâsta bulunmuştur. İbnu'l Kayyim, hayırsever ve takvâ sahibi insanların günlük hayatın içerisinde göstermiş oldukları bazı küçük hataların affedilebileceğini, Rahmet-i Rahmân'ın af ve mağfiret dairesinin geniş olduğunu vurgulamaktadır.

### 4.4. Şiirde Hadîsten İktibâs

Mûte günü, Abdullah b. Ravâha'nın (r.a.) (öl. 8/629) okuduğu şiirde hadîsten iktibâs vardır: (er-Recez)

<sup>69</sup> Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem ibn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr'u Sâdir, ts.), 508.

<sup>70</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/319.

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru velâyeti ehli'l-ilm ve'l-irâde*, thk. Ali b. Abdilhamîd el-Halebî (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1416/1996), 1/ 529.

<sup>72</sup> Bu hadîste iki kulle miktarına ulaşan suyun pislik tutmayacağı anlatılmaktadır. İmam Şafi'ye göre bu ölçü Hecer kulesi olup, o dönem Araplar tarafından kullanılan ve deriden yapılmış olan 2,5 kırbaya eşitlenebileceği belirtilmiştir. Kulle tabiri özellikle fıkıh alanında yazılmış eserlerin özellikle taharet bablarında yaygın olarak kullanılmaktadır. (Daha geniş bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Kulle", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/357.

<sup>73</sup> Asker, *el-İktibâsu envâ'uhu ve ahkâmuhu*, 25.

<sup>74</sup> Tirmîzî, *Sünen-i Tirmîzî*, 1/67, "Tahâret", 50 (No. 67); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, şrh. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982), 2/158, "Kitabu't-Tahâre ve Sünenihâ", 75 (No.517).

هَلْ أَنْتِ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيَتْ      وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيَتْ  
 إِنْ تَسْلِمِي الْيَوْمَ فَلَنْ تَفُوتِي      هَذَا جَمَامَ الْمَوْتِ قَدْ صَلِيَتْ  
 وَمَا تَمَنَّيْتَ فَقَدْ أُعْطِيَتْ      إِنْ تَفْعَلِي فَعَلَهُمَا هُدِيَتْ  
 وَإِنْ تَأَخَّرْتَ فَقَدْ

**Sen, yalnızca kanı akan bir parmaksın ve başına gelen şey Allah uğrunda meydana gelmiştir.**

(Ey nefis!) Bugün teslim olursan kesinlikle kaybetmeyeceksin, bu ölüm değirmenidir, (bir gün) seni de alıp öğütecek.

Neyi arzu ettiysen sana verildi, onların (şehit olan Zeyd ibnu'l-Hârise ve Ca'fer ibnu Ebî Talip) yaptıklarını yaparsan doğru yolu bulursun.

Yapmazsan (Geç kalırsan) belanı bulursun.<sup>75</sup>

Bu şiirde, Abdullah b. Ravâhâ (r.a.), Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şu hadîsinden iktibâsta bulunmuştur. Allah Resûlü'nün (s.a.v.) parmağı bir ağaç parçası yüzünden yaralandı ve kanadı. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v.):

هَلْ أَنْتِ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيَتْ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيَتْ<sup>76</sup>

“Sen, sadece kan akan bir parmaksın ve başına gelen şey ise Allah yolunda meydana gelmiştir.” dedi.<sup>77</sup> Peygamberimiz'in (s.a.v.) şairlerinden olan Abdullah b. Ravâha, (r.a.) savaşın bir aşamasında komutan olarak görev aldığı Mûte günü, nefsiyle olan mücadelesini irad ettiği beyitlerine dökmüş, beyitlerini hadîsten gerçekleştirmiş olduğu iktibâsla güçlendirme yoluna gitmiştir.

Büveyhî devrinde siyâsî ve edebî şahsiyetiyle tanınan Sâhib b. Abbâd'ın (öl. 385/995) getirmiş olduğu şu beyitte hadîs-i şerîften yapılan iktibâsa örnektir: (Meczû'u'r-Remel)

قَالَ لِي: إِنْ رَقِيبِي      سَيِّئُ      الْخُلُقِ      فَدَارِهِ  
 قُلْتُ: دَغْنِي      وَجْهَكَ

Bana 'beni gözetleyen kişi ahlâksızdır. Ona güzel muamele et.' dedi.

Ben de 'beni kendi halime bırak, senin yüzün nefse hoş gelmeyen şeylerle kuşatılmış bir cennettir.' dedim.<sup>78</sup>

Şair, şiirinde “Cennet, nefsin kerîh gördüğü şeylerle, cehennem ise nefsanî his ve isteklerle kuşatılmıştır”<sup>79</sup> hadîs-i şerîfinden iktibâsta bulunmuştur. Şiirde gerçekleştirilen iktibâsla, bir yönüyle cennetin bu dünyada nefse hoş gelmeyen şeyleri yapmakla kazanılabileceği, cehennemin ise nefsin hoşuna giden kötü amellerin bir sonucu

<sup>75</sup> Abdullâh b. Revâha, *Dîvânü'l emîr eş-şâir 'Abdillâh b. Revâha (r.a.)*, thk. Muhammed Ali el-Kutup (Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1431/2010), 66.

<sup>76</sup> Fârisî, *el-lhsan fî takrîbi sahîhi lbn Hibbân*, 19/539, (No. 6577); Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Cihad ve's- siyer”, 39 (No.1796).

<sup>77</sup> Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu lbn Teymiyye, 1404/1984), 2/175, (No:1719).

<sup>78</sup> Bahâüddîn es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdülhamîd el-Hündâvî (Sayda- Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1424/2003), 2/333.

<sup>79</sup> Ebu's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed b. İbnu'l-Esir el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdisi'r-Resûl*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût (Dimesşk: Mektebetu'l-Halvânî, 1392/1972), 10/521, (No.8069).

olduğu üzerinde durulurken, diğer yönüyle şair, beğendiği bir sevgiliyi, onun karakterini ve yüzünün güzelliğini cennete eşdeğer kılmakta, manayı ve etkisini nebevî bir haber ile güçlendirmektedir.

Alıntı yapılan lafızda küçük bir değişiklik yapılması, iktibâs olmadığı anlamına gelmez. Alıntı yapılan lafzın bir miktar ziyadeleştirilmesi ya da eksiltilmesi veya lafızlar arasında takdim ve tehir yapılması, gizli olanın açığa vurulması veya aksi, tebdil veya beyân amaçlı değişiklikler uygun ve yerinde görülmüştür. Bu, iktibâs sahibinin yaptığı latîf bir imâdır. Bu noktada muktebis, Kur'ân-ı Kerîm âyetinin ya da hadîs-i şerîf lafzının aynıyla gelmesini arzu etmemiştir.

Ömer el-Hayyâm'ın (öl. 526/1132) şu sözü konu edinilen değişiklikler için güzel bir örnektir: (et-Tavîl)

سَبَقْتُ الْعَالَمِينَ إِلَى الْمَعَالِي	بِصَانِبِ فِكْرَةٍ وَعَلْوِ هِمَّةٍ
وَلَاخَ بِحِكْمَتِي نُورَ الْهُدَى فِي	لَيْالٍ لِلضَّلَالَةِ مُذْلِهْمَةَ
يُرِيدُ الْجَاهِلُونَ لِيُطْفِئُوهُ	وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يُبَيِّنَهُ

*Doğru fikir ve ulvî bir niyetle âlemlerin ötesine geçtim.*

*Karanlık ve dalâlet gecelerinde hidâyet nuru benim hikmetimle parladi.*

***Câhiller onu söndürmek ister de fakat Allah onu tamamlayarak isteklerini geri çevirir.*<sup>80</sup>**

Burada, alıntı *“Allah'ın nûrunu ağızlarıyla söndürüvermek isterler; ama kâfirler beğenmeseler de Allah nûrunu muhakkak tamamlamayı istiyor.”*<sup>81</sup> âyetinden iktibâs yapılmıştır. Ömer el-Hayyâm şiirinde, âyette geçen *الكافرون* lafzını *الجاهلون* lafzıyla değiştirerek alıntı tercihi yapmıştır. Böyle bir değişiklik sanatsal ve şerî yönden bir sakınca doğurmadığı gibi yazar veya şair, nesirde bağların kurulabilmesi ya da şiirde veznin ikame edilmesi açısından bu duruma sığınabilir. Şair, edebiyattaki konumunu ızhâr etmek, ilimde ulaşmış olduğu yüksek seviyeyi anlatmak ve methetmek için kısmî âyet iktibâsı yoluna gitmiştir.

Ebû Temmâm bir kasidesinin matla' beytinde şöyle ifade eder: (el-Basît)

قَدْ كَانَ مَاخَفْتُ أَنْ يَكُونَا	إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاجِعُونَ
------------------------------------	---------------------------------

*Olmasından korktuğum şey oldu, kuşkusuz Allah'a döneceğiz.*<sup>82</sup>

Ebû Temmâm, ikinci mısradaki geçen *رَاجِعُونَ* lafzına, birinci mısradaki geçen *يَكُونَا* lafzıyla kafiye ve vezin benzeştirme zaruretinden dolayı bir elif ziyadesinde bulunmak suretiyle değişiklikte bulunmuştur.

Ebu'l-Feth el-Bustî'nin şu sözünde olduğu gibi: (el-Mutekârib)

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ كَمَا	أَمَرْتُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ
وَ إِن فِي الْكَلَامِ لِكُلِّ الْأَنَامِ	فَمُسْتَحْسَنٌ مِنْ دَوِي الْجَاهِ لِيْن!

***Kolaylığı seç, emrolunduğun gibi iyi olanı emret ve cahillere aldırma!***

<sup>80</sup> Kazvîni, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*, 424.

<sup>81</sup> et-Tevbe 9/32.

<sup>82</sup> Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 146.

*Bütün mahlukata karşı sözünde yumuşak ol ki, yumuşak huylu şöhret sahipleri tarafından sevilesin.*<sup>83</sup>

Şair, beyitlerinde خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین “Kolaylığı seç, güzel olanı emret ve cahillerden yüz çevir” âyetinden<sup>84</sup> iktibâs yapmıştır. Bustî, burada âyette olmayan كما أمرت lafzını birinci beytin arasına alarak ziyadeleştirme yapmış, beytin şekilsel ve anlamsal bütünlüğünü pekiştirmiştir. Ancak yapılan değişiklik, Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîfe benzemeyecek şekilde cümlede kapsamlı bir halde yer alıyorsa, bu durum iktibâs olarak adlandırılmaz.

Örneğin, Peygamber’in (s.a.v.) yukarıda geçen hadîs-i şerîfinde قَبِحَتْ شَاهَتِ الْوَجْهُ ifadesinin قَبِحَتْ شَاهَتِ الْوَجْهُ veya تَغَيَّرَتْ الْوَجْهُ olarak değiştirilmesi durumunda iktibâs gerçekleşmez.<sup>85</sup> Bu durum iktibâsın teknik tanımına, özüne ve ruhuna aykırılık teşkil eder.

Yine bu duruma örnek olarak muhaddis ve fakîh el-Kâdî Mansûr el-Herevî el-Ezdî’nin (öl. 410/1020) şu mısraları örnek verilebilir: (et-Tavîl)

قَلْوُ كَانَتْ الْأَخْلَاقُ تُحَوَّى وَرَائَهُ	وَلَوْ كَانَتْ الْأَرْءَاءُ لَا تَتَشَعَّبُ
لَأَصْبَحَ كُلُّ النَّاسِ قَدْ ضَمَّهُمْ هَوَى	كَمَا أَنَّ كُلَّ النَّاسِ قَدْ ضَمَّهُمْ أَبُ
وَلِكِنَّهَا الْأَقْدَارُ كُلُّ مَيْسَرٍ	لِمَا هُوَ مَخْلُوقٌ لَهُ وَ مُقَرَّبُ

*Eğer ahlâk miras yoluyla geçseydi, ya da fikirler farklı olmasaydı.*

*Herkesin babası bir olacağı gibi fikirleri de aynı olurdu.*

**Fakat kaderler kendisi için yaratılan ve kendisine yakın olana gider.**<sup>86</sup>

Şair, “Siz görevinizi yapmaya bakın. (Emrolunduğunuz gibi amel etmeye devam edin) Herkes niçin yaratıldı ise (hayır ve şer olarak) onu kolayca elde eder.”<sup>87</sup> hadîsinden yoğun bir değişikliğe giderek iktibâsta bulunmuştur. Her ne kadar böyle bir gayrete girilmiş ise de bu değişiklik çarpıtma gibi algılanacağından iktibâs olarak değer kazanmaz. Kâdî Mansûr el-Herevî, ortaya koymuş olduğu şiirle, insan istitâatının birbirinden çeşitli olduğunu, böyle olmasaydı insan ve toplum hayatının değişime ve ilerlemeye kapalı hale geleceğini belirtmektedir. Bu durum hem hayırda hem de şerde bir yarış, dolayısıyla da Hak ile bâtılın yeryüzünde mücadelesini, ceza ve mükâfatın da uhrevî hayatta lüzumunu hâkim kıldı. Aynı zamanda mîzaçları, karakterleri ve huyları birbirine yakın olan ruhlar dünyada iş birliği yapar, birbirine kenetlenir, ahirette de birbirlerine yakın ve komşu olurlar.

## 5. İktibâs ve İstişhâd

İstişhâd sözcüğü, شَهِدَ - شَهِدَ fiilinin, istif’âl bâbındaki masdarı olup, bu kök sözlükte “şehadet etmek, görmek, şahit getirmek, tanıklık yapmak, şahit olmak, meclise gelmek, yemin etmek, tayin etmek, kesin haber vermek” gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin el-istişhâd (الِإِسْتِشْهَادُ) masdarına gelince “şahit tutmak, şahit getirmek, bir kimseden tanık olmasını istemek, şahitlik hususunda birinin yardımını istemek, kahramanca ölüm, şehitlik” anlamlarına gelir.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Ebu'l-Feth el-Bustî, *Dîvânu Ebi'l-Feth el-Bustî*, thk. Lutfî es-Sakkâl-Durriyye el-Hatîb (Dimeşk: Matbû'âtu Mecme'î'l-Luğatî'l-Arabiyye, 1409/1989), 307.

<sup>84</sup> el-A'râf 7/199.

<sup>85</sup> Asker, *el-İktibâsu envâ'uhu ve ahkâmuhu*, 30.

<sup>86</sup> Kazvîni, *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*, 424.

<sup>87</sup> Müslim, *Sahîhu Müslim*, “Kader”, 1 (No: 2647).

<sup>88</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Haşim Muhammed eş-Şâzelî vd. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif), 4/2348-2350; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûp el-Fîrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Enes Muhammed es-Sâmî-Zekerîyya Câbir Ahmed (Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1429/2008), 896; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul, Bahar Yayınları, 1994), 560; Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-Arabî el-hadîs Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2012), 500.



Istilâhî anlamda ise Arapçada bir kelimenin veya cümlenin lafız, mana ve kullanım sıhhatini, bir kaidenin doğruluğunu ispat için bir âyetle ya da sahih senetle rivayet edilen naklî bir delille örnek getirmektir.<sup>89</sup> Bu doğrultuda getirilen örneğe “Şâhid-Şevâhid” denir.<sup>90</sup>

İktibâs ve istişhâd kavramlarının birbirine yakın anlamlar içermesi, bazen bu iki mefhumun birbirinin yerine kullanılması gibi bir hataya düşülmesine neden olmaktadır. İktibâs ve istişhâd arasındaki en büyük fark, istişhâd yapılan metinde “Yüce Allah şöyle buyurdu”, “Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurmuştur”, “Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle geçmektedir” gibi ibarelerin bulunmasıdır.<sup>91</sup> “Allah’ın buyurduğu gibi”, “Allah’ın şu kelâmında olduğu gibi” ifadelerin olması da yeter bir durumdur.

Şayet şiir veya nesirde, şair veya nâsir tarafından yapılan alıntının âyet-i kerîme ya da hadîs-i şerîf olduğu konusunda doğrudan veya dolaylı yoldan bir işaret varsa, böyle bir alıntının belâgat tekniği ve disiplini açısından iktibâs sayılması mümkün değildir. Bu ancak nazm yönünden akd, nesir yönünden ise istişhâd veya istidlâl olarak değer kazanmaktadır.<sup>92</sup>

Bütün bunlardan sonra istişhâd ile iktibâs kavramlarının benzeştiği yönlerle birlikte, farklılaştıkları yönleri şöyle ifade edebiliriz. Benzeştikleri nokta ikisinin de kaynak olarak âyet ve hadîsleri alıntılama, farklılaştıkları nokta ise istişhâd tekniğinde alıntının kaynağı olan âyet ve hadîsin açık ya da imâlî bir şekilde belirtilmesi söz konusu iken, iktibâsta ise alıntılama yapılan kaynaklar, adresi verilmeden sözün arasına ustalıkla yerleştirilmesi temel esas olarak görülmektedir.

Bu şekilde yapılan iktibâsa en güzel örneği, Peygamber’in (s.a.v.) şu hadîs-i şerîflerinde bulabiliriz.

إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرَّجُوهُ، إِلَّا تَفَعَّلُوا تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ

“Dininden ve ahlâkından hoşlandığınız biri evlenmek için (kızınıza talip olmak için) size müracaat ederse onu evlendirin. Aksi takdirde yeryüzünde büyük bir fitne ve karışıklık olur.”<sup>93</sup>

Bu hadîste *“İnkâr edenler de birbirinin dostları ve yardımcılarıdır. İlişkilerinizi böyle kurmazsanız yeryüzünde bir fitne ve büyük bir ifsad olur.”*<sup>94</sup> âyetinden iktibâs vardır.

Burada, Allah’ın Resûlü (s.a.v.) âyette yer alan كَبِيرٌ lafzının yerine عَرِيضٌ lafzını getirmiştir. Bu, iktibâs yapılan âyet ya da hadîsteki söz diziminin başka bir kelime ile değiştirilebileceğine örnektir. Aynı zamanda Allah’ın Elçisi, aile düzeninin sağlam temellerle inşa edilmesinde, sağlıklı bir toplumun kurulup yüceltilmesinde evlilik müessesesinin ne kadar mühim bir kurum olduğunu Müslümanlara hatırlatmaktadır. Evliliğin teşvik edilmesinin, bu konuda kolaylaştırıcı bir tavrın model alınmasının ve ölçüt olarak hangi kıstasların belirlenmesi noktasında yol haritasını bizlere arzetmektedir. Aksi durumda İslâm toplumunun büyük bir ahlâkî çöküntüyle, çözümlenmeyle ve bozulmayla karşılaşabileceğini, çirkinliğin ve fuhşiyâtın toplumu sarabileceğini ifade etmektedir.

## Sonuç

İslâm kültüründe Kur’ân-ı Kerîm’in indirilmesi ile birlikte okuma hatalarını ortadan kaldırmak için nahiv, sarf, ıstikak gibi gramer ilimleri, şerî hükümlerin istinbâtı için hadîs, fıkıh, usûl, tefsir gibi Kur’ân ilimleri, Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzını, eşsiz ve benzersiz oluşunu vurgulamak için de beyân, meânî ve bedi’ ilimleri istihdâs edilmiştir. Şair ve ediplerin yazınsal ürünlerinde

<sup>89</sup> Saîd el-Afgânî, *Fî Usûli’n-nahv* (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1407/1987), 6.

<sup>90</sup> İsmail Durmuş, “İstîshâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/397-398.

<sup>91</sup> Asker, *el-İktibâsu envâ’uhu ve ahkâmuhu*, 31.

<sup>92</sup> Mes’ûd b. Ömer Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şurûhu’t-telhîs*, şrh. Bahâuddîn es-Sübki-İbn Ya’kûb el-Magrîbî (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Hâdî, 1413/1992), 521.

<sup>93</sup> Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, 2/260, “Nikâh”, 3 (No: 1090).

<sup>94</sup> el-Enfâl 8/73.

sıkça başvurduğu, fesâhat ve belâgatın özünü ve edebî estetiğin kaynağını oluşturan Kur'ân ve hadîslerden alıntılama tekniği olarak tanımlanan iktibâs sanatı da özellikle dinî değerlerin mevzûbahis edildiği metinlerde zengin muhtevasıyla oldukça geniş bir yer bulmuştur. İyi niyetli olmak kaydıyla şair ve ediplerin, muhataplarına hissettirmeden âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfleri kendi ifadelerinin içerisine girdirerek alıntılarını, edebiyat dünyasında hünerli bir meziyet olarak görülmüştür. İlim ehlinin ürettikleri eserlerde bu sanatı icra etmelerindeki gayesi, ilâhi vahyin gönüllere güçlü bir şekilde tesirini sağlamak, sözleriyle insanların akıl ve duygu dünyalarında derin bir etki bırakmak istemeleridir. Bedi' sanatının muhassinât-ı lafziyye unsurları arasında sayılan bu disiplinin fikrî ve istilâhî zemini bu doğrultuda önem kazanmaktadır.

### Kaynakça

- Absî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî. *el-Muşannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru't-Tâc, 1. Basım, 1409/1989.
- Afgânî, Saîd. *Fî Usûli'n-nahv*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1407/1987.
- Ak, Murat. *Osmanlı'nın Son Döneminde Manzum Bir Nasihatnâme Maksûd-ı Nasîhat*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018.
- Arcî, Abdullah b. Ömer. *Dîvânu'l-Arcî*. thk. Reşîd el-Abîdî - Hıdr et-Tâî. Bağdat: Şeriketu'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1375/1956.
- Asker, Abdulmuhsin b. Abdulaziz. *el-İktibasü envâ'uhu ve ahkâmuhu*. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1. Basım, 1425/2004.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânu'l-Me'ânî*. nşr. Mahmûd eş-Şinkitî - Muhammed Abduh. Alemu'l-Kutub, ts.
- Atîk, Abdulaziz. *İlmu'l-bedî'*. Beyrut-Lübnan: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2012.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belâgatında Bedi' İlmi Ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyîd Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif bi-Misra, 3. Basım, 1954.
- Bulut, Ali. "Abdulhamîd el-Kâtib'in Risâlelerinde İktibas Sanatı "Taât Risâlesi" Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (Şubat 2007), 247-268.
- Bustî, Ebu'l-Feth. *Dîvânu Ebi'l-Feth el-Bustî*. thk. Lutfî es-Sakkâl-Durriyye el-Hatîb. Dimeşk: Matbû'âtu Mecme'î'l-Lugati'l-Arabiyye, 1409/1989.
- Cârim, Ali Mustafa Emîn. *el-Belâgatu'l-vâzıha*. Karaçi-Pakistan: Mektebetu'l-Büşra, 1. Basım, 1431/2010.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim. *Miftâhu dâri's-sa'âde ve mensûru velâyeti ehli'l-ilm ve'l-irâde*. thk. Ali b. Abdilhamîd el-Halebî. 1 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1416/1996.
- Cezerî, Ebu's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed b. İbnu'l-Esîr. *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîsi'r-Resûl*. nşr. Abdülkâdir el-Arnaût. 10 Cilt. Dimeşk: Mektebetu'l-Halvânî, 1392/1972.

- Cezerî, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1442/2003.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Ta'rifât*. thk. İbrahim el-İbyârî. Dâru'r-Reyyân, 1982.
- Dib, Muhammed Muhyiddin- Kasım, Ahmed . *Ulumu'l-belaga (Bedi', beyân ve meânî)*. Trablus-Lübnan: el-Muessesetu'l-Hadîse, 1. Basım, 2003.
- Durmuş, İsmail. "İktibas". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/397-398. İstanbul, TDV Yayınları, 2001.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1994.
- Fârisî, el-Emîr Alâüddîn Ali b. Belbân. *el-İhsan fî takrîbi sahihi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaut. 14 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1412/1991.
- Fîrûzabâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûp. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Enes Muhammed es- Sâmi-Zekeriyya Câbir Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008.
- Hamevî, İbn Hicce. *Hizânetu'l-edeb ve gâyetu'l-ereb*. thk. İsmâ Şakyû. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Mektebetu'l-Hilal, 1987.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Zıyâüddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Meselu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 1 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matba'atu Mustafa el-Bânî, 1358/1939.
- İbnu'l-Esîr, Necmuddîn. *Cevheru'l-Kenz*, thk. Muhammed Zaglûl Sellâm. İskenderiye: Munşeâtü'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. thk. Haşim Muhammed eş-Şâzelî vd. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbnu'l-İmâd. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût. 10 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâru'bn-ü Kesîr, 1. Basım, 1415/1994.
- Kallek, Cengiz. "Kulle". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/357. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kazvîni, Celâlüddîn el-Ĥatîb Muhammed b. Abdurrahmân. *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*. şrh. Abdurrahman el-Berkûki. Mısır: y.y. 2.basım, 1351/1932.
- Kazvîni, Abdurrahmân Muhammed. *Telhîsu'l-Miftâh*. Karaçi-Pakistan: Mektebetu'l-Büşra, 1.basım, 1431/2010.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen-i İbn Mâce*, şrh. Haydar Hatipoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1982.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basellûm. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Matlûb, Ahmet. *Mu'cemu'l-mustalahâtu'l-belâgiyye ve tetavvüruhâ*. Beyrut-Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1429/2008.
- Medenî, es-Seyyid Ali Sadrüddîn b. Ma'sûm. *Envâru'r-rebî' fî envâ'il-bedî'*. thk. Şakir Hâdi Şükr. Kerbela-Irak: Mektebetu'l-Irfan, 1.Basım, 1377/1968.

- Medenî, es-Seyyid Ali Sadrüddîn b. Ma'sûm. *Envâru'r-rebî' fî envâ'i'l-bedî'*. thk. Şakir Hâdi Şükr. Kerbela-Irak: Mektebetu'l-Irfan, 1.Basım, 1378/1969.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâgatu'l arabiyye ususuha ve ulûmuha ve funûnuha*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1416/1996.
- Murâdî, Ebu'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed. *Silku'd-durer fî a'yâni'l-karnî's-sânî aşer*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1989.
- Mutçalı, Serdar. *el-Mu'cemu'l-Arabî el-hadîs Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1412/1991.
- Nübâte, Abdürrahîm b. Muhammed b. İsmâil. *Dîvânu'l-hutab*. şrh. Tâhir Efendî el-Cezâirî. Beyrut: Abdu'l-Bâsit el-Enesi, ts.
- Özön, Mustafa Nihat. *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 5. Basım, 1973.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 1424/2004.
- Revâha, Abdullâh b. *Dîvânu'l emîr eş-şâir Abdillâh b. Revâha*. thk. Muhammed Ali el-Kutup. Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1. basım, 1431/2010.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1984.
- Sübkî, Bahâüddîn. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdülhamîd el-Hündâvî. 2 Cilt. Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1424/2003.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâlüddîn. *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdirrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 1 Cilt. Suûdi Arabistan: Vizâratu's-Şuûn ve'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1404/1984.
- Tebrîzî, el-Hatîp. *Dîvânu Ebî Temmâm*. thk. Muhammed Abduh Azzâm. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'duddîn. *Şurûhu't-Telhîs*. şrh. Bahâüddîn es-Sübkî - İbn Ya'kûb el-Magrîbî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Hâdî, 4.basım, 1413/1992.
- Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm İbn. *el-Akîdetu'l-vasıtiyye*. nşr. Muhammed b. Abdülazîz. Riyad: ed-Dureru's-Seniyye, 1433/2012.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmîzî Tercemesi*. çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. 3 Cilt. Bayezid-İstanbul: Yunus Emre Yayınları.
- Zuhrî, Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncı, 1. Basım, 1421/2001.