



BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ





JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF BAYBURT UNIVERSTY





BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



Sayı: 16
Aralık 2022
e-ISSN: 2630-595X



BAYBURT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF BAYBURT UNIVERSITY

e-ISSN: 2630-595X

Bayburt Üniversitesi Adına Sahibi / *Owner on behalf of Bayburt University*
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN (Dekan / *Dean*)

Yazı İşleri Müdürü / *Editor in Chief*
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ

Baş Editör / *Chief Editor*
Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN

Editör / *Editor*
Doç. Dr. Abdurrahman OKUYAN

Editör Yardımcıları / *Editorial Assistants*
Arş. Gör. Elif OĞUZ
Arş. Gör. Nefise Selma PALA

Yayın Kurulu / *Editorial Board*

Prof. Dr. Abdulaziz ARB / Taif Üniversitesi Suudi Arabistan
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN / Kocaeli Üniversitesi
Prof. Dr. Adil YÜKSEL / Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Davut YAYLALI / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN / Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ / Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ET-TOUBI / İbn Zohr Üniversitesi Fas
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahman OKUYAN / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet SEVER / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Yusuf ŞEN / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA / Bayburt Üniversitesi

Yayın Danışma Kurulu / *Scientific Advisory Board*

Prof. Dr. Abdulaziz ŞEYBAN / Kasım Üniversitesi Suudi Arabistan
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU / Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN / Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK / Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU / Emekli Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Nimetullah AKIN / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN / Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İndeksler / *Indexes*



Mizanpaj Editörü / *Layout Editor*
Ahmet DEMİRCİ

Yazışma Adresi / *Contact Address*

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) 69010, BAYBURT
Tel: +90 458 211 11 53, +90 458 211 11 92 - 93 Faks: +90 458 211 11 95
e-Posta: ilafdergi@bayburt.edu.tr



SAYI HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Ali BULUT, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Cemil KUTLUTÜRK, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY, Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ, Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR, Sinop Üniversitesi
Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doç. Dr. Hatice ŞAHİN AYNUR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin ALGUR, Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KESKİN, Bursa Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ, Yozgat Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KARA, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKTAŞ, Siirt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN, Trabzon Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih YEDİYILDIZ, Giresun Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma TOSUN KÖSE, Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm TURHAN, Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail AKKOYUNLU, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail TEMİZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KÖKLÜDAĞ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muammer CENGİZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mürüvvet TÜRKEN ÇAKIR, Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Osman DEMİRCİ, Trabzon Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rabia Zahide TEMİZ, Giresun Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU, Şırnak Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yunus YAZICI, Ordu Üniversitesi



İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

BAYBURT'UN KAYIP ZİYÂİYYE KÜTÜPHANESİNDEKİ TEFSİR ESERLERİ

Works of Tafsir in the Lost Ziyaiyye Library of Bayburt

Abdussamet VARLI

6-25

KUR'ÂN TEFSİRİNDE ŞÂZ YORUMLARIN HÜKMÜ

The Ruling of Shaz Interpretations in Tafsir of The Qur'an

Cengiz İDER

26-36

JEAN BAUDRILLARD VE TOPLUMSALIN SONU

Jean Baudrillard and End of Society

Fatmanur DİKMEN

37-48

RADİKALLEŞMENİN MEŞRUIYET PAYANDASI OLARAK TEKFİRCİ SÖYLEM: İŞİD ÖRNEĞİ

Takfiri Discourse as the Legitimacy Support of Radicalization: The Cases of ISIS

Hanifi ŞAHİN

49-75

HADİS TAHAMMÜL VE EDÂ YOLLARINDAN MÜNÂVELE

Munavele from the Ways of Learning and Teaching Hadith

Mehmet ÇETİN

76-100

ARAPÇANIN RENKLERİ: MAZÎ VE MUZARÎ FİİL ÖRNEĞİNDE RENKLERİN SARF/MORFOLOJİ İLMİNDE KULLANIM ÖRNEKLERİ / BİR METOD DENEMESİ

Colors of Arabic: Examples of Usage of Colours in The Sciense of Morphology in The Example of Past and Suspective Verbs / A Method Experiment

Murat YILDIZ

101-126

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE KELAMÎ PERSPEKTİFTE DEĞİŞİM

Change in The Kalam's Perspective in Contemporary Islamic Thought

Mustafa ÜNVERDİ - CebraİL ÖZER

127-149

TÜRKİYE VE ARAP ÜLKELERİNDE DİNLER TARİHİ

ARAŞTIRMA METOTLARI

Research Methods for the History of Religions in Turkey and Arab Countries

Nurefşan AYTÖP - Maha ALSHAMARI

150-174

BİR ÖĞRENME METODU OLARAK SAHABE'NİN

KUR'ÂN'I İÇSELLEŞTİRMESİ

Companions' Internalization of the Qur'an as a Learning Method

Yusuf TOPYAY - Abdussamet VARLI

175-199



İçindekiler / Contents

Kitap Çevirileri / Book Translations

**İBN VEHB EL-KÂTİB'İN EL-BURHÂN FÎ VUCÛHÎ'L-BEYÂN
ADLI ESERİNİN TALEP BABINDA SÖZ EDİMLERİ KURAMININ İZLERİ**
Traces of the Theory of Acts of Speech in the Chapter of Request in the Work of
Ibn Wahb al-Kâtib titled al-Burhân fî Vujûh al-Bayân
Cennet ASANA 200-211

HAKİM TİRMİZÎ'NİN KİTÂBU'L-İHTİYÂT'INDA SÜNNETE İTTİBÂ
Adhering to the Sunnah in Hakim Tirmizî's Kitâbu'l-İhtiyât
Durdane Zeynep TEKME 212-231

Kitap Tanıtımı / Book Review

SON HURAFE DEİZM
Adnan Bülent Baloğlu
Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2021, 2. Baskı, 319 Sayfa
Emin YALÇINKAYA 232-239

YAYIN İLKELERİ 240-243

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

**BAYBURT'UN KAYIP ZİYÂİYYE KÜTÜPHANESİNDEKİ TEFSİR
ESERLERİ**

Works of Tafsir in the Lost Ziyaiyye Library of Bayburt

Abdussamet VARLI

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim
Dalı.

Bayburt / Türkiye

*Assistant Professor, Bayburt University, Faculty of Divinity, Programme in Basic
Islamic Studies.*

Bayburt / Turkey

avarli@bayburt.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-9094-861X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ekim / 21 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Abdussamet Varlı, "Bayburt'un Kayıp Ziyâiyye
Kütüphanesindeki Tefsir Eserleri ", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi*, 16 (Kış 2022): 6-25

DOI: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1192689

Öz

Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî'nin (ö. 1893) Doğu Karadeniz Bölgesi'ne bırakmış olduğu en büyük ilim hazineleri arasında yer alan dört adet kütüphaneden bir tanesi Bayburt iline vakfedilmiş kütüphanedir. Diğer üçünün kurulmuş olduğu Of, Rize ve İstanbul kütüphanelerinin akıbetinde olduğu gibi, Bayburt'ta kurdurmuş olduğu ve vakfiyelerde hakkında bilgi bulunan kütüphanesinden de elimize eser ve bilgi ulaşmamıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında Rusların doğu bölgelerini işgali esnasında bugün Gürcistan'ın başkenti Tiflis bölgesine kaçırılmış olduğu, dönemin Doğu Orduları Komutanı Kâzım Karabekir Paşa'ya Ferşad Efendi (ö. 1929) tarafından yazılan bir name ile kayıtlanmıştır. Bunun dışında çok fazla bilgiye sahip olunmayan kütüphanede mevcut olan eserlerin tefsir ilmiyle alakalı olanları bu makale ile ilk kez gün yüzüne çıkarılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ahmed Gümüşhânevî, Kütüphane, Bayburt, Kayıp.

Abstract

One of the four libraries, which is among the greatest scientific treasures left to the Eastern Black Sea Region by Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî (d. 1893), is the library dedicated to the province of Bayburt. As with the fate of the libraries of Of, Rize and Istanbul, where the other three were established, we have not received many works today from the library he had established in Bayburt, and there is information about it in the charters. It is recorded with a name written by Ferşad Efendi to Kazım Karabekir Pasha, the commander of the eastern armies of the period, that he was smuggled to the Tbilisi region, which is the capital of Georgia today, during the Russian occupation of the eastern regions during the First World War. Apart from this information, the works related to the science of tafsir in the library, which does not have much information, will be revealed for the first time with this article.

Keywords: Tafsir, Ahmed Gümüşhânevî, Library, Bayburt, Lost.

Giriş

1813-1894 yılları arasında yaşamış,¹ Gümüşhane'de doğmuş, esas adı, Ahmed bin Mustafa bin Abdurrahman el-Gümüşhânevî olan Ahmed Gümüşhânevî, Karadeniz bölgesinin ileri gelen uleması arasında yer almaktadır.² Ticari ve ekonomik kaygılarla ailesinin Trabzon'a taşınması sebebiyle ilmi eğitimini burada almaya başlamış,³ daha sonra yine ticaret maksadıyla gitmiş olduğu İstanbul'da kalarak ilim hayatını burada tamamlamıştır.⁴ İlmi kişiliği yanında tasavvufi alanda yetkinliğe sahip olan Gümüşhânevî,⁵ toplum üzerinde manevi yönlendirmeleriyle de çok büyük etkiler bırakabilmiş bir kişiliktir.⁶ Osmanlı Devleti bünyesinde varlığını devam ettiren "Avâız Sandıkları"⁷ usulüne benzer yardım oluşumları kuran ve müntesiplerinden gelen yardımlarla bu müesseseyi güçlendiren Ahmed Gümüşhânevî, daha sonra bu kuruluşlar aracılığıyla matbaa kurdurmuş ve ihtiyaç duyulan bölgelerde ilmi canlılığı artırması için kütüphaneler inşa etmiştir.⁸

Kurdurmuş olduğu matbaalarda bastırmış olduğu eserlerle İstanbul, Rize, Bayburt ve Of⁹ bölgelerinde dört adet kütüphane ihdas eden Ahmed Gümüşhânevî, ayrıca ilim talebelerine bu eserlerden ücretsiz dağıtmıştır.¹⁰ Avâız sandıkları sistemine benzeyen yardım sistemiyle, her biri için tahsis edilen 500'er altınlık vakıflar sayesinde yukarıda bahsi geçmekte olan

¹ Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Halidîn fi Menâkıb-ı Kutbü'l-Ârifin Mevlânâ (Mevlânâ DÎA) Ahmed Ziyâüddîn (DÎA) b. Mustafa el-Gümüşhânevî*, 1313, 34, 49; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 2/334.

² Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Halidîn fi Menâkıb-ı Kutbü'l-Ârifin Mevlânâ Ahmed Ziyâüddîn b. Mustafa el-Gümüşhânevî*, 1313, 14; İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (k.s.) hayatı-eserleri-tarikat anlayışı ve halidiyye tarikati* (İstanbul: Seha Yayınları, 1984), 11.

³ Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2/333.

⁴ İrfan Gündüz, "Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî'nin hayatı, eserleri ve tesirleri" (Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî sempozyumu, İstanbul: Seha Yayınları, 1992), 17, 18.

⁵ İrfan Gündüz, "Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 14/276.

⁶ Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, 2/334.

⁷ Müslim veya gayri Müslim toplumdaki ihtiyaç sahibi kimselerin farklı birçok ihtiyacını karşılama amacıyla kurulmuş olan vakıf vari müesseselerdir. Bk. Mehmet İpşirli, "Avâız Vakfı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1991), 4/109.

⁸ "Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî", *Evlialar Ansiklopedisi* (İstanbul: Berekât Yayınları, 1993), 12/356.

⁹ Dündar Alikılıç, "Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler ve Bu Kütüphanelere Bağışladığı Kitaplar", *Gümüşhane Tarihi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2016), 372.

¹⁰ Sağır Yusuf, "Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler", *1. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 912.

kütüphanelerin kurulmasını sağlamıştır.¹¹ Zor zamanlarda ilmi gelişim adına göstermiş olduğu sistemli ve vakıf temelindeki yaklaşımı sayesinde bahsedilen bölgelerde günümüze kadar uzanmış olan ilmi bir silsile ortaya çıkmıştır. Bu çalışma akıbetleri meçhul bu kütüphaneler arasında, Rus işgali zamanında yağmalanmak suretiyle önce Tiflis'e ardından Rusya'ya götürülmüş olan ve muhtevasıyla ilgili hiçbir bilginin kamuoyuna yansımamış olduğu, Ahmed Gümüşhânevî'nin ilkinin Bayburt'ta kurmuş olduğu dört kütüphaneden biri olan Ziyâiyye Kütüphanesi'ndeki Kur'an tefsirine ait eserlerle ilgilidir. Çalışmayı orijinal ve diğer çalışmalardan ayrı kılan husus ise, Ahmed Gümüşhânevî'nin halifesi Kondulu¹² Yusuf Şevki Efendi'nin kendi el yazısıyla kaleme almış olduğu kütüphanede bulunan eserlerin dökümüne ait risaledir. Yusuf Şevki Efendi'nin (ö. 1321/1904) damadı ve aynı zamanda Bayburt Ziyâiyye Kütüphanesi'nin mütevellisi Hacı Ferşad Efendi'den¹³ (ö.1929) torunu Ahmed Ziyaüddîn Hacıferşat Efendi'ye (ö. 2006) tevarüs etmiş olan kütüphanede bulunan bu risaledeki Kur'an Tefsirine ait eserler bu çalışmayla gün yüzüne çıkarılmış olacaktır.

Bayburt Ziyâiyye Kütüphanesi

Ahmed Gümüşhânevî'nin tasavvuf anlayışının şekillenmiş olduğu Nakşi¹⁴ Halîdî¹⁵ geleneği içerisinde kendine özgü oluşturmuş olduğu anlayış "ziyâiyye" ismiyle anılmıştır.¹⁶ 1318 tarihli Me'ârif Sâlnâmesi Bayburt'ta kurulmuş olan Gümüşhânevî'nin banisi olduğu kütüphaneden "Ziyâiyye Kütüphanesi" şeklinde bahsediyor olması¹⁷ "ziyâiyye" künyesinin

¹¹ Gündüz, "Ahmed Ziyaüddîn Gümüşhânevî", 14/276.

¹² Dernekpazarı, 1925 yılında Of ilçesine bağlı bucak merkezi iken 1948'de Çaykara ilçe olunca, Of'tan ayrılıp köy konumuna dönüştürülmüştür. Ancak, 1949 yılında yeniden bucak, yakın tarihlerde de ilçe olmuştur. Eski ismi Kondu'dur. Bk. Wikipedia (Vikipedi), "Dernekpazarı", (Ersim 18 Ekim 2022)

¹³ Geniş bilgi için, Yusuf Şevki Yavuz, "Ferşad Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 12/413.

¹⁴ Bahâeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) nisbet edilen tarikatın adıdır. Bk. Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 32/335.

¹⁵ Nakşibendiyye tarikatının Hâlid el-Bağdâdî'ye (ö. 1242/1827) nisbet edilen koluna verilmiş olan nisbedir. Bk. Hamid Algar, "Hâlidîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1997), 15/295.

¹⁶ Ahmet Aslan, "Ahmed Ziyaüddîn Gümüşhânevî Tekkesi'nin Dünü ve Bugünü" (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 907.

¹⁷ Yusuf Şevki Efendi'nin el yazması kataloğunun 26. sahifesinde, "Temmet tahriruha fi'l-kütübî'l-mevcûdeti fi kütübhâne-i Dıyâiyye fi şehri Bayburd" şeklinde bir açıklamanın bulunuyor olması, bu kütüphanenin Ziyâiyye şeklinde isimlendirilmiş olduğuna delalet etmektedir. (Torunun koleksiyonu); Alikılıç, "Ahmed Ziyaüddîn Gümüşhânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler ve Bu Kütüphanelere Bağışladığı Kitaplar", 376.

toplumsal çerçeveye oturmuş olduğunun da göstergesi kabul edilebilir. Ziyâiyye kütüphanesi, Ahmed Gümüşhânevî'nin kurmuş olduğu dört kütüphane arasında ilk kurulmuş olan¹⁸ ve yaklaşık olarak kuruluş tarihi 1871 yıllarına tekabül eden bir kütüphanedir.¹⁹ Arşiv verilerindeki kütüphanenin vakfiyesinde Bayburt'taki kitaplardan ilk bahsedilme tarihi dikkate alındığında, bu kütüphanenin kuruluş aşamasının 1864 yılına kadar gitmiş olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.²⁰

Günümüzde Çaykara İlçesine 3 km mesafede bulunan, Maraş'tan gelerek bölgenin İslamlaşması adına büyük çalışmalara imza atan, kabrinin bu köyde bulunması sebebiyle nisbesine uygun olarak Maraşlı (Paçan) adının verilmiş olduğu köyün bu özelliği sebebiyle olsa gerektir, Gümüşhânevî, medresenin ilk önce burada yapılmasını istemiştir.²¹ Ancak kütüphane hususunda düzenlenmiş olan ikinci bir vakfiyeden anlaşıldığına göre Maraşlı köyünde ihdası düşünülen kütüphanenin yapılamaması nedeniyle buraya gönderilmesini düşündüğü kitapların Bayburt'a naklini uygun görmüştür.²² Kendisi de birinci dünya savaşında talebeleriyle cephede bulunması sebebiyle Ahmed Gümüşhânevî, yaklaşmakta olan işgal tehlikesinin getirecek olduğu olumsuzlukların farkına varmıştır. Bu duruma binaen, Bayburt'ta oluşturulacak olan medresenin kurulamaması halinde ziyâiyye kütüphanesi için vakfedilmiş olan eserlerin Sivas, Trabzon ve Tokat'taki kütüphanelere gönderilmesini vakfiyede kayıt altına almıştır.²³

Ziyâiyye kütüphanesi için Bayburt'ta günümüzde Yeni Camii ve Yakutiye Camisi olarak bilinen yer uygun görülmüş ve Ahmed Gümüşhânevî'nin halifesi olan Kondulu Yusuf Şevki Efendi²⁴ kütüphanenin imarı hususunda görevlendirilmiştir.²⁵ Bugün vakfiyelerde bahsi geçmekte olan cami il merkezindeki varlığı korumakta, ancak yanında veya bitişiğinde olduğu söylenen kütüphaneden ise herhangi iz bulunmamaktadır. Kütüphanenin kuruluş kayıtlarında; *"Bayburt'ta 'Yeni Medrese' olarak bilinen medresenin 'Yusuf Efendi' isimli dershanesine dolaplar yerleştirilmek suretiyle"*²⁶

¹⁸ Yusuf, "Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler", 912.

¹⁹ Alikılıç, "Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler ve Bu Kütüphanelere Bağışladığı Kitaplar", 376.

²⁰ "VGMA (Vakfiye)", 26 Ekim 1281 (Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivi), 587 (Defter), 62 (sayfa), 81 (sıra).

²¹ Yusuf, "Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler", 913.

²² "VGMA (Vakfiye)", 27 Mayıs 1287 (Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivi), 587 (Defter), 63 (Sayı), 82 (Sayfa).

²³ "VGMA (Vakfiye)", 27 Mayıs 1287, 587, 63, 82.

²⁴ Yavuz, "Ferhad Efendi", 12/413.

²⁵ Kütüphane için yazmış olduğu katalogdan anlaşılmaktadır. Kataloğun ilk sayfası için Resim 2.

²⁶ Yusuf, "Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler", 913.

şeklinde geçmesi, hem günümüzde yeni cami diye bilinen caminin yanında bulunduğuna hem de banisinin Yusuf Şevki Efendi olduğuna işaret ettiği kanaatini taşımaktayız.

Bayburt Ziyâiyye kütüphanesi ile ilgili kaynaklarda, kütüphanenin mütevellisinden Ferşad Efendi olarak bahsediliyor olsa da kendisinin Yusuf Şevki Efendi'nin damadı ve müridi²⁷ olması hasebiyle kayınpederine verilen görevi onun adına ifa etmiş olması muhtemeldir. Zira Yusuf Şevki Efendi'nin kendi el yazısıyla Bayburt Ziyâiyye kütüphanesindeki eserlerin katalog çalışmasını yaparak kayıt altına alması Yusuf Şevki Efendi'nin, şeyhi Ahmed Gümüşhânevî'den bu görevi aldığıının göstergesi kabul edilebilir. Ferşad Efendi'nin Bayburt kütüphanesi mütevellisi olması, kanaatimiz odur ki, Ahmed Gümüşhânevî'nin değil, şeyhi ve kayınpederinin kendisine yüklemiş olduğu bir sorumluluktur. Üzerindeki çalışmaların bitmesi neticesinde ilim dünyasına kazandırılacak olan söz konusu katalog, damadı Hacı Ferşad Efendi vasıtasıyla ~~Hacı Ferşad Efendi'nin~~ torunu Ahmed Ziyâuddîn Hacıferşat Efendi'ye²⁸ (ö. 2006) ulaşmış ve onun şahsi kütüphanesinde bulunmuştur.

Ahmed Gümüşhânevî adına konuyla ilgili yapılmış çalışmaların neredeyse tamamında Bayburt Ziyâiyye Kütüphanesi'nden, Birinci Dünya Savaşında Ruslar tarafından yağmalanıp Tiflis'e götürülmüş olduğundan bahsedilmektedir.²⁹ Bu bilginin kaynağını oluşturan ve orijinali Hacı Ferşad Efendi'nin torunu, Hacı Ahmet Ziyâuddîn'in şahsi koleksiyonunda bulunan Doğu Ordusu Kumandanı Kâzım Karabekir Paşa'ya yazmış olduğu mektuptan anlaşılmaktadır. Mektubun metni aşağıdaki gibidir.

“Şark Ordusu Kumandan-ı âlişânı devletlu Kâzım Karabekir Paşa hazretlerine.

Devletlu Efendim Hazretleri,

Nâsın hayırlısı o kimsedir ki; “Cenâb-ı Hak onu ümmetin havâicinde istihdâm buyurur” mealinde bulunan Hadis-i Şerifiyle hâtır-ı sâmilerine getirmek suretiyle arz-ı hâl ve istirhâm-ı mâ fi'l-bâle başlarım.

Gümüşhânevî Ahmed Ziyâuddîn Efendi'nin (Kuddise sırruh) Of, Rize, Bayburt memleketlerinde bulunan üç adet kütüphanesinin baş mütevellisi bulunan

²⁷ Yavuz, “Ferşad Efendi”, 12/413.

²⁸ Dedesinden ve yörenin ileri gelen ulemasından almış olduğu İlim sayesinde bölgenin ileri gelen alimlerin kabul edilen Hacı Ahmet Ferşat Efendi'nin kütüphanesi evinde torunları tarafından muhafaza edilmektedir.

²⁹ Alikılıç, “Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler ve Bu Kütüphanelere Bağışladığı Kitaplar”, 377; Yusuf, “Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler”, 917; Yavuz, “Ferşad Efendi”, 12/413, 414.

dâileri şu istilâzede kasabaların Bayburt cihetinde bulunan Ruslar tarafından imhâ ve kitaplar bilcümlesi Tiflis'e nakl olunduğu tahkikât-ı ahire-i dâiyânemle tezâhür eylemiş ve kitaplar kütüb-i diniyyeden olmağla ehl-i İslâmca muhterem olduklarından celbleri ve yine vaz'ı istifade olunması ve şeyh-i müşarun-ileyh hazretlerinin kitaplarının herhalde himem-i azimeye muhtaç bulunmuştur. Allah'ın tevfiği, Allah'ın dinine nusret edeceklerle beraber bulunduğu zât-ı âlinize malum ve iş bu mes'ele-i ma'ruzenin hayr ve husule vâsıl olması ancak himem-i celile kâbil bulunduğu dâilerince mahzum bulunduğu kütüb-i ma'ruzenin Tiflis'ten celb olunması asbâbının istikmâlini ricâ ve niyâz ve zâten meşgul olduğumuz ehl-i İslâm duâsına hasseten hânedân-ı âlî kerimanelerini hususi surette duacı buyurmalarını istirhâm eylerim.

Ferman, 5 Teşrîn-i sâni 1337

(5 Kasım 1921)

ed-Dâi, Of kazası müderrislerden Hâce Ferşad İbrahim"³⁰

Bayburt Ziyâiyye Kütüphanesindeki Tefsir Eserleri

Ahmed Gümüşhânevî'nin Bayburt bölgesine vakfetmiş olduğu kütüphanedeki eser sayısına vakfiyelerde yer verilmektedir. Gümüşhânevî'nin bu kütüphaneye vakfetmiş olduğu eserlerin sayısı ile ilgili kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Yusuf Şevki Efendi'nin kendi el yazısıyla kaleme almış olduğu kütüphane kataloğunun yayınlanması kanaatimizce bu farklılığın giderilmesinde bir nebze olsun katkıda bulunacaktır. Bu konuda dikkat edilmesi gereken hususlardan bir tanesi Ahmed Gümüşhânevî'nin vakfetmiş olduğu eserlere vurmuş olduğu kendi mührüdür. Bu mührün varlığı o eserin Ahmed Gümüşhânevî'nin kütüphanelerinden birine ait olduğunun belgesi kabul edilebilir. Mührün aslı tablo kısmında verilmiş olup³¹ şunlar yazmaktadır: "Hâzâ vakfu'r-râcî feyze'ş-şamediyye eş-Şeyh Ahmed ziyâuddîn b. Muşafâ el-hâlidî Femen beddelehu bâ' de mâ semî'ahu fe innemâ ismuhu 'alellezîne yübeddiluneh."

Bayburt Ziyâiyye Kütüphanesi kataloğunun 27. sahifesinde tefsir ilmiyle ilgili geçmekte olan; "İşbu defter münteşire de yalnız iki kıt'a zi kıymet Mushâfi Şerif; ve Kırk cild de Yirmi beş adet Tefsîr-i Şerif" ifadesi, kütüphaneye iki adet değerli Kur'an-Kerîm ve yirmi beş adet tefsir vakfedildiğini

³⁰ Resim 1.

³¹ Resim 4.

göstermektedir. Söz konusu katalogda geçmekte olan Kur'an tefsiriyle alakalı yirmi beş adet tefsir³² ve içerikleri şu şekildedir:³³

1. **Kadı Beyzâvî Hâşiyesi Molla Hüsrev:**³⁴ *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî* ismiyle maruf olan eser Yusuf Şevki Efendi'nin katalog risalesinde ilk sırada bulunmaktadır. Risalede eserin sayfa satırlarının 27 adet olduğu kayıtlıdır. Eser, Bakara Sûresi'nin 142. ayeti dahil olmak üzere yazılmış bir hâşiyedir. Bakara Sûresi'nin sonuna kadar hâşiyeyi Muhammed b. Abdülmelik el Bağdâdî tamamlamıştır.³⁵
2. **Tefsir Kâdî Beyzâvî:** Tek nüsha halinde iki cilt olduğu anlaşılmaktadır. Asıl adı *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* olan eser Nâsirüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî (ö. 685/1286) tarafından kaleme alınmıştır. Rivayet ve dirayet yollarının beraber ele alınmış olduğu tefsir dil özellikleri ve inceliklerini işlemiş olması ve çok hacimli olmamasıyla öne çıkmaktadır.
3. **Tefsîr-i Celâleyn:** Katalogda bir tanesi matbu biri nesh hattıyla kaleme alınmış iki adet olduğu ifade edilmiştir. *Tefsîru'l-Celâleyn* olarak meşhur olan eser, Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) tarafından yazılmaya başlanmış, ancak kendisinden sonra yaşamış olan Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından tamamlanabilmiştir. Bu sebeple iki Celal'in tefsiri anlamında "Celâleyn" ismiyle şöhret bulmuştur.³⁶ Kısa ve öz, daha çok kelime açıklamasına dayalı bir tefsir olması sebebiyle şöhreti artmıştır.
4. **Şeyhzâde ale'l-Kâdî:** Eser üç cild halinde ve tek nüsha olarak kayıtlanmıştır. Eserin asıl adı *Hâşiyeye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* olarak geçmektedir. İlk önce muhtasar olarak yazılan daha sonra genişletilmiş olan bu eser Beyzâvî'nin tefsiri üzerine kaleme alınmış bir hâşiyedir. Eser, *Envârü't-tenzîl* adlı eserin en

³² Bu kayıt risalenin 27. sayfasında "Bayburt'taki Ziyâiyye kütüphanesinin mevcudiyeti tamamlandı" şeklindeki yazının peşinden getirilmiştir. Dolayısıyla 25 tefsirin mevcudiyeti bu sayfaya kadar olan kısım için geçerlidir denilebilir.

³³ Resim 2 ve Resim 3'te risalenin ilk sayfasının orijinali ve transkripsiyon edilmiş hali mevcuttur.

³⁴ Eser isimleri transkripsiyon kurallarına uygun olarak listede verilecek olması sebebiyle burada Yusuf Şevki Efendi'nin kaleme aldığı şekliyle yazılacaktır.

³⁵ Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 30/254.

³⁶ Ali Akpınar, "Tefsîru'l-Celâleyn" (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 40/294.

kapsamlı ve ibare açısından en açık olanı olarak kabul edilmektedir.³⁷

5. **Tefsir-i Tibyan:** Eserin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin (h. 700/1300) *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı eser mi, yoksa bu eser üzerine Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin (ö. 1111/1699) bu eser üzerine kaleme almış olduğu meal tefsir şeklinde yazmış olduğu eser mi olduğu açık değildir. Nesh yazı çeşidiyle yazılı eserin altın cetvelle kayıtlanmış olduğu bilgisi verilmiştir. Ancak Ayıntâbî'nin eserinin Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe olarak yazılmış ilk tefsiri olması sebebiyle,³⁸ kütüphaneye gönderilmiş eserin bu olması daha muhtemeldir. Bu eser *Tibyân Tefsiri* olarak maruftur.
6. **Tefsir-i Ebussuûd:** Kataloğun altı ve yedi numaralı eserleri iki adet ve ikişer ciltten oluşan Ebussuûd tefsiri yer almaktadır. Tefsirin asıl ismi *İrşâdü'l-'akli's-selîm* şeklindedir. Osmanlı şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) aittir. Eserin cilt sayısı olarak farklı basımları mevcuttur. Bayburt kütüphanesine vakfedilmiş olanın ise iki ciltten müteşekkil nesh hattıyla el yazması olduğu anlaşılmaktadır.
7. **Tefsir-i Ebussuûd:** Altı numaralı eserin Mısır Kahire baskısıdır.
8. **Tefsir-i Cemel 'ale'l- Celaleyn futuhat-ı ilahiyye:** *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye bi-tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn bi'd-deka'iki'l-hafiyye* adıyla ma'ruf olan eser Celâleyn tefsiri üzerine kaleme alınmış bir hâşiyedir. Farklı basımları olan eserin kütüphaneye vakfedilmiş olanı dört cilt şeklinde basılmış Mısır baskısıdır.
9. **Tefsir-i Yasin li-Hammâmî:** Katalogda iki cilt halinde iki adet olarak geçmektedir. Hammâmî'ye ait Yâsîn Sûresi tefsirinin çok hacimli olmadığı dikkate alınır³⁹ iki tane olmasından mütevellit yanlış bir kayıt olabileceği söylenilebilir. Hammâmizâde'nin kimliğinin de çok açık olmadığı söylenilebilir. Her ne kadar ismi Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail Hammâmîzade olarak İBB Atatürk kütüphanesinde bulunmuşsa da diğer Hammâmizâde

³⁷ Erdoğan Baş, "Şeyhzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 39/97.

³⁸ Recep Arpa, "Tibyân Tefsiri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 41/127.

³⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail Hammâmîzade, *Tefsîru Yâsîn li Hammâmî*, thk. Mehmed Hayri el-Üsküdarî (İstanbul: Maarif Nezareti, 1901), 1-49.

kayıtlarıyla tam olarak eşleştirememiştir.⁴⁰ Kataloğun otuz dördüncü sahifesinde “*Tefsir-i Yasin Hammamî*” şeklinde bir başka kayıt da mevcuttur.

10. **Tefsir-i Nebe’ ile ahiri’l-cüz’:** Yazar ile ilgili herhangi bir bilginin katalog risalesinde rastlanılmadığı eser, tek cilt ve tek nüsha halinde kayıtlıdır. Yazı stili nesh şeklinde yazma olduğu anlaşılan eser sayfaları 31 satır olarak kaleme alınmıştır.
11. **Tefsir-i Sure-i Feth ve Nebe’ ile ahiri’l-cüz’:** Risalede yazar isminin yer almadığı eser, ta’lik hattıyla kaleme alınmış ve sayfaları 19 satırdan oluşmuştur.
12. **Kitabı imtihan mine’t-tefsir:** Eserin “imtihan” diye çevrilmiş olan kısmı su damlasına maruz kaldığı için tam okunamamış ve okunduğu kadarıyla tahmin edilerek kaleme alınmıştır. Eğer doğru anlaşılabilmişse eserin talebelerin tefsir dersinden imtihan edilmiş oldukları baskısı yapılmış bir kitap olması muhtemeldir.
13. **Tefsir-i Sure-i Yâsîn me’a süveri seb’a ve gayriha:** Yâsîn Sûresi ile birlikte yedi surenin içerisinde olduğu tek ciltlik nesh hattıyla kaleme alınmış bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Sözü edilen yedi surenin hangileri olduğu ise meçhuldür.
14. **Tefsir-i kebir:** Fahreddîn Râzî’ye (ö. 606/1210) ait *Mefâtihûl-gayb* diye de bilinen altı ciltlik baskısı yapılmış eseridir. Kelâm, felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik konularında da eserler yazan Râzî ilimler tarihi araştırmalarına konu olmuş bir müelliftir. Hayatının son on beş yılında diğer ilimlerdeki birikimini de katmak suretiyle tefsir eserini telif etmiştir.⁴¹ İlk sayfadaki bu kayıt dışında *Tefsir-i kebir*’in dördüncü cüzle birlikte bir cüz daha risalenin otuz beşinci sayfasında kaydedilmiştir.
15. **Rûhu’l-beyân:** İsmâil Hakkı Bursevî’nin (ö. 1137/1725) kaleme almış olduğu işârî tefsir kategorisindeki eser dört ciltlik baskı nüshasıyla risalede yerini almaktadır.
16. **Tefsir-i Konevî:** *Î’câzû’l-beyân fî te’vîli ümmi’l-Kur’ân* ismiyle maruf olan Sadreddin Konevî’nin (ö. 673/1274) daha çok tasavvufî geleneğe ait tefsiridir. Eser Fatıha Sûresi’nin geniş bir tefsiri olması yanında Konevî’nin görüşlerini detaylı olarak işleme bakımından önemlidir.

⁴⁰ Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası”, *Divan Dergisi* 1 (1999), 273; Mehmet Kılıçaslan, “Tefsîru ve’d-Duhâ li’l-Hammâmî Adlı Eseri Bağlamında Muhammed Tefkîk Bosnevî’nin Tefsir Metodu”, *Tasavvur Dergisi* 8/1 (2022), 191.

⁴¹ Abdussamet Varlı, *Fahreddîn Râzî’nin Tefsirinde Anthropomorrist Yaklaşımlara Reddiyeleri* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 26.

17. **Tefsir-i 'uyûn li'-Şeyh Şihabü'd-Dîn:** İki cilt halinde ve ta'lik yazısıyla kaleme alınmış eserin sayfadaki satır sayısı yirmi üçtür. Yaptığımız araştırmalar neticesinde söz konusu bu eserin Osmanlı müfessirlerinden Şihabuddin es-Sivasi'ye (ö. 860/1455) ait olan *Uyunu't-tefâsir li'l-fuzalâi's-semâsir* adlı tefsiri olduğu anlaşılmıştır.
18. **Tefsir-i Begavi nısf-ı âhar:** *Me'âlimü't-tenzîl* adıyla meşhur olmuş olan Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî'nin (ö. 516/1122) eseridir. Ancak risaleye düşülmüş olan 'Nısf-ı Âhar' kaydı eserin yarısının mevcut olduğunu ifade etmektedir. Kayıta tek cilt ve tek adet olarak kayda geçmiş olması da bu görüşü destekler niteliktedir. Ta'lik yazısıyla kaleme alındığı ve yazma olarak kütüphaneye vakfedildiği anlaşılmaktadır. Sayfa başına otuz beş satırın düşmesi ise büyük boy olarak düzenlenmiş olduğu izlenimi vermektedir.
19. **Keşşâf nısf-ı evvel ve nısf-ı âhar:** Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) ait olan *el-Keşşâf* adlı eserin tek ciltlik, nesh hattıyla kaleme alınmış, büyük boy bir nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Sayfa başına satır sayısı otuz ikidir. Nısf-ı Evvel ve Nısf-ı Âhar şeklinde düşülmüş olan notun eserin tam olduğunu belirtmek için mi yoksa tek cilt içerisinde iki kitap olarak tanzim edilmiş olduğunu ifade etmek için mi olduğu meçhuldür.
20. **Esbâb-ı nüzûlî'l-Kur'an li Ahmed b. Mahmud:** Vâhidî nisbesiyle anılan Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî'nin (ö. 468/1076) kaleme almış olduğu, esbâb-ı nüzul alanında daha sonra yazılmış olan eserlere kaynaklık etmiş ve bu alanın en meşhur eserlerinden biridir.⁴² Nesh hattıyla kaleme alınmış, tek cilt ve tek nüsha olarak kütüphaneye vakfedilmiş orta boy bir eserdir.
21. **Tenzîlü'l-âyât 'aleş-şevâhid-i mine'l-Ebyât li-Keşşâf:** Osmanlı döneminde Suriye/Dımaşk bölgesinde yaşamış olan Hanefi ulemasından Muhibbuddîn el-Hamevî'nin (ö. 1608) eseridir. Tek cilt ve tek nüsha halinde matbaa baskısı olarak kütüphane listesinde yer almaktadır. Orta boy bir eser olduğu sayfa başı satır sayısının yirmi yedi olmasından anlaşılmaktadır.
22. **Tefsir-i Keşşâf:** Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) ait olan *el-Keşşâf* adlı eserin basılmış iki ciltlik versiyonudur. Sayfa başına yer alan satır

⁴² Abdurrahman Çetin, "Vâhidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 42/439.

sayısının otuz dokuz olması ebat olarak bir hayli büyük olduğunu göstermektedir.

- 23. Tefsir-i Mevâkib Terceme-i Mevâhib:** Hüseyin Vâiz-i Kâşifî (ö. 910/1504-1505) adıyla meşhur İranlı müfessir ve mutasavvıf'ın *Mevâhib-i 'Aliyye (Tefsîr-i Hüseyinî)* adlı tefsirinin⁴³ Ahmet Cevdet Paşa'nın Farsça hocası İsmail Ferruh Efendi (ö. 1256/1840) tarafından Türkçeye tercüme edilmiş halidir. İki cildi bir arada tek nüsha olarak kütüphane listesinde kayıtlanmıştır. Matbu bir eser olan tefsir tek sayfada otuz sekiz satırlık baskısıyla büyük boydur.⁴⁴
- 24. Tefsiru süveri'l-erba' ve telvînü'l-hıtab ve gayriha:** Sayfa sekizde yer almaktadır. Tek cilt içerisinde ta'lik hattıyla yazılmış, on dört risaleden müteşekkildir.⁴⁵
- 25. Şerhu Fıkhı'l-Ekber ve tefsiri Yâsîn ve Tebârake, Mülk ve gayriha:** Katalog risalesinin on dördüncü sahifesinde İmam Âzâm'ın (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-Ekber* eserinin aidiyeti belli olmayan şerhiyle birlikte, toplamda on sekiz adet tek cilt içerisinde Yâsîn, Tebâreke, Mülk Sûresi ve diğer günlük okunma kültürü oluşmuş surelerin içerisinde bulunduğu bir eser olarak anlaşılabilir.

Yusuf Şevki Efendi risalenin yirmi yedinci sahifesinde kütüphanenin kayıt işinin tamamlandığını belirtmesinin ardından farklı bir formatta kitap kaydına otuz dokuzuncu sayfaya kadar devam etmiştir. Yusuf Efendi'nin böyle bir yöntemi neden izlediğini bilmek mümkün görünmemektedir. Ancak daha sonra vakfiyeye yeni kitapların gelmiş olması sebebiyle muhtemelen yeniden kayıt ekleme gereği duyulmuştur. Risalenin tamamının yayınlanması bu durumun ortaya çıkmasına kapı aralayabilecektir. Otuz yedinci sayfadan sonra da yine tefsir ilmiyle alakalı kitapçık düzeyinde eserlerin kayıt altına alındığını görmekteyiz. Risale incelendiğinde Tefsir kitapları başlığı altında olmayan şu eserlerin de katalogda kayıtlı olduğu görülmüştür:

Tefsiru Zübdetü'l-Ahkam Türkçesi,⁴⁶ *Tefsiru Hâzin Cüz'ü Sâlis (ve üç cüz daha)*,⁴⁷ *Tefsir-i Sinaniyye*, *Tefsir-i Felak*, *Tefsir-i Raḥman*, *Tefsir-i Yâsîn*

⁴³ Adnan Karaismailoğlu, "Hüseyin Vâiz-i Kâşifî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1999), 19/16.

⁴⁴ Sıra sayısı yirmi üçe kadar olan eserler kütüphane kataloğunun ilk sayfasında "Kitabü't-tefâsir" başlığı altında kayda alınmıştır.

⁴⁵ Bu on dört risalenin hangileri olduğu hususunda katalogda bir bilgi yoktur.

⁴⁶ Kitapçığın 37. sayfasında yer almaktadır.

⁴⁷ Kitapçığın 35. sayfasında yer almaktadır.

Hammâmî,⁴⁸ *Tefsir-i Yâsîn* (üç adet), *Tefsiri Tebârake*⁴⁹, *Tefsiri Sureti'l-İhlâs*, *Tefsiri Süreti'l-Kadr*, *Tefsir-i Sureti'l-Mülk ve Sureti'n-Nebe' ve'n-Nâzi'ât, ve't-Târik*, *Şerhu'l-'aşr fî ma'şeri'l-haşr*⁵⁰, *Feđâil-i âyete'l-kürsî*⁵¹, *Tefsir-i Sureti Rahmân*, *Tefsir-i Sureti'l-Mülk*, *Tefsir-i Sureti'n-Nebe'*, *Tefsir-i Sureti'l-Feth*.⁵² Eserlere bakıldığında bu eserlerin hacimli olmaktan çok, sure tefsirleri babından çalışmalar olduğu görülecektir. Bu eserler dışında Ahmed Gümüşhânevî'nin Bayburt Ziyâiyye Kütüphanesinde başka bir tefsir ilmine ait eser bulunamamıştır. Ancak kıraat, tecvit, ayet ve surelere ait faziletlerin anlatılmış olduğu başka eserlerin var olduğu görülmüştür. Tefsir kitaplarının listesinin toplu olarak yer aldığı kütüphane kataloğunun ilk sayfası orijinal haliyle ve transkripsiyonu olarak liste ekinde sunulmuştur. Ayrıca Hacı Ferşad Efendî'nin Kâzım Karabekir Paşa'ya yazmış olduğu mektup da orijinal haliyle ekte yer almıştır.

⁴⁸ Kitapçığın 34. sayfasında yer almaktadır.

⁴⁹ Kitapçığın 31. sayfasında yer almaktadır.

⁵⁰ Kitapçığın 30. sayfasında yer almaktadır.

⁵¹ Kitapçığın 29. sayfasında yer almaktadır.

⁵² Kitapçığın 28. sayfasında yer almaktadır.

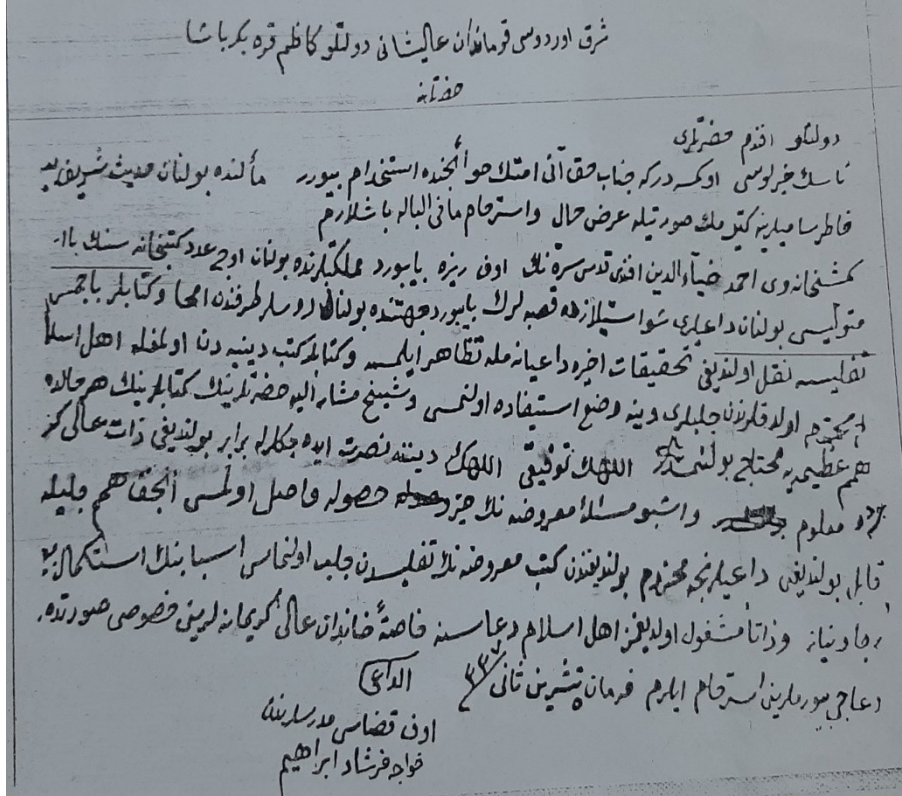
Sonuç

Ahmed Gümüşhânevî yaşamış olduğu Osmanlı'nın son döneminde ilmi ve tasavvufi kişiliği yanında ilmin yayılması için ortaya koymuş olduğu ve organize etmiş olduğu sistemle çokça kendinden söz ettirmiş bir alimdir. Tabilerinin yastık altında diyebileceğimiz birikimlerini ortaya çıkartmak suretiyle işletmiş, onun kurmuş olduğu matbaa sayesinde, kitaba ulaşmanın zor olduğu yıllarda kütüphaneler inşa etmiştir. İnşa etmiş olduğu dört kütüphanenin de akıbeti meçhul olarak kabul edilir. Bu kütüphanelerden Rize, Bayburt ve Of bölgelerinde inşa ve imar etmiş olduğu kütüphanelerin Rus işgaline maruz kalan bölgelerde olmaları sebebiyle yağmalanmış olduğu tahmin edilmektedir. Ancak Bayburt Ziyâiyye kütüphanesi olarak maruf olan kütüphanenin Rus işgali esnasında Tiflis'e kaçırılmış olduğu malumdur.

Bayburt kütüphanesinin birinci mütevellisi olan Yusuf Şevki Efendi'nin damadı ve yine kütüphanenin mütevellisi görevini yapan Hacı Ferşad Efendi tarafından Kâzım Karabekir Paşa'ya yazılmış olan mektup Bayburt Kütüphanesinin Ruslar tarafında Tiflis'e kaçırılmış olduğunu ispat etmektedir. Bu mektubun kamuoyuna mal olmasıyla Bayburt kütüphanesiyle ilgili arşiv bilgileri dışında bir gerçekliğe ulaşılabilmektedir. Söz konusu mektubun bulunmuş olduğu, Ferşad Efendi'nin torunu Hacı Ahmed Ziyâuddîn Efendi'ye ait kütüphanede, kütüphaneye ilgili yeni bir vesikaya ulaşılmıştır. Bu belge, Bayburt Ziyâiyye Kütüphanesi'nin baş mütevellisi konumundaki Yusuf Şevki Efendi'nin el yazısıyla, şeyhi Ahmed Gümüşhânevî tarafından kendisine verilmiş olan kütüphane kurma görevinde kitapları kayıt altına almış olduğu belgedir. Bu belge, sadece Ruslar tarafından kaçırılmış olması dışında içerik olarak başka bilgiye sahip olunmayan kütüphane için son derece önemli ve değerli bir vesika olma hüviyetine sahiptir. Ortaya çıkan bu belge ile Bayburt'ta kurulmuş kütüphanenin tüm verilerine sahip olunacaktır. Bu çalışma katalogdaki tefsir kaynaklarının neler olduğu ile ilgili okuyucuya doyurucu bilgi verecektir.

Tablo ve Resimler:

Resim 1: Hacı Ferşad Efendi'nin Kâzım Karabekir Paşa'ya Ruslar tarafından Tiflis'e kaçırılan kütüphanenin geri alınması hususunda yazmış olduğu name.



Resim 2: Yusuf Şevki Efendi'nin kendi el yazısıyla kaleme almış olduğu Bayburt Ziyâiyye Kütüphanesi'nin tefsir eserlerinin kayıtlı olduğu ilk sayfasının orijinal hali.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين
ويعهد
طيفه عليه نقصد ما في كرام وظواهر مقام ومحدثين ومنه نقصد مشهوره
مكتشفه الشيخ المحاور احمد ضياء الدين افندي ابن مصطفى قدس الله سره هجرت
بايبورده قصبه سنه احياءه بيورده قلمه كتابه من وضع بيورده قلمه كتابه
دفتريه عينيا زبرده كتبه وثبت اوله في وبالقه التوضيه والاعانة

كتب سماوية الهية

رقم فهرس	اسم كتب	عدد	جلد	نوع خط
	مصحف شريفه	1	1	خط اعلى 15
	مصحف شريفه	1	1	خط اعلى الترتيب 11

كتب التفسير

نومر فهرس	اسم كتب	عدد	جلد	نوع خط
1	قاضي بضاوي حاشية ملا احمد	1	1	بالخط اعلى 27
2	تفسير قاضي بضاوي	1	2	نسخ 29
3	تفسير جلالين	2	2	نسخ ونسخه 19
4	شجره على القاضي	1	4	بصم مضمر 49
5	تفسير تبيان	1	1	نسخه جردى 45
6	تفسير ابو السعود	1	2	نسخ 41
7	تفسير ابو السعود	1	2	طبع مسوك 49
8	تفسير جليل على الجلالين فتوحا الهية	1	2	طبع مسوك 42
9	تفسير سبق لهماي	2	2	طبع 22
10	تفسير نبال ارض الحجاز	1	1	نسخ 21
11	تفسير سورة فتح ونعاني الفجر	1	1	تعليق 19
12	كتابا كتابا من التفسير	1	1	بصم 25
13	تفسير مع سورة بسمه عز وجل	1	1	نسخ 15
2001	تفسير كبير	1	7	بصم 47
2002	روح البياض	1	2	بصم 49
2003	تفسير قنوي	1	7	بصم 49
2004	تفسير عيون للشيخ شهاب الدين	1	2	تعليق 22
2005	تفسير بصمنا نصف اخر	1	1	تعليق 20
2006	كشافه نصف اوله ونصف اخره	1	2	نسخ 22
2007	اسباب نزول القران للاجدى محمد	1	1	نسخ 19
2008	تقرير الابان على الشاهد من الابان لكشاف	1	1	بصم 27
2009	تفسير كشاف	1	2	بصم 49
2010	تفسير مواكب ترجمه مواهب	1	1	بصم 28

Resim 3: Yusuf Şevki Efendi'nin kendi el yazısıyla kaleme almış olduğu Bayburt Ziyâiyye Kütüphanesi'nin tefsir eserlerinin kayıtlı olduğu ilk sayfasının transkripsiyonu.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين. وبعد:

Târikatı Alıyyeyi Nakşibendiyye meşâyih-i kirâm ve 'ülemâ-i 'izâm ve muhaddisîn ve müellifinden meşhûr Gümüşhaneli eş-Şeyh el-Hâcî Ahmed Dîyâü'd-Dîn efendi İbn Muştafâ (kaddesallâhu şirrahû) hâdretleri Bayburt kasabasında ihyâ buyurdıkları kütübhanesinde vaç' buyurdıkları kitapların defterinden aynen zirde ketb ve şebt olundu. Ve billâhi't-Tevfik ve'l-'İnâyet.

Kütüb-ü Semâviyye-i İlähiyye					
Rakam Numara	Esâmi Kütüb	'Aded	Cild	Nev-'i Hâţ	Şatır
	Mushaf-ı Şerif	1	1	Hattı A'lâ	10
	Mushaf-ı Şerif	1	1	Hattı A'lâ, altın cedveli	11

Kütüb'üt-Tefsîr					
Numara Rakam	Esâmi Kütüb	'Aded	Cild		Şatır
1	Kâdî Beydâvî hâşiyesi Mollâ Hüsrev	1	1	Ba hattı Nesh	27
2	Tefsîr Kâdî Beydâvî	1	2	Nesh	29
3	Tefsîr-i Celâleyn	2	2	Nesh ve Başma	19
4	Şeyhzâde 'Ale'l- Kâdî	1	3	Başma Mısrî	29
5	Tefsîr-i Tîbyân	1	1	Nesh altın cedveli	25
6	Tefsîr-i Ebu's- Su'ûd	1	2	Nesh	21
7	Tefsîr-i Ebu's- Su'ûd	1	2	Tab'ı Mısrî	29
8	Tefsîr-i Cemel 'Ale'l- Celâleyn Futuhât-ı İlähiyye	1	4	Tab'ı Mısrî	22
9	Tefsîr-i Yâsîn li-Hammâmî	2	2	Tab'	22
10	Tefsîr-i Nebe' ilâ Âhiri'l-Cüz'	1	1	Nesh	31
11	Tefsîr-i Süre-i Feth ve Nebe' ilâ Âhiri'l-Cüz'	1	1	Ta'lik	19
12	Kitabı İmtihân mine't-Tefsîr	1	1	Başma	35
13	Tefsîr-i Süre-i Yâsîn me'a Süveri Seb'a ve Gayrihâ	8	1	Nesh	15
2 1	Tefsîr-i Kebîr	1	6	Başma	27
2 2	Rûhu'l-Beyân	1	4	Başma	29
2 3	Tefsîr-i Konevî	1	7	Başma	290
2 4	Tefsîr-i 'Uyüne li's-Şeyh Şihâbü'd-Dîn	1	2	Ta'lik	23
2 5	Tefsîr-i Begavî Nısf-ı Âhar	1	1	Ta'lik	20
2 6	Keşşâf Nısf-ı Evvel ve Nısf-ı Âhar	1	1	Nesh	32
2 7	Esbâb-ı Nüzûli'l-Kur'an li Ahmed b. Mahmûd	1	1	Nesh	19
2 8	Tenzilü'l-Ayât aleş-Şevâhid-i mine'l-Ebyât li-Keşşâf	1	1	Başma	27
2 9	Tefsîr-i Keşşâf	1	2	Başma	39
2 10	Tefsîr-i Mevâkıb Terceme-i Mevâhib	1	iki cild bir yerde	Başma	38

Resim 4: Ahmed Gümüşhânevî'nin kitap mührü.



Kaynakça

- Abay, Muhammed. "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası". *Divan Dergisi* 1 (1999), 249-303.
- Akpınar, Ali. "Tefsîru'l-Celâleyn". 40/294-295. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Algar, Hamid. "Hâlidîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/295-296. İstanbul: İSAM Yayınları, 1997.
- Algar, Hamid. "Nakşibendîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/335-342. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Alıklıç, Dündar. "Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler ve Bu Kütüphanelere Bağışladığı Kitaplar". *Gümüşhane Tarihi*. 371-385. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Arpa, Recep. "Tibyân Tefsiri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/127-128. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Aslan, Ahmet. "Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî Tekkesi'nin Dünü ve Bugünü". 905-910. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Baş, Erdoğan. "Şeyhzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/97-98. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/438-439. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Gündüz, İrfan. "Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/276-277. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Gündüz, İrfan. "Ahmed Ziyâuddîn Gümüşhânevî'nin hayatı, eserleri ve tesirleri". 17-49. İstanbul: Seha Yayınları, 1992.
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâuddîn (k.s.) hayatı-eserleri-tarikat anlayışı ve halidîyye tarikatı*. İstanbul: Seha Yayınları, 1984.
- Hammâmî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Tefsîru Yâsîn li Hammâmî*. thk. Mehmed Hayri el-Üsküdarî. İstanbul: Maarif Nezareti, 1901.
- İpşirli, Mehmet. "Avârız Vakfı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/109. İstanbul: İSAM Yayınları, 1991.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Hüseyn Vâiz-i Kâşifî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/16-18. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- Kılıçaslan, Mehmet. "Tefsîru ve'd-Duhâ li'l-Hammâmî Adlı Eseri Bağlamında Muhammed Tefvîk Bosnevî'nin Tefsir Metodu". *Tasavvur Dergisi* 8/1 (2022), 185-214.

- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/254-252. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Mustafa Fevzi. *Hediyetü'l-Halidîn fi Menâkıb-ı Kutbü'l-Ârifin Mevlânâ Ahmed Ziyâuddîn b. Mustafa el-Gümüshânevî*, 1313.
- Osmanzâde Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i evliyâ*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Varlı, Abdussamet. *Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde Anthropomorfit Yaklaşımlara Reddiyeleri*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ferşad Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/413-414. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Yusuf, Sağır. "Ahmed Ziyâuddîn Gümüshânevî'nin Kurduğu Kütüphaneler". *1. Uluslararası Ahmed Ziyâuddîn Gümüshânevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Gümüshane: Gümüshane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- "Ahmed Ziyâuddîn Gümüshânevî". *Evlialar Ansiklopedisi*. 12/356. İstanbul: Berekât Yayınları, 1993.
- "VGMA (Vakfiye)", 26 Ekim 1281. Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivi.
- "VGMA (Vakfiye)", 27 Mayıs 1287. Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivi.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

KUR'ÂN TEFSİRİNDE ŞÂZ YORUMLARIN HÜKMÜ
The Ruling of Shaz Interpretations in Tafsir of The Qur'an

Cengiz İDER

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Tatvan İlçe Müftülüğü, Din Hizmetleri
Uzmanı.

Bitlis / Türkiye

*Dr., Presidency of Religious Affairs, Tatvan District Mufti, Religios Services
Specialist.*

Bitlis / Turkey

cengizider13@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9586-647X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Eylül / 28 September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Cengiz İder, "Kur'ân Tefsirinde Şâz Yorumların Hükmü",
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (Kış 2022): 26-36

DOI: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1181216

Öz

Allah Teâlâ'nın âyet-i kerimelerde kast ettiği anlama ulaşmak için takip edilen metodolojinin esaslarının doğru ve tutarlı olması önemlidir. Bu konuda müfessirlerin temel esaslarda ittifak etmesinin de doğru sonuca ulaşmada önemli bir rolü bulunmaktadır. Çalışmada tefsir yönteminde bu çoğunluğun tercihinden ayrılıp şâz yorum yapanlar hakkında nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Geçmişten günümüze âyetler üzerine farklı yorumlar yapılmaktadır. Genel olarak çoğunluk tarafından ifade edilen anlamın dışına çıkıp farklı bir yorum yapmak şâz kabul edilmektedir. Cumhurdan ayrılıp bir görüşte tek kalmak, görüşün sahih ve kabulden uzak olmasına sebep olmaktadır. Şâz yorum Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Şîâ ve farklı mezhep ve ideoloji sahibi müfessirler tarafından âyetlerin tefsirinde zaman zaman karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak müfessirlerin çoğunluğu bu gibi görüşlerin kabul edilmediğini beyan etmektedir. Yapılan bu şâz yorumların sebepleri arasında şahsi veya grup olarak emellerine ulaşma, aşırılık, mezhebî ve müfessirin bireysel ideolojisinden ayrılmama vs. gösterilmektedir. Kur'ân âyetleri üzerine yapılan tefsir, te'vil ve yorumların Arap dil kaideleri ve tefsir usûl kaidelerine uygun olması gerekmektedir. Aksi durumda âyetlerin asıl manasına ulaşmada ileri sürülen görüşler isabet etmeyecektir. Çalışmada âyetin zâhir anlamına muhalif yorumların çoğu kere âyetlerin mana ve maksadıyla uyuşmadığına dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Şâz, Yorum, Mezhep.

Abstract

It is crucial that the methodology followed is correct in order to reach the meaning of Allah's verses. The consensus of commentators on this issue also plays an important role in reaching the right conclusion. In the study, attention is drawn to the judgment of those who leave this alliance and make shaz comments in the tafsir method. Different interpretations are made on the verses from past to present. It is considered shameful to go beyond the meaning agreed by the commentators and make a different interpretation. Leaving the people and staying alone in an opinion causes the opinion to be authentic and far from being accepted. Shaz interpretation appears from time to time in the interpretation of verses by Ahl as-sunnat, Mu'tazila, Shia and commentators with different sects and ideologies. Ulama unanimously declare that such views are not accepted. Therefore, in the interpretation of the Qur'an, it is necessary to pay attention to these shaz interpretations and stay away. Among the reasons for these shaz interpretations, reaching their

bad goals, extremism, sect, and the individual ideology of the commentator can be shown as the reason. The tafsir, ta'wil, and interpretations made on the verses of the Qur'an must be in accordance with the rules of Arabic language and tafsir. Otherwise, it should be taken into the consideration that the views put forward in reaching the real meaning of the verses will not be accepted. The preference of the famous view over these shaz interpretations is one of the issues on which the scholars agree. In the study, it has been pointed out that these and similar views, which are against the apparent meaning of the verse, are not accepted by the ulama.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Shaz, Interpretation, Sect.

Giriş

İslam bilginlerinin çoğunluğuna göre nasslardan hüküm çıkarmada esas olan, te'vile gitmemektir. Herhangi bir delil bulunmadıkça nassların zahir olan anlamından batını bir anlama geçmek caiz değildir.¹ Ehl-i Sünnet anlayışında Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının engellerinden birisi, şâz olan tefsir, te'vil ve yorumlardır. Geçmişten günümüze müfessirlerin çoğu âyetlerin lafzı, manası, iniş sebebi ve maksadıyla bağdaşmayan şâz yorumları tefsirlerinde az-çok zikretmişlerdir. Şâz kelimesi lügat kitaplarında cumhurdan ayrılıp tek başına kalan,² az ve çokluğuna bakılmaksızın kıyasa muhalif olan şeyler için kullanılmaktadır.³ İstilah olarak da buna yakın bir anlam verilmekte, 'kabul edilmekle birlikte evla olana muhalif olan şeylere' denilmektedir.⁴ Tefsir ilminde ise bir müfessirin Kur'ân-ı Kerim'deki herhangi bir âyette açık bir delil olmaksızın çoğunluk tarafından yapılan tefsire muhalefet etmesi kastedilmektedir. Yapılan bu muhalefetin kıraat, irâb ve lügat gibi alanlarda olması bir şey değiştirmemektedir.⁵ Yapılan tefsir müfessirlerin geneline muhalif olduğundan kabul görmemekte ve şâz olarak

¹ Muhsin Demirci, *Kur'ân ve Yorum* (İstanbul: M.Ü.İ.V. Yay., 2014), 304.

² Ebû Abdillâh Zeynuddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Razî, *Muhtârû's-sihâh* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 1/163.

³ Ali b. Muhammed Seyit Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemû't-ta'rifât* (Kahire: Dâru'l-Fâdile, 2004), 106; Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemû'l-vasît* (b.y.: Daru'd-Da've, ts.), 1/476.

⁴ Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin el-Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürrer şerh Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, ed. Ebû Abdillâh Rabî' b. Muhammed es-Su'ûdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts), 1/283.

⁵ Tâhir Mahmûd Muhammed Yakûb, *Esbâbû'l-hatâi fi't-tefsîr* (S.Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2005), 541; ed-Dehşî Abdurrahmân b. Salih b. Süleymân, *el-Akvâlu's-şâzzeti fi't-tefsîr* (Britanya: el-Mecelletü'l-Hikmeti, 2004), 24.

değerlendirilmektedir.⁶ Kur'ân tefsirinde şâz yorumların fırka-mezhep veya şahıs tarafından yapılmış olmasının hiçbir önemi bulunmamaktadır. Muteber tefsir yollarına muhalif olması, mezhebî bir görüşe dayanarak tefsir yapılması veya çoğunluğun üzerinde ittifak ettiği bir mana dışına çıkması görüşü şâz yapmaktadır.⁷ Dolayısıyla şâz yorumlardan kaçınılmalı, aksi takdirde Allah Teâlâ'nın âyet-i kerimeden kastettiği anlamın dışına çıkmış olacak ve ilahî maksadın hâsıl olmasına faydadan çok zarar verecektir. Kur'ân-ı Kerim keyfi, mezhebî veya bir ideolojiyi desteklemek için gönderilmediği gibi yapılan tefsirin de Arap dil kaideleri ve tefsir usulü kaidelerine uygun olması gerekmektedir.⁸

1. Konu Hakkında Görüşler

Ehl-i Sünnet müfessirleri şâz olan yorumlardan uzak durulması gerektiğine dair uyarılar yapmışlardır. İlk dikkat çekenlerden biri Taberî'dir (ö. 310/923). O 'Allah Teâlâ'nın kelamı Kur'ân-ı Kerim, mana ve açıklamaları şâz olan cümlelere ihtiyacı bulunmamaktadır. Şâz kelam dışında sahih ve zahir olan cümlelerle ifade edilebilmektedir.'⁹ demektedir. Taberî başka bir yerde de 'Söz manası insanlar tarafından bilinene yönelir.'¹⁰ şeklinde bir açıklama yapmaktadır. İbn Cüzey (ö. 742/1340) meseleye olumlu tarafından dikkat çekmiş ve Kur'ân tefsirinde tercih edilecek görüş hakkında 'Cumhur ve müfessirlerin ekserisi tarafından dile getirilen görüş tercih edilmeli'¹¹ demiştir. Zerkeşi (ö. 794/1392) ise 'Kur'ân Kureyş'in fasih lügatiyle indirilmiş. Şâz irâb ve lügatlerden sakınılmalı'¹² sözüyle meselenin daha çok dil boyutuna bakmıştır. İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436) de 'meşhur ve maruf olan, şâz olanın, takdim edilmesi'¹³ gerektiğinde ısrar etmektedir. Son örneğimiz İbn Hacer el-Askalânî'dir (ö. 852/1449). O'na göre 'meşhur görüşe muhalif olan

⁶ Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harebî, *Kavâidü't-tercih 'inde'l-müfessirîn* (Riyâd: Darû'l-Kâsım, 1996), 288.

⁷ Abdurrahmân b. Salih b. Süleymân, *el-Akvâlu'ş-şâzzeti fi't-tefsîr*, 24.

⁸ Tullab el-Hasan, *el-Menhecû't-tefsiriyye 'inde el-'Allâmeti'l-Heyderî* (İran: Dâru Furâkid, 2010), 49-50.

⁹ Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib el-Amalî Ebu Cafer et-Taberî, *Tefsir et-Taberî câmi'û'l-beyân 'an te'vil'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Şakir Ahmet (b.y.: Muessesetu'r-Risale, 2000), 7/100.

¹⁰ et-Taberî, *Tefsir et-Taberî câmi'û'l-beyân 'an te'vil'l-Kur'ân*, 7/509.

¹¹ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Daru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1995), 1/13.

¹² Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), 1/304.

¹³ Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrahim b. Ali el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'ala mezâhibi'l-hak min usû li't-tevhîd* (Beyrut: Daru Kutûbi'l-İlmiyye, 1983), 154.

şâz bir hüküm delil olarak kullanılmaz.¹⁴ Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu açık bir delil bulunmadan âyetlerin tefsirinde farklı bir yorum yapmanın yerinde olmadığını belirtmektedir.

2. Çoğunluğun Görüşünün Tercih Edilmesi

Hadis-i şerifte Peygamber (sav) تَسَأَلُهُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، وَمَا عَلِمْتُ لَكَ فِي سُنَّةِ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ، فَقَالَ الْمُغْبِرَةُ بِنْتُ شُعْبَةَ، «حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَاهَا السُّدُسَ» ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ عَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدٌ بْنُ مَسْلَمَةَ، فَقَالَ: مِثْلُ مَا قَالَ الْمُغْبِرَةُ بِنْتُ شُعْبَةَ أَنْفَدَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ. Yaşlı bir kadın Ebû Bekir'e gelerek mirastan kendisine düşecek olan payı sormuş. Hz. Ebû Bekir 'Bu konuda Allah'ın kitabında bir hüküm yok. Allah'ın Peygamberi'nin sünnetinde de bununla ilgili bir şey bilmiyorum. Bekle bir sahabeye sorayım konu hakkında bir bildikleri var mı?' Bunun üzerine Muğîre b. Şu'be 'Ben Resûlullah (sav) yaşlı bir nineye altıda bir mirastan pay verdiğinde yanında buldum.' Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir bu hadisi rivayet eden Muğîre'ye 'Senin yanında başka kimse var mıydı?' O da 'Evet Muhammed b. Mesleme de oradaydı.' Hz. Ebû Bekir bu konuyu ona da sorup aynı cevabı aldıktan sonra o yaşlı kadına da aynı hükmü uygulamış.¹⁵ Bu hadis-i şerif aynı görüşün birden fazla kişi tarafından dile getirilmesinin sahabe nezdinde de önemli bir yerinin olduğunu ve görüşün tercih edilmesinde etkili bir rolünün bulunduğunu bize göstermektedir.

3. Şâz Yorumlar

Müfessirlerin yaptıkları tefsir ve te'villerde şâz yorumlara rastlamak mümkündür. Örneğin Taberî *وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ وَأَمْرًا لَهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ* "Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içinde bir korku duydu. Dediler ki: Korkma, çünkü biz Lût kavmine gönderildik."¹⁶ âyetin tefsirinde Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî'den (ö. 103/721) gelen bir rivayette ضَحِكَ kelimesinin adet görme anlamında kullanıldığını söylemektedir. Basrîler'den bir grubun da Hicaz ehlinin de bu anlamda kullandığını nakletmektedir.¹⁷ Zeccâc (ö. 311/923) ضَحِكَ kelimesini

¹⁴ Ahmet b. Ali Ebu'l-Fadl el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerh sahîhi'l-buhârî* (Beyrut: Daru'l-Ma'rifet, 1959), 3/583.

¹⁵ Süleyman b. el-'Aş'es b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezderî es'-Sicistanî Ebû Davut, *Sünen Ebû Davut*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), "Kitabu'l-Ferâid", Bab 5, no: 2984.

¹⁶ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli çev.* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Hud, 9/71.

¹⁷ et-Taberî, *Tefsir et-Taberî câmi'ü'l-beyân 'an te'vil'l-Kur'ân*, 15/392.

adet görme anlamında kullananların bir delilinin bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁸ Nehhâs (ö. 338/950) da ضَجَّكَ kelimesini bu anlamda kullanılmasının bilinmediğini ve sahih olmadığını söylemektedir.¹⁹ Âyetin bu anlamda tefsir edilmesi sahih değildir.²⁰ Çoğunluk tarafından yapılan yoruma muhalif bu yorumun tefsir ilminde makul karşılanmadığını belirtmek gerekir.

Başka bir örnek verecek olursak أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ حُلُقُوتًا “Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır!”²¹ âyetidir. Ebu'l-Hayyân âyetin tefsirinde Ebû'l-Abbas Müberred'in “ibil” kelimesinin burada bulut anlamında olduğunu söylediğini nakletmektedir.²² Âyetin bu anlama hamledilmesi zahir olan anlamın terk edilmesi anlamına gelmektedir.²³ Burada müfessirlerin çoğu tarafından dile getirilen ve “ibil” kelimesinin malum olan hayvan anlamında kullanılmasından²⁴ farklı olan görüşü kabul görmemiştir.

Diğer bir örnekte Bakara Sûresinde وَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فِي السَّبْتِ “İçinizden cumartesi günü azgınlık edenleri elbette biliyorsunuz. Onlara “Aşağılık birer maymun olunuz” dedik.”²⁵ ve A'raf sûresindeki فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ “Kendilerine edilen yasakları aşınca, onlara: “Aşağılık birer maymun olun” dedik.”²⁶ âyetinde buyrulmaktadır. Âyet-i kerimelerde geçen ve azgınlık edenlerin maymuna dönüşmeleri hakkında Katâde b. Diâme (ö. 117/735) gençlerin maymuna, ihtiyarların da domuza dönüştüğünü belirtmektedir.²⁷ Müfessirlerin çoğu burada azgınlık yapanların şekilsel olarak maymuna dönüştüğünü bildirmektedir.²⁸ Sahabe, Tâbiîn ve Ehl-i Sünnet âlimleri çoğunlukla buradaki

¹⁸ Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* (Beirut: Alemlü'l-Kutüb, 1988), 3/62.

¹⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân* (S. Arabistan: et-Turâsî'l-İslâmî, 1988), 3/359.

²⁰ Abdurrahmân b. Salih b. Süleymân, *el-Akvâlu's-şâzzeti fi't-tefsir*, 139.

²¹ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli çev.*, Çaşıye, 88/17.

²² Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît* (Beirut: Daru Kutûbi'l-İlmiyye, 1993), 8/459.

²³ Abdurrahmân b. Salih b. Süleymân, *el-Akvâlu's-şâzzeti fi't-tefsir*, 145.

²⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî Ebû Abdillâh, *Mefatihü'l-gayb et-tefsiru'l-kebir* (Beirut: Daru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, 1999), 31/144; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmet b. Ebî Bekr b. Refah el-Ensârî el-Kurtûbî, *Tefsirü'l-Kurtûbî* (Kahire: Dârü'l-Kutûbi'l- Mısıriyye, 1964), 20/34; Nasirüddîn Ebu Said Abdillâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beirut: Daru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, 1997), 5/308.

²⁵ Bakara, 2/65

²⁶ A'raf, 7/166

²⁷ el-Kurtûbî, *Tefsirü'l-Kurtûbî*, 1/440.

²⁸ er-Razî Ebû Abdillâh, *Mefatihü'l-gayb et-tefsiru'l-kebir*, 3/541; Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-*

değişimin manevi olmadığını gerçekten maymuna dönüştüklerini belirtmektedir.²⁹ Mücâhid ise bu âyet-i kerimenin tefsirinde şaz bir yorum yaparak³⁰ maymuna dönüşmediklerini كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا “...sırtına kitap yüklenmiş merkebin durumu gibidir.”³¹ âyeti gibi mesel olduğunu belirtmektedir.³² Burada Tabiinden Mücâhid tarafından dile getirilen görüş, Ehl-i Sünnet müfessirlerin çoğu tarafından yapılan ve âyetin zahir anlamından da anlaşılan yorumdan farklı olmuştur. Açık bir delil bulunmadan çoğu müfessir tarafından ifade edilen görüşün dışına çıkmıştır. Bu gibi muhalif görüşlere şaz denilmekte ve kabul görmemektedir.

Hiz. Âdem’in iki oğlunun hikâyesinin anlatıldığı âyet-i kerime şöyledir. وَأَتَىٰ عَلَيْهِم نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ “Onlara, Âdem’in iki oğlunun kıssasını doğru olarak anlat: İkisi birer kurban sunmuşlar, birininki kabul edilmiş, diğerininki edilmemişti. Kabul edilmeyen, “And olsun seni öldüreceğim” deyince, kardeşi: “Allah ancak sakınanların takdim etmesini kabul eder” demişti.”³³ Müfessirlerin çoğu bu âyetteki iki şahsın Hiz. Âdem’in oğlu oldukları konusunda görüş belirtmektedir. Ekseri ulema tarafından ifade edilen bu görüş, Kur’ân’ın zahir anlamına da uymaktadır.³⁴ Nitekim Peygamber’in (sav) لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا، إِلَّا كَانَ عَلَىٰ ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا، لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ ederek öldürürse, Hiz. Âdem’in ilk çocuğunun bunda payı vardır. Çünkü yeryüzünde ölümü ilk icat eden odur.³⁵ dediği nakledilmektedir. Hadis-i şerif açıkça çocukların Hiz. Âdem’in sulbünden olduklarını beyan etmektedir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) âyette bahsedilen iki çocuğun Benî İsrâil’den olduğunu, Hiz. Âdem’in sulbünden olmadığını ve ilk ölenin de Hiz. Âdem olduğunu belirtmektedir.³⁶ Taberî ise bu konuda âyet-i kerimede bahis konusu olan iki

te’vil (Beyrut: Daru’l-Kutûbi’l-Arabî, 1987), 1/147; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm müsneden ‘ani’r-Resûl ve’s-sahâbe ve’t-tâbi’in*, ed. Muhammed Tayyib As’ed (Riyad: Mektebetu Nezâr Mustafa Elbâz, 1997), 1/132.

²⁹ Mahmûd Muhammed Yakûb, *Esbâbû’l-hatâi fi’t-tefsîr*, 546.

³⁰ Mahmûd Muhammed Yakûb, *Esbâbû’l-hatâi fi’t-tefsîr*, 546.

³¹ Cum’a, 62/5.

³² Ebü’l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsîr Mücâhid*, ed. Muhammed Abdusselâm Ebu’n-Niyl (Mısır: Daru’l-Fikri’l-İslâmî el-Hadîs, 1989), 1/205.

³³ Maide, 5/27.

³⁴ Ebü’l-Eşbâl Ahmed b. Muhammed Şâkir b. Ahmed b. Abdilkâdir Ahmed Şâkir, *‘Umdetü’t-tefsîr* (y.y.: et-Turâsi’l-İslâmî, 2007), 4/128.

³⁵ Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Ce’fi el-Buhârî, *Sahihu’l-buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır (b.y.: Dâru Tukû’n-Necât, 2001), "Kitap Ehâdîsi’l-Enbiya", Bab Halkı Âdem, No: 3335.

³⁶ Muhammed Aburrahîm, *Tefsîr Hasan el-Basrî* (Mısır: Daru’l-Haremeyn, 1992), 1/321.

çocuğun, Hz. Âdem'in sulbünden olduğunu ve bu konuda âlimlerin ittifak ettiğini ifade etmektedir.³⁷ Âyetin devamındaki *فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سُوءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سُوءَ أَخِي لِئُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سُوءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سُوءَ أَخِي لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سُوءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سُوءَ أَخِي* "Allah, kardeşinin ölüsünü nasıl gömeceğini göstermek üzere, ona yeri eşeleyen bir karga gönderdi. "Bana yazıklar olsun! Kardeşimin ölüsünü örtmek için bu karga kadar olmaktan aciz kaldım" dedi de ettiğine yananlardan oldu."³⁸ ifadesinin tefsirinde Taberî 'Bu âyet-i kerime de âyette zikri geçen çocukların Hz. Âdem'in sulbünden olduğuna dair bir delil olduğunu belirtmektedir. Şayet iddia edildiği gibi Benî İsrâil'den olsalar kardeşini öldüren onun nasıl defnedileceği konusunda belirsizlik yaşamazdı. Allah Teâlâ burada insanların ölen bir insan hakkında nasıl davranacağını öğretmektedir.³⁹ Bu âyetin tefsirinde de Ehl-i Sünnet uleması Hz. Âdem'in çocukları oldukları konusunda görüş belirtmektedir. Hasan-ı Basrî tarafından dile getirilen görüşün şâz olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰

Allah Teâlâ'nın görülmesi hakkında âyet-i kerimede *وَجُؤهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ* "O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır."⁴¹ Ehl-i Sünnet âlimleri çoğunlukla bu âyet-i kerimenin tefsirinde müminlerin Allah Teâlâ'yı herhangi bir zorluk ve sınır olmaksızın göreceklarını ifade etmektedirler.⁴² Mücâhid'den nakledilen rivayette ise 'Müminler burada Allah Teâlâ tarafından kendilerine verilen sevaba bakacaklar.' şeklinde geçmektedir.⁴³ Mücâhid tarafından nakledilen bu rivayetteki anlamın Ehl-i Sünnet'e göre şâz olduğu ve kabul edilmediğini belirtmek gerekir. Ehl-i Sünnet'e göre bu içtihat Kur'an'ın zahir anlamına ve sahih hadislere muhalif düşmektedir. Mu'tezile gibi Allah'ın görülmeyeceğini savunanlar ise Mücâhid tarafından nakledilen bu rivayeti delil olarak sunmaktadırlar. Allah'ın ahirette görüleceğine delil saymamışlardır.⁴⁴ Zemaşerî (ö. 538/1144) bu âyetin tefsirinde müminlerin Allah'a bakmasının imkânsız olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Kummî (ö. 290/903) de burada Allah'ın nimet ve rahmetine bakacaklarını ifade etmektedir.⁴⁶

³⁷ et-Taberî, *Tefsir et-Taberî câmi'û'l-beyân 'an te'vil'l-Kur'ân*, 10/208-209.

³⁸ Maide, 5/31.

³⁹ et-Taberî, *Tefsir et-Taberî câmi'û'l-beyân 'an te'vil'l-Kur'ân*, 10/240.

⁴⁰ Mahmûd Muhammed Yakûb, *Esbâbü'l-hatâi fi't-tefsîr*, 511.

⁴¹ Kıyamet, 75/22-23.

⁴² Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisan fi tefsiri'l-Kur'ân*, ed. Abdulfettâh Ebû Sünne (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1997), 5/523.

⁴³ et-Taberî, *Tefsir et-Taberî câmi'û'l-beyân 'an te'vil'l-Kur'ân*, 24/72.

⁴⁴ Mahmûd Muhammed Yakûb, *Esbâbü'l-hatâi fi't-tefsîr*, 554.

⁴⁵ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*, 4/662.

⁴⁶ Ebû Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsirü'l-Kummî* (Kûm: Müessesesi İmam Mehdî, 1435), 3/323.

Kur'ân'ın tefsiri esnasında güzel, sağlam ve Arap kaide ve usulüne uygun olan görüşlerin tercih edilmesi gerekir. Şüpheli, zayıf, şâz ve az kullanılan görüşlerden uzak durulması gerekir.⁴⁷

Sonuç

Hz. Peygamber'den (sav) günümüze kadar Kur'ân tefsiri hakkında çalışmalar yapılmış ve bundan sonra da yapılmaya devam edecektir. Tefsir ve yorumların doğru bir şekilde yapılabilmesi için hem Arap dil kuralları hem de tefsir ilmiyle ilgili usûl ve kaidelerin göz önünde bulundurulması beklenir. Kur'ân tefsirinden gaye mümkün mertebe âyetlerin doğru manasına ve maksadına ulaşmaktır. Âyetlerin manasında cumhurdan ayrı görüş belirtenlerin görüşleri şâz kabul edilmiştir. Şâz yorumlar tefsir literatüründe yer almış olmakla birlikte taraftarı sınırlı kalmıştır. Şâz yorumların genellikle âyetin zâhir anlamından uzak olduğu müşahede edilmiştir. Bu tür yorumlarda müfessirin kendi tercihler, anlayış ve tasavvuru etkili olduğu gibi bazen de mensup olduğu mezhep ve kişisel ideolojisi etkili olmuştur. Her ne sebeple olursa olsun müfessirlerin çoğunluğu tarafından dile getirilen görüşün dışında farklı bir yorum yapmanın ihtiyatla karşılandığı, görüş ve anlayışının müfessirin kendisini bağladığı sonucu ortaya çıkmıştır.

⁴⁷ el-Harebî, *Kavâidü't-tercih 'inde'l-müfessirin*, 369.

Kaynakça

- Abdurrahmân b. Salih b. Süleymân, ed-Dehşî. *el-Akvâlu's-şâzzeti fi't-tefsîr*. Britanya: el-Mecelletu'l-Hikmeti, 2004.
- Aburrahîm, Muhammed. *Tefsîr Hasan el-Basrî*. Mısır: Daru'l-Haremeyn, 1992.
- Ahmed Şâkir, Ebü'l-Eşbâl Ahmed b. Muhammed Şâkir b. Ahmed b. Abdilkâdir. *'Umdetü't-tefsîr*. y.y.: et-Turâsî'l-İslamî, 2007.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli çev*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Beyzâvî, Nasrüddîn Ebu Said Abdullah b. Ömer el-. *Envâriü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Ce'fi el-. *Sahihu'l-buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır. b.y.: Dâru Tukû'n-Necât, 2001.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyit Şerif el-. *Mu'cemû't-ta'rifât*. Kahire: Dâru'l-Fâdile, 2004.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân ve Yorum*. İstanbul: M.Ü.İ.V. Yay., 2014.
- Ebû Abdillâh, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî. *Mefatihü'l-gayb et-tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1999.
- Ebû Davut, Süleyman b. el-'Aş'es b. İshak b. Beşir b. Şeddâd b. Amr el-Ezderî es'-Sicistanî. *Sünen Ebû Davut*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Endelüsî, Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-. *el-Bahrü'l-Muhîr*. Beyrut: Daru Kutûbi'l-İlmiyye, 1993.
- Harebî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-. *Kavâidü't-tercih 'inde'l-müfessirîn*. Riyâd: Darû'l-Kâsım, 1. Baskı, 1996.
- Hasan, Tullab el-. *el-Menhecu't-tefsiriyye 'inde el-'Allâmeti'l-Heyderî*. İran: Dâru Furâkid, 2010.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Razî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsne'den 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*. ed. Muhammed Tayyib As'ed. Riyad: Mektebetu Neẓâr Mustafa Elbâz, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmet b. Ali Ebu'l-Fadl el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerh sahîhi'l-buhârî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rifet, 1959.

- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrahim b. Ali el-Yemânî. *Îsârü'l-hak 'ale'l-halk fî reddi'l-hilâfât 'ala mezâhibi'l-hak min usû li't-tevhid*. Beyrut: Daru Kutûbi'l-İlmiyye, 1983.
- İbrahim, Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. b.y.: Daru'd-Da've, ts.
- Kummî, Ebû Hasan Ali b. İbrahim el-. *Tefsirü'l-Kummî*. Kûm: Müessesese İmam Mehdî, 1435.
- Kurtûbî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmet b. Ebî Bekr b. Refah el-Ensârî el-. *Tefsirü'l-Kurtûbî*. Kahire: Dârü'l-Kutûbi'l-Misriyye, 1964.
- Mahmûd Muhammed Yakûb, Tâhir. *Esbâbü'l-hatâi fi't-tefsîr*. S.Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2005.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîr Mücâhid*. ed. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Niyîl. Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîs, 1989.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn el-. *el-Yevâkîf ve'd-dürer şerh Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. ed. Ebû Abdillâh Rabi' b. Muhammed es-Su'ûdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî. *Me'âni'l-Kur'ân*. S.Arabistan: et-Turâsi'l-İslâmî, 1988.
- Razî, Ebû Abdillâh Zeynuddin Muhammed b.Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisan fî tefsiri'l-Kur'ân*. ed. Abdulfettâh Ebû Sünne. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib el-Amalî Ebu Cafer et-. *Tefsir et-Taberî câmi'û'l-beyân 'an te'vil'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Şakir Ahmet. b.y.: Muessesetu'r-Risale, 2000.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Beyrut: Alemu'l-Kutûb, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kutûbi'l-Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed ez-. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

JEAN BAUDRILLARD VE TOPLUMSALIN SONU

Jean Baudrillard and End of Society

Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.
Zonguldak / Türkiye
Research Assistant Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Faculty of Divinity,
Department of Sociology of Religion.
Zonguldak / Turkey
fnur227@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9399-8831

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Eylül / 30 September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Fatmanur Dikmen, "Jean Baudrillard ve Toplumsalın Sonu",
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (Kış 2022): 37-48

DOI: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1182527

Öz

Bu çalışma, Fransız düşüncesinde önemli bir yere sahip olan ve özellikle *Simülasyon Kuramı* ile bilinen Jean Baudrillard'ın postmodernizm tartışmalarına katkıda bulunduğu toplumsala dair görüşleriyle ilgilidir. Baudrillard'a göre artık kitleler birer kütle halini almaktadır ve bir yığın olarak kitleler, her türlü devrim inancından mahrum edilmişlerdir. İçinde yaşadığı dönemi postmodernleşme olarak okuyan Baudrillard, hakikat ile sanal arasındaki ayrımın ortadan kalktığı andan itibaren tüm değerlerin ve hakikate dair olan inancın da ortadan kalktığını ve böylece toplumsalı oluşturan temel öğelerin de yok olduğunu düşünmektedir. Gerçeğin/hakikatin ortadan kalkması ve sanalın tahkim edici baskısıyla birlikte simülasyon dünyasına adım atılmıştır. Gerçek de böylesi bir dünyada yerini hipergerçekliğe bırakmıştır. Görüşlerini bu vecihten oluşturan Baudrillard'ın toplumsala bakışındaki yeniliğin mahiyeti oldukça sorunlu bir alanı işaret etmektedir. Nitekim, Baudrillard'ın radikalize etmiş olduğu bu konu, öncesinde farklı düşünürlerce farklı kavramsallaştırmalarla adlandırılmış olsa da bu denli radikal bir kavramsallaştırmadan bahsedilememektedir. Bu açıdan çalışmada Baudrillard'ın tüm bir düşünsel serencamından bahsetmek yerine, kendi eserlerinden hareketle toplumsala ve toplumsalın çözülüşüne dair yaptığı analizler sorunsallaştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Çağdaş Fransız Düşüncesi, Jean Baudrillard, Toplum.

Abstract

This study is about Jean Baudrillard, who has an important place in French thought and is especially known for his Theory of Simulation, and his views on society that he contributed to the discussions on postmodernism. According to Baudrillard, the masses are now becoming a mass and as a mass, the masses have been deprived of any belief in revolution. Baudrillard, who reads the period he lives in as postmodernization, thinks that the moment the distinction between truth and virtual disappears, all values and the belief in truth also disappear, and thus the basic elements that make up the social disappear. With the disappearance of the real/truth and the reinforcing pressure of the virtual, a step has been taken into the world of simulation, and the real has been replaced by hyperreality in such a world. The nature of the innovation in Baudrillard's view of society, which forms his views from this perspective, points to a very problematic area. Even though this subject, which Baudrillard radicalized, has been named with different

conceptualizations by different thinkers before, such a radical conceptualization cannot be mentioned. In this respect, instead of talking about Baudrillard's entire intellectual journey, this study will problematize his analyses of the social and its dissolution based on his works.

Keywords: Sociology, Modern French Thought, Jean Baudrillard, Society.

Giriş

Modern dönem ve sonrasında rasyonaliteye, ilerlemeye ve bilime duyulan inançla birlikte, toplumların daha müreffeh bir hayat yaşayacağı, mitik düşünceden arınacağı ve bilimsel gelişmelerin hayatı daha yaşanılır kılacağı inancının hasıl olduğu söylenebilir. Fakat özellikle iki dünya savaşı, atom bombası ve Nazizm tecrübesinin yaşanmasıyla birlikte moderniteye duyulan inanç sorgulanmaya başlanmıştır. Nitekim Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserinde ele aldığı bu sorgulama, modernitenin bir krizde olup olmadığı sorusunu tekrar gündeme taşımıştır.¹

Bu krizin derinleşmesi ve sosyo-kültürel alandaki değişimlere ek olarak teknolojinin hızla yaygınlaşması sonucu toplumsal alanda oldukça köklü değişimler de meydana gelmiştir. Batı toplumunda daha fazlaca görünür olan bu teknolojik gelişmelerle birlikte yeni iletişim araçları da toplumsal alanın hızlıca değişimine zemin hazırlamıştır. Bilginin gelişmiş toplumlardaki durumunu incelemek adına Quebec Üniversitesi'ne bir rapor hazırlayan Jean François Lyotard, oluşan yeni durumu "Postmodern Durum" olarak okumaktadır.² Lyotard'a göre teknoloji, bilginin bizatihi kendisinde bir değişim yaratmakta ve böylece de yeni bir toplum tipi oluşmaktadır.

Bu yeni toplum tipini düşünsel serüvenin daha başından itibaren farklı bir okumaya tabi tutup sorunsallaştıran Baudrillard, öznenin merkezde olduğu bir düşünceden nesnenin başat bir rol oynadığı bir düşünceye doğru evrilmiştir. Ona göre nesne ayartıcı gücünü kullanarak özneyi ayartmakta ve özনে var olduğu zannedilen rasyonelliğini elinden almaktadır.³ Nitekim, Baudrillard, 1980 yılına değin, genel itibarla daha ziyade doktora tezi ile ilgili olan konuları sorunsallaştırmıştır. Örneğin Lefebvre ve Barthes etkisiyle

¹ Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014).

² Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013).

³ Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır - Aslı Karamollaoğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2011).

birlikte, toplumsal da özne merkezli değil de nesnel ve nesnel sistemi⁴ üzerinden okuyan Baudrillard, sonrasında nesnel sisteminin öznel üzerindeki rasyonel etkilerini incelediği ve toplumsal üretim perspektifinden değil de tüketim⁵ perspektifinden okuduğu başka bir aşamaya geçmiştir. Fakat 1980 yılında ders olarak sunduğu “Nihilizm Üzerine” adlı eserinde, toplumsalın yeni bir yöne doğru evrildiğini ve bunun da postmodernleşme olduğunu söyleyen Baudrillard, bu çağın sorumluluğunu üzerine aldığını ve onu çözümlenmeye çalıştığını söylemektedir.⁶

Düşüncesindeki bir kırılma anına tekabül eden bu andan sonra Baudrillard, tarihsel ve toplumsal olarak yeni bir evreye girdiğimizi kabul eder ve bu olguyu da Simülasyon kuramı üzerinden okumaya girişir. Ona göre simülakr “bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm, simüle etmek, gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi sunmak, göstermeye çalışmak” iken, simülasyonsa “bir araç, bir makine bir sistem, bir olguya özgü işleyiş biçiminin incelenme, gösterilme ya da açıklanma amacıyla bir maket ya da bir bilgisayar programı aracılığıyla yapay bir şekilde yeniden üretilmesi” gibi anlamlara gelmektedir.⁷

Simülasyon kuramı ile Baudrillard’ın amaçladığı şey, Batı düşüncesi ile bir hesaplaşmaya girişmek ve oluşan yeni dönemin çözümlemesini yapmaktır. Batı’nın modern dönem sonrasında kendiyile diğer toplumlar arasına koymuş olduğu sınıırın yapaylığının farkında olan Baudrillard, bu açıdan simülasyon kuramı ile birlikte Batı toplumlarının bütün değerleriyle birlikte çökmekte olduğunu düşünmektedir. Hakikat/gerçek ile sanal olanın arasındaki ayrımın ortadan kalktığı yeni bir döneme girildiğini düşünen Baudrillard, bundan toplumsalın da beri olamayacağını düşünmekte ve oluşan yeni toplumu bu vecihten incelemektedir.

Nitekim Baudrillard simülasyon kuramı ile birlikte, günümüzde bilgisayarlaşma, bilgi-işlem, medya, sibernetik, denetim sistemleri ve toplumun simülasyon kodlar ve modeller aracılığıyla örgütlendiği ve üretim odaklı bir toplumdaki ziyade tüketim odaklı bir toplumsal düzlemde⁸ yaşadığımızı iddia eder ki bu toplumsal düzlemde toplumsala yer yoktur.

⁴ Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, 24 vd.

⁵ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı, 2010).

⁶ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 7.

⁷ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 7.

⁸ Steven Best - Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 171.

Jean Baudrillard ve Toplumsalın Sonu Düşüncesi

Çağdaş Fransız düşüncesinde özneye dair yorumların oldukça merkezde olduğu bir zaman diliminde yaşamış olan Baudrillard, bu noktada öznelerden oluşan toplumsalın sonunun gelmiş olduğunu düşünür. Ona göre kitleler yeni teknolojiler, medya, politika, vb. araçlarla birer “kütleye” dönüştürülmüştür. Baudrillard, bu konuyu bütünlüklü bir halde “Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu” adlı eserinde incelemiştir. 1978 yılında yayınlanan bu kitapta Baudrillard, kitle, medya, terörizm, özne, nesne ve anlam konuları üzerine yoğunlaşır.

Baudrillard döneminin Fransa’sında -özellikle de entelektüel manadaki Fransa’da- toplumsal, kitleler ya da topluma dair çalışmaların oldukça yoğun olduğu söylenebilir. Örneğin Baudrillard’ı da oldukça etkileyen kaynaklardan biri olarak görülebilecek olan Guy Debord’un *Gösteri Toplumu* adlı eseri buna örnek olarak verilebilir.⁹ Bunun yanı sıra Fransız düşüncesinin, Fransız toplumunda yaşanan yeni değişimlerle paralel bir şekilde bir değişim dönüşüm geçirdiği de vakidir. Nitekim Best ve Kellner şöyle söylemektedir:

“Roland Barthes, kitle kültürünün yeni toplumsal şekillenimi, yeni tüketim toplumunun ihtiyaç duyduğu propagandayı sağlayan ‘mitolojiler’ yoluyla doğallaştırma ve idealleştirme yollarını eleştirel bir tarzda inceden inceye analiz etti; Guy Debord yeni imaj, gösteri ve meta kültürüne, yatıştırıcı ve ket vurucu etkilerinden ötürü saldırdı ve ‘gösteri toplumunun’ süregiden yabancılaşma ve baskı altında tutma gerçekliğini maskeleyişini iddia etti; Baudrillard tüketim toplumunun yapılarını, kodlarını ve pratiklerini analiz etti; ve Henri Lefebvre, gündelik hayattaki dönüşümlerin, yeni tahakküm tarzlarını bürokrasilerin ve tüketim kapitalizminin hizmetine sunduğunu savundu.”¹⁰

Görüldüğü üzere Baudrillard’ın toplumsala dair savunduğu düşüncelerin bir anda ve kendiliğinden neşet etmediği, kendi düşüncesini oluşturuncaya değin, çağdaş Fransız düşüncesi ve toplumunda oldukça yoğun değişim ve dönüşümler meydana gelmektedir. Baudrillard düşüncesinin izlekleri takip edilmek istendiğinde karşımıza ilk olarak Marksizm ve varoluşçuluk çıkmaktadır. Özellikle Marksizmle büyük bir hesaplaşma içerisine giren Baudrillard, Marksizmin de modern dönemin büyük anlatıları içinde kaldığını fark etmiş ve böylece Marksizm’den bir kopuş yaşamıştır. Bu değişim ve dönüşümleri açıklayabilmek adına

⁹ Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı, 2006).

¹⁰ Best - Kellner, *Postmodern Teori*, 39.

Baudrillard'ın devreye sokmuş olduğu düşünce simülasyon kuramıdır. Baudrillard, simülasyon kuramıyla birlikte yeni bir döneme girildiğini işaret eder ki bu yeni dönemi de postmodernleşme veçhinden okur. Ona göre postmodern toplumun bariz özellikleri; yeni kitle iletişim araçları tarafından kurulması, tüketimi temele alması, hipergerçeklik üzerine kurulu olması ve fraktal düzene yaklaşmasıdır.¹¹ Nitekim ona göre gerçeğin ötesine geçen hipergerçeklik toplumunda kitleler artık büyümek yerine birer ur haline dönüşmekte, kendini dizayn edecek ilke ve değerlerden yoksul kalmakta ve niteliksiz bir büyüme halindedir.¹²

Toplumsala dair yapılan çalışma ve araştırmalar daha çok kitle psikolojisi, toplumun mahiyeti ya da toplumun yönetilmesi veya yönlendirilmesi iken, Baudrillard toplumsalın sonunun geldiğini düşünmektedir. Geçmişte, sermayenin meta ürettiği dönemde tüketim kendiliğinden gerçekleşirken, bugün artık kapitalizmle birlikte hem malın hem de tüketimin üretilmesi gerekmektedir. Bu da kaçınılmaz olarak toplumsalın da üretilmesini kapsamaktadır. Bunun sonucunda ise mevcut iktidarlar çeşitli anlamlar üreterek bu serüveni bir süre daha devam ettirebilmişlerdir. Tüm devrimci hareketler anlam üretme çabasında dırlar, fakat bugün üzerinde durulması gereken asıl mesele anlam üretimi talebidir.¹³

Baudrillard'a göre toplumsalın sonrasında ortaya çıkan şey kitledir. Kitle, toplumsalın aşılması sonucunda ortaya çıkan, toplumsaldan daha çok toplumsala benzeyen ve toplumsalın kendinden geçmiş bir haline benzeyen bir şeydir.¹⁴ Ona göre toplumsalın sonu olarak kitle, hiçbir zaman özgürleşmek istememiştir, dahası kitleler isteseler dahi özgürleşme ediminden pay alamazlar.

Modernizmin yarattığı çoğul birlikteliğin içinde eridiği düşünülen toplumsal, postmodern dönemle birlikte hızlı bir çözülme sürecine girmiştir. Ona göre toplumsala dair her çağrı toplumlar tarafından anında emilip yutulmakta ve hayat hiçbir şey olmamış gibi devam etmektedir. Kitle her zaman sessiz ya da tepkisiz kalarak en büyük gücünü kullanmaktadır.¹⁵ Kitle ya da toplumsal, akademisyenlerin ve siyasilerin her türlü teorilerine,

¹¹ Munther Mohd. Habib, "Culture and Consumerism in Jean Baudrillard: A Postmodern Perspective", *Asian Social Science* 14/9 (30 Ağustos 2018), 43.

¹² Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 36.

¹³ Jean Baudrillard, *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı yayınları, 2006), 31.

¹⁴ Jean Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 11-12.

¹⁵ Baudrillard, *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, 11.

pratiklerine, söylem ya da kanunlarına karşı kendisinden taviz vermeyen bir olgu olarak karşımızda durmaktadır.

Denilebilir ki toplumsalın tüm gücü moderne aittir, yani “burada ve şu anda”dadır. Geçmişte toplumların yapmış olduğu ya da gelecekte toplumların yazabileceği bir tarihin olmadığından bahseden Baudrillard¹⁶, toplumsalın sahip olduğu bu emme ve nötrleme kabiliyetini kitlenin en büyük başarısı olarak görür. Kitleler, kendilerine ne oldukları söylendiği ana kadar kendilerinin mahiyetini bilmekte zorlanır ve bu görev de sosyolojiye aittir. Fakat kitlenin mahiyetini tam olarak kavrayabilmek için sosyolojinin kitle için söylediğinin tam tersini anlamak zorundayızdır. Çünkü sosyoloji, toplumsalın ve katmanlarının yayılması görevini üstlenmiştir.¹⁷ Kapitalizmin maddesel manada “artık değer” olarak baktığı ve tavsif ettiği insanlar topluluğunu tavzih eden Baudrillard, toplumsalın sonunun neden geldiğini şöyle açıklamaktadır:

“Anlamı dolandırma olanaksızlığına karşı verilebilecek en iyi yanıt Tanrı örneğidir. Kitleler her zaman Tanrı düşüncesi yerine bir Tanrı imgesini yeğlemişlerdir. Çünkü Tanrı düşüncesi hiçbir zaman için resmi bir din kurumu olan Kilise’nin dışına çıkamamıştır. Bunu ne günah ne de bireysel kurtuluş umudu gerçekleştirebilmiştir. Tanrı’dan, kitlelere şehit ve aziz masalları, kıyamet günü ve ölüm dansı hikâyesi, büyücülük, kiliselerdeki gösteri ve törenlerden başka bir şey kalmamıştır. Çünkü kitlelerde ritüelin içkinliği vardır. Kitleler putperest doğmuş ve putperest kalmışlardır”¹⁸

Modern dönemden bu yana kitleler için önemli ve asıl olan şey anlam değil gösteridir. İçeriklerin anlamı ne kadar dolu olursa olsun, kitleler bu içeriklerin içini hemen boşaltmakta ve bunun yerine gösteriyi koymaktadır. Siyasi alanda ise, siyasetçiler tüm teknolojik ve kitle iletişim araçlarıyla kitleleri yönlendirdiğini düşündüğü sırada kitleler dengesizleştirme ve etkisizleştirme oyununu oynayarak bu manipüle etmeden anında kaçmaktadırlar. Baudrillard’a göre toplumsal olan ile politik olanın arasındaki ayrım gittikçe kapanmaktadır. Politika da tıpkı toplumsal gibi, Rönesans döneminde din ve kilisenin etkisinden kurtularak, Makyavel’in de aracılığıyla, hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen göstergeler ve strateji olmuştur. Modern dönemden miras kalan Makyavelist sistemin ahlaksızlığı ve edepsizliği hala geçerlidir. Çünkü bu sistemde politikanın araç olarak kullanılması bir sahtekârlık değildir, asıl sahtekârlık olan bu politikadaki

¹⁶ Baudrillard, *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, 12.

¹⁷ Baudrillard, *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, 13.

¹⁸ Baudrillard, *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, 14.

amaçların ahlaksızlığının gizlenmeye çalışılmasıdır.¹⁹ Özellikle XVIII. yüzyıldan sonra toplumsal, politik alanın içinde erimeye başlamış ve böylelikle aradaki farklar gittikçe görünür olmaktan uzaklaşmıştır.

Baudrillard, kitlelerin hiçbir biçimde ne geleneksel ne de genel manada pratik ve teoriye indirgenemez bir hal aldığını ve kitlelerin artık edilgin ya da vahşi doğallık arasında bir yerde durduğunu ifade eder.²⁰ Ona göre kitle bir terim olarak asla bir kavram olamaz, fakat sosyoloji kitlenin bu kavram olmama halini, incelikle bir üst seviyeye taşıyarak, kitlenin daha özel bir tanımını yapmakta ve kitleleri meslek, sınıf, kültürel statü gibi kavramlarla anlamaya çalışmaktadır.²¹ Baudrillard bu noktada Ortega y Gasset'in açıklamalarına benzer bir açıklama sunmuştur. Ortega y Gasset'de sosyolojinin imkânını sorguladığı derslerinde, sosyolojinin kurucuları olarak işaret edilen Comte, Spencer'ın ve ayrıca Bergson'un eserlerinde toplum kavramının ne olduğuna dair açıklamaların olmadığına vurgu yapar. Ortega bu konuda "Toplumbilim kitapları toplumsal diye neye dendiği, toplumun ne olduğu konusunda insana hiçbir şey söylemiyorlar. Dahası var, bize toplumsallığın ne olduğuna, toplumun ne olduğuna ilişkin belirgin bir kavram sunamayışları bir yana, o kitapları okudukça yazarlarının –toplumbilimci efendilerin- toplumsal olayı oluşturan temel olguları kendi kendilerine de açıklamak için birazcık olsun ciddi bir gayret harcamadıklarını görüyoruz."²² diyerek toplumun ne olduğuna dair açıklama çabasının olmamasına vurgu yapar. Baudrillard da bu konuda Ortega'ya katılarak "kitle terimini özgülleştirmeye kalkmak gerçekten de bir saçmalaktır –bu, anlamı olmayana bir anlam vermeye çalışmak gibi bir şeydir."²³ demiştir.

Toplumsalın anlaşılması için "Beaubourg Etkisi" adlı makalesi oldukça önemli olan Baudrillard, burada bir sanat merkezini günümüz postmodern dünyasını anlama noktasında oldukça önemli görür ve sanat merkezlerinin, toplumsalı eğitici bir yanının olduğunu düşünmekten çok, toplumsalın bu tür yerleri kendi kurallarıyla yerle bir ettiğini düşünür. Eskiden müzelerin kültürel hafıza için oldukça önemli olduğunu, ancak günümüzdeyse bu tür yerlerin daha çok birer depo haline dönüştüğünü ifade eden Baudrillard, günümüz dünyasında karşımıza çıkan uzun kuyrukların, trafiğin, yoğunlaşmaların bir şekilde kitle üretimine neden olduğunu

¹⁹ Baudrillard, a.g.e., s. 22-23

²⁰ Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, 12.

²¹ Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, 13.

²² José Ortega Y. Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, çev. Neyyire Gül Işık (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 31.

²³ Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, 13 vd.

düşünür. Onun için kitle toplumsalın fokur fokur kaynayıp, devamlı olarak bir simülasyon süreci tarafından yutulan ve giderek yoğunlaşan bir görünüm arz eden bir şeydir.²⁴

İçeriği her ne türden olursa olsun asıl niyetin anlam(lar) üretme yoluyla kitleleri boyunduruk altına alma olduğunu düşünen Baudrillard, kitlelerin bu türden eğitici ya da başka herhangi bir akılcı ve eğitici iletişim bombardımanına tepkisizlikle karşılık verdiğini düşünmektedir. Bu yüzden örgütlenmenin, kolektif bir bilince sahip olmanın ya da bir toplumsala ait olmanın artık mümkün olmadığını söylememiz mümkündür. Kitlelerin artık her zaman için bir gösteri istediğini, onların esasında istedikleri şeyin bir gösteri olması kaydıyla tüm içeriklere tapındıklarını düşünür.²⁵ Kitlelerin artık ona göre anlamla hiçbir işi yoktur. Kitleler açısından önemli olan şey görüntülerin, imajların ve nesnelere her yerde dolaştığı içeriklerin bolluğudur. Bu içerik bolluğunu sağlama noktasında en önemli olan araçlar ise yeni dönemle birlikte ortaya çıkan medya, televizyon vb. şeylerdir. Anlamın ortadan kalkmasıyla her şeyin anlam yüklü olduğuna inandırılmaya çalışılan kitleler bu noktada medya yoluyla her şeyde bir anlam aramak yerine oldukça rahat bir şekilde her şeye kayıtsız kalmaktadırlar. Örneğin kitleler, aynı anda hem bir futbol maçını hem de bir savaşı, artık yeni teknolojiler sayesinde aynı anda seyredebilmektedirler. Bu açıdan kitlelerin duygularının da karmakarışık bir hal aldığını söyleyebiliriz. Kitleler neye sevineceklerini ya da ağlayacaklarını şaşırılmış durumda olduklarından artık televizyonda gösterilen dizilerde hangi tepkiyi vereceğimiz bize önceden haber verilmektedir.

Önceki zaman dilimlerinde her ne kadar kitlelerin sessizliğinden ya da uysallaştırılmasından söz edilse de günümüzde kitleler sessizlikten ziyade bir bulaşma ile anılmaktadır. Kitleleri harekete geçirci gücün kopma değil bulaşma olduğunu düşünen Baudrillard, kitlelerin her şeyi belirsizleştirme oyunu oynadığını, böylelikle de kendilerini yönettiğini sanan her şeyden belli ölçüde intikam aldığını söyler. Ona göre kitleler ideolojilerden arındırılmak istenmiş, fakat aslında kitleler bütün görüntüleri bütünselliğinden kopartmış ve de politikanın yalın hakikatiyle dalga geçmektedirler.²⁶

Madan Sarup, Baudrillard'ın kitleler hakkındaki görüşleri için "Baudrillard'ın yazılarında kitleler, yani sessiz çoğunluklar metaları, televizyonu, sporu, siyaseti; geleneksel siyaset ile sınıf savaşımını miadı

²⁴ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, 102-103.

²⁵ Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, 17.

²⁶ Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, 44.

dolmuş gösteren topluca üretilmiş bütün o taklitçeleri (simülakları) edilgen olarak tüketmektedirler. Baudrillard'ın gözünde bir tüketme kültürü çağı, bir tüketici kültürü çağıdır bu, yürürlükteki tam anlamıyla etkili bir postmodern kültürdür: geleneksel ayrılıklar ile hiyerarşiler çökmüş, çok kültürlülük olurlanarak tanınmıştır; yere göğe sığdıramayan kitsch, popülerlik, farklılık aralıksız alkışlanıp kutlanır olmuştur."²⁷ diyerek Baudrillard'ın postmodern dönemdeki kitlelere bakışını sunmuştur.

Baudrillard, toplumsalın sonuna dair yaptığı açıklamalarında oldukça karamsar bir tablo çizerken bunun nedeni, insanın bir ilerleme değil bir alçalma göstermesi ve var olan ahlaki düzlemden daha aşağıya doğru bir yol almasıdır. Nietzscheci damardan oldukça beslenen Baudrillard bunun üst-insana doğru bir yolculuk olmadığını, tam aksine insanın ve dolayısıyla toplumsalın silinmesi anlamına geldiğini söylemektedir:

"O halde insan ve insan dışının sınırları giderek siliniyor; üst insanlığa ya da değerlerin dönüşümüne doğru değil; alt-insanlığa, insanlık ötesine, türün kendi simgesel niteliklerinin yok olmasına yöneliyor bu süreç. Nihai olarak Nietzsche'yi haklı çıkaracak; Nietzsche, kendi ellerine teslim edilmiş insan türünün kendini kopyalamaktan ya da yok etmekten başka bir şey yapamayacağını söylüyordu."²⁸

Sonuç

Yeni teknolojik gelişmelerle birlikte bilginin alımlanmasının değiştiği yerde bilgiyi alımlayanın da bir değişim ve dönüşüm geçireceğinin farkında olan Baudrillard, bu açıdan toplumsal bazda devrim istenciyle mündemiç olan toplumsalın artık bu tür devrim istenci içerisinde olmadığını, kitle iletişim araçları sayesinde dilediği anda dilediği yerde olabildiğini düşünmektedir. Ona göre *burada* ve *şu anda* olmak denilen olgu ortadan kalktığından kitleyi oluşturan temel yapılar postmodernleşme ile birlikte ortadan kalkmış ve böylece simülakr düzeninin en radikal dönemine girilmiştir.

Her türlü anlam ve hakikat istencinin karşısında yer alan simülasyon evreninde anlam ve hakikatin karşısında yer alan sanal ve sahte, toplumsalın da kendini imha etmiştir. Çünkü Baudrillard'a göre kitleler artık varmışçasına hareket edilmekte ve bu açıdan kendi tabiriyle anket, röportaj vb. şeylerle daimî bir şekilde sondajlanmaktadır.

²⁷ Madan Sarup, *Post - Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004), 234.

²⁸ Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı, 2012), 39.

Anti hümanist bir itkiyle öznenin sonunun geldiğini düşünen Baudrillard, anlam ve hakikat kaybıyla birlikte toplumun ve toplumsalın da sonunun geldiğini düşünmektedir, nitekim toplumsalı oluşturan temel yapı çöktüğü andan itibaren toplumsal da çökmeye mahkûmdur.

Kaynakça

- Baudrillard, Jean. *Çaresiz Stratejiler*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- Baudrillard, Jean. *İmkânsız Takas*. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- Baudrillard, Jean. *Kötülüğün Şeffaflığı*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Baudrillard, Jean. *Nesnel Sistem*. çev. Oğuz Adanır - Aslı Karamollaoğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2011.
- Baudrillard, Jean. *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı yayınları, 2006.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar Ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı, 2010.
- Best, Steven - Kellner, Douglas. *Postmodern Teori*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı, 2006.
- Habib, Munther Mohd. "Culture and Consumerism in Jean Baudrillard: A Postmodern Perspective". *Asian Social Science* 14/9 (30 Ağustos 2018), 43. <https://doi.org/10.5539/ass.v14n9p43>
- Horkheimer, Max - Adorno, Theodor W. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Liotard, Jean François. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Ortega Y. Gasset, José. *İnsan ve "Herkes"*. çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Sarup, Madan. *Post - Yapısalcılık Ve Postmodernizm*. çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. bs., 2004.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

**RADİKALLEŞMENİN MEŞRUIYET PAYANDASI OLARAK TEKFİRCİ
SÖYLEM: İŞİD ÖRNEĞİ**

Takfiri Discourse as the Legitimacy Support of Radicalization: The Case of ISIS

Hanifi ŞAHİN

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi
Ana Bilim Dalı.

Erzurum / Türkiye

*Professor Doctor, Atatürk University, Faculty of Divinity, Department of History
of Islamic Sects.*

Erzurum / Turkey

hanifisahin@atauni.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-0500-7952

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Kasım / 14 November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Hanifi Şahin, "Radikalleşmenin Meşruiyet Payandası Olarak
Tekfirci Söylem: İŞİD Örneği", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,
16 (Kış 2022): 49-75

DOI: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1204306

Öz

İŞİD; Irak merkezli, el-Kaide'nin fikri zemininde varlık bulmuş radikal İslamcı bir gruptur. İŞİD, radikal İslami gruplar tarihinde, eylem tarzı ve fikirlerini eylemlerinin hizmetine sunması bakımından yeni tarz radikalizm örneklidir. İŞİD 2014 yılında hilafetini ilan ettiğinde bu konudaki ütopyayı gerçekleştiren hareket olarak tarihteki yerini almıştır. İŞİD, küreselleşmenin getirdiği imkânlardan istifade etmekte, iletişim araçlarını etkili bir şekilde kullanmakta, eylemlerini yazılı veya görsel medya üzerinden sunmaktadır. İŞİD, diğer Müslüman grupları teolojik olarak farklı bir alana yerleştirmekte, onların Müslümanlığının niteliğini tartışmaktadır. İŞİD metinlerinde, teolojik olarak ayrı konumlandırılan İslami grup mensuplarının öldürülmelerini meşru bir zemine oturtmak için tekfir, irtidat, şirk, tağut gibi birçok kavram kendi paradigmalarınca yeniden yorumlanmıştır. Bu makalede İŞİD'in *Kostantiniyye* ve *Dabiq* adlı dergilerinde dinî ve siyasî kavramlara yüklenen anlamlar; öteki olarak damgalanan Müslümanlar için kullanılan kavramlar; bu kavramlar üzerinden inşa edilen tekfirci söylem ve İŞİD'in zihni yapısı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İŞİD, Tekfir, Tevhid, Tağut, Mürted, el-Velâ ve'l-Berâ-Demokrasi-İslam Devleti.

Absract

ISIS; It is a radical Islamist group based in Iraq that exists on the intellectual ground of al-Qaeda. ISIS is an example of a new style of radicalism in the history of radical Islamic groups, in terms of its mode of action and putting its ideas at the service of their actions. When ISIS declared its caliphate in 2014, it took its place in history as the movement that realized the utopia on this issue. ISIS takes advantage of the opportunities brought by globalization, uses communication tools effectively, and serves its actions through written or visual media. In ISIS texts, many concepts such as takfir, apostasy, shirk and taghut have been reinterpreted by their own paradigms in order to legitimize the killing of other Islamic groups that are theologically separated. In this article, the meanings attributed to religious and political concepts in ISIS's magazines called *Kostantiniyye* and *Dabiq*; concepts used for Muslims who are stigmatized as other; takfiri discourse built on these concepts and the mental structure of ISIS have been examined.

Key Words: ISIS- Takfir- Tawhid- Taghut- Apostate- Wala and Bara-Democracy- Islamic State.

Giriş

İnsanın mutluluğunu amaçlayan dinlerin, özellikle vahiy kaynaklı dinlerin, bireysel düzlemde inananlarının hayatına, genelde ise tüm insanlığın huzuruna katkı sağlayan, uzlaşmayı, bütünleşmeyi temin eden en önemli araçlardan biri olduğunda neredeyse ittifak söz konusudur.¹ Dinler, dinî dünya görüşü (ethos) oluştururlar ve bunlar da toplumun entegrasyonuna, toplumsal bütünleşmeye katkı sunarlar. Dinî dünya görüşünün zarara uğraması halinde toplumsal hayatın sürdürülebilmesinde hayati önemi haiz değerler konsensüsü zayıflar, bundan toplumsal bütünleşme olumsuz etkilenir.² Ancak günümüzde özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam toplumlarında radikalleşen dini grupların varlığı, onların ortaya koydukları din ve dünya görüşü, aynı teolojik ortak paydada buluşmuşken en ufak bir fikri ayrılıkta kopup yeni gruplar kurarak söylem ve eylemleriyle tedhişi bir yöntem olarak benimseyen yapıların çıkması, dinlere dair bu olumlu bakış açısının tereddütle karşılanmasına yol açmıştır. Dahası dinlerin, özgürlük ve kişisel gelişimleri engelleyici, kısıtlayıcı, dışlayıcı dogmatik reçeteler olarak yorumlanmasına imkân vermiştir.³ Dolayısıyla artık dinlerin birleştiren ortak payda olduğu kadar bölen olarak algılandığı da söylenebilir.

Radikal dini grupların aynı teolojik zemini kullandıkları aynı doktrinlere referansla din ve dünya görüşlerini oluşturdukları halde varlıklarını oluşturan temel metinlere dair yöntem farklılıkları nedeniyle ulaştıkları sonuçlar değişebilmekte, her grup kendi yorumunu tek doğru olarak değerlendirmekte, kendi tarih ve din anlatısını inşa etmekte, bu da hakikatin tekelleştirilmesine ve dışlayıcı söylemlerin gelişmesine neden olmaktadır. Aynı kaynaklardan farklı sonuçlara ulaşılmasının bir zenginlik, dini düşüncede özgürlük alanı, entelektüel bir çaba olarak görülmesi gerekirken, dışlama, damgalama ve tekfir aracı olarak kullanılması, düşünce sığılığı ya da özgüven eksikliğinden kaynaklı içe kapanma hali olarak da değerlendirilebilir. Pratikte bu durum, 'her ekolün kendi düşünce yapısını hakikatin tek temsilcisi' olarak görme iddiasını dillendirmeye yol açmakta, bu da bir yandan müntesipleri nezdinde konsolidasyonu sağlarken diğer yandan "öteki" olarak kodlananlara karşı verilmesi gereken mücadelenin

¹ Şinasi Gündüz, "Din ve Şiddet", *Kutlu Doğum 2005: Dinin Dünya Barışına Katkısı*, 2006, 150.

² H. Ezber Bodur, "Sekülerleşme, Laiklik ve Dinî Temsil Sorunu (Son Dönem Türkiye Örneği)", *Dini Temsil Sorunu Sempozyumu*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 2018), 226.

³ David Smith, "Secularism, Religion and Spiritual Development", *Journal of Beliefs and Values*, 21/1, (2000), 27.

meşruiyetini oluşturmaktadır. Kaynaklarda “iftirak hadisi”⁴ olarak bilinen rivayetlerden hareketle İslam Mezhepleri Tarihindeki hemen her grubun kendi müntesiplerini “firka-i nâciye”⁵ olarak kodlaması, esasında hakikat tekelciliğinin inşa sürecini gösteren önemli çabalardır. “Biz ve öteki” şeklinde kalın duvarlarla sınırları birbirinden ayrılmış iki farklı din ve dünya görüşünün oluşmasına yol açacak olan bu durum, nihayetinde varlık zeminini oluşturan dinin neliğine yönelik çeşitli soruların sorulmasına kapı aralamaktadır. Bu, aynı zamanda her türlü çoğulculuğa karşı olmayı da beraberinde getirir. Oysa “çağdaş toplumsal yaşam kuramı, farklı inançları ya da inancın farklı yorumlarını taşıyan insanların bir arada yaşadıkları bir ‘uzlaşma toplumu’ kaçınılmaz kılar.”⁶

İslam düşünce tarihinde ve günümüzde Müslüman toplumlarda şiddetin görülüyor olmasının arkasında yatan nedenler arasında “iman-amel” bütünlüğünü savunan görüşlerin varlığı zikredilebilir. İman tanımları, geçmişten günümüze ayrıştırıcı bir kategorizasyon olarak işlevsel olmuştur. Bir başka deyişle iman konusundaki tartışmaların tarihi, Seleflerin inançlarını, Selefî olmayan Müslümanların yanı sıra rakip Selefî fraksiyonlar karşısında nasıl konumlandıklarını anlamak açısından da önemlidir. Bu bağlamda tekfir konusu, imanın tanımı, onun inanç ve eylemle ilişkisi etrafında dönmektedir. İmanın tasdik, ikrar ve amel olarak üçlü boyutuna aynı anda atıf yapılan tanımlamalar her zaman bir zihniyet olarak ‘Harcîliğe geçit zemini’⁷ işlevi görmüştür. Harcîlikte amel imanun bir parçası olarak görüldüğü için bir Müslümanın amel konusundaki eksikliği ya da günaha bulaşmış olması hali, teorik olarak onun küfür ile itham edilmesine sebep olmaktadır. Bunun toplumlarda açtığı yara düşünüldüğünden fazladır; zira ameller konusunda eksikliği olmayan bir Müslümanı tasavvur etmek neredeyse imkânsızdır. Bunun için bu anlayışın yumuşatılması gereği kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da İbn Teymiyye (ö. 728/1328) otorite olarak refere edilmiştir. Onun *küfrün lâ yenkul*

⁴ Süleymân b. el-Eş aṣ b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd*, nşr. Muhammed Avvâme (Beirut: Muessesetu’r-Rayyân, 1998), “Sünnet”, 1 (No. 4596); Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, nşr. A. Muhammed Şakir v.dğr. (Beirut: Dâru İhyâ’it- Turâsî’l-‘Arabiyye, tsz), “İman”, 18 (No. 2640); Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, Nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beirut: Dâru’l-Fikr, tsz), “Fiten”, 17 (No.3991).

⁵ Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne’l-fırak*, (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, tsz.), 14; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi’l-mîle ve’l-ehvâ ve’n-nihal*, Dâru’l-Ma’rife, (Beirut 1975), III/247-248; Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve’n-nihal*, (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1996), I/15, 40, 240.

⁶ Temel Yeşilyurt, “Ben’in ‘Öteki’leşmesi ya da Söylemin Aynlığa Dönüşümü: Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine”, *İslâmiyât*, 7/3, (2004), 149-162.”, 151.

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik, 2015), 73.

'*ani'l-mille* (dinden etmeyen küfür), *küfr dîn küfr* (küfrün aşağısındaki küfür), *Zulm dîn zulm* (zulmün aşağısındaki zulüm), *fısk dîn fısk*⁸ (fasıklığın aşağısındaki fasıklık) gibi teolojik temelli kavramlarına atıf yapılarak ihtiyaç duyulan geçiş sağlanmıştır.

Bu makalede; Müslüman kitlelere ve İslamcı yapılara karşı savaştığı gerekçesiyle başta el-Kâide olmak üzere, Cihadî-Selefi oluşumlar tarafından Haricilik ile itham edilen IŞİD'in⁹ *Dabiq* ve *Kostantiniyye* dergileri bağlamında dinî-siyasî kavramlar üzerinden oluşturduğu *tekfirci söylemi* inceleme konusu yapılmıştır. Makalede dolaylı gözlem metodu olarak dokümantasyon kullanılmıştır.

I. IŞİD'in Neliği ve Düşünce Dünyası

IŞİD'in ortaya çıkışı, fikirleri, yöntemleri, yükselişi ve genişlemesi konularında çok şey yazıldı, çeşitli analizler yayımlandı, yayımlanmaya da devam etmektedir. Bu hareketi Arap-İslam kültürünün ürettiği doğal bir fenomen olarak görenlerden, ABD ve Batı'nın Ortadoğu'ya yönelik politikalarının sonucu şeklinde yorumlayanlara kadar geniş spektrumlu yaklaşımlar olmuştur. Ancak bu tür hareketlerin ortaya çıkmasına katkıda bulunan unsurlar arasında kültürel etkenlerin en az etkiye sahip olduğunu gör(e)memek, esas unsurları gözlemlemektedir. Burada temel eksiklik, IŞİD'in ortaya çıkış nedenleri ile onun varlığını sürdürmesine katkı sağlayan ideolojisinin arasındaki farkın bilinmemesinden ya da ayrıştırılmamasından kaynaklanmaktadır. Eylemlerindeki yöntem ve teknikleri, teknolojiyi aktif şekilde kullanmaları, her türlü sosyolojik tabandan katılımın görüldüğü bir cazibe merkezi haline gelmeleri, nihayetinde müstakil bir ülke sayılabilecek kadar toprağa ve yer altı kaynaklara sahip olmaları gibi çoklu değişkenler nedeniyle, daha önce örneği olmayan bir dini radikalizmi doğru anlamada hatalar yapılmıştır, yapılmaktadır. En temel hatalardan biri de IŞİD'in bağımsız bir kimlikle ele alınması gereğinin ihmal edilmesidir. Basit bir indirgemeye onu el-Kaide'nin devamı gibi görüp meselenin öneminin farkına varılamaması bazı kesimlerce sürdürülmektedir.

Bir tespit olarak söylemek gerekirse; Batılı yazında İslamî renk taşıdığı kabul edilen ve 2000'li yıllardan itibaren 'tehdit olarak algılanan her şey' *Selefilik* adıyla yeni tip düşman olarak kodlanmaktadır. Tüm farklılıklar bir kenara itilerek *radikalizm*, *fundamentalizm*, *cihadist* gibi başına 'İslam' kelimesi konularak oluşturulan yeni kavramsallaştırmalarda bu hareketler, bir bütünün parçasıymış gibi düşünülerek aynı başlık altında

⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâva*, thk. Abrurrahman Muhammed b. Kasım (Medine: 1995), 7/327.

⁹ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 73.

değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, İslam temelli dini grupları anlama noktasında kritik yanırlardan biridir. Bu grupların ayrıştığı birçok konu olsa da onlara dair bariz farklılıkların görüldüğü, diğer İslami gruplarla ilişkilerini belirleyen temel matrisler kavramlardır. Bir başka anlatımla Selefi ideolojiye dayandığı kabul edilen yapılar, ortak bir dini yönelimi paylaşmalarına rağmen, *tevhid*, *tağut*, *el-vala ve'l-bera*, *tekfir* ve *cihat* gibi temel kavramları yorumlama ve uygulama konusunda farklı yaklaşımlara sahiptirler. Bu farklılık, esasında onlara yeniden varlık katan unsur olarak işlevseldir. Nitekim İŞİD, kavramlara hedeflerine ulaşmak için operasyonel anlamlar yüklemektedir.

21. yüzyıl dini radikalizmin hemen her tonunun kendini kurumsal düzeyde ilan ettiği bir kesiti ifade eder. Bunda en önemli pay, radikal yapıların teknolojik imkânları üst düzeyde kullanma kabiliyetlerine sahip olmalarıdır. Müslüman toplumlarla ilintilendirilen radikal akımlarda aynı teolojik zemini kullanmalarına rağmen kısa süre içerisinde çoklu hizipleşmenin görülmesini, beklenen bir sonuç olarak görmek gerekir; zira sistematik düşünme yoksunluğu, olayların ve olguların arkasındakilere nüfuz edememe, özellikle İslam'ın bir 'din' olmaktan ziyade sıkı dokulu bir 'ideoloji' olarak görülmesi, bu sonucu kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü din de olsa, bir mesele ideoloji başlığı altında tartışılmaya veya anlaşılmaya çalışıldığında her yorum yeni bir kopuşu beraberinde getirmektedir.

Arap devletlerinin demokrasi, insan hakları, kimlik inşasında diğer batılı ülkeler kadar başarılı olamaması, Arap-İsrail ilişkilerinde sağlıklı bir zemin kurulamaması, Afganistan cihadı, ABD'nin cihatçı grupların oluşumundaki rolü, akabinde Afganistan ve Irak gibi ülkelere yönelik saldırıları; Irak'ta Ebu Gurayb hapisanesinde yaşananalar, El-Kaide ve İŞİD gibi grupların oluşmasına etki eden önemli harici unsurlardandır. Onların çıkışı bir anlamda, Batı'nın zorla küreselleştirme çabalarına bir tepki olarak da okunabilir. ABD'nin ve Batı'nın dünyanın geri kalanına yönelik baskısı, dönüştürme iddiası, dünyanın farklı bölgelerinde olduğu gibi İslam toplumlarında da tepkilere neden olmaktadır. Batı'nın bu kontrolsüz tepkileri, Habermas'ın 11 Eylül olaylarıyla ilgili konuşmasında belirttiği gibi, "tiranlık ve adaletsizlik karşısında şiddeti haklı çıkarmak için manevi bir karakter, motivasyon aracı"¹⁰ olabilmektedir. Batı'nın İslam'a saldırısı olarak görülen ve yüzyıllardır süren kolonyalist tutum, Batılıların İslam dünyasına karşı emperyal tasarımlarının oluşturduğu yarananma hissiyle birleştiğinde,

¹⁰ Giovanna Borradori, *Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 19-20.

mutlak bir şeyler yapılması gereği bu tür gruplara katılma isteğini tetiklemektedir. Müslümanlar ile kâfirler arasında bir tür kozmik savaşın sürdüğü konusunda geliştirilen aşırı söylemler de radikal gruplara katılımı hızlandırmaktadır. Bu konuda İslam hinterlandında var olan ve bu tür yapılara fikri lojistik sağlayabilecek nitelikteki iç unsurlar ise düşünceleri şiddetin kaynağı olarak yorumlanan eski ve yeni bazı İslam âlimlerinin görüş ve fetvalarıdır. Bunlara nispet edilen metinler aynı zamanda radikal grupların fikri ve eylemsel açıdan meşruiyet kaynaklarını oluşturmaktadır.

İŞİD'in nihai hedefi 'İslam Devleti'ni kurmaktır, çünkü hâlihazırda bir İslam devleti yoktur. Dünya Müslümanlarını temsil edecek yeni bir 'İslam Devleti' kurulması gereğine inanan İŞİD mensupları, bu amaçla Ebu Bekir el-Bağdadi'yi (ö. 2019) *emîrül-müminin* sıfatıyla halife ilan etmişlerdir. Diğer Müslüman devletlerde pek karşılık görmese de "İslam Devleti" kavramı özellikle Batı medyasında sıcak bir kabule mazhar olmuştur.¹¹ İŞİD, 'İslam Devleti' kavramını özellikle kullanmaktadır; zira bu kavram, potansiyel katılımcıların istihdamı hedeflendiği için grubun amaçlarının propagandası bakımından önemli bir işleve sahiptir. Zevahiri'nin sloganyla ifade ederse: "Medyatik cihat, mücadelenin yarısıdır."¹² Katılımcılarının profillerine bakıldığında İŞİD'in başarılı bir propaganda yürüttüğü görülmektedir; çünkü İŞİD bu söylemle dünyanın farklı bölgelerinden, kendilerini mücahit ve özgürlük savaşçıları olarak tanımlayan, binlerce yabancı savaşçıyı saflarına çekmeyi başarmıştır.¹³

İŞİD, İslam Devleti'nin kurulduğunu ilan ettiğinden beri, el-Kaide'yi küresel cihatçı hareketteki liderlik pozisyonundan uzaklaştırmak için hızlı adımlar atmış ve bunu büyük ölçüde başarmıştır. Artık günümüzde İslam-terör kavramları İŞİD üzerinden okunmaktadır. Çünkü İŞİD, hâlihazırda etkisi kırılmış olsa da dünyadaki birçok ülkeye yönelttiği tehditler açısından mevcut radikal hareketlerin en tehlikelisi olarak sunulmaktadır. İŞİD'in gücü, çekiciliği ve uzun ömürlülüğünün nedenleri tartışılıyor olsa da hala cihatçı hareketler için prototip olma vasfını korumaktadır. 2014'te ilan edilen *İslam Devleti*, aslında 1998'de Üsame bin Ladin'in Amerika ve İsraililer başta olmak üzere tüm Batı'nın cihadın nesnesi olacağını açıkladığı "küresel cihat"¹⁴ anlayışının miadını doldurduğunun da ilanıdır. Bu, cihat hareketlerinin bir

¹¹ <https://www.npr.org/sections/parallels/2014/09/12/347711170/isis-isil-or-islamic-state-whats-in-a-name> (Erişim 20 Kasım 2022).

¹² Fethi Benslama, *Ölüm Siyaseti: Cihatçı "Üst-Müslümanlar"*, çev. Orçun Türkay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 15.

¹³ <https://www.npr.org/sections/parallels/2014/09/12/347711170/isis-isil-or-islamic-state-whats-in-a-name> (Erişim 20 Kasım 2022).

¹⁴ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 71.

devlet yani *İslam Devleti* şemsiyesi altında yapılması gerektiği gibi oldukça iddialı ve üst düzey bir mücadeleyi imlemektedir. İŞİD'in İslam Devleti'ni ilanıyla şu açıkça ifade edilmek istenmiştir: Cihadist eksende yer alan ve Afgan cihadından itibaren arayışı, beklentisi içinde olunan, ancak hep ütopya olarak görülen 'İslam Devleti' fikri, teoriden pratiğe artık geçirilmiştir.

II. İŞİD ve Tekfir Söylemi

21. yüzyıl söylem yüzyılı olarak kabul edilmektedir. Söylem; üzerine düşüncelerimizi ve eylemlerimizi inşa edebileceğimiz temeldir; hayat söylemlerdir, hayat söylemlerle gerçekleşir.¹⁵ Söylem üzerinden kurulan egemenlikler ya da meşruiyet arayışları İslam düşünce geleneğinde adı konulmasa da hep olagelmıştır. Haricilerin "Hüküm yalnız Allah'ındır";¹⁶ Emevîler döneminde Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) "zillulah fi'l-arz" ifadeleri¹⁷ aynı amaca hizmet etmek için referans kod olarak kullanılmıştır. Bunu yöntem olarak benimseyenler açısından söylem ile gerçeklikler inşa edilmekte; muhataplar açısından ise bu gerçeklikler söylemlerden hareketle anlamlandırılmaktadır. Dolayısıyla söylem ile ideoloji arasında yakın bir ilişki vardır. İdeolojinin öne çıkan on altı tanımından biri olan "söylem ve gücün konjonktürü" şeklindeki tanım¹⁸ dikkate alındığında söylem ile ideoloji, güç ve iktidar arasında bir ilişki kurulabilmektedir. Söylem, güçlülerin elinde ideolojiye dönüştürülmekte, bu ideoloji de toplum üzerindeki iktidarı oluşturmaktadır.¹⁹ Bir başka ifadeyle söylem oluşturma gücüne sahip olanlar, aynı zamanda iktidar oluşturma gücüne de sahiptirler. Ayrıca söylemler hem toplumların denetlenmesinde hem de ihtiyaç halinde yeniden inşa edilmesinde etkili araçlardır. Ancak söylem ideolojiden daha kapsamlıdır, çünkü bilgi, iktidar, güç, otorite kavramları söylemin bileşenleridir. Söylem, bunların toplamı olarak değerlendirilebilir.²⁰

İŞİD'in dergilerine bakıldığında neredeyse bütün Müslümanların 'öteki' kabul edildiği, mürted sayıldığı ve özellikle 'Râfîzî' dedikleri Şîîlerin öldürülmesi gereken zındıklar olarak görüldüğü söylenebilir. Tekfiri yumuşak değerlendirmelerle ele alanlar, onu bir sınır sistematığı olarak

¹⁵ Edibe Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014), 11.

¹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, IV, 121.

¹⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cabir el-Belazîri, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Riyaz Zirikli, Süheyl Zekkar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), VII/111.

¹⁸ Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, (London-New York: Verso, 1991), 2.

¹⁹ Van Dijk, 'Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları', *Medya, İktidar, İdeoloji*. Çev. Mehmet Küçük (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999)", 335.

²⁰ Sözen, *Söylem*, 12.

gerekli gören yorumlara dayanmakta ve aşırı kullanımlarını eleştirmektedirler. Fakat belirtmek gerekir ki, böyle bir ötekileştirici mekanizma çok geniş bir formda kullanılmaktadır.²¹ Tarihte görüldüğü gibi İŞİD açısından da tekfir, inançlar arasına sınır koymanın adıdır. Bütün inançlar arasında sınır vardır. Bu sınır külli olduğunda sınırı belirlemek için tekfir yapılır yani öteki tanımına başvurulur. Tekfiri kaldırmak, inançlar arasında sınırların kaldırılması anlamına gelir. Bu da inançları karıştırma ve sınırlarını belirleme cüretkârlığına girer. Tekfir meselesini ortadan kaldırmak, dinin veya inançların sınırlarına müdahaledir. Dolayısıyla İŞİD'in yüksek mezarları küfür alameti sayıp yıkma eylemleri ile 19. yüzyılda Fransız işgali sırasında Tunus ve benzeri ülkelerde Fransız pasaportu alanların küfür alameti taşıdıkları gerekçesiyle, Müslüman mezarlığına defnedilmemesini öneren zihin aynı parametrelere göre işlemektedir.²²

Düşünce tarihinde ve günümüzde dini-siyasi tartışmaların başında gelen tekfir, bir yandan bireylerin dini statülerine ilişkin saptamalar yapmak, diğer yandan muhalif görülen grupların dışlanması, susturulması, sosyal ya da ve psikolojik baskı kurma aracı olarak işlevsel kılınmaktadır. Tekfiri yöntem olarak kullananlar püriten İslam'ı temsil ettiği iddiası taşımakta, kendisini merkeze koyarak diğerlerinin sınırlarını çizmektedir. Bir anlamda diğerlerinin hakikatten pay sahibi olmalarını, kendi durdukları çizgiye olan uzaklık ve yakınlıkları belirlemektedir. Bu tutumu "mezheplerin kendi aidiyet duygularını pekiştirmeleri için, muhalif düşünceyi kötümek ve şüpheli bir konuma oturtmak suretiyle mahkûm etmeleri ve böylece kendi aidiyetleri içerisinde mutluluk ve huzur duygusunu kalıcı kılma isteği"²³nin yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Aslında bu, mezheplerin oluşum süreçlerinde kendi kimlik bilinçlerini tanımlanabilir düşmanlar üzerinden inşa etme adımı olarak da görülebilir.²⁴

Tekfir söylemi, aynı teolojik zemini kullanan Selefi akımların "yeterince Müslüman olmama"²⁵ iddiasıyla diğer yapıları dışlamasıdır. Tekfirden görülen en önemli özellik, dışlamanın yanı sıra, bölmek, bölünmek ve yeni kategoriler oluşturmaktır. Radikal gruplarda bu kadar kolay ayrışma yaşanmasının nedeni, belki de varlığını sürdürmenin "karşıtını üretmeye"

²¹ Bayram Sevinç, *Terör Endüstrisi: Din ve Şiddet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 320.

²² Mustafa Özcan-Leyla Özcan, *İşid ve Kökenleri: Haricilik ve Seleflilik* (İstanbul: Safa Dağıtım, 2015), 43.

²³ Mehmet Sever, "Abdülkâhir Bağdâdî'nin el-Farq'ında Öteki'nin Karakter Özellikleri", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, (30 Haziran 2019), 160.

²⁴ Bryan Wilson, *Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. Ali İhsan Yitik-A. Bülent Ünal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 42.

²⁵ Benslama, *Ölüm Siyaseti*, 9.

bağlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu yöntem onlara ihtiyaç duydukları dinamik bir sürecin imkânını da vermektedir. Kendi karşıtını üretmek ve onunla çatışmayı sürdürerek verimli bir ilişkiye girebilmek, hareketin sonraki kuşaklara, dönemlere taşınmasının neredeyse tek koşulu olarak görülmektedir. Öte yandan radikal dini grupların geliştirdiği 'ümmet retoriği' coğrafi sınırları yok saydığı gibi, kendisi gibi düşünmeyen yani teolojik olarak bağ kurmadığı ve dolayısıyla da savunulması ve yüceltilmesi gereken bir değer olarak görmediği ülkelerinin milli unsurlarını dahi ezip geçebilmektedir. Bir başka ifadeyle bu retorik, radikallerin kendilerini bir toprak ve ülke ile özdeşleştirip sınırlı kalmamalarına imkân tanımaktadır. İçerisinde yaşanan toprak parçası 'İslami olmayan bir ülke' olarak görüldüğü için, sözgelimi bayrak gibi önemli sembollerin yakılması, sıradan eylemler halini alabilmektedir.

Günümüzde *tekfir*, İbn Teymiyye'nin görüşlerinin bir istismarı olarak Vehhâbî ideolojinin temel bir bileşeni ve Selefi hareketlerin kimlik belirleyeni olarak varlığını sürdürmektedir. Tekfir, Vehhâbî davetine muhalif olanlara yönelik *küffara* karşı cihada çıkmanın ve onların kanlarını helal görmenin meşrulaştırıcı aracı olarak işlevsel kılınmaktadır. IŞİD ve benzeri yapıların aynı düşüncelerle hareket ettiği söylenebilmektedir. Bu kavram, bir yandan kendileri gibi olmayanlarla cihat edecek savaşçıları toplamanın adı, diğer yandan İslam'ın saflaştırılması, püriten bir İslam toplumu inşa etmenin aracıdır. Radikal dini akımlarda dünyayı *Darü'l-İslam-Darü'l-Küfr* arasında bölen bilinç, bu düşünceye dayanmaktadır. Buna göre ideal yurt *Darü'l-İslam*'dır. *Darü'l-Küfr* ise yok edilmesi gerektirir. İmkân olmaması halinde *Darü'l-İslam*'a göç edilmelidir.²⁶ Çünkü "İslam yurdunda koyun çobanı olmak, küfür diyarında itaat edilen bir efendi olmaktan daha hayırlıdır."²⁷ Yani hiçbir koşulda çoğulcu bir toplum öngörmeyen 'saflaştırılmış Müslümanlar'dan oluşan bir gettolaşmadan bahsedilmektedir. Esasında bu, gelişmemiş din ve dünya görüşünün yansıttığı yeni bir ideal "altın çağ" toplumu arayışının adıdır.

Geçmişte Vehhâbîlerce siyasi muhaliflerine karşı bir silah olarak kullanılan tekfir mekanizması, günümüzde IŞİD tarafından Irak'ta, Suriye'de ve dünyanın birçok yerinde kendileriyle birlikte hareket etmeyenlere karşı kullanılmaktadır. IŞİD düşüncesinde tekfir, savaşa teşvikin önemli aracıdır. Savaş ötekini, IŞİD'in kabul ettiği ölçülerde tevhidi kabul etmesiyle ancak biter. İlk dönem Vehhâbî hareketinde öldürme, Vehhâbîlik karşıtlarına karşı

²⁶ "Khilafah Declared", *Dabiq*, 1, (1435), 6.

²⁷ "Öldürürler ve Öldürülürler", *Kostantiniyye*, 1, (1436), 14.

sadece savaş zamanlarıyla sınırlı değildi, daha ziyade barış zamanlarında belirli şahsiyetlerin öldürülmesine kadar uzanıyordu. Vehhâbiliğin Necd bölgesinde kökleşmesinde katkısı olan 'Uyeyne Emiri Osman b. Muammer (ö. 1750), cuma namazını bitirdikten sonra Vehhâbî davete karşı komplo kurmak şüphesiyle, kendi camisinde öldürülmüştü.²⁸ İşte bu ve benzeri uygulamalar, İŞİD'in 2007'de Irak'ta ABD ordusuyla iş birliği yapmakla suçladığı, Amerika'nın bölgedeki piyonları olarak gördüğü²⁹ Sahve (uyanış) ulemasından bazılarına yönelik suikastlarının ilham kaynağını oluşturmuştur.³⁰

Tekfirci grupların yükselişini bu tür eğilimleri teşvik eden belirli bir tarihi metnin varlığından ziyade, mevcut metinlerin kullanılmasını, toplanmasını ve harekete geçirilmesini mümkün kılan siyasi ve ekonomik koşullarda aramak gerekir. Bu, uygulamalarını ve hareket tarzını anlamlandırmaya çalışırken İŞİD'in ideolojik bileşimini incelemenin veya onun Vehhâbîlikle olan bağlantısını anlamının önemini azaltmaz. Ancak bu yaklaşım, şiddetin ideolojik temellerini kavramaya çalışırken, onu "Selefi-Vehhâbî" fenomeni olarak damgalama tuzağına düşmeden, Müslümanlarca yapılan şiddet eylemlerinin ve şiddet üreten grupların yükselişinin arkasındaki çoklu nedenleri göz ardı etmemenin önemini hatırlatır.

III. Tekfirin Payandaları Olarak Kullanılan Dinî-Siyasî Kavramlar

İŞİD'in tekfir mekanizmasını aktif olarak kullanmasını sağlayan en önemli unsur, bakış açılarını merkeze alarak, yeniden anlamlandırdıkları bazı kavramlardır. Bu bağlamda en çok atıf yapılan *tevhid* kavramıdır. İŞİD dergilerinde tevhid; tüm Müslümanların ortak alanı olarak kabul edildiğinden doğrudan tanımlanmamakta, onun zıddı olan kavramlardan hareketle sınırları çizilmektedir. Onlarca ayete ve hadise atıfla tevhidin olmazsa olmaz olduğu vurgulanmakta; küfür ile İslam, şirk ile tevhid, küfür ile imanın bir arada olamayacağı ifade edilmektedir.³¹ Tevhid bütünleştiricidir; Muhacir ve Ensar güçlerinin birlikteliğinin kaynağı tevhid ortak paydasıdır.³² Tevhidi, el-velâ ve'l-berâ'nın bir sonucu olarak, özünde bulunan bir kararlılıkla ayakta tutan, İslam hilafetidir. Çünkü bu hilafet, peygamber metodolojisi ve tevhid temeli üzerinde yükselmiştir. Dolayısıyla

²⁸ Osman b. Abdullah b. Bişr, *Unvanü'l-Mecd fi Tarihi Necd*, thk. Abdurrahman b. Abdülâtif b. Abdullah Al-i eş-Şeyh (Riyad, 1982), 1/60.

²⁹ "From Hijrah to Khilafah", *Dabiq*, 1, (1435), 20.

³⁰ Tallha Abdulrazaq - Gareth Stansfield, "The Enemy Within: ISIS and the Conquest of Mosul", *Middle East Journal* 70/4 (2016), 532-534.

³¹ "Tawhîd and Our Duty to Our Parents", *Dabiq*, 10, (1436), 15-16,42.

³² "Walâ and Barâ Versus American Racism", *Dabiq*, 11, (1436), 20.

tağutların bütün aslanları, hilafetin tevhid ve akîde aslanlarının karşısında asla duramayacaklardır.³³ Bu cemaatin en önemli amacı, özellikle zamanımızda, “İslam” partileri tarafından göz ardı edilen ve terk edilen konularda el-velâ ve’l-berâ, hüküm ve teşri’ ile ilgili konularda tevhidi yeniden canlandırmaktır.³⁴

İŞİD, tevhid ve tağutun ancak devletle mümkün olacağı kanaatindedir. İŞİD’e göre *tevhid*, İslam Devleti topraklarında gerçekleşmiş, el-velâ ve’l-berâ burada somutlaşmıştır. Allah yolunda cihad burada icra edilmektedir; burada şirk, putlar, milliyetçilik, ulusçuluk, şirkçi demokrasi ve küfrî laiklik yoktur. İslam Devleti’nde Arapla acem, beyazla siyah arasında bir fark bulunmamaktadır. Burada Amerikalıyla Arap, Afrikalıyla Avrupalı, doğuluyla batılı kardeştir. İyiliği emir, kötülükten alıkoyma burada yapılmaktadır. Allah’ın şeriatı burada hâkimdir. Allah’ın lütfuyla burada din egemendir. Tevhidi haykırmak burada mümkündür. İslam yurdu ve hilafet toprakları buradadır.³⁵ İslam Devleti’nin yürüttüğü savaş ırk değil, akide savaşıdır. İslam Devleti, tevhid akidesi üzerinde bir devlet bina etmiş ve bu akidede olmayan herkese savaş açmıştır.³⁶ İŞİD’e göre şirkin yeryüzünden kazanması ve tevhidin dünyaya hâkim kılınması davetle olmamıştır, olmayacaktır. Davet cihadı, devlet kurulana kadardır. Savaşla yerler fethedilir, sonra halka davet yapılır. Tevhidin yayılması asıl itibariyle savaşlarla olmuştur.³⁷ Tevhid, ancak Müslümanlara farz kılınan *kıtal* cihadıyla gerçekleştirilir.³⁸

İŞİD’in savaşının özellikle Müslümanlara yönelik olduğu söylenebilir. Burada amaç, devlet olmakla tam anlamıyla sağlanacağına inanılan ‘tevhid akidesinin’ öncelikli olarak ikame edilmesi düşüncesidir ve İŞİD, bunu sağlayacak tek cemaattir.³⁹ Bu nedenle İŞİD düşüncesinde “ötekinin” konumu belirleyen unsur, doğru tevhid akidesinin benimsenip benimsenmemesidir. İŞİD, bugün için tevhid ilkesinden saptığını düşündüğü Vehhâbî kökenlere dönüşü temsil etmekte, kendi varlığını Suud devletinin terk ettiğine inandığı değerler üzerine kurduğunu düşünmekte, bu arada

³³ “Interview With The Wali of Khurasan”, *Dabiq*, 13, (1437), 49.

³⁴ “The Concept of Imamah (Leadership) Is From The Millah (Path) Of Ibrahim”, *Dabiq*, 1, (1435), 18.

³⁵ “Öldürürler ve Öldürülürler”, *Kostantiniyye*, 1, (1436), 14.

³⁶ “The Knights of Shadadah in Belgium”, *Dabiq*, 14, (1437),” 7; “İslam Devleti Kürtlerle Neden Savaşmaktadır”, *Kostantiniyye*, 2, (1436), 18.

³⁷ “Kıtal Cihadında Yer Almayan Bu Farzı Terk Etmiştir”, *Kostantiniyye*, 3, (1436), 30.

³⁸ “Advice to the Mujâhidin: Listen and Obey”, *Dabiq*, 12, (1437), 9; “Gerek Hafif Gerekse Ağır Olarak Savaşa Çıkın”, *Kostantiniyye*, 2, (1436), 27.

³⁹ “The Islamic State in the Words of the Enemy”, *Dabiq*, 1, (1435), 34.

Suudi Arabistan'ı da şeriatı uygulamayan bir devlet olarak görmektedir. Dolayısıyla mevcut Suudi devletiyle büyük ölçüde ters düşmektedir.⁴⁰ Bu, IŞİD'i doğrudan Suudi Arabistan'a veya onun dinî kurumlarına bağlayan, onların siyasi ve fikri takipçileri olarak gören analizleri tartışmaya açmaktadır. Öte yandan Suudi Arabistan ve bölgedeki diğer ülkeler IŞİD'e büyük bir endişeyle bakmakta, onu baskılamaya dönük faaliyetleri desteklemektedirler. Nitekim Suud Krallığının Başmüftüsü Abdülaziz eş-Şeyh'in 2014'teki bir açıklamasında IŞİD ve El-Kaide İslam'ın bir numaralı düşmanı olarak sunulmuştur.⁴¹

Tekfir mekanizmasının işlevsel kılınmasında bir diğer önemli kavram *tağuttur*. IŞİD dergilerinde tağut şöyle tanımlanmaktadır: Tağut; Allah'ın dışında kendisine ibadet edilen ve kendisinin de bundan razı olduğu her kişidir. Bu, ister ibadetin en ufak bir bölümü, isterse ibadetin büyük bir unsurunda olsun fark etmez. Sevgi, dostluk, düşmanlık gibi konularda kaynak kabul edilen şey tağuttur. İbadet, itaat, tabi olmak ve mahkemede kaynak kabul edilen şey tağuttur. Dua, korku, adak adama ve ibadet edilmede kaynak kabul edilen şey tağuttur. İlahlığın herhangi bir özelliğinin kendisine verildiği ve ona ibadet edildiği her şey tağuttur.⁴²

İslam Devleti'nin varlığını bir lütuf olarak gören IŞİD, kendi dışındaki özellikle halkı Müslüman olan ülkelerin yöneticilerini "tağut" kelimesiyle nitelemekte, onları Yahudilerin ve Haçlıların müttefikleri⁴³ olarak görmektedir. IŞİD'e göre şeriatın dışında hiçbir yönetim İslami değildir. Ancak kukla yöneticiler sayesinde İslam, Müslüman toplumlarda, başta demokrasi olmak üzere, çeşitli şekillerde bastırılmıştır. Onlara göre demokratlar bir insanın hem Müslüman hem de demokrat olabileceğini ısrarla savunurken, demokrasiden ödün vermeden, demokrasiyle örtüşmeyen İslami kurallar hakkında halkı cahil bırakarak veya bu kuralları kendi hevalarına göre yorumlayarak bu teorilerini hayata geçirmişlerdir. IŞİD, küfrî bir ideoloji olarak gördüğü demokrasiyi⁴⁴ ayrı bir din şeklinde kodlamakta, bir gönülde sadece bir dinin olacağını, aynı anda hem demokrat hem Müslüman olmanın imkân dışı olduğunu; "Demokrasi de bir dindir, bir

⁴⁰ "İnkâr edenlere de ki: Siz mutlaka yenilgiye uğrayacaksınız", *Kostantiniyye*, 4, (1437)," 54; "In The Words Of The Enemy", *Dabiq*, 11, (1436), 57.

⁴¹ "https://wwrn.org/articles/43211/", ts.; "https://english.alarabiya.net/News/middle-east/2014/08/19/Saudi-mufti-ISIS-is-enemy-No-1-of-Islam-", ts. (Erişim 01.12.2022)

⁴² "Tağuti Sistemlere Askerliğin Hükmü-1", *Kostantiniyye*, 5, (1437), 7.

⁴³ "Gerek Hafif Gerekse Ağır Olarak Savaşa Çıkm", *Kostantiniyye*, 2, (1436)," 25; "The Evil Of Division And Taqlid", *Dabiq*, 11 (1436)," 4, 9,10;"The Allies Of Al-Qā'idah In Yemen", *Dabiq*, 12 (1437), 5, 6, 10.

⁴⁴ "Ineffective Proxy Wars And Airstrikes", *Dabiq*, 4, (1435), 41.

Müslüman başka bir dine, ancak kendi dinini terk ederek girebilir. Demokrasiyi kabul edenler, İslam'ı reddetmiş, Allah'ın dininde Allah'a ortak koşmuştur. Allah'ın onlar için seçmiş olduğu dinin bir kısmından yüz çevirip, bu dine hoşlarına gitmeyen kuralları değiştirerek başka bir dine yönelerek şirk dinine tabi olmuşlardır."⁴⁵ sözleriyle ifade etmektedir.

İŞİD'e göre tağutların Müslümanlara yaptığı en büyük kötülüklerden biri Kur'an-ı Kerim'i ve ahkâmını halka unutturmaktır. Tağutların Müslümanları kandırdıkları konulardan en büyüğü, hüküm koyma meselesidir. Müslümanlara Kur'an'daki hükümlerin dilediklerine müsaade edip dilediklerinden de vazgeçirdiler. Uzun zaman sonra halk bunu kabullenmeye ve buna göre yaşamaya başladı. Bu sayede istedikleri din anlayışını halkın zihinlerine yerleştirdiler. Bir hayat ve nizam kitabı olan Kur'an'ı sadece ölümlere okunan bir kitap olduğunu insanlara bellettiler. Kur'an'ın dirilerle bir işi olmadığını açıkça söylemeseler de farklı yollarla bunu zihinlere işlediler, Kur'an'ı bir ölü kitabı haline getirmeyi başardılar. Müşrik halk öyle bir hale geldi ki buna karşı çıkan muvahhidleri dinsiz ve sapık olarak görmeye başladılar.⁴⁶

Hükmetme yetkisini Allah'ın dışında başkalarına vermek tağutluk göstergesidir. Tağutlar, Allah'ın kanunlarını kaldırarak yerlerine kendi kurallarını koymuşlardır ki, bu açık bir şirktir.⁴⁷ Bunu da demokrasi, seçim, parti gibi kılıflarla halka sunmuşlardır. "Hâkimiyet; kayıtsız, şartsız milletindir." gibi sözlerle gerçekte erkin halka ait olduğunu söylemişler ve bu büyük küfür kelimesini zihinlere kazımışlardır: Hâlbuki bu ilkeyi Allah Kitab'ında şu şekilde dile getirir: "Hüküm sadece Allah'a aittir." Demokratik sistemlerde devletin idare edilmesi için millet adına vekiller seçilir, bu seçilen vekiller vekâlet aldıkları halktan, onlar adına yasamada bulunur ve onları yönetirler. Bu vekiller halktan tam anlamıyla genel vekâlet isterler. Aldıkları bu vekâlet ile diledikleri gibi hiçbir İslami kurala bağlı kalmadan halkı yönetirler. Bu vekillerin halktan aldıkları yetki Allah'ın bir özelliği olan hükmetme yani ilahlık yetkisidir. Lisanı halleriyle halka şöyle söylemektedirler: Herkes dilediği bir ilahı seçsin. O seçilen ilah için hiçbir konuda kısıtlama yoktur, tam bir yetki sahibi olarak istediği konuda istediği kanunu çıkarma yetkisine sahiptir. Milletvekilleri toplanıp "Biz bu devlette artık Allah'a inanmayı yasaklıyoruz" da diyebilirler. Onlar için hiçbir konuda bağlayıcılık ve kısıtlama yoktur. Hâkimiyeti ve egemenliği kayıtsız ve şartsız

⁴⁵"Demokrasi Tutuştu", *Kostantiniyye*, 1 (1436), 8.

⁴⁶"Ölümlere Kur'an Dirilere Demokrasi", *Kostantiniyye* 1 (1436), 38.

⁴⁷"From Hijrah to Khilafah", *Dabiq*, 1, (1435), 38, "Ölümlere Kur'an Dirilere Demokrasi", *Kostantiniyye* 1 (1436), 38.

ellerinde tutmaktadırlar. Oysa yasama yetkisini Allah'tan başkasına vermek küfürdür. Kim Allah'ın indirdiği hükümler ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.⁴⁸

İŞİD'e göre Allah yeryüzünde insanlar için razı olduğu hayat sistemini peygamberler aracılığıyla göndermiş, onlara bu hayat sistemini yeryüzüne hâkim kılmaları için savaşmalarını emretmiştir. Allah kendi sisteminin dışındaki sistemlerin reddedilmesi, bu sistemlerden uzak durulması ve bunlar için savaşılması gerektiğini birçok ayetinde beyan etmiştir. Buradan hareket eden İŞİD, *tağut* olarak tanımlanan yönetimlere karşı savaşmayı önemli farzlardan saymakta, bu tür devletlerde güvenlik gücü olarak görev almayı da klasik kaynaklardan referansla küfür olarak değerlendirmektedir.⁴⁹ İŞİD'e göre ayetlerde açıkça ifade edildiği üzere Allah'ın razı olduğu tek hayat sistemi İslam'dır. Bunun dışında kalan tüm sistemler küfürdür. Allah bu tür sistemlerin *tağuti* sistemler olduğunu, bunlara destek verilmemesi gerektiğini, destekleyenlerin imanlarının zandan ibaret olduğunu söylemektedir.⁵⁰

İŞİD'e göre *tağuti* sistemler için savaşanlar ve bu sistemlerin ayakta kalmasına katkı sağlayanlar İslam dininden çıkmışlardır; amelleri de küfür kapsamındadır. *Tağuta* küfretmek imanın ilk rüknüdür, *tağutları* inkâr etmemek ise küfür sebebidir. *Tağuta* küfredilmeden iman sahih olmaz. Çünkü Bakara 256. ayette ifade edilen “kopmayan sağlam kulp” *iman, İslam ve tevhit* olarak tanımlamıştır. Bu ayette iman için iki şart zikredilmiştir. Bunlardan birincisi *tağuta* küfretmek, ikincisi de Allah'a iman etmektir. Her iki şart yerine gelmeden iman gerçekleşmez. Öte yandan Kelime-i tevhidin ilk kısmı “lâ ilâhe” dir ki; bu da bütün ilahları ve *tağutları* reddetmek demektir. Dolayısıyla *tağutu* inkâr etmeyenler tevhidi yerine getirmiş olamazlar. ‘*Tağuti* sistem’ diye tanımlanan sistemleri ayakta tutan, bu kanunları icra etmek için çalışan güvenlik güçleri, *tağutları* inkâr etmemekte, aksine onların sistemlerini ayakta tutmaktadırlar.⁵¹ Bu bakımdan *tağutları* muhafaza ve müdafaa etmek ve onlar adına savaşmak küfürdür. *Tağut* sistemlerinde görev alanlar *tağutları* devirip Allah'ın hükmünü hâkim kılmak için uğraş veren muvahhidlerin önündeki engellerdir. *Tağuti* düzenler küfür sistemleri oldukları için bunların uğrunda savaşmak, bunların doğruluğunu ve devamını kabul edip istemek anlamına geldiği için bu da küfürdür. Çünkü küfrün devamını ve bekasını istemek veya bunun idamesi için bazı

⁴⁸ “Ölümlere Kur'an Dirilere Demokrasi”, *Kostantiniyye* 1 (1436), 39.

⁴⁹ “*Tağuti* Sistemlere Askerliğin Hükmü-1”, *Kostantiniyye*, 5, (1437), 5.

⁵⁰ “*Tağuti* Sistemlere Askerliğin Hükmü-1”, *Kostantiniyye*, 5, (1437), 5.

⁵¹ “*Tağuti* Sistemlere Askerliğin Hükmü-1”, *Kostantiniyye*, 5, (1437), 7.

eylemlerde bulunmak insanı küfre sokan bir ameldir.⁵² İŞİD'in bu konudaki en önemli dayanağı İbn Teymiyye'nin *Tatar Fetvası*'dır.⁵³

İŞİD'e göre mü'minler Allah yolunda, O'nun hayat metodunu gerçekleştirmek, şeriatını hayata hâkim kılmak ve Allah adına "insanlar arasında" adaleti uygulamak için savaşır. Kâfirler ise tağut uğrunda, Allah'ın metodunun dışında değişik hayat metodlarını gerçekleştirmek, farklı hayat sistemleri ve ideolojileri yerleştirmek, Allah'ın izin vermediği değerleri oturtmak ve Allah'ın mizanı dışında ölçüler ikame etmek için savaşır. Müminler, Allah'ın dostluğuna, korumasına ve gözetimine dayanırken kâfirler şeytanın dostluğuna dayanırlar. Tağut yolunda birebir savaşanlar ile onlara yardımcı olanlar aynı hükümdedir. Çünkü savaşmayı ve öldürmeyi gerçekleştirenler, ancak kendisine yardım edildiği için bunu yapabilirler. Dolayısıyla fiili olarak kurşun sıkan ile ona patates soyup yemek yapan arasında bir fark yoktur. Küfür hükmünde her ikisi de eşittir.⁵⁴

Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram kılanlar Allah'ın yasalarına rağmen şeriat koymuş olurlar. Allah'ın şeriatı varken onun şeriatinden yüz çevirip başka şeriatlar koyanlar kâfir ve tağutlardır. Allah'ın hükümlerinin aksine hüküm koyanlar, ilahlık iddiasında bulunan tağutlardır. Bunların yapmış oldukları kanunlar küfür kanunlarıdır. Bu tür kanunların hayata geçmesi için mücadele edenler elbette ki bu küfürden nasibini alacaklardır.⁵⁵ İŞİD'e göre bu tür yasaları çıkartanlar kâfir ve mürted oluyorsa elbette ki bu kanunları icra edip halkı bu kanunlara uymaya zorlayanlar evleviyetle kâfir ve mürted olurlar.⁵⁶

İŞİD'e göre günümüzde Allah'ın dininin yaşandığı tek ülke ve devlet İslam Devleti'dir. İslam Devleti, tevhid akidesi üzerinde bir devlet bina etmiş ve bu akidede olmayan herkese savaş açmıştır.⁵⁷ İslam Devleti, Allah'ın şeriatının istisnasız tatbik edildiği, İslam'ın en rahat yaşandığı, farzların en rahat ifa edildiği tek devlettir. İslam Devleti küfür, şirk ve haramların bütün çeşitlerinin tarihe karıştığı topraklardır.⁵⁸ Dünyanın her yerinde kendini Müslüman olarak görenlerin İslam Devleti'ne gelmeleri gerekir. İslam Devleti kurulduktan sonra buraya hicret etme imkânı olanlar için ikrah mazereti kalkmıştır. Allah'ın fazlıyla Müslümanların hicret edebilecekleri, tağutlardan

⁵² "Tağuti Sistemlere Askerliğin Hükmü-2", *Kostantiniyye*, 6 (1437), 5.

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, 28/535.

⁵⁴ "Tağuti Sistemlere Askerliğin Hükmü-1", *Kostantiniyye*, 5, (1437), 8-9.

⁵⁵ "Tağuti Sistemlere Askerliğin Hükmü-2", *Kostantiniyye*, 6 (1437), 6, 8.

⁵⁶ "Tağuti Sistemlere Askerliğin Hükmü-2", *Kostantiniyye*, 6 (1437), 8..

⁵⁷ "İslam Devleti Kürtlerle Neden Savaşmaktadır", *Kostantiniyye*, 2, (1436), 18.

⁵⁸ "Allah Yoluna Engel Olandan daha Zalim kim Olabilir?", *Kostantiniyye*, 2 (1436), 14.

kaçıp sığınabilecekleri bir yurtları artık vardır. Bütün bunlara rağmen tağutların diyarlarında kalıp hicret etmeyenler ilahi tehditle karşı karşıyadır.⁵⁹ İslam Devleti sayesinde Allah uzun zaman sonra ümmetin acısını dindirip, onları bir imamın etrafında toplamıştır. Ümmetin imamsız geçirdiği acılarla dolu günlerden sonra Allah Müslümanlara bir halife nasip etmiş, kelimelerini birleştirmiş, neredeyse bütün cihadî ve tevhidi cemaatleri bir araya getirip ihtilafları kaldırmıştır. Ancak hala bu güneşe gözünü kapamak isteyen, 'biraz daha bekleyelim, onlar da cemaat bizler de cemaatiz' deyip ihtilaf ve tefrika tohumları eken, Müslümanların hicret ve cihadının önünde oturan ve Müslümanların birleşmelerine engel olanlar vardır. Doğrusu yeryüzünde bunlardan daha zalimi yoktur.⁶⁰

İŞİD'in tekfir mekanizmasına katkı sağlayan diğer bir kavram da *mürted* kavramdır. İŞİD'e göre mürted; İslam'ı sabit olduktan sonra bir kimsenin şeriatın küfür dediği inanç, söz veya fiillerinden birini işleyerek dinden dönüp kâfir olmasına verilen ıstılahın adıdır. Bu tanımı Bakara 217. ayetine dayanarak oluşturmuşlardır. Bu konuda en önemli dayanak noktası, Nusayrilere mürted diyen İbn Teymiyye'dir.⁶¹ İŞİD'e göre mürted; kendisini İslam'a nispet edip küfür ameli işleyen taifelere denir. Dolayısıyla Râfizîlere veya başka küfür taifelerine mürted ismi vermenin adı Mürciilik veya akidesizlik olarak görülemez. Aynı zamanda bu kâfir taifelerinin asli kâfir olduğu görüşünü benimsemek Haricilik de değildir. Ancak kâfirlere kâfir hükmü verenlere yani kendilerine muhalefet edenleri kâfir diye isimlendirmek Hariciliğin başladığı yerdir.⁶²

"Kâfir, Müslüman olmadan önce dini sebebiyle kanı helal olandır." tanımına yer veren İŞİD, kâfirleri üç grup halinde tanımlar: *Zimmet Ehli Kâfirler*: Bunlar, İslam diyarında küfürleri üzere ikamet edip cizye veren ve kendisinde İslam'ın hükümleri tatbik edilen kimselerdir. *Sözleşmeli Kâfirler*: Bunlar, Müslümanların halifesinin Müslümanların maslahatı gereği kendileriyle belli bir müddet savaşmamak üzere anlaştığı kimselerdir. *Eman (Güven) Altındaki Kâfirler*: Bunlar, kendisine karışılmamak üzere Müslümanlardan güvence alarak İslam diyarına giren kimselerdir.⁶³

Harbî kâfirin tanımı üzerinde duran İŞİD, günümüzde gazaplarından korunmak amacıyla "sivil kâfir" kavramının uydurulduğunu, aslında böyle bir kavramın olmadığını, iktidar yanlısı bazı "belam" âlimlerin mevcut

⁵⁹ "Hicret Etmeyene İkraah Yoktur", *Kostantiniyye*, 2 (1436), 10.

⁶⁰ "Allah Yoluna Engel Olandan daha Zalim kim Olabilir?", *Kostantiniyye*, 2 (1436), 13.

⁶¹ "Mürted Kime Denir?", *Kostantiniyye*, 1 (Şaban 1436), 22.

⁶² "Mürted Kime Denir?", *Kostantiniyye*, 1 (Şaban 1436), 22-24.

⁶³ "Harbi Kâfirin Tanımı", *Kostantiniyye*, 7 (1437), 4.

kavramlarla oynayarak bunu ileri sürdüklerine işaret eder. İŞİD'e göre *harbî kâfir*: Müslümanlarla eman, antlaşma ve zimmet ahdi olmayanlardır. Bu tanuma göre ister bizimle savaşsın ister savaşmasın, kâfirliğinden ötürü kâfirlerde asıl olan vasıf, *harbî küfürdür*. Buna göre aramızda herhangi bir eman, söz ve zimmet ahdi olmayan bir kâfir, silahını bize doğrultmasa dahi, öldürülebilir; malı ganimet alınabilir. Yani malı ve kanı Müslümanlara helaldir. Bunun savaşp savaşmaması, öldürülmesi açısından bir farklılık göstermemektedir.⁶⁴

el-Velâ ve'l-berâ kavramı da İŞİD'in tekfir mekanizmasını kullanırken aktif olarak müracaat ettiği kavramlar setindedir. *el-Velâ ve bera'yı*: "dostluk ve düşmanlık" şeklinde tanımlayan İŞİD, bunu kendi ideolojik evreninde yer almayan tüm Müslüman grupları ötekileştirme, cihadın meşru nesnesi haline getirme amacıyla dışlamacı bir dil aracı olarak kullanmaktadır.⁶⁵ Bir başka ifadeyle *el-velâ ve'l-berâ*, belirli bir grubun bireyleri arasındaki dayanışmayı artırmaya odaklanırken, aynı zamanda başka bir grubun üyeleri arasında net bir ayırım yapmaya da odaklanır. Esasen kavram, bireyleri iyi ya da kötü olmaları temelinde reddetme eğilimindedir. Cihatçı Selefler daha sonra bireyi tekfir yoluyla aforoz edebilir ve onları kâfir olarak etiketleyebilir, bu da daha sonra onların kanlarının dökülmesini meşrulaştırır. *el-Velâ ve'l-berâ* uygulaması kapsamında El-Kaide de dahil olmak üzere cihatçı gruplar, kendileri gibi olmayanların kalplerini kazanmayı -iddialı olmasalar da- bir hedef olarak tespit etmişken İŞİD, Müslüman kitlelerin desteğini kazanmak için, eskatolojik anlatılardan yararlanarak, daha agresif bir tutum içinde olunması gereğini savunmaktadır. Örneğin kıyamete yakın Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında son bir savaş yapacağını, bu yerin adının *Dabiq* olacağını belirten rivayete⁶⁶ atıf yapan İŞİD'in bu ismi dergisine ad olarak seçmesi bilinçli bir tercihtir.⁶⁷

el-Velâ ve'l-berâ kavramının dini dayanağı olarak "Allah için sevmek, Allah için buğz etmek" şeklindeki çeşitli rivayetlere atıfla temellendiren İŞİD, *el-velâ ve'l-berâ*nın tadına varmak isteyen her Müslümanın, İbrâhîm (a.s)'i örnek alması gerektiğini; zenci, beyaz, Arap ve gayri Arap ayrımı yapmadan kendi kavmi arasındaki kâfirlere düşmanlığını ilan etmesini, sonra elindeki her türlü imkanla onlarla savaşmasını gerekli görür.⁶⁸ Onlara göre *el-velâ ve'l-*

⁶⁴ "Harbi Kâfirin Tanımı", *Kostantiniyye*, 7 (1437), 3.

⁶⁵ "İnkâr edenlere de ki: Siz mutlaka yenilgiye uğrayacaksınız", *Kostantiniyye*, 4, (1437), 54.

⁶⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "el-Fiten", 9.

⁶⁷ Aida Arosoaie, "Doctrinal Differences between ISIS and Al Qaeda: An Account of Ideologues", *Counter Terrorist Trends and Analyses* 7/7 (2015), 6-7.

⁶⁸ "Walâ and Barâ Versus American Racism", *Dabiq*, 11, (1436), 21.

berâdan vazgeçmek, İslam'ın Müslümanlardan beklediği fedakârlıktan ve gerçek İslam kimliğinden vazgeçtiştir. Bu hassasiyetin kaybolmasıyla Müslümanlar küfrü reddetme, kendini kâfirden ayırma, hicret etme, kâfirlere düşmanlık, kin besleme ve hakka teslim oluncaya kadar onlarla savaşmanın zorunluluğuna artık inanmayacaklardır. Batılılar bunu özellikle İslami kavramları farklı yorumlayacak âlimleri kullanarak, İslam'ın çoğulcu ve hoş görülmesi olmadığı ve din eksenli bir ırkçılık yaptığı şeklindeki iddialar ileri sürerek Müslümanların zihinlerini bulandırmaktadırlar.⁶⁹

İŞİD'in dergilerinde İslam davasını sulandırmakla itham edilen sahve uleması çok sert ifadelerle eleştirilir. Onlara göre sahve uleması İslam'a karşı Haçlılar ve mürtedlerle ittifak kurmada, Müslümanlar için ortak zemin olan şeriâtın birçok kanununu terk etmede bir sakınca görmemek, *el-velâ ve'l-berâ* dışarda bırakılarak milliyetçilik temeli üzerinde bir ortak payda arayışına girmektedirler. İlginç olan bu görüşlerine rağmen cihad iddiasında bulunmakta ve onun meşruiyet için de siyerdeki olayların sırasını değiştirmektedirler. Bu bağlamda Hudeybiye olaylarını çarpıtarak cihad, *el-velâ ve'l-berâ* yükümlülüklerini istismar etmelerine imkân tanıyacak sözde bir "fıkıh" inşa etmektedirler.⁷⁰ *el-Velâ ve'l-berâ*, sahve ulemasının ölü kalplerinde olmayan bir akide olduğu için diğer Haçlılarla ve tağutlarla birlikte olabilmekte, onları efendi kendilerini köle olarak görmekten rahatsızlık duymamaktadırlar.⁷¹ İŞİD'e göre, *el-velâ ve'l-berâ* İslam'ın temel taşıdır. *el-Velâ ve'l-berâ*'nın varlığının göstergesi, İslami hadlerin, emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker uygulaması da dahil olmak üzere İslam'ın tüm ahkâmının açık ve kesin kanunlarının yürürlükte olmasına bağlıdır.⁷²

Dışlamacı din anlayışının baskın olduğu radikal İslamî grupların eylemlerine meşruiyet kazandırmada başvurulan en önemli kavramlardan biri *cihattır*. İŞİD'e göre "müslüman" olarak görülmeyenler tekfir mekanizması eşliğinde "cihad" düşüncesinden hareketle öldürülürler. Onlara göre tevhid, devlette vücut bulur. Devlete katılmayan, düşmanları ve tağut düzenleri reddetmeyen, onları kâfir saymayanlar da kâfir olarak damgalanır.⁷³ Tekfire katılmamak, İŞİD davasına inanmamak; gayri meşru devlete boyun eğmek ve düşmanlarını reddetmemek anlamına gelir. Dahası

⁶⁹ "Walâ and Barâ Versus American Racism", *Dabiq*, 11, (1436), 19.

⁷⁰ "From of The Battle of Al-Ahzab to The War of Coalitions", *Dabiq*, 11, (1436), 54.

⁷¹ "The Allies Of Al-Qâ'idah In Yemen", *Dabiq*, 12 (1437), 5, 6, 10."

⁷² "The Allies Of Al-Qâ'idah In Yemen", *Dabiq*, 12 (1437), 34.

⁷³ "The Qa'idah of Adh-Dhawahiri, al-Harari, and An-Nadhari", *Dabiq*, 6 (1436), 21.

bu tür insanların kâfir olduklarından şüphe etmek dahi küfürdür. Çünkü bir kâfirin küfüründen şüphe eden de kâfirdir.⁷⁴

İŞİD'e göre her koşulda cihad farzdır. Günümüzde cihad her Müslümana *farz-ı ayndır*, zira çok sayıda Müslüman ülkesi kâfirler tarafından gasp edilmiş ve çok sayıda riddet hizbi orada ortaya çıkmıştır. Tüm bu ülkeler yeniden ele geçirilene, mürtedlerden temizlenene ve şeriat ile yönetilene dek bu farz düşmez.⁷⁵ *Saldırı cihadı*; günümüzde olduğu gibi kâfirler Müslümanların beldelerine saldırır ve cihad farz-ı ayndır ve bulunduğu bölgede *kıtal cihadı* gerçekleştirilemez ise bu durumda dinin vacibi olan kıtal cihadını yerine getirmek ve Müslümanların saflarına katılmak için hicret etmek vacip olur.⁷⁶

"Bize cihattan başka yol, kâfirlerin mallarından başka yiyecek yoktur."⁷⁷ düşüncesinde olan İŞİD'e göre günümüzde İslam dininin saptırılmasının ve doğru anlaşılmasının en temel nedenlerinden biri, dinimizin kavramlarının içinin yanlış doldurulmasıdır. Örneğin Allah yolunda savaşın kelimesi en yüce olması için verilen savaşa *cihad* denilmesi gerekirken bu kavram, tağutların yolunda savaşan ve İslam dinini hiçbir şekilde kabul etmeyen ateistlerin mücadelesine bile kullanılır hale gelmiştir. Cihad kavramının muhtevasını çarpıtılanlar arasında müşrikler, kâfirler ve Müslüman muvahhidler de vardır ve onlar cihad kavramına kendilerince anlamlar yüklemişlerdir. Bu noktada diğerleri neyse de muvahhidlerin bu kavramı saptırmaları oldukça dikkat çekicidir. Oysa cihad, 'cehd' kökünden türeyen bir kelimedir. Cehd, gayret etmek, zorluklara karşı çaba göstermek, çalışmak gibi anlamlara gelir. 'Cihad' veya 'mücâhede' sözlükte, düşmanın saldırısına karşı koymak üzere elinden geleni yapmak, bütün gayreti harcamak demektir.⁷⁸

İŞİD'e göre Kur'an-ı Kerim'de yer alan *cihad* ile *kıtal* kelimeleri aynı anlama gelmemektedir. 'Kıtal' yani savaş, salt askerî harekât olup güce dayanır. 'Cihad' ise askeri operasyon da dâhil İlâhî hedefler uğruna gösterilen bütün çabaları içerir. Buna göre cihad; kutsal bir gaye uğruna ortaya konulan her türlü fikri, fiili ve kalbi çalışmanın ortak adıdır. Genelde cihad derken akla kıtal gelse de cihad, kıtal kavramını da içine alır ve bu kavramdan daha geniştir. Cihad; Allah'ın rızasına ulaşmak, küfrü ve şirki yeryüzünden

⁷⁴ "Müşrikleri Tekfir Etmeyenlerin Tekfiri", *Kostantiniyye*, 7 (1437), 39.

⁷⁵ "Mürted Kardeşler", *Kostantiniyye*, 6 (1437), 24; "Tawhîd and Our Duty to Our Parents", *Dabîq*, 10, (1436), 16; "The Evil of Division and Taqlîd", *Dabîq*, 11 (1436), 13.

⁷⁶ "Hicretin Ahkâmı", *Kostantiniyye*, 7 (1437), 13.

⁷⁷ "Hilafet'le Savaşmak Riddet Midir?", *Kostantiniyye*, 2 (1436), 46.

⁷⁸ "Kıtal Cihadında Yer Almayan Bu Farzı Terk Etmiştir", *Kostantiniyye*, 3, (1436), 26.

kaldırmak, zalim ve despotların hükümranlığına son vermek için yapılan tüm gayretleri kapsar. Allah, cihadı umumen farz kıldığı gibi onun kapsamında değerlendirilen cihadın hususi kısımlarını da farz kılmıştır. Allah, şirkin, küfrün ve zulmün yeryüzünden kaldırılıp tevhid ve adaletin yeryüzüne hâkim olması için Müslümanlara *kıtal cihadını* farz kılmıştır.⁷⁹

IV. İŞİD ve Hakikat Tekelciliği

İŞİD'in dini ve siyasi kavramlar üzerinden inşa ettiği söylemleri, hakikat tekelciliğinin bir başka ifade biçimi olarak değerlendirmek mümkündür. Hakikat iddiası beraberinde yeni, sahîh bir kimlik iddiası taşır; çünkü hakikatle kimlik arasında birebir ilişkiden öte ayniyet söz konusudur. Bu bağlamda İŞİD ideolojisini benimsemek, bu kimliği elde etmek için ön koşul olarak görülür. Aslında bu yaklaşım birçok radikal grupta görülmektedir. İŞİD inançlarının, hayata bakışının dışında kalan her türlü kimlik 'öteki'dir, dışlanmalıdır. "Bizim hakikatimizi kabul etmediğin sürece bizden biri olamazsın" mottosuyla olaylara bakılmaktadır. Burada farklı hakikatleri kabul etmek yerine kendi hakikat anlayışlarını dayatmak, çoğulcu hakikat anlayışlarını reddetmek vardır ve bu, yeni kimliğin önkoşulu olarak sunulmaktadır. Radikal grupların bir yöntem olarak başvurduğu bu yaklaşıma göre hakikati tanımlama yetkisi sadece kendilerindedir. Tanımlanan bu hakikat, otoritenin kabulü için, öteki olarak kodlananlara bir tahakküm aracı olarak kullanılır. Böylece püriten bir İslami kimlik oluşturulduğu düşünülür. Oysa bu, farklı kimliklerin yok edilmesi anlamına gelmektedir.

Farklı hakikat iddialarını dillendirmek, kabul edilebilir bir şey değildir ve püriten İslami kimliğin yok edilmesine yol açar. Diğer ekollerin sahip oldukları teolojik ve epistemolojik zemin temelde, görünürde aynı şeyler olsa da din anlayışları bakımından aynı zeminini paylaşmamaktadırlar. Tekfirci yaftasından kurtulmak isteyen herkes kendi 'hakikati'nden ve dolayısıyla kendi kimliğinden vazgeçmek zorundadır. Bunun bir asabiye söylemi olduğu açıktır. Artık burada bireysel ya da kolektif kimlikler ve aidiyetler üzerindeki tekil/buyurgan dayatmacılığın net olarak görüldüğünü söylemek gerekir. Aslında bu, Selefi grupların temel bir problemini ortaya koyar: "çağıyla hemzaman olmama" hali. Çağıyla hemzaman olmama, şimdiki zamanı reddedmiştir.⁸⁰ Bu da geçmişin kutsanmasına yol açarken mevcudun ötelenmesine, insani olan her şeyin yok

⁷⁹ "Kıtal Cihadında Yer Almayan Bu Farzı Terk Etmiştir", *Kostantiniyye*, 3, (1436), 27.; "The Virtues of Ribat For The Cause of Allah", *Dabiq*, 9 (1436), 13.

⁸⁰ Daryush Shayegan, *Melez Bilinç* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 12.

sayılmasına kapı aralamaktadır. Burada özellikle günümüz İslam toplumlarının beklentileri olan siyasetin kendini güncellemesi, yönetime katılma gibi talepler bu radikal grupların gündeminde yer almamaktadır.

Hakikat tekelciliği aynı teolojik kaynakları farklı okuyan kişilerin/yapıların arasındaki iletişimi koparmak anlamına da gelmektedir. Herkes yüksek sesle konuşmakta ama hiç kimse bir şey anlayamamaktadır. Bir başka deyişle “fiili olarak gelinen noktada, tartışma, “sağırla diyaloguna; yani dinleyenin, rakibinin söylediklerine değil, kendi iç dünyasından gelen sese kulak verdiği, konuşanın ise kendi konuşup kendi işittiği bir tartışmaya dönüşmesi”⁸¹ hali söz konusu olmaktadır. Çünkü bireysel olarak kişiler kendi düşüncelerini mutlak doğru olarak gördüğünde bu, indirgemeciliği, yüzeyselliği, dışlayıcılığı ve damgalamayı beraberinde getirir. Ayrıca bu marazi bakış açısı kendi konumunu, toplumsal statüsünü kutsama, aykırı yorumları peşinen sapkın ilan eden bir bakıştır. Böyle bir yaklaşımın, var olan taraflar açısından çatışmanın ideolojisi/ya da çatışmanın motivasyonu olarak işlevsel olacağı dikkate alınmalıdır.

Herhangi bir grup kendi yorumunun doğru olduğunu dillendirmeye başladığında, kendini hakikatin merkezine yerleştirip *öteki* olarak gördüklerine yönelik dışlayıcı söylem ve tavır kendiliğinden gelişir. Zira teolojik düzlemde, mezhebî ayrımlar ve onların öznel kabullerinin toplum düzeyindeki bireysel yönelişleri büyük ölçüde dışlayıcıdır. Çünkü mezhep, kendisi ile ötekiler arasındaki köklü bir ayrıma dayanır. Tek doğruyu bulan, tek kurtuluşa eren veya inancı garantide olan tek mezhep oluş mantığı, ötekileri dışarıda bırakmayı kaçınılmaz kılan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın çatışmayı doğuran veçhesi, kendi doğrularını oluştururken her zaman ötekinin yanlışlanmasından hareket eden ‘negatif analogi’yi kullanmasındandır.⁸² Artık burada doğrunun/hakikatin tek belirleyicisi akımın/yapının kendi durduğu noktadır. Onun yorumunun ya da din anlayışının tutarlı olması ya da sağlam bir referansa dayanıp dayanmaması önemli değildir. Ama her hâlükârda hakikati kontrol etme amacı taşır; zira hakikati kontrol eden düşünceleri de kontrol eder. Bu durumda ötekiler, aralarında çok önemli itikadî farklılıklar bulunmamasına rağmen, bir çırpıda ‘bid’at ehli’ olmakla itham edilebilmektedir. Bir başka ifadeyle doğruluğunu öteki üzerinden tanımlama söz konusudur. Kendi doğruluğunu netleştirmek için ötekinin işgal ettiği uzamanın kötü gösterilmesi gerekir. Böylece bu, aynı zeminde varlık bulduğu iddiasını taşıyan yapılar içinde ona ayrı bir konum

⁸¹ Muhammed Abid el-Cabiri, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İhsan Pala - M. Şirin Çıkar (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 21.

⁸² Yeşilyurt, “Ben’in ‘Öteki’leşmesi ya da Söylemin Aynılığa Dönüşümü”, 154.

kazandıracaktır. Bu anlamıyla öteki, benliğin oluşum sürecine katkıda bulunan saklı bir referans noktası olarak işlev görmektedir. Bu durum, dinde samimi oluşun bir ifadesi değil, aksine ötekine karşı önyargının bir göstergesi olabilir. Çünkü dinde bağnazlık ve önyargı durumuna indirgenmiş dindarlığın durumu belirsizdir.

Sonuç

İŞİD, günümüz radikal İslami gruplar içinde; fikirlerini eyleme dönüştürmede oldukça mahir yeni tip radikal İslamcı hareket örneğidir. İŞİD, İslami gruplara karşı tutumu, dinî-siyasî kavramlara yüklediği anlamlar nedeniyle diğerlerinden ayrılan, farklı bir görüntü sergilemektedir. En belirgin farkı, İslam düşünce tarihinde, bir kısmı naslardan hareketle kavramsal nitelik kazanmış bazı kavramları, kendi paradigmasını merkeze alarak 'İslam Devleti' konseptini gerçekleştirecek unsurlara fiili destek ve eylem hali olarak anlamlandırmasıdır. Varlığını bu amaca hizmet olarak tespit eden İŞİD, bunun dışında kalan her yaklaşımı, özellikle Müslüman olduğunu ileri sürdüğü halde kavramların içeriğini boşaltan, Batılıların hoşuna gidecek şekilde anlamlar yükleyen her türlü yapıyı ve kişiyi İslam'a zarar vermekle suçlamaktadır.

İŞİD, kök salma arzusuyla tarihin belli bir dönemine ve otorite kabul ettiği kişilere referansla düşüncesini temellendirirken başta tevhid olmak üzere, birçok dini ve siyasi kavramın, İslam'ın her koşulda sokağa yansımaları netice verecek şekilde anlamlandırılması gerektiğine inanmakta, bu konuda en işlevsel kavram olarak da cihadı görmektedir. Kavramlara ilişkin muhalif her yorumu, sahih dini düşünceden sapma; yorum sahiplerini de Allah'ın şeriatına alternatif oluşturan tağutların destekçileri; İslam'ın düşmanı Haçlı Batı'nın bakış açısıyla dine ve kavramları yorum getiren kişiler olarak değerlendirmektedir. İŞİD'in kavramlar üzerinden inşa ettiği anlam dünyasına bakılınca adeta savaş meydanından olaylara bakıldığı izlenimi edinmek mümkündür.

İŞİD, tekfir mekanizmasıyla durduğu noktayı esas kabul etmekte, sınır sistematiği bağlamında sınırlar tespit ederek püriten İslami kimliğin inşasına çalışmaktadır. Kendi İslam anlayışından sapanları, dışlamacı din diliyle tekfir ederek öldürülmelerini meşru görmektedir. Hakikat tekelciliğinin bir yansıması olan bu tutumdan rahatsızlık duymayan İŞİD, *el-velâ ve'l-berâ* akidesince ahkâmı tam olarak tatbik etmiş, Afgan cihadından başlamak üzere, şimdiye kadar bir ütopya olan İslam hilafetini ve devletini kurmuş bir ekip olarak, kendilerini bu konuda söz söyleyecek tek yetkin İslami grup olarak sunmaktadır. İŞİD'e katılımı sağlamaya dönük yapılan

tüm çağrılar, “gül bahçesi” vaat edilmemesine rağmen, çekici bulunarak eğitilmiş-eğitimsiz, zengin-fakir ayrımı olmaksızın, farklı toplumsal sınıflardan karşılık bulmaktadır. Bunun nedenlerine dair farklı analizler mümkünse de belirsiz bir dünyada karmaşık sorunlara basit cevaplar sunan ideolojiler, aşırılığın cazip hale gelmesini sağlar diyebiliriz. Ayrıca radikal grupların temel özellikleri arasında kısıtlayıcı, kesin inançlı olmaları, bunları sağlayacak uygulamaları empoze ederek, sorgulama özgürlüğünü engelleyerek insani gelişmeyi kısıtlamalarını da dikkate almak gerekir. Başkaları tarafından eleştirilmelerini dikkate almaksızın, mensuplarına sıkı dokulu bir ideolojiyi yansıtacak şekilde bir kimliğe sahip olmalarını temin etme çabaları da önemlidir. İŞİD, tüm bunları başarmış radikal İslamcı bir hareket olarak varlığını sürdürmektedir.

Kaynakça

- Abdulrazaq, Tallha - Stansfield, Gareth. “The Enemy Within: ISIS and the Conquest of Mosul”. *Middle East Journal* 70/4 (2016), 525-542.
- Arosoaie, Aida. “Doctrinal Differences between ISIS and Al Qaeda: An Account of Ideologues”. *Counter Terrorist Trends and Analyses* 7/7 (2015), 31-37.
- “Advice to the Mujāhidīn: Listen and Obey” *Dabiq*, 12, (1437).
- “Allah Yoluna Engel Olandan daha Zalim kim Olabilir?”, *Kostantiniyye*, 2 (1436), 12.”, ts.
- Bağdādî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-fırak*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, tsz.
- Bayram Sevinç, *Terör Endüstrisi: Din ve Şiddet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Belazûri, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir, *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Riyaz Zirikli, Süheyl Zekkar. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Benslama, Fethi. *Ölüm Siyaseti: Cihatçı “Üst-Müslümanlar”*, çev. Orçun Türkay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Bodur, H. Ezber. “Sekülerleşme, Laiklik ve Dinî Temsil Sorunu (Son Dönem Türkiye Örneği)”, *Dini Temsil Sorunu Sempozyumu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 2018, 225-262.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İhsan Pala - M. Şirin Çıkar. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Daryush Shayegan, *Melez Bilinç*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- “Demokrasi Tutuştu”, *Kostantiniyye*, 1 (1436).
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş a.Ş. b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Avvâme. Beyrut: Muessesetu'r-Rayyân, 1998.

- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-1956, "el-Fiten", 9., ts.
- "From Hijrah to Khilafah, *Dabiq*, 1, (1435).
- "From of The Battle of Al-Ahzab to The War of Coalitions", *Dabiq*, 11, (1436).
- "Gerek Hafif Gerekse Ağır Olarak Savaşa Çıkın", *Kostantiniyye*, 2, (1436).
- Gündüz, Şinasi. "Din ve Şiddet", *Kutlu Doğum 2005: Dinin Dünya Barışına Katkısı*, 2006, 149-156.
- "Harbî Kafir Tanımı", *Kostantiniyye*, 7 (1437)," ts.
- "Hicret Etmeyene İkraah Yoktur", *Kostantiniyye*, 2 (1436)," ts.
- "Hicretin Ahkamı", *Kostantiniyye*, 7 (1437)," ts.
- "Hilafet'le Savaşmak Riddet Midir?", *Kostantiniyye*, 2 (1436).
- <https://english.alarabiya.net/News/middle-east/2014/08/19/Saudi-mufti-ISIS-is-enemy-No-1-of-Islam->
- <https://wwrn.org/articles/43211/>
- <https://www.npr.org/sections/parallels/2014/09/12/347711170/isis-isil-or-islamic-state-whats-in-a-name> (Erişim 20 Kasım 2022)
- <https://english.alarabiya.net/News/middle-east/2014/08/19/Saudi-mufti-ISIS-is-enemy-No-1-of-Islam->
- <https://wwrn.org/articles/43211/>
- <https://www.npr.org/sections/parallels/2014/09/12/347711170/isis-isil-or-islamic-state-whats-in-a-name> (Erişim 20 Kasım 2022)
- "In The Words Of The Enemy", *Dabiq*, 11, (1436).
- "Ineffective Proxy Wars And Airstrikes", *Dabiq*, 4, (1435).
- "Interview With The Wali of Khurasan", *Dabiq*, 13, (1437).
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Şazvînî. *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.
- İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâva*, thk. Abrurrahman Muhammed b. Kasım. Medine: 1995.
- "İnkâr edenlere de ki: Siz mutlaka yenilgiye uğrayacaksınız", *Kostantiniyye*, 4, (1437)," ts.
- "İslam Devleti Kürtlerle Neden Savaşmaktadır", *Kostantiniyye*, 2, (1436).
- "Khilafah Declared", *Dabiq*, 1, (1435), ts.
- "Kıtıl Cihadında Yer Almayan Bu Farzı Terk Etmiştir", *Kostantiniyye*, 3, (1436).
- Mustafa Özcan - Leyla Özcan, *İşid ve Kökenleri: Haricilik ve Seleflik*. İstanbul: Safa Dağıtım, 2015.
- "Mürted Kardeşler", *Kostantiniyye*, 6 (1437).

- "Mürted Kime Denir?", *Kostantiniyye*, 1 (Şaban 1436).
- "Müşrikleri Tekfir Etmeyenlerin Tekfiri", *Kostantiniyye*, 7 (1437).
- Osman b. Abdullah b. Bişr, *Unvanü'l-Mecd fi Tarihi Necd*, thk. Abdurrahman b. Abdüllatif b. Abdullah Al-i eş-Şeyh. Riyad, 1982.
- "Öldürürler ve Öldürülürler", *Kostantiniyye*, 1, (1436).
- "Ölülere Kur'an Dirilere Demokrasi", *Kostantiniyye* 1 (1436), 38.
- Sever, Mehmet. "Abdülkâhir Bağdâdî'nin El-Fark'ında Öteki'nin Karakter Özellikleri". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 147-179. <https://doi.org/10.18403/emakalat.561724>
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- Sözen, Edibe. *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*. İstanbul: Paradigma: Yayınları, 2014.
- "Tağuti Sistemlere Askerliğin Hükmü-1", *Kostantiniyye*, 5, (1437).
- "Tağuti Sistemlere Askerliğin Hükmü-2", *Kostantiniyye*, 6 (1437).
- "Tawhîd and Our Duty to Our Parents", *Dabiq*, 10, (1436).
- Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*. London-New York: Verso 1991.
- "The Allies of Al-Qa'idah in Yemen", *Dabiq*, 12 (1437), 5, 6, 10.
- "The Concept of Imamah (Leadership) is From The Millah (Path) of Ibrahim", *Dabiq*, 1, (1435), ts.
- "The Evil of Division and Taqlîd", *Dabiq*, 11 (1436).
- "The Islamic State in the Words of the Enemy", *Dabiq*, 1, (1435).
- "The Knights of Shadadah in Belgium", *Dabiq*, 14, (1437).
- "The Qa'idah of Adh-Dhawahiri, al-Harari, and An-Nadhari", *Dabiq*, 6 (1436).
- "The Virtues of Ribat for The Cause of Allah", *Dabiq*, 9 (1436).
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizi*. nşr. A. Muhammed Şakir v.dğr., Beyrut: Dâru İhyâi't- Turâsi'l-'Arabiyye, tsz.
- Van Dijk, 'Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları', *Medya, İktidar, İdeoloji*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. 1999.
- "Walâ and Barâ Versus American Racisim", *Dabiq*, 11, (1436).
- Wilson, Bryan. *Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. Ali İhsan Yitik - A. Bülent Ünal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Yeşilyurt, Temel. "Ben'in 'Öteki'leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü: Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine", *İslâmiyât*, 7/3, (2004), 149-162.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

HADİS TAHAMMÜL VE EDÂ YOLLARINDAN MÜNÂVELE

Munavele from the Ways of Learning and Teaching Hadith

Mehmet ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana
Bilim Dalı.

Sivas / Türkiye

*Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Divinity, Department of
Hadith*

Sivas / Turkey

mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3676-0912

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ekim / 20 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mehmet Çetin, "Hadis Tahammül ve Edâ Yollarından
Münâvele", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (Kış 2022): 76-100

DOI: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1192227

Öz

Hiz. Peygamber kendi sözleri hakkında "... işitenler işitmeyenlere iletin", "Allah (cc), bizden bir söz işitip onu başkasına ulaştırana kadar güzelce ezberleyenin yüzünü nurlandırın..." diyerek hadis naklini teşvik etmiştir. Böylece hadisler, Hiz. Peygamber'den sahâbeye, sahâbeden tâbiüne ve tabaka tabaka diğer nesillere nakledilmiştir. Sahâbe, bazı hadisleri سمعنا - سمعت "işittik - işittim" ifadelerinde görüldüğü gibi bizzat işiterek almıştır. Bu hadis alma türü daha sonra, işitmeyle öğrenmekten dolayı semâ' diye adlandırılmıştır. Bazen sahâbe Hiz. Peygamber'e gelir, bazı sorular yöneltir, Hiz. Peygamber de bu sorulara cevap verirdi. Bu tür bilgi edinme de daha sonra kıraat için örnek ve delil kabul edilmiştir. Çünkü sahâbî -hadis talibinin kıraat etmesinde olduğu gibisormakta, Hiz. Peygamber de -muhaddisin rivâyeti dinleyip düzeltilmesi gereken yer varsa düzeltmesi gibi- soruya cevap vermektedir. Bazen de Hiz. Peygamber yazılı nüshayı sahâbîlere verir ve onlara birtakım görevler yüklerdi. Hiz. Peygamber'in yazılı metin vermesi de daha sonra münâvele yöntemine delil kabul edilmiştir. İşte böylece hadisler ilk üç asırda, semâ', kıraat/arz, başkasını hocaya kıraat ederken dinleme, icâzetli münâvele, icâzetsiz münâvele, münâvelesiz icâzet, mükâtebe, i'lâm, vasiyet ve vicâde gibi farklı yollarla nakledilmiştir. Hadisler hataları en asgarî düzeye indiren semâ' veya kıraat yolu gibi en üstün hadis öğrenme ve öğretme yollarıyla nakledildiği gibi semâ' ve kıraatin mümkün olmadığı durumlarda münâvele, icâzet, mükâtebe, i'lâm, vasiyet ve vicâde gibi diğer hadis öğrenme yollarıyla da nakledilmiştir. Biz bu çalışmada münâvele yoluyla hadis naklinin mahiyetini, çeşitlerini ve problemlerini irdelemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Münâvele, Hadis Öğrenme ve Öğretme, Rivâyet Lafızları.

Abstract

The Prophet encouraged the transmission of his own words with the following words: "let those who hear tell those who don't hear", "May Allah illuminate the face of the person who hears a word from us and memorizes it well until he conveys it to someone else". So, the hadiths has been transferred from the Prophet to the Companions, from the Companions to the Tâbi'un and layer by layer to other generations. The Companions received some hadiths by hearing them, as seen in the expressions سمعنا - سمعت "we heard - I heard". This type of hadith receiving was later called semâ' because of learning by hearing. Sometimes the Companions would come to the Prophet, ask some questions, and the Prophet would answer these questions. This type

of knowledge was later accepted as an example and evidence for qirā'ah. Because the Companion asks, as in the recitation of the hadith aspirant, The Prophet also answers the question - just like the hadith listens to the narration and corrects it if there is a place that needs to be corrected. Sometimes the Prophet would give the written copy to the Companions and give them some duties. The Prophet's giving of a written text was later accepted as evidence for the munāwala method. Thus, hadiths were transmitted different ways such as semā', qirā'ah/arç, listening to someone else while reciting to the teacher, munāwala with ijāza, munāwala without ijāza, ijāza without munāwala, mukātaba, i'lām, testament/will, wijādah in the first three centuries. The hadiths were transmitted through the best quality hadith learning and teaching ways such as the way of semā' or qirā'ah which minimizes mistakes, In cases where semā' and qirā'ah are not possible, It is also transmitted through other ways to learn hadith such as munāwala, ijāza, mukātaba, i'lām, testament/will and wijādah. In this study, we tried to examine the contents, types and problems of hadith transmission through munāwala.

Key Words: Hadith, Munāwala, Hadith Learning and Teaching, Narrative Words.

Giriş

Kur'ân'ın mübeyyini sünnet ile sünnetin taşıyıcısı hadislerin öğrenilmesi ve öğretilmesi Hz. Peygamber tarafından "... işitenler işitmeyenlere iletin",¹ "Allah (cc), bizden bir söz işitip onu başkasına ulaştırana kadar güzelce ezberleyenin yüzünü nurlandırın..."² gibi hadislerle teşvik edilmiştir. Sahâbe ve sonraki nesiller, dindeki yeri ve önemi bilinen hadisin nakline çok önem vermiştir. Sahâbe Hz. Peygamber'in fiillerini görerek, sözlerini işiterek öğrenmiş ve birbirlerine aktarmışlardır. Buna dair Hz. Peygamber'in "Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız siz de öyle kılın"³ hadisi, onun görerek öğrenilmesi gereken fiillerine işaret etmektedir. Sahâbenin "Rasûlullah'tan işittim"⁴ ifadeleri ise onların Hz. Peygamber'in sözlerini işiterek öğrendiklerini göstermektedir. Dünyevî

¹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Mustafa Dib el-Boğa (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407), "İlim" 9, 37, "Megâzî" 73, "Edâhî" 24, "Tevhîd" 9.

² Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "İlim" 10; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "İlim" 8.

³ Buhârî, "Ezân" 18, "Edeb" 27, "Temennî" 10.

⁴ Buhârî, "İman" 12.

meşgaleler, yaşlarının küçüklüğü gibi sebeplerle doğrudan Hz. Peygamber'den hadisi tahammül edemeyen sahâbe başka sahâbilerden alıp nakletmiştir ki buna "Sahâbe Mürseli" dendiği ma'lumdur. Sahâbe mürselinin, hayatın mücbir sebeplerinden olması; sahâbînin tâbîinden naklinin nadirattan olması, sahâbîlerin, tâbîinden nakli beyan etmesi ve sahâbenin tamamının âdil olması nedeniyle -hadis imamlarının çoğunluğuna göre- makbul hadis çeşitlerindedir.⁵

Hadis tahammül ve edasında aslolan, haberin hadis şeyhinden muttasıl bir şekilde, eksiksiz, yanlışsız alınmasıdır. Bu nedenle semâ' ve arz/kıraat tahammül ve eda yollarının en efdal iki çeşididir. Zira semâ'da talebe hocadan hadisi dinlerken doğru okunuşunu dinlemekte; hocaya kıraat/arz ederken de yanlışı varsa hoca tashih etmektedir. Böyle olmakla birlikte münâvele, icâzet gibi diğer yollarla hadis nakli de câiz görülmüş ve uygulanmıştır. Münâvele yoluyla hadis naklinin sahih olmasını sağlayan en önemli kriterler, talebenin adâleti, zabtı ve hadis bilgisidir.⁶

Münâvele konusunda, Abdurrahman b. Muhammed b. Futays'ın (ö. 402/1011) "*el-Kelâm ale'l-İcâze ve'l-Münâvele*" isimli müstakil bir eseri vardır. Türkiye'de ise "*Hadis Alma Yöntemi Olarak İcâzet ve Münavele*" isimli Yüksek Lisans tezi yapılmıştır. Tezde, tahammülü'l-hadis kapsamındaki icâzet ve münâvele ıstılahları, bunların doğuş ve gelişimleri, hadis literatüründeki yansımaları ele alınmıştır. Bununla birlikte tezde münâvele konusu, icâzete göre daha az yer almıştır.⁷ Münâvele konusunun müstakil olarak işlenmemiş olması, icâzet kapsamında değerlendirilmesinden kaynaklanabilir.⁸ Bu çalışmada, münâvelenin daha önce ele alınmayan "Hadis'in Münâvele Yoluyla Tahammül ve Eda Edildiğini Bilmenin Faydaları" konusu ve "Hz. Peygamber, Sahâbe ve Selef Âlimlerinin Hayatlarında Münâveleye Delil Olabilecek Örnekler" artırılarak konu zenginleştirildi.

1. Münâvele'nin Lügat - İstılah Anlamları ve Çeşitleri

İstılahlaşma sürecinde münâvele diye isimlendirilecek bu tahammül ve eda üslubu, Hz. Peygamber'in uygulamalarında da görülmektedir. Bu yolla hadis tahammül ve edası Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), tâbîinden Yahya b. Saîd (ö. 143/760), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gibi selef-i sâlihîn ve

⁵ Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ Muqaddimeti İbni's-Şalâh*, thk. Zeynülabidin b. Muhammed (Riyad: Edvâu's-Selef, 1419), 1/500; Muhammed b. Cemâlüddin el-Kâsımî, *Qavâ'idü'l-tahdîş min fînûni muştalahi'l-hadîş* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 143.

⁶ Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed el-İsbehânî, *Kitâbu'l-vecîz fi zikri'l-mücâz ve'l-mucîz*, thk. Abdulgafûr Abdulhak (el-Medinetü'l-Münevverâ: Mektebetü Dâri'l-İmân, 1414), 35.

⁷ Muhittin Düzenli, *Hadis Alma Yöntemi Olarak İcâzet ve Münavele* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022).

⁸ Düzenli, *Hadis Alma Yöntemi Olarak İcâzet ve Münavele*, 127.

muhaddisler tarafından da câiz görülmüş ve uygulanmıştır. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), Hicâz âlimlerinin münâveleyle hadis almanın cevâzını Hz. Peygamber'in uygulamasına dayandırdıklarını nakletmiştir.⁹ Konunun somut bir şekilde anlaşılması, lügat ve ıstılah anlamlarının izahıyla mümkündür. Bu nedenle önce münâvele kelimesinin kelime ve ıstılah anlamları izah edilmeye çalışılacaktır.

1.1. Münâvele'nin Lügat ve İstılah Anlamı

1.1.1. Lügat Anlamı

Münâvele (نَوَّلَ) kökünden müfâ'ale babından mastardır.¹⁰ (نَوَّلَ) "vermek" anlamındadır.¹¹ Münâvele kelimesinin lügat anlamında kullanıldığı¹² hadislerde de görülmektedir:

1- Mûsâ ve Hızır kıssasında şöyle geçmektedir: (فَحَمَلُوهُمَا بِغَيْرِ نَوَّلٍ) "Musa ve Hızır'ı (gemide) bir şey 'vermek'sizin (karşılıksız, ücretsiz) taşıdılar".¹³

2- Hz. Peygamber a.s. şöyle buyurmuştur:

"... أَرَانِي أَتَسَوَّكُ بِسِوَاكَ فَجَاءَنِي رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ فَنَاولْتُ السِّوَاكَ الْأَصْغَرَ مِنْهُمَا فَقِيلَ لِي كَبِّرْ فَدَفَعْتُهُ إِلَى الْأَكْبَرِ مِنْهُمَا".

"Rüyamda dişlerimi misvaklıyordum. Yanıma biri diğerinden daha yaşlı iki kişi geldi. Ben (fazla) misvakı küçüğüne vermek istedim." Bana: "Büyüğe ver denildi. Ben de büyüğe verdim".¹⁴ Bu rivâyette münâvele kelimesinin mazi fiili olan نَوَّلَ "vermek" anlamında kullanılmıştır.

3- Hz. Peygamber (yemek yerken) "نَاوِلْنِي الدِّرَاعَ" "butu bana ver"¹⁵ demiştir. Bu rivâyette de نَوَّلَ "vermek" anlamında kullanılmıştır.

1.1.2. İstılah Anlamı

Münâvele "icâzetli münâvele" ve "icâzetsiz münâvele" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. "Hadis şeyhinin hadis talibine kitabını veya kitabından bir cüz'ünü verip rivâyete icâzet vermesine, "icâzetli münâvele" denilirken";

⁹ Buhârî, İlim 7.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1415), 11/683; Muhammed Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965), 31/43.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/683; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 31/42.

¹² Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 31/44; Ebü İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm Emîr es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*, thk. Ebü Abdurrahman Salah b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 2/203.

¹³ Buhârî, "İlim" 44.

¹⁴ Buhârî, "Vudû" 74; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Rü'yâ" 19, "Zühd" 70.

¹⁵ Ebü Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 9/106, Hadis No: 5089, 39/284 Hadis No: 23859.

rivâyetlerin yazılı nüshası verilirip “bunlar benim rivâyetlerimdir” denildiği halde icâzet verilmemişse “icâzetsiz münâvele” denmektedir.¹⁶

Buhârî'nin münâveleyi *es-Sahîh* eserinde ıstılah anlamında kullandığını görmekteyiz. O “İlim” kitabı 7. bâba “Münâvele konusunda zikredilenler ve ilim ehlinin başka beldelelere yazı yazması” şeklinde başlık verip Hz. Peygamber, sahâbe ve selef-i sâlihînin hayatlarından örnekler vermiştir.¹⁷ Buhârî'nin münâveleyi terim anlamda kullanması, bu kelimenin daha önce ıstılahlaştığını göstermektedir. Nitekim Muhittin Düzenli, icâzet ve münâvelenin hicrî 1. asrın sonları ile 2. asrın başlarında kullanılmaya başladığını dile getirmiştir¹⁸ bununla ilmî bir usûl ve uygulamayı kastetmiştir. Nitekim bu kelime ıstılahi anlam kazanmadan önce Hz. Peygamber zamanında da kullanılmaktadır. Düzenli tezinin bir başka yerinde bu bilgiyi vermektedir.¹⁹

Râmhürmüzî (ö. 360/971) *el-Muḥaddisü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* isimli eserinde münâvele konusunu icâzetle aynı başlıkta ele almış (*Bab: el-Kavlü fi'l-İcâze ve'l-Münâvele*), uygulama olarak ne kastedildiğine ve muhaddisler tarafından nasıl kabul gördüğüne dair bilgiler vermiştir. Bu çerçevede Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) muhaddisin kitabını talebesine verip “Bu kitaptaki rivâyetleri benden nakledebilirsin” demesinde bir beis olmadığını aktarır. İbn Şihâb ez-Zührî de (ö. 124/742) kitapları getirilip “*Ey Ebû Bekr (İbn Şihâb ez-Zührî), bunlar senin kitapların*” denildiğinde, kendisine okunan kitapların rivâyetine icâzet vermiştir. Evzâî (ö. 157/774) ise, münâvele yoluyla tahammül edilen hadislerle amel edileceği ancak gözden geçirilmeksizin nakledilemeyeceği kanaatindedir.²⁰

“Arz” kelimesinin “kıraat” ile eş anlamlı kullanıldığı malumdur.²¹ Bununla birlikte -hadis şeyhinin veya talibinin birbirlerine okuması olmaksızın- şeyhin kendisine arz edilen yazılı metni gözden geçirip rivâyete elverişli ise izin vermesi de arz olarak ifade edilmiştir. Nitekim Zührî, “arz edilen” nüshayı gözden geçirip rivâyete elverişli ise izin vermeyi “icâzetli münâvele” olarak kabul etmiştir.²² Sehâvî (ö. 902/1497), Ahmed b. Hanbel'in

¹⁶ İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Dârü't-Turâs, 1379), 79; Emîr es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*, 2/203.

¹⁷ Buhârî, “İlim” 7.

¹⁸ Düzenli, *Hadis Alma Yöntemi Olarak İcâzet ve Münavele*, 62.

¹⁹ Düzenli, *Hadis Alma Yöntemi Olarak İcâzet ve Münavele*, 87, 92-93.

²⁰ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrahmân el-Râmhürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404), 435-459.

²¹ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 71.

²² Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Süvergî, İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 326; Ebû Muhammed

semâ' ile arzu'l-münâvele yoluyla hadis almayı eşit kabul edenlerden olduğunu nakletmiştir.²³ Bütün bunlardan dolayı, kıraat ile eş anlamda kullanılan "arz" ile münâvelede kullanılan "arz"ın karıştırılmaması için İbnü's-Salah (ö. 643/1245) birincisine "arzu'l-kirâe" ikincisine "arzu'l-münâvele" demiştir.²⁴

2. Münâvele'nin Çeşitleri

Münâvele -daha önce münâvelenin tanımını arz ederken de dile getirdiğimiz gibi- icâzetin olup olmaması açısından ikiye ayrılır:

2.1. İcâzetli Münâvele

İcâzetli münâvele, rivâyetin şekline göre kendi içinde birkaç mertebeye ayrılır:

2.1.1. Hocanın Yazdığı Nüshayı Hadis Talibine Vermesi

Hadis şeyhinin, "kendi kitabını" veya "kendi kitabından istinsâh edilmiş tashih ettiği nüshayı" ya da "hadislerinden seçtiği ve eliyle yazdığı sahifeyi" yahut "kendi kitabından yazılmış ve kendisinin gözden geçirdiği yazılı metni" hadis talibine 'Bunlar benim rivâyet ettiğim hadislerdir, bunları rivâyet edebilirsin' diyerek temlik etmesi (sahiplendirmesi) veya iâre (ödünç) vermesi şeklindeki uygulama, icâzetli münâveledir. Bu tür, icâzetli münâvelenin en üstün çeşidi olup Mâlik b. Enes ve bazı âlimler nezdinde semâ' konumundadır. Nitekim İsmâil b. Ebî Üveys, Mâlik b. Enes'e "Semâ'ın en sahihi nedir?" diye sorar. Mâlik b. Enes "Senin muhaddise okuman (kıraat) veya muhaddisin sana okuması (semâ') ya da muhaddisin sana kitabını verip bunu benden rivâyet edebilirsin demesidir"²⁵ diye yanıt vermiştir.²⁶ Bu tür münâveleyle "Hocanın yazdığı nüshayı vermesi" anlamında "المناولة بالكتابة" ifadesini kullananlar olmuştur.²⁷ Hadis talibinin şeyhinden kitabını "Senden rivâyet etmem için bu kitabı bana ver" şeklinde bir talep üzerine kitap verilirse, izin açıkça zikredilmese bile bu münâvele sahihtir ve talibin bu hadis

Mahmûd b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.), 2/25-27.

²³ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 2/116.

²⁴ Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ulûmi'l-hadîs* (Muqaddimetü İbni's-Salâh), thk. Abdullatif el-Hemîm, Mahir Yasin el-Fahl (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423), 279.

²⁵ "عن إسماعيل بن أبي أويس قال سألت مالكا عن أصح السماع فقال: قراءتك على المحدث ثم قراءة المحدث عليك ثم أن يدفع إليك كتابه فيقول أرو هذا عني"

²⁶ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 79-82; Zerkeşî, *en-Nüket*, 3/534.

²⁷ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmam Abdurrahim Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407), 525.

kitabını rivâyet etmesi câizdir.²⁸ Çünkü talebin akabinde verilmesi, icâzetin varlığına işarettir.

İbn Hacer (ö. 852/1449), hocanın münâvele yoluyla hadis talibine vermesi ile uzak bir yerdeki talebesine yazması (mükâtebe) arasında büyük bir fark görmediğini²⁹ ifade ederek münâvele ile mükâtebeyi hem birbirinden ayırmış hem de bu iki yolla hadis almanın aynı değerinde olduğunu ifade etmiştir. İbn Huzeyme'ye (ö. 311/924) göre icâzet ve münâvele, sahih semâ' değerindedir.³⁰ İbn Huzeyme'nin böyle düşünmesinin sebebi -hadis tahammül ve edasında mülâkât ve muâsarât gibi ağır şartlar koşan Buhârî ve Müslim gibi olmayıp- mütesâhil olmasından kaynaklı olabilir. Hatta İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *Câmiu'l-'Usûl* eserinin mukaddimesinde ifade ettiğine göre bazı muhaddisler münâveleyi semâ'dan daha evlâ ve üstün görürler. Mâlik b. Enes, Yahyâ b. Saîd'e İbn Şihâb'ın hadislerinden yazıp verdiğinde oradakilerden biri "Bu hadisleri senden semâ' etti mi?" diye sorar, Mâlik b. Enes de "Semâ' etmeye ihtiyaç duymayacak kadar fakîh, anlayışlı biridir" diye cevap verir. Nitekim İbnü'l-Esîr'in naklettiğine göre Kâdî 'Îyâz (ö. 544/1149) bu durumu şöyle açıklar: "Bu gâyet açıktır. Hadis talibine yazılı nüsha vererek izin vermesindeki (icâzetli münâveledeki) güveni, semâ'daki güveninden daha fazladır. Zira semâ' yoluyla hadis tahammül ve edada, sâmi'de (semâ' eden hadis talibi) ve müsmi'de (hadisi nakleden şeyhte) vehm, yanılma, hata olabilir".³¹ Nevevî (ö. 676/1277) ise, icâzetli münâvelenin semâ' ve kıraat ile aynı seviyede olduğunu düşünenler ile münâvelenin semâ' ve kıraatten daha üstün olduğunu düşünenleri saydıktan sonra, "Doğrusu, semâ' ve kıraat en üstün hadis tahammül ve eda yoludur" der.³²

Münâvele'nin bu çeşidiyle hadis tahammülü cumhuru ulemaya hatta zâhirîlere göre caizdir. Ancak bu yolla elde edilen hadisle amel edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf edilmiştir. Zira bu yolla hadis alma semâ'nın muttasıl bir şekilde gerçekleşmemesi sebebiyle mürsel habere benzetilmektedir.³³

²⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdulvehhab Abdullatif (Riyad: Mektebetu'r-Riyadi'l-Hadîse, ts.), 2/51.

²⁹ Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker fi muştalahi ehli'l-eşer*, thk. Nüreddin İtr (Dimaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1421), 127.

³⁰ Emîr es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'âni Tenkîhi'l-enzâr*, 2/193.

³¹ Kâdî 'Îyâz, *el-İlmâ'*, 80-81; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, 2/65.

³² Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 2/47.

³³ Ebü'l-Fida İmamüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bâ 'işü'l-ḥaşîs şerhu İhtîşâri 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Matbaatü Hicâzî, 1960), 136; Zerkeşî, *en-Nüket*, 3/512.

2.1.2. Hadis Talebesinin Yazdığı Nüshayı Hocaya Arz Etmesi

Bir diğer tür, hadis talibinin “şeyhinin hadislerini yazdığı gözden geçirilmiş nüshayı” veya “hadislerinden oluşan bir cüz’ü” getirmesi, şeyhin hadislerin tamamını inceleyip doğruluklarını tetkik edip icâzet vermesi şeklindeki münâveledir. Bazıları buna “arz” demişlerdir. Ancak İbnü’s-Salah “arzu’l-münâvele” dediği bu arzın, hadis şeyhine rivâyetlerini okuyarak kontrol ettirmek şeklindeki “arzu’l-kirâe” ile karıştırılmaması gerektiğini dile getirmektedir.³⁴ Bu uygulama, hadis şeyhinin hadis talibine “Bu nüshayı al, istinsah et, sonra benim nüshamla istinsah ettiğin nüshayı karşılaştırıp nüshamı getir. Senin bu hadisleri benden rivâyet etmene icâzet veriyorum” demesi şeklinde icrâ edilir.

Tesâhül’ü (hadis kabulünde gevşek davranması) İbn Huzeyme ve İbn Hibbân’dan daha fazla olan Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014) “arzu’l-münâvele” yoluyla hadis tahammülünün sahih olabilmesi için icâzet verilmiş olmasını, râvînin hâfız ve mütkin olmasını şart koşmuş³⁵, bu yöntemle hadis tahammülünün semâ’ ile aynı seviyede olduğunu kabul eden Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Mısır, Şam ve Horasan ehlinde çok sayıda âlimi zikretmiştir.³⁶

Münâvelenin bu çeşidiyle hadis almayı sahih kabul edenlerin delilleri şunlardır: Buhârî’nin de *es-Sahîh*’inde ifade ettiği üzere, Hz. Peygamber’in Kısra’ya gönderdiği mektup; Hz. Peygamber’e gelip soru soranlara Hz. Peygamber’in cevap vermesi; Mâlik b. Enes’in Irâk’a gitmek üzere hazırlanan Yahyâ b. Saîd el-Ensârî’ye İbn Şihâb’ın hadislerini yazıp vermesi ve “Hadisi senden dinledi mi?” diyenlere “Hadisi dinlemeye ihtiyacı olmayacak kadar fakîh ve anlayışlı birisidir” şeklindeki uygulama ve sözleridir.³⁷

Mâlik b. Enes’in münâveleyi sahih bir yol kabul etmesinin delillerinden bir diğeri de hadis kitabı *el-Muvatta*’yı kendisi okutmadan ilim ehlinin alıp istifade edebileceklerini söylemesi ve Kur’ân’ın tek başına okunabileceğine benzetmesidir. Böyle düşünürken gerek Kur’ân’ı gerekse hadis kitaplarını okuyacak insanların bu işin ehli olması gerektiğini unutmamak gerekir: Mutarrif b. Abdillâh şöyle demiştir: “Mâlik’e on yedi sene arkadaşlık yaptım. *el-Muvatta*’yı kimseye okuduğunu görmedim. Mâlik ‘Bu kitaptan (*el-Muvatta*) hadis nakli ancak semâ’ ile mümkün olur’ diyenlere

³⁴ İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmi’l-hadîs*, 279; Salahattin Polat, “Münâvele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

³⁵ Ebû Abdullâh İbnü’l-Beyyî’ Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîs*, thk. Muazzam Hüseyin (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1397), 256.

³⁶ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîs*, 257-258.

³⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîs*, 258-259.

şiddetle karşı çıkıp şöyle diyordu: Kur'ân daha yüceyken Kur'ân'ı dinlemeden okuman câiz ve yeterli oluyorken hadiste neden câiz ve yeterli olmasın?! Muhaddis bu hadisleri arzu'l-münâvele ile alırken senin için yeterli oluyor da senin böyle alman neden yeterli olmasın?! Muhaddisin arzu'l-munâvele ile naklini câiz görüyorsun da kendine neden câiz görmüyorsun?!³⁸ Kur'ân'ı ve hadisleri okuyacak kişilerin, bu işin ehli olması gerektiğini muhaddislerin "Mushaff' den Kur'ân, sahafiden ilim (hadis) öğrenmeyin"³⁹ sözleri de öz bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁰

Mâlik b. Enes gibi icâzetli arzu'l-münâveleyi semâ' ile eş değerde gören âlimler semâ' için kullanılan " حَدَّثَنَا " ve " أَخْبَرَنَا " rivâyet lafızlarının mutlak olarak, kayıt belirtmeksizin kullanılabileceğini söylemişlerdir. Ancak âlimlerin çoğunluğu mutlak olarak kullanılmasının doğru olmadığını düşünmektedir.⁴¹

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) "İcâzetli arzu'l-münâveleyi semâ' olarak kabul eden âlimler vardır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Şâfiî, Yahyâ b. Yahyâ (ö. 226/841), Şâfiî'nin talebelerinden Büveytî (ö. 231/846), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel ve Müzenî (ö. 264/878) gibi fakihler, İcâzetli arzu'l-münâveleyi semâ' olarak görmezler" der. 'Irâkî (ö. 806/1404) İbnü's-Salâh'ın bu ifadelerine kayd-ı itirâzî düşüp şöyle der:

"Ebû Hanîfe'nin diğer âlimlerle birlikte zikredilmesi doğru değildir zira Ebû Hanîfe dışında zikredilen diğer âlimlerden bir kısmı münâvelelerin sahih olduğunu ancak mertebe bakımından semâ'dan daha aşağıda olduğunu kabul ederler. Halbuki Ebû Hanîfe semâ'nın olmadığı münâvele yoluyla hadis tahammülünü aslen sahih kabul etmez. Nitekim Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) göre muhaddis kitabını ve kitaptaki hadisleri rivâyet etmeye izin verir fakat verdiği kişi hadisleri dinlemez ve rivâyetleri tanımazsa/bilemezse bu yolla aldığı hadisleri rivâyet etmesi câiz değildir; Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre câizdir".⁴²

Ancak Ebû Hanîfe'nin hadis talibinin münâvele yoluyla hadis tahammülünü sadece hadisleri dinlemediği için değil, rivâyetleri tanımadığı/bilmediği için câiz görmediğini göz ardı etmemek gerekir.

³⁸ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, 259.

³⁹ لا تأخذوا القرآن من مصحفى ولا العلم من صحفى

⁴⁰ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, 2/262.

⁴¹ İbn Kesîr, *İhtîşârü 'ulûmi'l-hadîs*, 16.

⁴² Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimeti'bnî's-Şalâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389), 192.

Dolayısıyla hadis konusunda yeterli olan kişilerin münâvele yoluyla hadis almalarında büyük sakıncalar görülmemiştir.

2.1.3. Hadis Hocasının Kitabını Arz Edip İcâzet Verdiği Halde Kitabını Vermemesi

Hadis şeyhinin kitabını arz edip (gösterip) kendisinden hadis rivâyetine izin vermesi ancak hadis talibinin kitabı almasına izin vermemesi şeklindeki münâveledir. Bu münâvele yöntemi de hadis talibinin kitabı görmesi veya kitabı istinsah etmesi ya da imkân bulduğunda şeyhin kitabıyla karşılaştırıp tashih etmesi veyahut da şeyhin nüshasıyla karşılaştırarak doğruluğundan emin olduktan sonra rivâyet etmesi şartıyla sahih bir yoldur.⁴³

2.1.4. Hocanın Kendisine Arz Edilen Hadis Kitabını İncelemeden Hadis Talibine Vermesi

Hadis talibi, hocasından semâ' ettiğini haber verdiği yazılı nüshayı hocasına verip hocası da inceleyip tahkik etmeden talebeye tekrar verirse, bu tür münâvele yoluyla hadis tahammülü bâtıldır.⁴⁴ Zira talebenin hocadan semâ' ettiği hadisleri doğru yazıp yazmadığı kontrol edilmemiştir. Bu nedenle râvînin/şeyhin, talebesinin kendisine gösterdiği nüshayı alıp ezberinden naklediyorsa ezberinden, kitabından naklediyorsa kitabından karşılaştırarak kontrol etmesi gerekir.⁴⁵ Bu kusur nedeniyle Halef b. Temîm ile Hayve b. Şurayh arasında şöyle bir diyalog geçmiştir:

"Halef, Hayve'den kendisine hadis nakletmesini isteyince, Hayve 'Şu kitabı istinsah edip onda olan rivâyetleri benden nakledebilirsin' dedi. Halef 'Biz sadece işittiğimiz hadisleri alıp naklederiz' deyince Hayve 'Biz senin dışındaki kişilere de böyle naklediyoruz. İstersen böyle yap, istersen bırak' dedi. Bunun üzerine Halef b. Temîm, dinleyemeyeceği hadis kitabını istinsah etmedi".⁴⁶

Münâvele'yi icâzetin yedi (bazılarına göre dokuz) çeşidinden biri sayan âlimlere göre, icâzet münâvele ile birlikte (yani icâzetli münâvele) olursa bu icâzetin en üst derecesidir.⁴⁷ Üstün olma sebebi, hadis şeyhinin hadis talibine çok güvenmesidir.⁴⁸ Münâveleyi icâzetten ayıran en önemli

⁴³ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 82-83.

⁴⁴ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân Sehâvî, *el-Ğâye fi şerhi'l-Hidâye fi 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Âiş Abdulminim İbrahim (Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2001), 103.

⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 327.

⁴⁶ Râmhürmüzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î'*, 441.

⁴⁷ Muhammed Halef Sellâme, *Lisânü'l-Muḥaddiṣîn* (Musul: y.y., 2007), 2/226.

⁴⁸ Abdullah b. Yusuf el-Cüdey', *Tahrîrü 'ulûmi'l-ḥadiṣ* (Beirut: Müessesetu'r-Reyyân, 1424), 1/95.

unsur, münâvelede icâzet veren kimsenin icâzet verme esnasında bizzat hazır bulunması ve müşâfehe yoluyla yani diliyle rivâyete izin verdiğini söylemesidir.⁴⁹ Ahmed b. Hanbel'in de bu şartı koştığı anlaşılmaktadır.⁵⁰ İcâzette ise şeyhin hadis talibinin yanında olma ve şifahen icâzet verme zorunluluğu yoktur.

2.2. İcâzetsiz Münâvele

Hadis şeyhinin talebesine kitabı verip “Bu benim semâ’ımdır (semâ’ yoluyla aldığım hadislerdir)” dediği halde, rivâyet etmeye icâzet verdiğine dair beyanın olmadığı münâvele şeklidir. Hadis talibi bu yolla aldığı hadisleri "حدثنا/حدثني فلان مناولة" şeklinde nakledip icâzet zikretmez. Bu yolla alınan icâzetsiz münâvele, olması gereken usulü ihlal ettiği için câiz değildir. Fakîh ve usulcülerden azımsanmayacak sayıda âlim bu yolla hadis nakline cevâz verenleri ayıplamışlardır. Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), muhaddislerin çoğunluğunun bu yolla hadis naklinin, izni iş’âr (işaret) ettiği için câiz olduğunu kabul ettiklerini söyler.⁵¹ Irâkî (ö. 806/1404) de “İcâzetsiz münâvelenin sahih olduğunu kabul edenler olsa da doğru olan görüşün bu yolla hadis tahammülünün bâtil olmasıdır”⁵² der.⁵³ Dolayısıyla hadis şeyhi kitabı verdiği halde rivâyete icâzet vermediyse bu tür münâvele geçerli görülmemiştir. Yahyâ b. Saîd (ö. 143/760), İbn Cüreyc’in (ö. 150/767) Atâ’ el-Horasânî’den (ö. 135/753) naklini, sadece yazılı nüshayı vermesi ama icâzet vermemesi sebebiyle zayıf sayar.⁵⁴ Bu nedenle bazı âlimler “Münâvele icâzetle birlikte olursa bu yolla hadis tahammül ve edası câizdir, aksi durumda câiz değildir” demişlerdir.⁵⁵ Yahya b. Maîn, Süfyan b. Uyeyne’den kendisine hadis cüz’ü yazıp rivâyete izin vermesini isteyen İbn Vehb’e “Bu yolla hadis almak, yel gibi esip bir tesiri olmamasına benzer. Cüz’ü ona geri ver ve hadislerini inceleyerek (gözden geçirerek) al” demiştir. İbn Vehb ve Süfyan b. Uyeyne’nin bu tür rivâyeti kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁵⁶

⁴⁹ Zerkeşi, *en-Nüket*, 3/532.

⁵⁰ İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, 523.

⁵¹ Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 194.

⁵² وَإِنْ خَلَّتْ مِنْ إِذْنِ الْمَأْوَلَةِ *** قِيلَ : نَصَحَ وَالْأَصْحُ بِأَطْلَعَةٍ

⁵³ Zekerîya b. Muhammed el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî bi şerhi Elfiyeti'l-'Irakî*, thk. Abdullatif el-Humeym ve Mahir Yasin el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 2/11.

⁵⁴ İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, 522.

⁵⁵ Sehâvî, *el-Ğâye fi şerhi'l-Hidâye fi ‘ilmi'r-rivâye*, 103.

⁵⁶ İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, 523.

3. Hz. Peygamber, Sahâbe ve Selef Âlimlerinin Hayatlarında Münâveleyle Delil Olabilecek Örnekler

Hz. Peygamber'in, sahâbîlerin selef-i sâlihînin hayatlarında, münâvele yoluyla bilgi aktarmaya delil olan hâdiseler vardır. Buhârî *es-Sahîh*'in İlim kitabı 7. bâbında şu örnekleri verir:

Hz. Peygamber, Bedir Savaşı'ndan önce Abdullah b. Cahş el-Esedî riyâsetinde seriyye gönderirken bir mektup yazmış ve Abdullah b. Cahş'a "Falan mevkiye varana kadar mektubu okuma" demiştir. Abdullah o mekâna ulaşınca mektubu okuyup Hz. Peygamber'in emrini insanlara iletmiştir.⁵⁷ Buhârî'ye göre, Hz. Peygamber'in yazılı mektubu sahâbîye vermesi, münâvele türü tahammül ve eda yoluna delildir. Bu örnekte, Hz. Peygamber'in mektuba yazdığı bilgilerin önemli ve muvakkaten gizli bilgi olduğu, zamanından önce öğrenilmemesi için ne zaman okunması gerektiğine varıncaya kadar ayarlandığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in, semâ' gibi doğrudan bilgi aktarma yolunu uygun bulmadığı bu şartlarda, daha sonra hadis usulcileri tarafından münâvele diye isimlendirilen yolu kullandığını görmekteyiz. Hz. Peygamber'in verdiği mektubu seriyye komutanına okumamasından, hadis şeyhinin yazılı nüshayı verdiği talebeye okumamasının da bir sorun teşkil etmeyeceği ve bu yolla hadis aktarımının sahîh olduğu çıkartılabilir.

Rasûlullah'ın a.s. Kısra'ya verilmek üzere bir mektup yazması ve bu mektubu Kısra'ya ulaştıracak Bayreyn vâlisine iletme üzere Abdullah b. Hüzfâ'yle göndermesi hâdisesi de münâveleyle delildir.⁵⁸ Burada da zorunlu şartlar sebebiyle münâvele usulüyle bilgi ulaştırılmıştır. Zira devlet başkanının her daveti, tebliği, talimatı muhataba gidip doğrudan söylemesi yani semâ' yoluyla bilgiyi nakletmesi imkansızdır. Hz. Peygamber'in yazılı olarak yani münâvele yoluyla iletildiği bilgi hakkında muhatapta güven hâsıl olması için mühür de kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Buhârî'ye göre, Hz. Osman'ın Kur'ân'ı istinsâh ettirip çoğaltarak İslam beldelerine göndermesi⁵⁹ münâvele türü bilgi aktarımına örnektir. Bu örnekte de zorunlu şartlar sebebiyle Kur'ân nüshaları yazılı bir metin olarak Hz. Osman tarafından İslam beldelerine ulaştıracak ulaklara ve ulaklar tarafından da o beldelerin yöneticilerine elden verilerek münâvele yoluyla bilgi aktarılmıştır.

⁵⁷ Buhârî, "İlim" 7.

⁵⁸ Buhârî, "İlim" 7.

⁵⁹ Buhârî, "İlim" 7.

Yezid b. Ebân er-Rekâşî'nin "Enes b. Mâlik'e hadislerle ilgili çok soru sorduğumuzda, bize kitap getirip önümüze koyar ve 'Bunlar benim Rasûlullah'tan a.s. işittiğim, yazdığım ve arz ettiğim (okuduğum/sunduğum) hadislerimdir'"⁶⁰ şeklindeki sözlerinden, Enes b. Mâlik'in hadis yazdığını, güvendiği talebelerin önüne yazılı malzemesini koyarak 'bunlar benim hadislerimdir' diyerek kendisinden hadis nakledebileceklerini belirttiği, ismine henüz münâvele denmemiş olsa bile münâvele yoluyla hadis naklinin sahâbe tarafından uygulandığını söylemek mümkündür.

Abdullah b. Ömer el-'Umerî, İbn Şihâb ez-Zührî'nin hadis rivâyet izni vermesiyle ilgili şu gözlemini paylaşmıştır: İbn Şihâb kendisine okunmamış, kendisinin de okumadığı bir nüshayla gelip "Bu hadisleri senden rivâyet edebilir miyim" diyen kişiye "evet" diye cevap verirdi. Abdullah b. Ömer el-'Umerî bu gözlemi nakilden sonra (مَا أَخَذْنَا نَحْنُ وَلَا مَالِكُ عَنِ الزُّهْرِيِّ إِلَّا عَرَضًا) "Ne biz ne de Mâlik b. Enes gibi muhaddisler Zührî'den hadisleri arz ile alıyorduk" demiştir.⁶¹ "Arz" genel itibariyle kıraat olarak anlaşılmış, "Kıraat" ve "Arz" birbiri yerine kullanılmıştır.⁶² Ancak Abdullah b. Ömer el-'Umerî'nin bu sözünü bağlamı içinde değerlendirdiğimizde, hadis şeyhinin veya talibinin birbirlerine okuması olmaksızın arzdan maksat, daha önce İbnü's-Salâh'tan da nakledildiği üzere, hadis talibinin hocaya kıraat etmesi değil, yazılı metnin hadis şeyhine gösterilmesi olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Zührî, kendisine arz edilen nüshayı gözden geçirmekte, rivâyete elverişli ise de izin vermektedir. Bu yöntem, yazılı metnin gösterilip rivâyet izni alınması sebebiyle "icâzetli münâvele" kapsamındadır. Nitekim, daha önce de zikredildiği üzere, Buhârî İlim kitabının 7. bâbına (بَابُ مَا يُذَكَّرُ فِي الْمَنَاوِلَةِ) ismini vermiş, Aynî (ö. 855/1451) de şerhinde (فَقِيهِهِ الْمَنَاوِلَةِ) diyerek bunu ifade etmiştir.⁶³ Münâvele ile mükâtebe/kitâbetin farkı, mükâtebede aranan şartlarda ortaya çıkmaktadır. Nitekim mükâtebenin geçerli bir hadis tahammül ve eda yöntemi olması için "Yazılan metnin şeyh tarafından yazıldığına/yazdırıldığına dâir mühür olması, yazılı mühürlü nüshayı taşıyan kişinin güvenilir olması, kendisi için yazılan hadis talibini şeyhin bilmesi..." gibi şartlar aranır.⁶⁴ Ancak münâvele, mükâtebeden daha kuvvetlidir. Zira icâzetli münâvelede, münâvil (hoca) ile hadis talibinin aynı mecliste bulunması, belli bir eserin şifâhen zikredilmesi ve izin verilmesi söz

⁶⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 2/45.

⁶¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 2/25.

⁶² Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 71.

⁶³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 2/27.

⁶⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 2/27.

konusu iken mükâtebede sadece yazılı metni hadis talibine göndermesi söz konusudur.⁶⁵

Şâfiî'nin de münâveleyi câiz gördüğü ve arzu'l-münâveleyle kitaplarını rivâyete izin verdiği anlaşılmaktadır.⁶⁶ Ahmed b. Hanbel'e münâvele sorulduğunda, "Münâvele ancak muhaddisin kendi hadisini ve kitabında olan rivâyetleri bilmesi şartıyla câiz olur" demiştir.⁶⁷ Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e göre münâvele ancak kitabındaki rivâyetleri tam bir şekilde bilen muhaddis için câizdir. Rivâyetlerini tam bilmeyen kişi gâfil davranarak, kendi rivâyetleri zannıyla muttasıl ve güvenilir olup olmadığını bilmediği rivâyetlere icâzet verebilir.

Buhârî'nin, münâvele veya müzâkere yoluyla aldığı hadisleri, mu'allak sîga ile nakletmiş olabileceği ifade edilmektedir. Buna İbn Hazm'ın, Buhârî'yi muttasıl olmadığı gerekçesiyle eleştirdiği şu hadisi⁶⁸ örnek verebiliriz:

"وَقَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ حَدَّثَنَا عَطِيَّةُ بْنُ قَيْسِ الْكِلَابِيِّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَنَمِ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَامِرٍ أَوْ أَبُو مَالِكٍ الْأَشْعَرِيُّ وَاللَّهِ مَا كَذَّبَنِي سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَجِلُّونَ الْحَرَّ وَالْحَرِيرَ وَالْحُمْرَ وَالْمَعَارِفَ...".

"Hişâm b. 'Ammâr > Sadaka b. Hâlid > 'Abdurrahman b. Yezid b. Câbir > 'Atiyye b. Kays el-Kilâbî > Abdurrahman b. Ganm el-Eş'arî > Ebû 'Âmir el-Eş'arî veya Ebû Mâlik el-Eş'arî'den rivâyet etmiş ve şöyle demiştir: Allah'a yemin ederim ki Nebî'den a.s. işittiği konusunda yalan söylemeyecek (sahâbî Ebû 'Âmir el-Eş'arî veya Ebû Mâlik el-Eş'arî) bana rivâyet etti ki Rasûlullah a.s. şöyle buyurmuştur: "Ümmetimden zinayı, ipek elbise giymeyi, içki içmeyi ve çalgı âletlerini (haram yolda kullanmayı) helal sayacak kişiler türeyecek...".

Hadisin ilk râvîsi, Buhârî'nin kendisinden hadis semâ' ettiği hocası Hişâm b. Ammâr'dır. Buhârî, bu hadisi hocasından naklederken "أخبرنا — حدثنا" gibi semâ'a işaret eden lafızlarla değil de, münâvele veya müzâkere yoluyla aldığına işaret eden "قال" lafzıyla nakletmiştir.⁶⁹ Bununla birlikte İbn

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 335.

⁶⁶ Râmihürmüzî, *el-Muhaddişü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, 447.

⁶⁷ Zerkeşi, *en-Nüket*, 3/537.

⁶⁸ "Ümmetimden bazı topluluklar zina etmeyi, ipek elbise giymeyi, içki içmeyi ve müzik âletleriyle eğlenmeyi helâl sayacaklar. Ümmetimden başka topluluklar ise yaylalara konacaklar; koyun sürüleri sabahları (çobanlarıyla) gelecek; fakir ihtiyaç için onlara geldiğinde "Bugün git, yarın gel" derler. Bunun üzerine Allah c.c., dağı başlarına geçirir, bir kısmını helak eder, öbürlerini de Kıyamet gününe kadar, maymun ve domuz suretlerine çevirir".

⁶⁹ Buhârî, "Eşeribe" 6.

Hazm'ın muttasıl değil şeklindeki eleştirisi ittifâken merdûddur.⁷⁰ Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye de İbn Hazm'ın, Buhârî'nin Hişâm b. Ammâr ile görüştüğünü (mülâkât, likâ) ve Buhârî dışında bir çok âlimin bu hadisi müsned olarak naklettiğini fark edemediğini söylemiştir. İbn Hazm bu tavrıyla hem (hadisi münâvele veya müzâkere yoluyla aldığı için hassas davranarak semâ'a işaret etmeden nakleden) Buhârî'yi haksız eleştirmekte hem de kusuru olmayıp Rasûlullah'tan sâbit sahîh yolla gelen hadisi ta'n etmektedir.⁷¹

Aynı hassasiyet başka muhaddislerde de görülmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'in, Nübeyh b. Vehb'in bazı rivâyetlerinin semâ', bazı rivâyetlerinin arz/kıraat, bazı rivâyetlerinin münâvele olduğundan dolayı semâ' ile almadığı rivâyetleri قَالَ فَلَانَ, قَالَ حَيَّوَةَ, قَالَ فَلَانَ şeklinde naklettiğini söylemektedir.⁷²

Buhârî'nin münâvele yoluyla tahammül edilen hadisleri naklettiğine dair diğer bir örnek şudur:

"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا اسْتُخْلِفَ بَعَثَهُ إِلَى الْبَحْرَيْنِ وَكَتَبَ لَهُ هَذَا الْكِتَابَ وَخَتَمَهُ بِخَاتَمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ..."

"Muhammed b. İsmâil el-Buhârî > Muhammed b. Abdullah el-Ensârî > Babası Abdullah b. el-Müsennâ el-Ensârî > Sümâme b. (Abdullah b.) Enes > Enes b. Mâlik: Ebû Bekr r.a. Rasûlullah a.s.'dan sonra halife seçilince Enes'i Bahreyn'e gönderdi. (O Bahreyn'deyken) ona (içinde zekat nisap miktarlarının yazılı olduğu) bu kitabı yazıp Nebî a.s.'ın mührü ile mühürledi..."⁷³

Bu hadiste Hz. Ebû Bekr'in Enes b. Mâlik'e "yazılı nüshayı gönderdiği"ni ve bu yazılı metindeki bilgilerle onu sorumlu tuttuğunu görüyoruz. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekr (r.a.) da bu yolla bilgi aktarımını geçerli kabul etmiştir. Dârekutnî (ö. 385/995) *el-İlzâmât ve't-Tetebbu'* olarak bir arada basılan iki kitabından *et-Tetebbu'* adlı eserinde bu hadis hakkında şu tenkidi yapar: "Sümâme b. Enes bu rivâyeti işitmemiştir; Abdullah b. el-Müsennâ da bunu amcası Sümâme'den işitmemiştir. Nitekim Ali b. el-Medîni "Abdullah b. el-Müsennâ, bu kitabın Sümâme'ye verildiğini (münâvele) söylemiştir".⁷⁴

⁷⁰ İbrâhim bin Mûsâ el-Ebnâsî, *eş-Şezâ'el-feyyâh min 'ulûmi İbni's-Şalâh*, thk. Salâh Fethi (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418), 1/169.

⁷¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelûsî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 1/424.

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 289.

⁷³ Buhârî, "Zekât" 37, "Şerike" 2, "Humus" 5.

⁷⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-Tetebbu'*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405), 251-252.

İbn Hacer ise bu eleştirinin kabul edilebilir olmadığını, aksine Abdullah b. Müsennâ'nın Sümâme'den hadisi işitmeyip yazılı nüsha olarak almasının münâvele yoluyla hadis naklinin sıhhatini ortaya koyduğunu dile getirmektedir.⁷⁵ Ayrıca Buhârî'nin hadisi nakli, Abdullah b. Müsennâ'nın Sümâme'den hadisi semâ' ettiğini onun da hadisi Enes'ten semâ' yoluyla aldığını göstermektedir.

Ahmed b. el-Mikdâm kendisine icâzet vermesi için mektup yazan Bağdat ehline şu şiiri yazmıştır:

*"Bu kitabımı iyi anlayın ki - Bu kitabı size yazdım ve yazı elçidir,
Bunda mülâkî olduklarımdan işittiklerim var—Onlar ehl-i ilimdir, akıl sahibidir,
İsterseniz benden nakledin – Çünkü siz dediklerimi ve diyeceklerimi söylersiniz,
Ancak! Tashîf yapmaktan sakının – Çünkü tashîfle ma'kûl de menkûl de değişir!"⁷⁶*

Ahmed b. el-Mikdâm'ın şiirinden de anlaşıldığı üzere icâzetli münâvelede, rivâyetleri okumaksızın veya arzu'l-münâvele olmaksızın kitabını rivâyete izin vermenin belli şartları vardır. İlk şart, izin verilecek insanların da hadis ilmiyle iştiğal eden ve kendilerine icâzet veren hadis şeyhinin usul ve üslubunu bilen kimseler olmasıdır. İkincisi, tashîf ve tahrîf gibi rivâyet kusurlarına karşı dikkatli olunmasıdır.

Ebü Ömer el-Kâdî (ö. 320/932), evladı için hadis kitabı yazmasını isteyen vezire ve kitabı gönderdiği vezirin evladına şu şiiri yazmıştır:

"Güzelce tertip ettiğim bu kitabı benden rivâyet et -Ki o faydalı içeriğe sahiptir,

Harflerini harekeledim ki -Düzenli harekeli bir metin olsun

Rivâyeti naklederken lahn (hata) -Okurken tahrîf yapmaktan sakın!"⁷⁷

Kâdî'nin bu ifadelerinden, münâvele yoluyla hadis naklederken ihtiyatlı davranan muhaddislerin, metnin yanlış nakledilmemesi için hadis rivâyetlerini harekeledikleri anlaşılmaktadır. Yine icâzetli münâveleyle hadisi rivâyet izni verilen kişinin lahn, tahrîf ve tashîften sakınması telkin edildiği görülmektedir.

⁷⁵ Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-bâri şerhi Şahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 1/357.

⁷⁶ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, 456.

⁷⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, 457-458.

4. Münâvele İçin Kullanılan Rivâyet Sîgaları/Lafızları

Münâvele yoluyla hadis tahammül ve edâsını semâ' olarak kabul eden Zührî, Mâlik b. Enes ve diğer âlimlere göre semâ'a özgü olan حدثنا/حدثني – أخبرنا/أخبرني – سمعنا/سمعت lafızlarını mutlak olarak kullanmak câizdir.

Ancak ehl-i tahkik ve cumhuru ulemaya göre bu şekilde mutlak kullanmak yerine münâvele yoluyla tahammül edildiğine işaret eden lafızların kullanılması gerekir.⁷⁸ Nitekim Amr b. Ebî Seleme, Evzâî'ye "Sizden münâvele yoluyla aldığım rivâyet için حدثنا diyebilir miyim?" dediğinde Evzâî "Ben sana tahdîs etmişsem evet حدثنا diyebilirsin" demiştir.⁷⁹ Yani tahdîs (yani semâ' yoluyla aktarım) varsa حدثنا lafzını kullanabilirsin demiştir. Ayrıca Evzâî, icâzete hâs olarak "خبرنا" lafzını kullanarak icâzeti münâveleden ayırmıştır.⁸⁰

Hadisin semâ' ve kıraat yoluyla değil de münâvele yoluyla alındığını beyan etmek için şu lafızlarla nakledilmiştir:

حدثنا/حدثني مناولة = Bize/bana münâveleyle tahdîs etti.

حدثنا/حدثني مناولة وإجازة = Bize/bana icâzetli münâveleyle tahdîs etti.

أخبرنا/أخبرني مناولة = Bize/bana münâveleyle haber verdi.

أخبرنا/أخبرني مناولة وإجازة = Bize/bana icâzetli münâveleyle haber verdi.

أنبأ فلان مناولة = Falan münâveleyle haber verdi.⁸¹

أنبأني مناولة = Bana münâveleyle haber verdi.⁸²

حدثنا/حدثني تناولاً = Bize/bana münâveleyle tahdîs etti.

أخبرنا/أخبرني تناولاً = Bize/bana münâveleyle haber verdi.

ناولني = Bana hadis kitabını verdi.

فيما ناولني = Bana verdiği hadis kitabında.

ناولني وأجاز لي = Bana kitabını verdi ve riyâyet etmeme icâzet verdi.⁸³

Bu rivâyet lafızlarında görüldüğü üzere içerisinde münâvele kökünden kelimelerin olduğu kullanımlar olduğu gibi böyle olmayan kullanımlar da vardır. Buna örnek olarak şunları zikredebiliriz:

⁷⁸ Muhammed b. İbrahim İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fi muhtaşarı 'ulûmi'l-ḥadîsi'n-nebevî*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1406), 89.

⁷⁹ Râmhürmüzî, *el-Muḥaddîşü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, 436.

⁸⁰ İbn Kesîr, *İhtîşâri 'ulûmi'l-ḥadîs*, 144.

⁸¹ Ubeyd b. Muhammed el-İs'ardî, *Fezâ'ilü'l-Kitâbi'l-câmi' li Ebî İ'sâ et-Tirmizî*, thk. Subhi es-Semâirî (Beyrut: Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1409), 31.

⁸² Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Ḳavâ'idü't-tahdîs min fûnûni muştalâhi'l-ḥadîs*, thk. Muhammed Behçet Baytar (Dımaşk: Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî, 1353), 189.

⁸³ Sehâvî, *Fethu'l-muḡîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-ḥadîs*, 2/129.

فيما أذن لي روايته عنه = Kendisinden rivâyet etmeme izin verdiklerinde...

فيما أطلق لي روايته عنه = Kendisinden rivâyet etmeme izin verdiklerinde...⁸⁴

"زعم لنا", "زعم لي", "ذكر لنا", "ذكر لي", "قال لنا", "قال لي" gibi rivâyet lafızları semâ'a veya diğerk hadis alma yollarına işaret etmesi muhtemel olduğu gibi münâveleye işaret etmesi de muhtemeldir.⁸⁵ Bu durumda hangi tahammül yoluyla alındığına dair başka karineler bulmak gerekir.

Ebû Ca'fer b. Hamdan'a göre Buhârî'nin "Bana falan dedi ki..." şeklinde ifadelerinin tamamı arz/kıraat ve/veya münâveledir.⁸⁶

Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Yemân Hakem b. el-Hakem'e "Şuayb b. Ebî Hamza'dan yazılı hadis nüshalarını nasıl işittin?" diye sorduğunda "Bir kısmını ben ona okudum (kıraat), bir kısmını o bana okudu (semâ'), bazı rivâyetlerine bana icâzet verdi, bir kısmını da münâvele yoluyla aldım" demiştir. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel "Bunların hepsi için 'Şuayb bana haber verdi (أخبرنا شعيب) de" şeklinde karşılık vermiştir.⁸⁷ Ahmed b. Hanbel bu sözüyle, Ebu'l-Yemân'ın her birisi için ayrı ayrı rivâyet lafzı kullanarak karışıklığa sebep olmasına mâni olmak istemiş olabilir. Bunun bir sakıncası da yoktur zira rivâyetleri mülâkî olduğu ve kendisine güvenen hocasından almıştır.

5. Hadis'in Münâvele Yoluyla Tahammül ve Eda Edildiğini Bilmenin Faydaları

Râvînin hadisi hangi yolla alıp naklettiğini yani hadis tahammül ve eda yollarını bilmenin çok önemli faydaları vardır. Hadisin münâvele yoluyla nakledildiğini bilmenin şu faydaları sayılabilir:

5.1. Zâhirî Teâruz Durumunda Tercih İmkânı Vermesi

Hâzimî'nin (ö. 584/1188) zikrettiği üzere, birbiriyle muhâlefet eden veya ediyormuş gibi gözükken iki hadisten biri "semâ' veya kıraat" yoluyla diğeri "kitâbet, vicâde veya münâvele" yoluyla alınmışsa semâ' veya kıraat yoluyla alınan diğerklerine tercih edilir.⁸⁸ Dolayısıyla, nasıl ki semâ' münâveleye tercih ediliyorsa, münâvele de vicâdeye tercih edilecektir. Tercih yapılabilmesi için de hangi yolla alındığının bilinmesi gerekir.

⁸⁴ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, 2/129.

⁸⁵ Cüdey', *Tahrîrü 'ulûmi'l-hadîs*, 1/134.

⁸⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li(fi)-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. el-Hoşet Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405), 103.

⁸⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 333.

⁸⁸ Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ el-Hâzimî, *el-İ'tibâr fi beyâni'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âşâr* (Haydarâbâd - Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1359), 11.

Nâzil isnadın sahip olduğu bazı özellikler sebebiyle âlî isnada tercih edildiği durumlar da olabilir. Örneğin, âlî isnad münâvele ile alınmışken nâzil isnadın semâ' veya kıraat ile alınması gibi durumlarda nâzil isnâd tercih edilebilir.⁸⁹

5.2. Hadis Talibinin Şeyhiyle Likâ'sına Delil Olması

Hadis talibinin hadisi naklederken şeyhinden münâvele yoluyla aldığı söylemesi, talebe ile şeyhin likâsını ispat ettiği ve râvinin sika olup olmadığı konusundaki şüphelerimizi izâle ettiği için rivâyetin sıhhatine delildir.⁹⁰

5.3. Hadisin Tahammülündeki İzdırabın Tespitine İmkân Vermesi

Hadis talibinin hadisi şeyhinden nasıl tahammül ettiğinin bilinmesi, hadisin tahammülündeki ızdırabın bilinmesine imkân verir. Bu hususa, münekkid muhaddislerin Sâlih b. Ebi'l-Ahdar el-Yemâmî hakkındaki değerlendirmelerini örnek verebiliriz. Ebû Züra', Sâlih b. Ebi'l-Ahdar'ın, Zührî'den birisi arz diğeri münâvele ile alınmış iki yazılı nüshasının olduğunu, hangisinin arz hangisinin münâvele olduğunun bilinmemesi nedeniyle ızdırab olduğunu söylemektedir. Ebû Züra', Sâlih b. Ebi'l-Ahdar'ın rivâyetiyle ihticâc edilip edilemeyeceğini Ahmed b. Hanbel'e sorduğunda o "rivâyetiyle istidlâl edilir ve i'tibâr için hadisi alınır" demiştir.⁹¹ Bu ızdırabın bilinmesi, râvinin rivâyetine karşı alınması gereken tavrı belirleyeceği için önemlidir.

5.4. Münâvele Yoluyla Hadis Rivâyet Eden Kişinin Rivâyetlerine ve İcâzet Verdiği Hadis Talibine Güvenini Göstermesi

Münâvele yoluyla hadis kitabını nakleden âdil ve sika râvinin "Bunlar benim işittiğim rivâyetlerdir. Bunları rivâyet etmene izin veriyorum" demesi, râvinin kendi rivâyetlerine ve icâzet verdiği talebesine güvenini gösterir. Zira şüphe ve tereddütte olduğu rivâyetleri nakletmesi, rivâyetine icâzet vermesi câiz değildir.⁹²

⁸⁹ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *et-Tavâzihu'l-ebher 'alâ (li-) Tezkireti İbni'l-Mülaqqm fi 'ilmi'l-eser*, thk. Abdullah b. Muhammed (Riyad: Mektebetü Edvai's-Selef, 1418), 64.

⁹⁰ Ebnâsî, *eş-Şezâ'l-feyyâh min 'ulûmi İbni's-Şalâh*, 1/316.

⁹¹ Ahmed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, *el-Mukterib fi beyâni'l-muztarib* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422), 273.

⁹² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, 348.

Sonuç

Eksik öğrenme, yanlış anlama, hata etme ihtimalini en asgari seviyeye indirdiği için en üstün hadis tahammül yolu semâ' ve kıraattir. Zira semâ'da hoca hadisi ağır ağır okumakta, az hadis rivâyet etmekte, hataları düzeltmekte, sorulan sorulara cevap vermektedir. Kıraatta ise hadis talibinin kıraatı esnasında yanıldığı durumları anında düzeltmektedir. Nitekim sahâbe de hadisleri Hz. Peygamber'den semâ' ederek öğrenmişlerdir. Semâ' ve kıraat dışındaki hadis tahammül ve eda yolları genellikle, semâ' ve kıraatin mümkün olmadığı durumlarda uygulanmıştır.

Semâ ve kıraat yoluyla bilgi aktarımı yapılamayan durumlarda icâzet ve münâvele gibi diğer hadis tahammül ve eda yolları kullanılmıştır. Münâvele "icâzetli münâvele" ve "icâzetsiz münâvele" olarak iki kısma ayrılır. "Hadis şeyhinin hadis talibine kitabını veya kitabından bir cüz'ünü verip rivâyete icâzet vermesine, "icâzetli münâvele" denir. İcâzetli münâvele, icâzetin en üstün derecesidir, çünkü hem nüsha hem de icâzet verilmektedir. "İcâzetsiz münâvele" ise hadis şeyhinin hadis talibine kitabını veya kitabından bir cüz'ünü verdiği halde rivâyete icâzet vermemesidir.

Hz. Peygamber'in hayatı boyunca, söylediği her söz ve yaptığı her fiil sahâbe tarafından dikkatle takip edilip öğrenilmiştir. Hz. Peygamber kendi hayatında, sonradan münâvele olarak ıstılahlaşan bilgi aktarım yolunu uyguladığı gibi sahâbe, selef-i sâlihîn ve islâm âlimleri de uygulamıştır. Hz. Peygamber yazılı nüshayı güvendiği, ehil ve lââyık gördüğü sahâbîsine verdiği gibi selef-i sâlihîn de güvendikleri hadis taliplerine bu yolla hadis nakletmişlerdir. Bu çerçevede, hadis şeyhinin kitabını rivâyet etmesine icâzet verdiği hadis talibinin sahâfî konumuna düşmemek için okuma yazmasının çok iyi olup işin ehli biri olması gerekir. Münâveleyi ancak kitabındaki hadisleri çok iyi bilen yapabilir.

İcâzetsiz münâvele, takip edilmesi gereken usulü ihlal ettiği için câiz görülmemiştir. İcâzetli münâvele ise zâhirî mezhebine mensup âlimler tarafından bile makbul sayılmıştır. İcâzetli münâvele, 1- hocanın öğrenciyeye kitap ve icâzet vermesi, 2- öğrencinin hocaya yazılı nüsha getirip icâzet istemesi ve hocanın kontrol ettikten sonra cevaz vermesi, 3- hocanın kitabını gösterip icâzet vermesine rağmen kitabını vermemesi ve 4- hocanın kendine arz edilen kitabı incelemeyen icâzet vermesi şeklinde dört kısma ayrılır. İslam âlimleri tarafından ilk iki türü câiz görülmüşken üçüncü türü hadis talibinin kontrol edilmiş nüshayı temin etmesi şartıyla câiz görülmüştür. Son türünün ise câiz olmadığı kabul edilmiştir. İcâzetli münâveleyle hadis tahammülünü semâ' seviyesinde gören âlimler olmakla beraber böyle kabul etmeyen âlimlerin sayısı daha çoktur. Münâveleyi semâ' seviyesinde gören âlimler

semâ' için kullanılan rivâyet lafızlarının başka bir kayıt zikretmeden kullanılabilceğini düşünürken; aynı seviyede görmeyenler حدثنا مناولة veya إجازه حدثنا مناولة gibi münâveleye işaret eden lafızların zikredilmesini gerekli görürler. Rivâyet lafızları bize hadisin hangi yolla tahammül ve eda edildiğini göstermektedir. Bunun için aynı rivâyetin farklı tariklerine bakmak gerekecektir.

Hadisin hangi yolla tahammül edildiğini bilmenin “zâhirî teâruz durumunda tercih imkânı; hadis talibinin şeyhiyle likâsına delâleti; hadisin tahammülündeki ızdırabı tespit imkânı; münâveyleyle nakledenin rivâyetlerine ve icâzet verdiği talebesine olan güvenini göstermesi” gibi faydaları vardır.

İbn Şihâb ez-Zührî, Mâlik b. Enes, Şâfiî, Buhârî gibi âlimler münâveyleyle hadis tahammül ve edasını câiz görmüş ve eserlerinde rivâyet etmişlerdir. Ancak muhaddisin, münâvele esnâsında hazır bulunmasının, hadislerin kendisine âit olduğunu kesin bilmesinin, icâzet verdiği talebesinin bu işe ehil ve lâıyk olmasının, arzu'l-münâveyleyle arz eden talebesinin kitabını incelemesi gerektiğinin, tashîf ve tahriften kurtarmak için gerekirse metinlerin harekelenmesi gerektiğinin üzerinde durmuşlardır. Hadislerin ehlinden alınması ısrarla tavsiye edildiği için “Mushafî olandan Kur'ân'ın, sahafî olandan da ilmin/hadislerin öğrenilmemesi gerektiği” ısrarla dile getirilmiştir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddin. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Süvergî, İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Bâzmûl, Ahmed b. Ömer b. Sâlim. *el-Mukterib fi beyâni'l-muhtarib*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1422.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şahîh*. thk. Mustafa Dib el-Boğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1407.
- Cüdey', Abdullah b. Yusuf. *Tahrîrû 'ulûmi'l-hadîs*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1. Basım, 1424.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İlzâmât ve't-Tetebbu'*. thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1405.
- Düzenli, Muhittin. *Hadis Alma Yöntemi Olarak İcazet ve Münavele*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.
- Ebnâsî, İbrâhim bin Mûsâ. *eş-Şezâ'l-feyyâh min 'ulûmi İbni's-Şalâh*. thk. Salâh Fethi. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1418.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1. Basım, 1430.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm. *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*. thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.
- Ensârî, Zekerîya b. Muhammed. *Fethu'l-bâkî bi şerhi Elfıyeti'l-'Irakî*. thk. Abdullatif el-Humeym ve Mahir Yasin el-Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Muazzam Hüseyin. Beyrut: Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1397.
- Hâzîmî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ. *el-İ'tibâr fi beyâni'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarâbâd - Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 2. Basım, 1359.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahim b. Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ uṭlika ve uḡlika min Muḡaddimeti'bni's-Şalâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1389.

- İbn Cemâa, Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelü'r-revî fî muhtaşarı 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1406.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker fî muştalahi ehli'l-eser*. thk. Nüreddin Itr. Dımaşk: Matbaatu's-Sabâh, 3. Basım, 1421.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelûsî*. thk. İhsan Abbas. 4 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmamüddin İsmail b. Ömer. *el-Bâ' işü'l-ḥasîs şerhu İhtişâri 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Matbaatü Hicâzî, 1960.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1415.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmam Abdurrahim Saîd. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1407.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Ma'rifetü envâ'i 'ulûmi'l-hadîs (Muḥaddimetü İbni's-Şalâh)*. thk. Abdullatif el-Hemîm, Mahir Yasin el-Fahl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1423.
- İs'ardî, Ubeyd b. Muhammed. *Fezâ'ilü'l-Kitâbi'l-câmi' li Ebî İ'sâ et-Tirmizî*. thk. Subhi es-Semâirî. Beyrut: Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1. Basım, 1409.
- İsbehânî, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed. *Kitâbu'l-vecîz fî zikri'l-mücâz ve'l-mucîz*. thk. Abdulgafûr Abdulhak. el-Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü Dâri'l-Îmân, 1414.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dâru't-Turâs, 1. Basım, 1379.
- Kâsımî, Cemâlüddîn. *Ḳavâ'idü't-tahdîs min fünûni muştalahi'l-hadîs*. thk. Muhammed Behçet Baytar. Dımaşk: Mektebetü'n-Neşri'l-Arabî, 1353.
- Kâsımî, Cemâlüddîn. *Ḳavâ'idü't-tahdîs min fünûni muştalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Halef Sellâme. *Lisânü'l-muḥaddisîn*. 5 Cilt. Musul: y.y., 2007.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li(fî)-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. el-Hoşet Muhammed Osman. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1405.
- Polat, Salahattin. "Münâvele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/570-571. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muḥaddisü'l-fâşil beyn'e'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1404.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Ġāye fî şerḥi'l-Hidāye fî 'ilmi'r-rivāye*. thk. Ebû Âiş Abdulminim İbrahim. Kahire: Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 1. Basım, 2001.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *et-Tavzîhu'l-ebher 'alâ (li-) Tezkireti İbni'l-Mülaḳḳım fî 'ilmi'l-eşer*. thk. Abdullah b. Muhammed. Riyad: Mektebetü Edvai's-Selef, 1. Basım, 1418.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muġîs bi-şerḥi Elfüyyeti'l-ḥadîs*. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerḥi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Abdulvehhab Abdullatif. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyadi'l-Hadîse, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Zebîdî, Muhammed Mürtezâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķāmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidāye, 1. Basım, 1965.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *en-Nüket 'alâ Muḳaddimeti İbni'ş-Şalâḥ*. thk. Zeynülâbidin b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Edvâu's-Selef, 1. Basım, 1419.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

**ARAPÇANIN RENKLERİ: MAZÎ VE MUZARÎ FİİL ÖRNEĞİNDE
RENKLERİN SARF/MORFOLOJİ İLMİNDE KULLANIM ÖRNEKLERİ /
BİR METOD DENEMESİ**

*Colors of Arabic: Examples of Usage of Colours in The Science of Morphology in
The Example of Past and Suspective Verbs / A Method Experiment*

Murat YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğati Ana Bilim Dalı.

Samsun / Türkiye

*Assistant Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department
of the Arabic Language and Rhetoric.*

Samsun / Turkey

mrt.my68@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0824-1549

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Ekim / 8 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Murat Yıldız, "Arapçanın Renkleri: Mazî ve Muzarî Fiil
Örneğinde Renklerin Sarf/Morfoloji İlminde Kullanım Örnekleri / Bir Metod
Denemesi", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

16 (Kış 2022): 101-126

DOI: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1186003

Öz

Günümüzde anadilin dışında ikinci bir dilin öğrenimi sırasında yaşanan zorluklar bilinmekle birlikte, eğer öğrenilen dil farklı bir alfabeden oluşuyorsa ve dil mantığı tamamen farklıysa bu zorluklar daha da artmaktadır. Arapça öğretiminin en zor kısmı ise, hem öğrenen hem de öğreten açısından sarf/morfoloji kısmıdır. Tamamen farklı bir yapı ve sembollerden oluşan bu kısım ile ilgili olarak, günümüz teknolojilerinin dışında görsel olarak renklerin kullanılarak algılamadaki farkındalığın artırılması çok önemlidir. Pedagojik açıdan renkler, eğitim ve öğretim materyallerinde büyük rol oynar. Materyallerde ilk göze çarpan öge renk ögesidir. Renkler öğrencinin dikkatini çekmek, farkındalığını artırmak ve algıda seçicilik oluşturulması açısından da çok önemlidir. Renkler görsel bir materyalde önemli bir unsur olmakla birlikte, renklerin etkinliği bilinçli ve tutarlı bir şekilde kullanımlarına bağlıdır. Doğru ve dikkat çekici renkler kullanılmaz ya da yoğun renk kullanılır ise, öğrencinin dikkati dağılır. Bu çalışma, renklerin kullanılarak öğrencilerin algılarının ve farkındalıklarının artırılmasına, kavramları ve sembolleri daha iyi ve kalıcı bir şekilde kavrayıp anlamalarını sağlamaya yönelik yöntemin uygulanmasına yönelik bilgiler sunmaktadır. On yıl boyunca uygulamış olduğumuz bu yöntemin öğrencilerin konuları anlamasında son derece önemli ve etkin olduğu gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Dil Bilim, Arapça Öğretimi, Arapça'da Renkler, Algıda Seçicilik, Morfoloji

Abstract

Today, the difficulties experienced while learning a second language other than the mother tongue increase if the language being learned consists of a different alphabet and the logic of the language is completely different. The most difficult part of Arabic teaching is the morphology part for both the learner and the teacher. This part, which consists of a completely different structure and symbols, is very important to increase awareness in perception by using colors visually, apart from today's technologies. From a pedagogical point of view, colors play a major role in educational and teaching materials. The first striking element in materials is the color element. Colors are also very important in terms of attracting the attention of students, increasing their awareness, and creating selectivity. Although colors are important elements in visual materials, their effectiveness depends on their conscious and consistent use. If the right striking colors are not used or intense colors are

used, the student's attention may be distracted. This study is aimed at increasing the perceptions and awareness of students by using colors and enabling them to comprehend and understand concepts and symbols in a better and more permanent way. It has been observed that this method, which we have been implementing for ten years, is extremely important and effective on students' understanding the subject.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Linguistics, Arabic Education, Colors in Arabic, Logic of the Language, Selective Perception, Morphology.

Giriş

Geçmişten günümüze Arapçanın nasıl daha kolay ve daha basit öğretilebileceği üzerine kafa yoran dilbilimciler, bu konuda birçok eser telif etmişlerdir. Ancak sahip oldukları teknik imkanlar sınırlı olduğu için, yazdıkları eserlerde renkleri pek kullanmamışlardır. O günün şartları içerisinde renklerin kullanım imkânlarına ulaşabilmek çok zor olmakla birlikte günümüzde görsel ve yazılı birçok fırsat mevcuttur. Biz de günümüz imkânlarından yararlanarak bu eserlerin daha iyi anlaşılması için neler yapabiliriz gayreti içerisinde iken, renklerin eğitim materyallerinde kullanımının öğrenci açısından önemini fark ettik.

Dilin öğretimi konusunda, tarihin her döneminde farklı strateji ve yöntemler uygulanagelmıştır. Kişiyi anadilin öğretiminin yanı sıra, bir yabancı dil becerisinin kazandırılmasında da benzer yöntem ve teknikler kullanılarak öğretim sürecinin etkinliğinin artırılması için, dil becerilerinin eğitimi, kelime hazinesinin geliştirilmesi ve dil bilgisi öğretimi olmak üzere üç temel boyutta eğitim öğretim süreçlerine yoğunlaşmakta olduğu görülmektedir.¹

Yabancı dil öğretiminde kullanılan yöntemler öğretimin kuramsal temellerini belirlediği için, kullanılan yöntemlerin temel ilkelerinden sınırlı alanları ve kullanım şekillerine kadar tüm özelliklerini iyi bilmek gerekmektedir. Söz konusu yöntemler, öğretim sürecinde kullanılan yöntemlerin eksikleri ve/veya yeni ihtiyaçlar dikkate alınarak geliştirilmektedir. Ancak dil öğretiminde birbiri ardına ortaya çıkan yöntemler, öğretim ve öğretimin geniş çerçevesi bağlamını tam olarak

¹ Muhammed Raşit Memiş, "Yabancılarla Türkçe Öğretenlerin Başvurdukları Kelime Öğretim Stratejilerinin Belirlenmesi", *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/28 (2019), 276.

irdeleyemediği için, her yerde ve herkes için beklenen sonuçları doğurmayabilir.²

Yabancı dil öğretiminde kullanılan bazı yöntemler vardır ki, bunlar genel olarak; dilbilgisi-çeviri yöntemi, doğal yöntem, dolaysız yöntem, işitsel-dilsel yöntem, bilişsel yöntem, sessiz yol, telkin yöntemi vb. şekillerde sıralanmaktadır.³ Ayrıca dil öğretiminde kullanılan yöntemler kadar kelime öğretiminde de bazı stratejilerin kullanımı, dil öğretiminde önemli görülmektedir. Bu noktada Muhammed Raşit Memiş tarafından, öğrencilerin kullanabileceği yöntemleri, teknikleri ve bu süreçte benimseyebilecekleri tavır ve tutumları kapsamakta olan, öğretme, açıklama, pekiştirme, beceri kazandırma, yönlendirme ve kontrol stratejileri sıralanmıştır.⁴

Yabancı dil öğretiminde görsel-işitsel araçların kullanımının, hedeflenen amaçların gerçekleşmesinde önemli bir yere sahip olduğu değerlendirilmektedir. Bu noktada Dale, ders öğretimi araç-gereçlerinin görsel-işitsel öğelerle desteklenmesi gerektiğini işaret etmiştir. Bu doğrultuda 20. yy'ın teknolojik gelişmeleri, yabancı dil öğretiminde araç-gereç kullanımını farklı bir boyuta taşıyıp önemli ölçüde etkilemiştir. Görsel-İşitsel Yöntem'e göre öğretmenler dil öğretirken mutlaka bu araçlardan yararlanmak zorundadırlar.⁵ Renklerle yapılan öğretimde öne çıkan alan ise genellikle müzik eğitimi olmaktadır. Bu teknik, seslerin renklerle ifade edilmesi anlayışına dayandığı için renklerle müzik öğretim tekniği diye adlandırılır. Bu teknikte diziyi oluşturan yedi ayrı nota, yedi ayrı renkte gösterilir. Söz konusu renkler sırasıyla kırmızı-do, beyaz-re, sarı-mi, kahverengi-fa, mavi-sol, yeşil-la, mor-si'dir. Sesleri renklerle tanıtmaya ve kavratmaya yolunu benimseyip bunu nota öğretim tekniği olarak uygulayan kişi, eğitimci Ptaçinski'dir. Bu teknikte önce kırmızı, sarı ve mavi (do-mi-sol) renklere ait sesler üzerinde çalışma yapılır, sonra sırayla mor-si, beyaz-re, kahverengi-fa ve yeşil-la renklerine ait sesler verilir. Renkler çocukların dünyasında büyük yer kapladığı için çok etkili bir tekniktir.⁶ Araştırmalardan

² Seçil Tümen Akyıldız, *Bilişsel Koçluk Destekli Yanıttıcı Öğretim Yaklaşımının İngilizce Öğretiminde Öğrencilerin Akademik Başarısına, Kalıcılığa, Yanıttıcı Düşünme Ve Üstbiliş Becerilerine Etkisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 19.

³ Geniş bilgi için bkz. Akyıldız, *Bilişsel Koçluk Destekli Yanıttıcı Öğretim*, 19-32.

⁴ Bkz. Memiş, "Yabancılar Türkçe Öğretmenlerin Başvurdukları Kelime Öğretim Stratejilerinin Belirlenmesi", 277-280.

⁵ Ertan Kuşçu, "Yabancı Dil Öğretimi/Öğreniminde Görsel ve İşitsel Araçları Kullanmanın Önemi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/43 (ts.), 216.

⁶ <https://bisgen.blogspot.com/2010/10/renklerle-nota-muzik-ogretimi-hakknda.html> (23.12.2020).

da görüldüğü üzere renkler, görsel hafızayı etkilerken, kelime ve telaffuzların zihinde daha kalıcı olması için önemli bir işlev görmektedir.

Renkler sadece eğitimin değil, hayatımızın da vazgeçilmez unsurlarıdır. Örneğin tarihi geçmişi yaklaşık 5000 yıla dayanan Feng Shui öğretisi, insanoğlunun ruh-beden-mekân uyumunu sağlamayı hedeflemiştir.⁷

Günlük hayatımızda renkler çok önemli bir yer tutar. Trafik lambaları, şirketlerin dikkat çekmek için logolarında kullandıkları renkler ve hatta bakmaya doyamadığımız gökkuşağı renkleri. Pedagojik açıdan da renkler, eğitim ve öğretim materyallerinde büyük rol oynar. Materyallerde ilk göze çarpan öge renk ögesidir. Renkler öğrencinin dikkatini çekmek, farkındalığını arttırmak ve aldığa seçicilik oluşturulması açısından da çok önemlidir. Renkler görsel bir materyalde önemli bir unsur olmakla birlikte, renklerin etkinliği bilinçli ve tutarlı bir şekilde kullanımlarına bağlıdır. Doğru ve dikkat çekici renkler kullanılmaz ya da yoğun renk kullanılır ise öğrencinin dikkati dağılıbilir.

Arapça öğretiminin hem öğrenci hem de öğretici açısından en zor gelen kısmı, şüphesiz kelime bilgisi yani sarf/morfolojidir. Genelde öğretilirken tümdengelim metoduna göre kelimenin tümü ezberletilen klasik sistemlerde, öğrenci haliyle bu kelimenin içindeki harflerin ne anlama geldiğini anlamamakta, isim ve fiiller arasındaki benzerliklerden dolayı çokça sıkıntı yaşanmaktadır.

Bu çalışma, derslerine girdiğim Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerine 10 sene boyunca uygulanmış, portföy haline getirilmiş ve 2020-2021 yılı itibariyle classroom'a yüklenmiş bir çalışmadır. Bu kelimeleri yazdırırken, eğitim materyalleri açısından çok büyük bir öneme sahip olan, fakat Arapça eğitiminde bu önemi daha yeni yeni anlaşılmaya başlanan renklerin kullanımının, öğrencilerin konuları anlamasında çok faydası olduğunu tespit ettik.⁸

Sadece derslerin tek başına çok faydasının olmadığı, derslerin yanı sıra verilen ödevlerin öğrenci açısından önemi ise yadsınamaz. Biz de tüm bunları gözönünde bulundurup, hem kelimelerde hem de cümlelerde renkleri kullanarak ve öğrencilerin de kullanmasını sağlayarak bu farkındalığı oluşturmaya çalıştık.

⁷ <https://www.thespruce.com/what-is-feng-shui-1275060>.

⁸ Söz konusu yöntem, son on yılda dersine girdiğimiz İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfı öğrencileri tarafından tatbik edilmiştir.

Yöntem

Algıda seçicilik, İnsanın algı sürecinde etkili olduğu kabul edilen psikolojik bir kavramdır.⁹ Çevrede bulunan uyarıcılardan, olaylardan, nesnelere ya da sembollerden bir ya da birkaçına dikkatini yöneltmektir. Kişi, ihtiyaçlarına ve dış uyaranlara göre konumlanarak algıda bir seçim yapabilir. Böylece dikkati çekilmiş, uyarılma ve farkındalık seviyesi yükseltilmiş olur.¹⁰ Psikolojide Gestalt kuramı olarak bilinen bu kavram dikkate alınarak öğrencilerin dikkatini çekmek, farkındalıklarını artırmak için renklerin kullanıldığı tümdengelim metodu uygulanıp cümle cümle ezberlettirilen fiil çekim tabloları, harf harf her harfin kelime içindeki konumunu belirtecek şekilde renkli kalemle yazdırılmıştır.

Amaç

Klasik Arapça öğretiminde bir kelime gibi gözüken ifadelerin, cümle olma ihtimali söz konusudur. Bu anlamı ise ayrı ayrı kelimeler değil, o ifadenin içindeki harfler verebilir.

Sözgelimi; **يَكْتُبَانِ** ifadesinde hem yüklem hem de özne bulunmaktadır. Buradaki özne “ ا ” elif harfi olup, baş taraftaki **ي** harfi muzâra’at harfi, sonundaki **ن** harfi ise i’rab alametidir. İşte öğrencinin bu ayrımların farkına varabilmesi için daha başlangıçta ödevlerini yaparken -genelde- tek renkle yazılan bu kelimelerdeki bu harflerin artık farklı renkli kalemle yazılması ile, ileride burada bir kelime değil aslında öznesi yüklemi bulunan bir fiil cümlesi olduğunun farkına varılması sağlanır: **يَكْتُبَانِ**

Artık öğrenci, **يَكْتُبُ. يَكْتُبَانِ** kelimelerinin, öznesi yüklemi olan bir fiil cümlesi olduğunu, ancak **يَكْتُبُ** fiilinin failinin gizli zamir **هو** olduğunu, **يَكْتُبَانِ** fiil cümlesinin failinin **هما** değil tesniye elifi/ ا olduğunu; yine **يَكْتُبُ** fiilinin merfu, merfuluk alametinin lafzî damme olduğunu kavrarken, **يَكْتُبَانِ** fiilinin makamının da merfu olduğunun, ancak merfuluk alametinin hareke değil harf yani nun harfi olduğunun farkına varıp i’rab alametinin yerine göre bazen hareke bazen ise harf olduğunu anlar.

Yine sarf açısından bir fiilin aslî harflerinin bilinmesi, ileri seviyede i’lâl kaidelerinin anlaşılmasında çok ama çok önemlidir. Bir öğrenci daha başlangıç seviyesinde fâü’l fi’l aynu’l fi’l ve lâmü’l fi’l harflerini anlamazsa, anlama faaliyetlerinin daha da zorlaşacağı bir gerçektir.

⁹ Geniş bilgi için bk. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi kitabevi, 1992), 121-125.

¹⁰ Binnur Yeşilyaprak (ed.), *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2004), 223.

Buna göre görsellerde vurgulanmak istenen noktalar renklendirilmiş ve bir tutarlılık içerisinde ayırt edici dikkati dağıtmadan konuyla ilgili hedef noktayı vurgulama, birbiriyle bağlantısı ya da farklılıkları olan kısımları mantıksal olarak birbiriyle bağlama, nihayetinde öğrencinin anlamasını sağlayarak bir farkındalık oluşturma amaçlanmıştır.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, öğrencilere tümdengelim metodu uygulanıp cümle cümle ezberlettirilen fiil çekim tabloları, harf harf her harfin kelime içindeki konumunu belirtecek şekilde renkli kalemlerle yazdırılmıştır. Ayrıca sözgelimi يَكْتُبَانِ fiilini yazarken her harfin hangi mânaya geldiğini sesli bir şekilde tekrar ederek; ي muzaraat harfi, ك faul fiil aslî harf, ت aynul fiil aslî harf, ب lamul fiil harfi aslî harf, ' tesniye elifi bariz muttasıl merfu zamir yani fail, ن ref' alame ti diye tekrar ederek kavramların yerleşmesi de hedeflenmiştir. Ayrıca bu harflerin mânâ faillerinin هما هما olduğu, ancak teknik olarak faillerin bu harfler olduğu ısrarla anlatılmalı, üzerinde durulmalıdır. Aksi takdirde öğrenci, bu harfleri isim cümlesinde kullanılan zamirlerle karıştırmakta, هما كتبا الدرس هو cümlesindeki هو'yi هما كتبا fiil cümlesinde mübteda olan هو ve هما zamirlerini fail zannedip, örneğin كتبا fiil cümlesinin failinin tesniye elifi olmayıp هما olduğunu zannedebilmektedir. Bu ayrımı yapabilmeyen en iyi yolu ise, daha fiil çekimleri esnasında klasik يكتب يكتبون şeklinde çektirmeden önce, daha başlangıçta kuantum fiziğindeki gibi mümkün olduğu kadar cümleyi parçalayıp, her harfin hangi mânaya geldiğini öğretmekten geçer. Ayrıca her dilde olduğu gibi öğrencinin yazma becerileri en başta gelişirken gelişigüzel değil, neyin ne olduğunu anlayarak bilinçli bir anlama, kavrama, analiz etme ve sentezleme seviyesine ulaşması sağlanır.

Bu yöntem sadece ders anlatımında değil, aynı şekilde ödevlerde de kullanılmış, öğrencilere örnek tablolar verilerek ödevlerini bu şekilde yapmaları sağlanmıştır. Bunun yanında, renklerle vurgulanan terimlerin tekrar yolu ile ezberletilip benimsetilmesi ve anlaşılmasını sağlanmıştır.

Bu örnek çalışmada, sülasi mücerred fiillerin kalıplarının mâzî ve muzâri örnekleri verilmiştir. Özellikle bu fiil çekimleri yapılırken, sadece ezberle yetinilmeyip failleri de belirtilmelidir. Buna göre fiil cümlelerinin failleri ya açık isim ya da zamir olarak gelir. Zamir olarak gelirse de ya açık zamir ya da gizli zamir olarak gelir. Bu cümle fiil cümlesinin temel mantığını oluşturur. Dolayısıyla şimdi çekimlenecek tüm fiillerin birer faili/öznesi vardır. Yani herbiri birer basit fiil cümlesidir. Buradan hareketle öğrenciye cümle kuruluşu öğretilmesi için, bu bilginin bolca pekiştirilmesi gerekir.

1) Fiil Cümlesinin Failinin Zamir Olarak Gelmesi:

a) Adım Adım Mâzî Fiilin Yapılışı

Birinci adım: Önce adım adım fiili mâzînin yazılması ve fâü'l fi'l harflerinin ayrı renk ile gösterilmesi:

ف 3	ف 6	ف 9	ف 12	فعل
ف 2	ف 5	ف 8	ف 11	ف 14
ف 1	ف 4	ف 7	ف 10	ف 13

1. adım: Önce aslı/kök harflerinin yani fiilin yüklem halinin ilk harfi olan fâü'l fi'l harfinin yani “ف” harfinin mavi renkle numara sırasına göre yazılması:

ف 3	ف 6	ف 9	ف 12	فعل
ف 2	ف 5	ف 8	ف 11	ف 14
ف 1	ف 4	ف 7	ف 10	ف 13

2. adım: Fâü'l fi'l harfinden sonra bu sefer aynü'l fiil harfi olan “ع” harfinin siyah renkle yine numara sırasına göre yazılması:

فعل 3	فعل 6	فعل 9	فعل 12	فعل
فعل 2	فعل 5	فعل 8	فعل 11	فعل 14
فعل 1	فعل 4	فعل 7	فعل 10	فعل 14

3. adım: Aynü'l fi'l harfinden sonra bu sefer lâmü'l fi'l harfi olan “ل” harfinin yeşil renkle yine numara sırasına göre renklendirilerek yazılması.

Böylece;

1. adım; önce aslı/kök harflerini yani fiilin yüklem halinin ilk harfi olan “ف” yazıp fâü'l fi'l harfini “ف” aynü'l fi'l harfini “ع” ve lâmü'l fi'l harfini “ل” olarak gösterdik.

فعل kalıbının

Fe ف / harfine fâü'l fi'l

فعل fiilinin ayn/ ع harfine; aynü'l fi'l

فعل fiilinin lam/ ل harfine de; lâmü'l fi'l denir.

Ve diğer fiiller bu kalıplara göre çekilir. ف fe harfine denk gelen harfe fâü'l fi'l, ع ayn harfine denk gelen harfe aynü'l fi'l, ل lam harfine denk gelen harfe ise lâmü'l fi'l denir.¹¹

¹¹ Ebu'l-Feth Osmân el-Mavsîlî İbn Cinnî, *Sirru smâ'ati'l-i'râb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/47; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi, Sarf Nahiv Edatlar* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 46.

Fâü'l fi'l demek, “فعل” fiilinin “ف” harfine denk gelen harf” demektir. Aynü'l fi'l demek, “فعل” fiilinin ayn harfi” demektir. Lâmü'l fi'l ise, “فعل” fiilinin lam harfi demektir. Mesela نصر fiilinin faul fiili nun harfidir. Aynü'l fi'li sad, lâmü'l fi'li ise ra harfidir. Ve fiiller, bu vezinlere/ölçülere göre çekilir.¹²

فعل	فعل	فعل	فعل	فعل
فعل	فعل	فعل	فعل	فعل
فعل	فعل	فعل	فعل	فعل

Sol alt köşeden başlayarak:

Fe fâü'l fi'l aslî harf

Ayn aynü'l fi'l aslî harf

Lam lâmü'l fi'l aslî harf olarak, yüklemine yani fiilin aslî/kök harflerini göstermiş olduk. Ancak daha fiil cümle haline dönüşmemiş olduğundan ve hareketleri konulmadığından, bablarını belirleme imkânı oluşmamıştır.

Renklerin anlamı



Mavi: Fâü'l fi'l Siyah: Aynü'l fi'l Yeşil: Lâmü'l fi'l

2. adım: Fâü'l ve lâmü'l fiillerin hareketlerini fetha ile belirledik. Aynü'l fi'l harflerinin hareketleri ise bablarına göre değişkenlik gösterdikleri için, onlar yazılmamıştır.

فَعْلَ	فَعْلَ	فَعْلَ	فَعْلَ	فَعْلَ
فَعْلَ	فَعْلَ	فَعْلَ	فَعْلَ	فَعْلَ
فَعْلَ	فَعْلَ	فَعْلَ	فَعْلَ	فَعْلَ

3. adım: Açık/bariz muttasıl merfu fail/özne zamirlerini kırmızı renkle yerleştirdik. Bu zamirler: tensiyeye elifi¹³ ا, cemaat vavı¹⁴ و, nûnu'n-nisveh/müenneslik nûnu¹⁵ ن, ile تَنْ تَمَا تِ 16 نَا تِ 17 تَمْ تَمَا تِ 18 fail zamirleridir.¹⁹

¹² İsmail Durmuş, “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/77-79.

¹³ Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, ed. Fahrüddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâdîl (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 175.

¹⁴ Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 150.

¹⁵ İbn Cinnî, *Sirru smâ'ati'l-i'râb*, 436; Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, 150; Ahmed b. İbrahim b. Mustafa Hâşimî, *el-Kavâidü'l-esâsiyye li'l-luğati'l-arabiyye*, ed. Enes Bideyvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2015), 26.

¹⁶ İbn Cinnî, *Sirru smâ'ati'l-i'râb*, 170.

¹⁷ Hâşimî, *el-Kavâidü'l-esâsiyye li'l-luğati'l-arabiyye*, 24.

¹⁸ İbn Cinnî, *Sirru smâ'ati'l-i'râb*, 220.

¹⁹ İbn Cinnî, *Sirru smâ'ati'l-i'râb*, 170.

فَعَلُوا	فَعَلْنَا	فَعَلْتُمْ	فَعَلْتُنَّ	فَعَلْنَا
فَعَلْنَا	فَعَلْنَا	فَعَلْتُمَا	فَعَلْتُمَا	فَعَلْنَا
فَعَلْنَا	فَعَلْنَا	فَعَلْتِ	فَعَلْتِ	فَعَلْتِ

Renklerin anlamı



Mavi: Fâü'l fiil

Siyah: Aynü'l fiil

Yeşil: Lâ mü'l fiil

Kırmızı: Bariz muttasıl merfu zamirler: Açık fail/özne zamirleri

4. adım: Gizli/müstetir munfasıl merfu fail zamirlerini yerleştirdik. Bu zamirler: هُوَ/هِيَ zamirleridir.²⁰ Bu zamirler ise kahverengi kullanılarak yazıldı.

فَعَلُوا	فَعَلْنَا	فَعَلْتُمْ	فَعَلْتُمْ	فَعَلْنَا
فَعَلْنَا	فَعَلْنَا	فَعَلْتُمَا	فَعَلْتُمَا	فَعَلْنَا
فَعَلْنَا	فَعَلْنَا	فَعَلْتِ	فَعَلْتِ	فَعَلْتِ
هو	هي			

Renklerin anlamı

Mavi: Fâü'l fi'l

Siyah : Aynü'l fi'l

Yeşil: Lâ mü'l fi'l

Kırmızı: Açık fail zamirleri: Bariz muttasıl merfu zamirler

Kahverengi: Gizli fail zamirleri: Müstetir munfasıl merfu zamirler

Pembe : Müenneslik tâ'sı



5. adım: Müfred ve tesniye sığalarında müzekker ve müennes formlar birbiriyle karışmasın diye, müennes sığalara birer tane pembe renkli "müenneslik tâ'sı" eklendi.²¹

Mâzî Fiil Cümlesi ve Fail Zamirleri

فَعَلُوا	فَعَلْنَا	فَعَلْتُمْ	فَعَلْتُنَّ	فَعَلْنَا
فَعَلْنَا	فَعَلْنَا	فَعَلْتُمَا	فَعَلْتُمَا	فَعَلْنَا
فَعَلْنَا	فَعَلْتِ	فَعَلْتِ	فَعَلْتِ	فَعَلْتِ
هو	هي			

²⁰ Murâdî, *el-Cene 'd-dâni fi hurûfi 'l-me 'âni*, 350.

²¹ Murâdî, *el-Cene 'd-dâni fi hurûfi 'l-me 'âni*, 56-57; Hâşimî, *el-Kavâidü 'l-esâsiyye li 'l-luğati 'l-arabiyye*, 24.

harekeli fail zamirlerinin de birleşmesinden dolayı peşpeşe dört harfte de hareke olacağından, lâmü'l fiili sakin kılınır ve sükun üzere mebnûdir.”²⁶

Bu fiil cümlelerinin failleri, iki yerde gizli/müstetir munfasıl merfu zamir olarak “هو\هي”, on iki yerde on tane muttasıl merfu zamir “اوتنتمتا” olarak gelmiştir. Cemaat vavından sonra gelen harf ise, elif-i vikâyedir.

Bu noktadan sonra ise, sülasî mücerred fiillerin mâzî fiilin bablarının kalıpları teker teker **aynü'l fi'l harflerine** dikkat çekilerek yaptırılır.

Sülasî mücerred fiiller: Aslî/kök harfleri üç tane olan **sülasî mücerred** fiiller, **mâzîlerinin** ve **muzâriyelerinin aynü'l fiillerinin hareketlerine** göre altı farklı baba / kısma ayrılır.

Hedef: Sülasî mücerred fiillerin bablarının belletilmesi

6.Bab	5.Bab	4.Bab	3.Bab	2.Bab	1.Bab	Türü
فَعَلٌ يُفَعِّلُ	فَعَلٌ يُفَعِّلُ	فَعَلٌ يُفَعِّلُ	فَعَلٌ يُفَعِّلُ	فَعَلٌ يُفَعِّلُ	فَعَلٌ يُفَعِّلُ	Sahih Salim Vezni/ Kalıbı
حَسِبَ يَحْسِبُ	حَسُنَ يَحْسُنُ	عَلِمَ يَعْلَمُ	فَتَحَ يُفْتَحُ	ضَرَبَ يَضْرِبُ	نَصَرَ يُنْصِرُ	Mevzûnu/ Örneği
كَسَرَتَانُ	ضَمُّ ضَمِّ	كَسْرُ فَتْحٍ	فَتْحَتَانُ	فَتْحُ كَسْرٍ	فَتْحُ ضَمِّ	

1. Babın mâzîsinin vezni/kalıbı: **فَعَلٌ**: Aynü'l fi'l harfinin hareketi fethadır.²⁷

²⁶ İbn Cinnû, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, 220-221; Mâzî fiilin ne üzere mebnû olduğu hususu ihtilafı bir konu olmakla birlikte, mâzî fiil aslen fetha üzere mebnû olduğu halde bir yerde damme, dört yerde fetha, dokuz yerde ise sükun üzere mebnû kabul eden Basra ekolünün görüşüdür. Bir diğer görüş ise Kûfe ehlinin görüşüdür ki, mâzî fiil ya lafzî ya da takdîrî bir fetha üzere mebnûdir. Bk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd el-Mısırî, *et-tuhfetü's seniyye bi şerhi Mukaddimeti'l Ecrumiyye* (Dimeşk: Ekoletü Dari'l Fecr, 2013), 114; İbn Hîşam en-Nahvî, *Sebilü'l-hüda bi-tahkiki Şerhi Katri'm-nedâ*, ts., 71.

²⁷ *Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2000), 179; el-Maksûd: Günümüze kadar Osmanlı medreselerinde okutulan sarf kitabı. Her ne kadar İmâm-ı Birgivî, İmâm Azam Ebû Hanîfe'ye nisbet etse de bu görüşü teyid eden bir bilgiye rastlanmamıştır. Bkz. Kenan Demirayak, “el-Maksûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/453; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi, Sarf Nahiv Edatlar*, 47.

	غائب	غائبة	مخاطب	مخاطبة		نفس متكلمم
جمع	فَعَلَ / فَعَلُوا	فَعَلْنَ / فَعَلْنَ	فَعَلْتُمْ / فَعَلْتُمْ	فَعَلْتُنَّ / فَعَلْتُنَّ	فَعَلَ / فَعَلَ	مع غيره
تثنية	فَعَلَ / فَعَلَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	مع غيره
مفرد	فَعَلَ / هو	فَعَلَتْ / هي	فَعَلْتَ / فَعَلْتَ	فَعَلْتِ / فَعَلْتِ	فَعَلْتُ / فَعَلْتُ	وحدة

2. Babın mâzîsinin vezni/kalıbı: فَعَلَ : Aynü'l fi'l harfinin harekesi fethadır.²⁸

	غائب	غائبة	مخاطب	مخاطبة		نفس متكلمم
جمع	فَعَلَ / فَعَلُوا	فَعَلْنَ / فَعَلْنَ	فَعَلْتُمْ / فَعَلْتُمْ	فَعَلْتُنَّ / فَعَلْتُنَّ	فَعَلَ / فَعَلَ	مع غيره
تثنية	فَعَلَ / فَعَلَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	مع غيره
مفرد	فَعَلَ / هو	فَعَلَتْ / هي	فَعَلْتَ / فَعَلْتَ	فَعَلْتِ / فَعَلْتِ	فَعَلْتُ / فَعَلْتُ	وحدة

3. Babın mâzîsinin vezni/kalıbı: فَعَلَ : Aynü'l fi'l harfinin harekesi fethadır.²⁹

	غائب	غائبة	مخاطب	مخاطبة		نفس متكلمم
جمع	فَعَلَ / فَعَلُوا	فَعَلْنَ / فَعَلْنَ	فَعَلْتُمْ / فَعَلْتُمْ	فَعَلْتُنَّ / فَعَلْتُنَّ	فَعَلَ / فَعَلَ	مع غيره
تثنية	فَعَلَ / فَعَلَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	فَعَلْنَا / فَعَلْنَا	مع غيره
مفرد	فَعَلَ / هو	فَعَلَتْ / هي	فَعَلْتَ / فَعَلْتَ	فَعَلْتِ / فَعَلْتِ	فَعَلْتُ / فَعَلْتُ	وحدة

²⁸ Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179; Çörtü, Araçça Dilbilgisi, Sarf Nahiv Edatlar, 47.

²⁹ Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179; Çörtü, Araçça Dilbilgisi, Sarf Nahiv Edatlar, 47.

4. Babın mâzîsinin vezni/kalıbı: فَعَلَ: Aynü'l fi'l harfinin harekesi kesradır.³⁰

	غائب	غائبة	مخاطب	مخاطبة	نفس متكلّم
جمع	فَعِلُوا / فَعِلُوا	فَعِلْ / فَعِلْنَ	فَعِلْ / فَعِلْتُمْ	فَعِلْ / فَعِلْتِ	فَعِلْ / فَعِلْ
تثنية	فَعِلْ / فَعِلْ	فَعِلْ / فَعِلْتَا	فَعِلْ / فَعِلْتُمَا	فَعِلْ / فَعِلْتُمَا	فَعِلْ / فَعِلْنَا
مفرد	فَعِلْ / فَعِلْ هو	فَعِلْ / فَعِلَتْ هي	فَعِلْ / فَعِلْتَ	فَعِلْ / فَعِلْتِ	فَعِلْ / فَعِلْتُ

5. Babın mâzîsinin vezni/kalıbı: فَعَلْ: Aynü'l fi'l harfinin harekesi dammedir.³¹

	غائب	غائبة	مخاطب	مخاطبة	نفس متكلّم
جمع	فَعَلُوا / فَعَلُوا	فَعَلْ / فَعَلْنَ	فَعَلْ / فَعَلْتُمْ	فَعَلْ / فَعَلْتِ	فَعَلْ / فَعَلْ
تثنية	فَعَلْ / فَعَلْ	فَعَلْ / فَعَلْتَا	فَعَلْ / فَعَلْتُمَا	فَعَلْ / فَعَلْتُمَا	فَعَلْ / فَعَلْنَا
مفرد	فَعَلْ / فَعَلْ هو	فَعَلْ / فَعَلَتْ هي	فَعَلْ / فَعَلْتَ	فَعَلْ / فَعَلْتِ	فَعَلْ / فَعَلْتُ

6. Babın mâzîsinin vezni/kalıbı: فَعِلْ : Aynü'l fi'l harfrinin harekesi kesradır.³²

	غائب	غائبة	مخاطب	مخاطبة	نفس متكلّم
جمع	فَعِلُوا / فَعِلُوا	فَعِلْ / فَعِلْنَ	فَعِلْ / فَعِلْتُمْ	فَعِلْ / فَعِلْتِ	فَعِلْ / فَعِلْ
تثنية	فَعِلْ / فَعِلْ	فَعِلْ / فَعِلْتَا	فَعِلْ / فَعِلْتُمَا	فَعِلْ / فَعِلْتُمَا	فَعِلْ / فَعِلْنَا
مفرد	فَعِلْ / فَعِلْ هو	فَعِلْ / فَعِلَتْ هي	فَعِلْ / فَعِلْتَ	فَعِلْ / فَعِلْتِ	فَعِلْ / فَعِلْتُ

³⁰ Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179; Çörtü, Arapça Dilbilgisi, Sarf Nahiv Edatlar, 47.

³¹ Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179; Çörtü, Arapça Dilbilgisi, Sarf Nahiv Edatlar, 47.

³² Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179; Çörtü, Arapça Dilbilgisi, Sarf Nahiv Edatlar, 47.

** Mâzî fiiller

*Buraya kadar mâzî fiille ilgili şunları söyleyebiliriz:

Buradaki kelimelerin tümü, birer **basit tam fiil cümlesidir**. Yani her birinin yüklemi (fiil= فعل) + özneleri (yani **failleri** (هو هي ا و ن ت تما ثم ت ثن ث نا)) vardır. Türkçedeki özne, fiil cümlesinde karşımıza “Fail” olarak çıkmaktadır. Fiil cümlesinin failleri ya açık isim ya da zamir olarak gelirler. Bu tablodaki “fiil cümleleri”nin failleri, ya açık/bariz zamir ya da gizli/müstetir zamir olarak gelmişlerdir. Açık isim olarak gelmemişlerdir.

b) Adım Adım Muzâri Fiilin Yapılışı :

Fiil-i muzârinin tanımı ve yapılışı: Muzâri fiil, geniş zamanı ifade eden fiili kalıbı olup, mâzî fiilden farklı olarak aslî kök harflerinin başına birer tane muzâraat harfi getirilerek yapılır. Genel olarak “Muzâri fiil, mâzî fiilden yapılır” gibi bir tarif varsa da, bu tarif efrâdını camî’ ağıyârını mani’ olmadığı için muzâri fiilin yapım aşaması mâzî fiilden çok daha önemlidir. Çünkü muzâri fiilin yapımında, mâzî fiilde olmayan başka semboller de kullanılacaktır. Şöyle ki; aslî/kök harflerinden önce birer tane muzâraat/geniş zaman harfi getirilip, mâzî fiilde i’rab işaretleri sadece hareke iken muzâri fiilde ise faili açık zamir olarak gelen yerlerde hareke yerine i’rab işareti/sembolü harfe dönüşecektir. Ayrıca mâzî fiillerin tüm sîgaları/çekimleri mebnî iken, muzâri fiilde ise sadece kendisine müenneslik/bayanlık nûnu dediğimiz nûnu’n-nisveh bitişen sîgalar mebnî, geri kalan sîgalar ise mu’rabdır. Mu’rab olan sîgaların ise merfu, mansub ve meczûm olmak üzere üç hali vardır. Her halin kendine göre bir sembolü ve bu sembolü alabilmek için şart veya şartları vardır. Dolayısıyla yine aslî/kök harflerinden başlayarak adım adım muzâri fiilin oluşumunu öğretmeye çalıştık.

1. Adım: Önce aslî harflerini/yüklemlerini yazdık.

	غائب	غائبة	مخاطب	مخاطبة	نفس متكلم	مع غيره
جمع	فَعْلٌ	فَعْلَةٌ	فَعْلٌ	فَعْلَةٌ	فَعْلٌ	مع غيره
تثنية	فَعْلٌ	فَعْلَةٌ	فَعْلٌ	فَعْلَةٌ	فَعْلٌ	مع غيره
مفرد	فَعْلٌ	فَعْلَةٌ	فَعْلٌ	فَعْلَةٌ	فَعْلٌ	وحدة

2. Adım: Aslî harflerinin başına ا ت تين harflerinden birini getirdik. Bu harfler **bordo** renkle yazıldı ; ا ت تين muzâraat harfleri³³ fethalı hemze ا , fethalı ت , fethalı³⁴ ي ve fethalı bir ن harfidir.

³³ Hâşimî, *el-Kavâidü'l-esâsiyye li'l-luğati'l-arabiyye*, 28.

³⁴ Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 181.

	غائب	غائبة	مخاطب	مخاطبة	نفس متكلم	
مع غيره	يَفْعَل	يَفْعَل	تَفْعَل	تَفْعَل	فَعْل	
مع غيره	يَفْعَل	تَفْعَل	تَفْعَل	تَفْعَل	تَفْعَل	
وحده	يَفْعَل	تَفْعَل	تَفْعَل	تَفْعَل	أَفْعَل	

3. *Adım:* Nûnu'n-nisveleri³⁵ yani mebnî sîgalardaki fail nunlarını ن pembe ile yazdık. Artık aslî harfleri tanıyabildiğimiz için, doğru ve dikkat çekici renkler kullanılması gayesiyle ya da yoğun renk kullanımının öğrencinin dikkatini dağıtabileceği gerekçesiyle - aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere- faü'l fi'l ayn'ül fi'l ve lâmü'l fi'l harflerini siyah renkle yazdık.

3 يَفْعَل	يَفْعَلن	4 تَفْعَل	تَفْعَلن	
1 يَفْعَل	2 تَفْعَل	2 تَفْعَل	2 تَفْعَل	نَفْعَل
يَفْعَل	تَفْعَل	تَفْعَل	5 تَفْعَل	أَفْعَل

4. *Adım:* Ef'âlü hamsenin tarifini yapıp, tesniye elifleri (dört yerde), cemaat vavları (iki yerde) ve muhataba yâ'sını (bir yerde) kırmızı kalemle yerleştirdik.³⁶

Daha sonra ise Ef'âlü hamsenin tarifi öğretilip ezberlettirilir: Kendisine tesniye elifi, cemaat vavı ve muhataba ya'sı bitişen muzâri sîgalarındır. Bu harfler artık birer harf değil bariz muttasıl merfu zamir, yani faildirler/öznedirler. Ayrıca ef'âlü hamse sîgalarını numaralandırılmıştır.

3 يَفْعَل و	يَفْعَلن	4 تَفْعَل و	تَفْعَلن	فَعْل
1 يَفْعَل ا	2 تَفْعَل ا	2 تَفْعَل ا	2 تَفْعَل ا	نَفْعَل
يَفْعَل	تَفْعَل	تَفْعَل	5 تَفْعَل ي	أَفْعَل

5. *adım:* Kahverengi ile gizli zamir faillerini yerleştirdik:³⁷ هو هي انت انا نحن

3 يَفْعَلو	يَفْعَلن	4 تَفْعَلو	تَفْعَلن	
1 يَفْعَل ا	2 تَفْعَل ا	2 تَفْعَل ا	2 تَفْعَل ا	نَفْعَل نحن
يَفْعَل هو	تَفْعَل هي	تَفْعَل أنت	5 تَفْعَل ي	أَفْعَل أنا

6. *adım:* Aynü'l fi'l harfleri hariç fiilleri harekeledik. Önce beş yerde lafzî damme³⁸, ef'âlü hamsede ise nun olarak ref' alametlerini koyduk.³⁹

³⁵ Hâşimî, *el-Kavâidü'l-esâsiyye li'l-luğati'l-arabiyye*, 27.

³⁶ Hâşimî, *el-Kavâidü'l-esâsiyye li'l-luğati'l-arabiyye*, 27.

³⁷ Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, 418, 507.

³⁸ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 171.

³⁹ İbn Cinnî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*, 171; Ebû Abdullah b. Davûd Sanhacî, *Şerhu'l-Âcrûmiyye*, ed. Muhammed b. Salih Useymîn (Kahire: Mektetü'r-Rihab, 2007), 41.

“Fiili muzâri mebnî midir mu’rab mıdır?” sorusunu sorup “fiili muzâri kendisine nûnu’n-nisveh (ن) bitişen sîgaları mebnî, geri kalan sîgaları ise mu’rabdır, yani merfu, mansub ve meczum olabilirken mecrur olamazlar” cevabını belletmeye çalıştık. Ayrıca fiil-i muzârinin faili gizli gelen sîgalarında, başında nasb veya cezm edatı olmadığı için merfu olduğunu, merfuluk alametlerinin ise faili gizli gelen yerlerde damme, ef’âlû hamsede ise “nun” harfi olduğunu gösterdik. Böylece öğrenci, i’rab alametlerinin sadece hareke ile değil harf ile de olabileceği bilgisine yavaş yavaş aşına olmaya başlamıştır.

يَفْعَلُونَ 3	يَفْعَلْنَ	تَفْعَلُونَ 4	تَفْعَلْنَ	
يَفْعَلُ 1	تَفْعَلُ 2	تَفْعَلُ 2	تَفْعَلُ 2	نَفْعَلُ
هو	هي	أنت	تَفْعَلِي 5	أنا

Renklerin anlamı;



Yüklemlerini, yani aslî harflerini siyah ile;

Muzâraat harflerini bordo ile;

Açık / bariz muttasıl merfu fail zamirlerini kırmızı ile;

Gizli müstetir munfasıl merfu fail zamirlerini kahverengi ile;

Mebnî sîgalarındaki nûnu’n nisveleri pembe ile;

Ref’ alameti olan dammeleri ve nunları ise yeşil renk ile yazdık;

Ayrıca buradan sonra tüm tabloyu üç kısma ayırarak, zemini üç farklı renge boyayıp üç bölüme ayırdık;

Birinci bölüm, i’rabı hareke ile olup⁴⁰ faili gizli gelen yerler, f.g.y.

İkinci bölüm, “gri” renk ile ef’âlû hamse ve i’rabı harf ile olan yerler⁴¹

Üçüncü bölümde ise “pembe” renk ile mebnî sîgaları gösterdik.⁴²

Muzâri fiillerin i’rab (merfu ve mebnî) tablosu

⁴⁰ Çörtü, *Arapça Dilbilgisi, Sarf Nahiv Edatlar*, 47.

⁴¹ Ahmet Yüksel, *Arapça Kelime Bilgisi* (Samsun: Ceylan Ofset, 2019), 235.

⁴² Yüksel, *Arapça Kelime Bilgisi*, 235.

يَفْعَلُونَ 3 e/5	يَفْعَلُونَ Mebni	تَفْعَلُونَ 4 e/5	تَفْعَلُونَ Mebni	
يَفْعَلُ انِ 1 e/5	تَفْعَلُ انِ 2 e/5	تَفْعَلُ انِ 2 e/5	تَفْعَلُ انِ 2 e/5	نَفْعَلُ نحن f.g.y.
يَفْعَلُ هو f.g.y.	تَفْعَلُ هي f.g.y.	تَفْعَلُ أنت f.g.y.	تَفْعَلِي نِ 5 e/5	أَفْعَلُ أنا f.g.y.

f.g.y.: Faili gizli gelip, i'rabı hareke ile olan yerler yeşil zemin

Ef'âlû Hamse: E/5: (ا و ي) Gri zemin i'rabı harf ile olup faili açık zamir olarak gelen yerler. Fail zamirleri belli olsun diye özellikle bitiştirilmemiştir. Eğer fiil-i muzârinin başında nasb veya cizm edatı olmadığında (başında gizli bir amil varmış gibi) merfu kabul edilir. Ancak merfuluk alameti her zaman damme değildir. Ef'alü hamsede ise Nun'dur.

İ'rab alameti olan nunlar, belli olsun diye ayrı yazılmıştır.

Daha sonra ise muzâri fiiller de altı baba göre yazılıp merfu halleri gösterilmiştir.

1. babın muzâri kalıbı⁴³ يَفْعَلُ

يَفْعَلُونَ 3 e/5	يَفْعَلُونَ Mebni	تَفْعَلُونَ 4 e/5	تَفْعَلُونَ mebni	
يَفْعَلُ انِ 1 e/5	تَفْعَلُ انِ 2 e/5	تَفْعَلُ انِ 2 e/5	تَفْعَلُ انِ 2 e/5	نَفْعَلُ نحن f.g.y.
يَفْعَلُ هو f.g.y.	تَفْعَلُ هي f.g.y.	تَفْعَلُ أنت f.g.y.	تَفْعَلِي نِ 5 e/5	أَفْعَلُ أنا f.g.y.

⁴³ Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179.

2. babın muzâri kalıbı⁴⁴ يَفْعَلُونَ

يَفْعَلُونَ 3 e/5	Mebni يَفْعَلُونَ	تَفْعَلُونَ 4 e/5	mebni تَفْعَلُونَ	
يَفْعَلُ اِنَّ 1 e/5	تَفْعَلُ اِنَّ 2 e/5	تَفْعَلُ اِنَّ 2 e/5	تَفْعَلُ اِنَّ 2 e/5	نَفْعَلُ نحن f.g.y.
يَفْعَلُ هو f.g.y.	تَفْعَلُ هي f.g.y.	تَفْعَلُ أنتَ f.g.y.	تَفْعَلِي نَ 5 e/5	أَفْعَلُ أنا f.g.y.

3. babın muzâri kalıbı⁴⁵ يَفْعَلُونَ

يَفْعَلُونَ 3 e/5	Mebni يَفْعَلُونَ	تَفْعَلُونَ 4 e/5	mebni تَفْعَلُونَ	
يَفْعَلُ اِنَّ 1 e/5	تَفْعَلُ اِنَّ 2 e/5	تَفْعَلُ اِنَّ 2 e/5	تَفْعَلُ اِنَّ 2 e/5	نَفْعَلُ نحن f.g.y.
يَفْعَلُ هو f.g.y.	تَفْعَلُ هي f.g.y.	تَفْعَلُ أنتَ f.g.y.	تَفْعَلِي نَ 5 e/5	أَفْعَلُ أنا f.g.y.

4. babın muzâri kalıbı⁴⁶ يَفْعَلُونَ

يَفْعَلُونَ 3 e/5	Mebni يَفْعَلُونَ	تَفْعَلُونَ 4 e/5	mebni تَفْعَلُونَ	
يَفْعَلُ اِنَّ 1 e/5	تَفْعَلُ اِنَّ 2 e/5	تَفْعَلُ اِنَّ 2 e/5	تَفْعَلُ اِنَّ 2 e/5	نَفْعَلُ نحن f.g.y.
يَفْعَلُ هو f.g.y.	تَفْعَلُ هي f.g.y.	تَفْعَلُ أنتَ f.g.y.	تَفْعَلِي نَ 5 e/5	أَفْعَلُ أنا f.g.y.

⁴⁴ Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179.

⁴⁵ Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179.

⁴⁶ Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179.

5. babın muzâri kalıbı⁴⁷ يَفْعَلُ

يَفْعَلُونَ 3 e/5	Mebni يَفْعَلْنَ	تَفْعَلُونَ 4 e/5	mebni تَفْعَلْنَ	
يَفْعَلُ اِنْ 1 e/5	تَفْعَلُ اِنْ 2 e/5	تَفْعَلُ اِنْ 2 e/5	تَفْعَلُ اِنْ 2 e/5	نَفْعَلُ نحن f.g.y.
يَفْعَلُ هو f.g.y.	تَفْعَلُ هي f.g.y.	تَفْعَلُ أنت f.g.y.	تَفْعَلِي نَ 5 e/5	أَفْعَلُ أنا f.g.y.

6. babın muzâri kalıbı⁴⁸ يَفْعَلُ

يَفْعَلُونَ 3 e/5	Mebni يَفْعَلْنَ	تَفْعَلُونَ 4 e/5	mebni تَفْعَلْنَ	
يَفْعَلُ اِنْ 1 e/5	تَفْعَلُ اِنْ 2 e/5	تَفْعَلُ اِنْ 2 e/5	تَفْعَلُ اِنْ 2 e/5	نَفْعَلُ نحن f.g.y.
يَفْعَلُ هو f.g.y.	تَفْعَلُ هي f.g.y.	تَفْعَلُ أنت f.g.y.	تَفْعَلِي نَ 5 e/5	أَفْعَلُ أنا f.g.y.

Buraya kadar fiil-i muzârinin -mebnî sîğaları hariç- merfu halini gören öğrenci, daha sonra başına cezm edatı gelen muzâri fiilin meczûm halleri ile, başına nasb edatı geldiğinde ise mansub halini yine altı baba göre yazar. Sonunda öğrenci fiil-i muzârinin mebnî-mu'rab tüm hallerini görmüş olur. Aşağıdaki tablo üzerinden, (fiil-i muzârinin) tüm halleri karşılaştırmalı olarak anlatılır.

Fiil-i muzârinin mebnî-nûnu'n nisveh bitişen sîğaları -ve mu'rablık tablosu- merfu/mezczum ve mansub muzâri-⁴⁹ halleri gösterilmiş olup, artık öğrenci, okuduğu kelimeyi salt bir kelime olarak algılamak yerine, onun her harfinin ne anlama geldiğini anlayacak seviyeye gelmiştir. Ayrıca üç kısma

⁴⁷ Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179.

⁴⁸ Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi, 179.

⁴⁹ Yüksel, Arapça Kelime Bilgisi, 236-237.

böldüğümüz fiil-i muzâri klasik şekliyle değil, aşağıdaki numaralara göre çekilerek yeşil alan faili gizli gelen yerler, gri alan ef'âlü hamse, pembe alan ise mebnî sîgalar olmak üzere bu sraya göre çekilir. Bu bölümleme çok önemlidir. Öğrenci böylece muzâri fiili klasik sıralamaya göre değil, faili gizli gelip 'rabı hareke ile olan yerleri, 'rabı harf ile olan yerleri yani ef'âlü hamseyi ve mebnî sîgaları görmüş olur. Bu noktada çerçevenin kenarlarında fiillerin sîgalarının/formlarının müfred/tekil, tesniye/ikil ve cemî olma durumları da belirtilir.

Mu'rab (merfu, meczum ve mansub) ve mebnî muzari tablosu

					نفس متكلم	
جمع	لَنْ يَفْعَلُوا / لَمْ يَفْعَلُوا / يَفْعَلُونَ 8	لَنْ يَفْعَلْنَ / لَمْ يَفْعَلْنَ / يَفْعَلْنَ 11	لَنْ تَفْعَلُوا / لَمْ تَفْعَلُوا / تَفْعَلُونَ 9	لَنْ تَفْعَلْنَ / لَمْ تَفْعَلْنَ / تَفْعَلْنَ 12	فعل / يَفْعَلُ	مع غيره
تشبيه	لَنْ يَفْعَلَ ا / لَمْ يَفْعَلَ ا / يَفْعَلْ اِنْ 6	لَنْ تَفْعَلَ ا / لَمْ تَفْعَلَ ا / تَفْعَلْ اِنْ 7	لَنْ تَفْعَلْ ا / لَمْ تَفْعَلْ ا / تَفْعَلْ اِنْ 7	لَنْ تَفْعَلْ ا / لَمْ تَفْعَلْ ا / تَفْعَلْ اِنْ 7	لَنْ تَفْعَلْ / لَمْ تَفْعَلْ / تَفْعَلْ 5 لحن	مع غيره
مفرد	لَنْ يَفْعَلَ / لَمْ يَفْعَلَ / يَفْعَلْ هو 1	لَنْ تَفْعَلَ / لَمْ تَفْعَلَ / تَفْعَلْ هي 2	لَنْ تَفْعَلْ / لَمْ تَفْعَلْ / تَفْعَلْ أنت 3	لَنْ تَفْعَلِي / لَمْ تَفْعَلِي / تَفْعَلِي 10	لَنْ أَفْعَلْ / لَمْ أَفْعَلْ / أَفْعَلْ أنا 4	وحدة

Bu örneklerle fiillerin tüm unsurları anlatılmış, sıra fiil cümlesinin özelliklerini anlatmaya gelmiştir. Yukarıdaki fiil cümlelerinin özelliği, faillerinin açık ya da gizli zamir olarak gelmesi, “açık isim olarak” gelmemesidir. Bu özelliklerin farkında olmadan, fiil cümlesinin kurulumu çok zordur. Görüldüğü üzere eğer fiil cümlesinin faili/öznesi açık isim olarak gelmez ise fiil, çekimli olarak gelir ve fiil cümlesinin mantığı yerleştirilmeye çalışılır.

- 2) Fiil cümlesinin failinin **açık isim** olarak gelmesi / faillerinin açık isim olarak gelmesi

Bir Fiil Üç Fail Kuralı

Fiil cümlesinin faili açık isim olarak gelirse ve fail müzekker ise, fiil daima müfred müzekker ğaib; fail açık isim olarak gelip müennes ise, fiil

daima müfred müennes ğaibe sîgasıyla gelir. Failin açık isim olarak gelmesinden kasıt “Ahmet, Ayşe, Müslüman, Öğrenci” şeklinde bir isim olması, zamir olmamasıdır. Ancak isim/zamir başa alınır sonra fiil gelirse, cümle isim cümlesine dönüşür ve fiil sayı ve cinsiyet yönünden öncesindeki isme (mübtedâya) uyar.⁵⁰ Böylece özne, fail değil mübtedâ olur, cümle basit fiil cümlesinden, yüklemi fiil cümlesi olan bileşik isim cümlesine dönüşür. Eğer fail zamir olarak gelirse yani açık isim gizli ya da açık zamire dönüştürülürse, o zaman fiil çekimli gelir.

Örnekler:

Failin açık isim olarak gelmesi	Failin gizli ya da açık zamir olarak gelmesi
كُتِبَ الْمُسْلِمِ كِتَابًا	كُتِبَ كِتَابًا
Açık isim الْمُسْلِمِ	Gizli zamir (هو)
كُتِبَ الْمُسْلِمَانِ كِتَابًا	كُتِبَ كِتَابًا
Açık isim الْمُسْلِمَانِ	Açık zamir Tesniye elifi (إِ)
كُتِبَ الْمُسْلِمُونَ كِتَابًا	كُتِبُوا كِتَابًا
Açık isim الْمُسْلِمُونَ	Açık zamir Cemaat vâvı (و)
كُتِبَتِ الْمُسْلِمَةُ كِتَابًا	كُتِبَتِ كِتَابًا
Açık isim الْمُسْلِمَةُ	Gizli zamir (هي)
كُتِبَتِ الْمُسْلِمَتَانِ كِتَابًا	كُتِبَتِ كِتَابًا
Açık isim الْمُسْلِمَتَانِ	Tesniye elifi (إِ)
كُتِبَتِ الْمُسْلِمَاتُ كِتَابًا	كُتِبْنَ كِتَابًا
Açık isim الْمُسْلِمَاتُ	Nûnu'n-nisveh (نِ)

Yukarıda verilen örneklerde fiiller, failin açık isim olarak gelip gelmemesine göre şekillenir, yani fiilin çekimli olarak gelip gelmemesi durumunu, failin açık isim olarak gelip gelmemesi belirler. Ancak bu cümleleri, yüklemi fiil cümlesi olan isim cümleleri ile karıştırmamak gerekir.

كُتِبَ الْمُسْلِمِ كِتَابًا cümlesinde hem gizli هو, hem de المسلم açık ismi fail olmadığı gibi;

كُتِبُوا الْمُسْلِمُونَ / كُتِبَ الْمُسْلِمَانِ denmez. Fiil, hem açık isim hem zamirli olarak tesniye ve cemî sîgasıyla/şekliyle gelmez.⁵¹

Ayrıca fail fiilden önce gelmez,⁵² fiilden önce gelen isim fail değil mübtedâ olur.⁵³

⁵⁰ Yüksel, *Arapça Kelime Bilgisi*, 16, 24, 60.

⁵¹ Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ali el-Harîrî, *Şerhu mulhati'l-i'râb*, ed. Ahmed Muhammed Kasım (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-tayyib, 2005), 157.

⁵² Ebû Abdullah Cemaleddin Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik et-Tai, *Şerhü'l-kâfiyeti'ş-şâfiye* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1982), 2/580.

⁵³ İd Mustafa, *en-Nahvu'l-Musaffâ* (Kahire: Alemü'l-Kitap, 2009), 406.

Bir fiil üç fail kuralı fiil/isim cümlesi karşılaştırması

		Yüklemi fiil cümlesi olan bileşik isim cümlesi	Faili açık isim olarak gelen basit fiil cümlesi (bir fiil üç fail kuralı)		
Fiil müfred	Mübte dâ müfred	كَتَبَ كِتَابًا الْمُسْلِمُ (هُ)	كَتَبَ الْمُسْلِمُ كِتَابًا	Fail açık isim müfred	Fiil müfred
Fiil tesniye	Mübte dâ Tesniye	كَتَبَا كِتَابًا الْمُسْلِمَانِ	كَتَبَ الْمُسْلِمَانِ كِتَابًا	Fail açık isim tesniye	Fiil müfred
Fiil cemî	Mübte dâ cemî	كَتَبُوا كِتَابًا الْمُسْلِمُونَ	كَتَبَ الْمُسْلِمُونَ كِتَابًا	Fail açık isim cemî	Fiil müfred
		Fail hem المسلم hem هو olmaz	كَتَبَ الْمُسْلِمُ (هُ)		
		Fail hem tesniye elifi hem المسلمان olmaz	الْمُسْلِمَانِ كَتَبَا		
		Fail hem cemaat vavı hem المسلمون olmaz	كَتَبُوا الْمُسْلِمُونَ		

Failin gelişine göre fiil cümlesi çeşitleri

	Hem açık isim hem de gizli ya da açık zamirli	Yüklemi fiil cümlesi olan bileşik isim cümlesi	Faili açık isim olarak gelen basit fiil cümlesi	Failin mefulden sonra geldiği fiil cümlesi	Faili açık ya da gizli zamir olarak gelen
--	---	--	---	--	---

	fiil cümlesi		(bir fiil üç fail kuralı)		fiil cümlesi
Cümle doğru ancak fail hem المسلم hem هو olmaz	كُتِبَ الْمُسْلِمُ هُوَ	الْمُسْلِمُ كَتَبَ كِتَابًا	كُتِبَ الْمُسْلِمُ كِتَابًا	كُتِبَ الْمُسْلِمُ failmef. fiil	كُتِبَ كِتَابًا (هُوَ)
Fail hem tesniye elifi hem المسلمان olmaz	كُتِبَا الْمُسْلِمَانِ	الْمُسْلِمَانِ كُتِبَا كِتَابًا	كُتِبَ الْمُسْلِمَانِ كِتَابًا	كُتِبَا الْمُسْلِمَانِ failmef. fiil	كُتِبَا كِتَابًا
Fail hem cemaat vavı hem المسلمون olmaz	كُتِبُوا الْمُسْلِمُونَ	الْمُسْلِمُونَ كُتِبُوا كِتَابًا	كُتِبَ الْمُسْلِمُونَ كِتَابًا	كُتِبُوا الْمُسْلِمُونَ fail mef. fiil	كُتِبُوا كِتَابًا
	Yanlış	Doğru	Doğru	Doğru	Doğru

Yukarıdaki cümlelerde ise, yüklemi fiil cümlesi olan isim cümleleri sayı ve cinsiyet açısından birbirlerine uymak zorunda olduklarından ve yine fiilin faili açık isim olarak gelmediğinden, fiil çekimli yani mübtedâ müfred ise o da müfred mübtedâ, tesniye ise o da tesniye, mübtedâ cemî ise o da cemî olarak gelmiştir.

Fiil cümlelerinde ise, “fail açık isim olarak geldiği için bir fiil üç fail kuralı”na göre fiil daima müfred müzekker ğaib olarak gelmiştir. Eğer fail müennes ise fiil bu sefer de müfred müennes ğaibe olarak gelecektir.

Sonuç olarak hiç şüphesiz hem öğrenci açısından hem de öğretici açısından Arapça'nın en zor gelen kısmı, kelime bilgisi yani sarf/morfolojidir. Bu nedenle öğrencilerin daha kolay anlamasına yönelik olarak geliştirmiş olduğumuz bu yöntem, öğrencilerin konuları anlamasında son derece önemli bir aşama sağlamaktadır. Çalışmamızda فعل يفعل kalıbı üzerinden sadece -sahih mâzî ve muzâri fiillerin kalıplarını sunduk. Zira sarfın temeli, bu fiillere dayanmaktadır. Bu tablolar ışığında Arap Dili üzerinde öğrenim faaliyeti sürdürenler, diğer emir ve nehiyleri de çok rahatlıkla anlayabileceklerdir. Ayrıca fiiller de, Aksâmü's-seb'a baz alınarak 25 fiilin mâzî merfu mansub ve meczum muzâri ile emir ve nehiyleri de aynı yöntem ile öğrencilerimiz

tarafından yazılmış, özellikle Ecvef ve nakıs fiillerdeki i'lâl kaidelerinin çok rahat anlaşıldığı görülmüştür. Zaman açısından ise her tablonun yazılımı ilk başlarda biraz zaman olsa da, ilerleyen zamanlarda bir tablo yaklaşık 15 dakikada yazılabilmektedir. Aksâmü's-seb'aya göre 25 örnek fiilin, mâzî (1), muzâri (merfu mansub ve meczum halleri 3) emir (emr-i hazır ve emr-i ğaib 2) ve nehiy (nehy-i hazır ve nehy-i ğaib 2) tabloları gözönüne alındığında, $25 \times 8 \times 15 = 3000$ dakika = 50 saatlik bir çalışma süresi tutar. Ders programına göre dağılımı yapıp ödev dağılımı ona göre yapılırca, bu program herhangi bir zorluk ya da bıkkınlık oluşturmayacaktır.

Yazılacak fiiller tablosu

Sahih	Mâzî	muz âri	Emr-i hazır	Neh yi hazı r	Emri ğaib	Nehy i ğaib
Salim	نصر ضرب فتح علم حسب حسن					
Mehmuz	أكل سأل قرأ رأ					
Muza'af	مد فرود					
Mu'tel						
Misal	وعد وجل ينس					
Ecvef	قال باع خاف					
Nakıs	رمى دعا رضي					
Lefif	وقى طوى عبي					

Böylece öğrenciler bir fiilin tüm hallerini -lafzî/takdîr i'rabı, illet harfinin düşmesini- öğrenmiş olurlar. Özellikle illetli fiillerde, i'lal hazf ictimâ'üs-sâkineyn gibi kaidelerin renklerle çok daha kolay öğrenileceği kanaatindeyiz. Fiillerin öğrenilmesinin akabinde, aynı şekilde isimler yazdırılıp öğrenciler cümlenin içindeki isim ve fiillerin bütün hallerini öğrenmiş olacak ve böylece cümle kurumuna hazır hale gelmiş (hazırbulunuşluk) olacaklardır.

Kaynakça

- Abdilhamîd el-Mısırî, Muhammed Muhyiddîn. *et-tuhfetü's seniyye bi şerhi Mukaddimeti'l Ecrumiyye*. Dimeşk: Ekoletü Dari'l Fecr, 2013.
- Akyıldız, Seçil Tümen. *Bilişsel Koçluk Destekli Yansıtıcı Öğretim Yaklaşımının İngilizce Öğretiminde Öğrencilerin Akademik Başarısına, Kalıcılığa, Yansıtıcı Düşünme Ve Üstbilmiş Becerilerine Etkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Binnur Yeşilyaprak (ed.). *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2004.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi kitabevi, 1992.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi, Sarf Nahiv Edatlar*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Demirayak, Kenan. "el-Maksûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/453. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- el-Harîrî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Ali. *Şerhu mulhati'l-i'râb*. ed. Ahmed Muhammed Kasım. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-tayyib, 2005.
- el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *el-Kavâidü'l- esâsiyye li'l-luğati'l-arabiyye*. ed. Enes Bideyvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2015.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mavsîlî. *Sirru smâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Hîşam en-Nahvî. *Sebîlü'l-hûda bi-tahkiki Şerhi Katri'm-nedâ*, ts.
- İbn Mâlik et-Tai, Ebû Abdullah Cemaleddin Muhammed b. Abdullah. *Şerhü'l-kâfiyeti's-şâfiyye*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- İd Mustafa. *en-Nahvu'l-Musaffâ*. Kahire: Alemü'l-Kitap, 2009.
- Kuşçu, Ertan. "Yabancı Dil Öğretimi/Öğreniminde Görsel ve İşitsel Araçları Kullanmanın Önemi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/43 (ts.), 213-224.
- Mecmuatü's-sarf: Emsile, Bina, Maksud, İzzi*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2000.
- Memiş, Muhammed Raşit. "Yabancılara Türkçe Öğretenlerin Başvurdukları Kelime Öğretim Stratejilerinin Belirlenmesi". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/28 (2019), 275-300.
- Murâdî, Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. ed. Fahrüddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Sanhacî, Ebû Abdullah b. Davûd. *Şerhu'l-Âcrûmiyye*. ed. Muhammed b. Salih Useymîn. Kahire: Mektetü'r-Rihab, 2007.
- Yüksel, Ahmet. *Arapça Kelime Bilgisi*. Samsun: Ceylan Ofset, 2019.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

ÇAĞDAŞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KELAMÎ PERSPEKTİFTE DEĞİŞİM
Change in The Kalam's Perspective in Contemporary Islamic Thought

Mustafa ÜNVERDİ

Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı.
Gaziantep / Türkiye
Professor Doctor, Gaziantep University, Faculty of Divinity, Department of
Kalam.
Gaziantep / Turkey
mustafaunverdi@yahoo.com

ORCID ID: [0000-0002-2848-4073](https://orcid.org/0000-0002-2848-4073)

Cebrail ÖZER

Öğretmen.
Gaziantep / Türkiye
Teacher.
Gaziantep / Turkey
yeniden_anlamyahu@hotmail.com

ORCID ID: [0000-0002-3418-8713](https://orcid.org/0000-0002-3418-8713)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Kasım / 15 November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mustafa Ünverdi - Cebrail Özer, "Çağdaş İslam
Düşüncesinde Kelamî Perspektifte Değişim", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat*
Fakültesi Dergisi, 16 (Kış 2022): 127-149
DOI: [10.47098/bayburt-ilahiyat.1205019](https://doi.org/10.47098/bayburt-ilahiyat.1205019)

Öz

Bu makalede çağdaş İslâm düşüncesinde yöntem ve muhteva bakımından kelâmî değişim ele alınacaktır. Klasik kelâm ilminin bilinen tartışma konularının önemini yitirdiği son iki asırda, Müslümanların Batı karşısında geri kalmışlığına çare bulmak amacıyla sürekli bir çabaya şahit olmaktadır. Bu çabanın pratik sonuçları bir yana kelâmî perspektifte yenilikler getirdiği şüphesizdir. Makalede söz konusu yenilikler gaye ve muhteva bakımından mercek altına alınacaktır. Anadolu, Hint Alt Kıtası, Orta Asya ve Mısır'da merkezileşen çağdaş İslâm düşüncesi ittihâd-ı İslâm idealine yoğunlaşmıştır. Efgânî'nin fikrî temellerini attığı panislâmizm diğer muasır düşünürlerin de temellendirmek istediği bir tecdid niteliğindedir. Bunun dışında düşünürler dini düşünceyi taklit zincirinden kurtarmayı ve mezhep odaklı kelâm yerine güncel sorunları ele alan bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Düşünceye rasyonelleşmeyi Batı'nın felsefe ve bilimde geldiği noktaya ilişkilendirmemek mümkün görünmemektedir. Seyyid Ahmed Han gibi bazı Müslüman düşünürlerin mucize, keramet, cin gibi konuları bilimle ilişkilendirme çabası da çağdaş İslâm düşüncesinde görülen Batı etkisinin örneklerindedir. Yeni İlm-i Kelâm olarak adlandırılan bu dönemde varlık meselelerinde Antik Çağ felsefesinin mülhem teorileri genellikle terk edilmiştir. Bu makalede ulaşılan sonuç, genel olarak yeni dönemde kelâmî söylemi belirleyen âminin, klasik kelâm ekollerinin sınırları değil, güncel sorunlar ışığında Kur'an ve akıl olduğudur. Modern bilim ve çağdaş Batı felsefesi de yeni kelâm döneminin perspektifinde etkin görünmektedir. Bu dönemde mezhepçiliğin yerini tenkitçilik almış, kelâm aktüel değeri bakımından daha işlevsel hale gelmiştir. Klasik kelâm meselelerinin nass, akıl ve çağdaş Batı felsefesi doğrultusunda yeniden ele alınması dönemin mümeyyiz vasıfları arasında görülebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Çağdaşlık, Yeni İlm-i Kelâm, İttihâd-ı İslâm, Yenilenme.

Abstract

In this article, theological change in contemporary Islamic thought will be discussed in terms of method and content.. In the last two centuries, when the well-known discussion topics of classical theology have lost their importance, we have been witnessing a constant effort to find a cure for the backwardness of Muslims against the West. There is no doubt that this effort brought modernism in the theological perspective aside from its practical consequences. In the article, these new thoughts will be examined in terms of

purpose and content. Contemporary Islamic thought, centered in Anatolia, the Indian Subcontinent, Central Asia and Egypt, concentrated on the ideal of the Islamic Union. Pan-Islamism, which Efgani laid the intellectual foundations of, is a utopia that other contemporary thinkers also want to base. Apart from this, thinkers have focused on current problems instead of sectarian-oriented theology to save religious thought from taqleed. It does not seem possible not to associate rationalization in thought with the point that the West has reached in philosophy and science. The effort of some Muslim thinkers such as Sayyid Ahmed Khan to associate subjects such as miracles, miracles and jinn with science is an example of Western influence in contemporary Islamic thought. In this period, which is called the “New Ilm al Kalam”, theories inspired by ancient philosophy in the matters of existence were generally abandoned. In general terms, the factor that determines the theological discourse is the Qur'an, reason, science and contemporary Western philosophy, not the boundaries and positions of the classical theological schools. The fact that sectarianism has been replaced by criticism is included in the efforts of scholars to make kalam functional. Classical kalam issues were discussed again in this direction and the effort to find solutions to the problems of the ummah was among the distinctive features of the period.

Key words: Kalam, Contemporary, New Ilm al Kalam, Pan-Islamism, Renewal.

Giriş¹

Kelâm ilmi ortaya çıkışından günümüze kadar çeşitli merhalelerden geçmiştir. Son olarak Yeni İlm-i Kelâm olarak adlandırılan dönemde kelâm, yöntem, amaç ve muhtevada birtakım değişiklik ve dönüşüme sahne olmuştur. Bu, kelâm ilminin aksiyoner yapısına uygun bir dönüşüm olarak görülebilir. Aktüel sorunları dikkate alan ve buna göre yeni söylemler geliştiren bir ilim olması, kelâm ilmini süreç içerisinde güncellemiştir. Nitekim erken dönemde kelâmın Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki cedel şeklindeki yapısı, ilerleyen dönemde Ehl-i Sünnet ile İslâm filozofları arasındaki fikri cedele dönüşmüştür. Uzun süren şerh ve hâşiye döneminden sonra son iki asırda kelâm, din karşıtı akımların iddialarını konu edinmiştir. Taklit karşıtlığı, mevcut kelâm birikimine eleştirel yaklaşım, dini nasları

¹ Bu çalışma Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2018'de CebraİL Özer tarafından tamamlanan “Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kelâmın Temel Meseleleri” başlıklı Yüksek Lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

rasyonel okumaya tabi tutma ve mezhep odaklı kelâmın terk edilmesi kelâmın son dönemde başlıca özellikleri arasında yer almıştır.

Çalışmamızda son iki asır İslâm düşünürlerinde görülen kelâmî yaklaşım incelenecek ve kelâmî perspektifte yaşanan değişim gözler önüne serilecektir. Çağdaş İslâm düşünürlerinin fikrî çabaları, esasında salt teorik bir çalışmadan ibaret değildir. Bilakis İslâm dünyasının Batı âlemine karşı yenilgiye uğradığı ve geri kaldığı düşüncesi, Yeni İlm-i Kelâm dönemin şekillenmesinde başlıca etken olarak görülebilir. Ernest Renan'ın (ö. 1310/1892) İslâm'ın bilime ve gelişmeye mani olduğuna dair iddiası, son dönemde mütefekkirleri fazlasıyla meşgul etmiştir. Renan'ın tezi İslâm'ın bilimle uyuşmadığı ve bilimsel düşüncenin önünde kalın bir perde olduğu şeklindeydi. İslâm düşünürleri bu iddiaya karşı dört farklı tutum içinde olmuşlardır: *Birincisi*, dinle bilim arasında uzlaşma olduğu, dolayısıyla söz konusu iddianın geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. *İkincisi*, İslâm bireysel ve sosyal tüm problemlere çözüm argümanları sunmuştur. Bu yüzden İslâm öğretisinin bireysel ve toplumsal problemleri çözüme kavuşturmadığı iddialarının yersiz olduğunu savunmuşlardır. *Üçüncüsü*, din ve dünya ayırımı yaparak, dinin uhrevi işleri ilgilendirdiği, bilimin ise dünyaya ait bilgilerimizi sağladığından hareketle, iki alanı tefrik etmenin gerekli olduğunu belirtmişlerdir. *Dördüncüsü*, bazı düşünürler dinde bilimsel bilgilerin mevcut olduğu düşüncesiyle nasslardan bilimsel hakikatler çıkarma çabasında olmuşlardır.²

Çağdaş kelâm düşüncesinin inşasında yukarıdaki tartışmaların ve yenilik arayışlarının belirleyici olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim hem kelâm ilminin mesâili yeni yaklaşımlarla temellendirilmeye çalışılmış hem de kelâma insan hakları, kadının durumu, ebedi kurtuluş, din-bilim ilişkisi, sekülerizm, ateizm gibi konular dâhil edilmiştir.

Bu bağlamda çağdaş İslam düşüncesine etki eden kimi muasır düşünürlerin eserleri incelenecek ve kelâm konularına yaklaşımları eser incelemesi yöntemiyle değerlendirilecektir. Çalışmamızın farklı yanı çağdaş kelâm ilminde görülen gaye ve muhteva farklılığına odaklanmasıdır. Makalemizde bu amaç doğrultusunda başlıca üç konu ele alınacaktır: İlk olarak çağdaş düşünürlerin Batı karşısında ürettikleri siyasi birlik projesi, ikincisi, çağdaş dönemde klasik kelâmın yöntemsel eleştirisi ve yeni yöntem arayışları ve son olarak, klasik kelâm konularına yeni yaklaşımlar.

² Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan* 2 (1996), 1-2.

Çalışmamızda düşünürlerin görüşlerine yer verirken, mutlak kronolojik sıra yerine, konuyla bağlı kronoloji dikkate alınmış, seçilen düşünürler ise eser telif eden ve çağdaş kelâm düşüncesine etki ettiğine inandığımız kişilerdir.

1. Batı'nın Siyasi Üstünlüğüne Karşı İttihâd-ı İslâm Projesi

Fransız İhtilali'nden sonra Batıda meydana gelen bilimsel, siyasi ve ekonomik gelişmeler Avrupa'da büyük bir yükselişe sebep olmuştur. Batı dünyası bu gücünü özellikle gelişen sanayilerine ham madde bulma, Müslüman toplumları sömürme ve dönüştürmek için kullanmıştır, denilebilir. İslâm âlimleri Batı'nın bu hegamonik ideallerini kırmak ve Müslümanları tekrar ileri gelişmişlik seviyelerine getirmek için savundukları fikirlerden biri de ittihâd-ı İslâm'dır.³ Bu düşüncenin önde gelen isimlerinden birisi Cemâleddîn Efgânî'dir (ö. 1315/1897). Onun panislâmizm düşüncesi, bir taraftan siyasal anlamda; Avrupa'nın içeri sızmasına engel olmayı hedeflerken diğer taraftan içerde de reform yapılmasını amaçlayan bir boyutu vardır. Efgânî *İslâm Birliği* başlıklı yazısında Müslümanların ilim, kültür, siyaset, sanayi gibi alanlarda geri kalmışlığını "yönetim"le ilgili iç çekişmelere bağlamış. Bu çekişmelerin Müslümanları birbirlerine düşürdüğünü, gelişme ve ilerlemeden yoksun bıraktığını vurgulamıştır. Onun idealize ettiği birlik, dünya Müslümanlarının tek bir devlet çatısında toplanması değildir. Bilakis tüm İslâm ülkeleri kendi ulus devletlerini kuracak ancak bu ülkeler arasında bir birliği ifade eden teşkilat söz konusu olacaktır. Onun bu konudaki ideali Batı'da yirminci yüzyılın sonlarında gördüğümüz Avrupa Birliği'ne benzer bir oluşumdur.⁴

Sehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) ittihâd-ı İslâm'ı; siyasi, dini ve içtimai olarak üç kısımda ele alarak birincisini çok mahzurlu, ikincisinin var olduğunu ve üçüncüsünün gerçekleşmesini ise elzem görmüştür. Ona göre kültür yapıları birbirinden farklı olan onca Müslümanı

³ İslâmcılık ve ittihad-ı İslâm şeklinde de ifade edilebilecek olan panislâmizm, "İslâmi hedeflerin gerçekleştirilmesi, İslâm dünyasının birliği, tüm Müslümanların tek bir liderin yönetimi altında toplanması"; "milli kimliğine bakılmaksızın bütün dünyadaki Müslümanların birleştirilmesi hareketi" gibi anlamlara gelir. Ali Duman, "Klasik Modernist İslâmcılardan Celaleddin Afgânî'nin Batı Emperyalizmi Karşısındaki Görüşleri", *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (2013), 195-196.

⁴ Cemaledîdîn Afgânî - Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir Yayınları, 1987), 11, 49, 68, 90-91, 97-99, 167-164; Muhammed Mahzumi Paşa, *Cemaledîdîn Afgânî'nin Hatıraları*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 265, 275; Hamilton A. R. Gibb, *İslâm'da Modern Eğilimler*, çev. M. Kürşad Atalar (Ankara: Çağlar Yayınları, 2006), 26.

bir hükümetin siyasi otoritesi altında toplamak mümkün olmadığından “siyasi ittihad-ı İslâm” sakıncalıdır. Bu yüzden mümkün olan birliği “içtimaî ittihad-ı İslâm” olarak kabul etmiştir.⁵

Muhammed Reşîd Rızâ'ya (ö. 1935) göre ise İslâm birliğinin iki yönü vardır: *Birincisi*, Müslümanları iman ve kardeşlik bağları ile birbirine bağlayan ve birleştiren yönü; *ikincisi*, Müslümanlarla diğer din mensuplarını adil bir hukuk ile birbirine bağlayan yönü. O, bu hedeflere ulaşmanın çözümünü halifenin himayesinin altında ve her İslâm bölgesinde şubeleri bulunan bir “İslâm cemiyeti”ni kurmakta görmüştür. Bu cemiyeti bid'atlere karşı önlem almak, Müslüman toplumlardaki hitabet ve irşat usulünü ıslah etmek ve tebliğ görevlerini yapmakla sorumlu tutmuş, İslâm toplumunun başarılı olmasını istişâre ahlâkına ve yeni bir eğitim-öğretim metoduna dayalı ahlâkın ihyasına bağlamıştır.⁶

Muhammed İkbâl (ö. 1938) panislâmizm'i, İslâm'ın bir gün küfrün yerini alıp, küfrü bertaraf etmesi⁷ şeklinde tanımlamıştır. Müslümanların ırk, bölge ve ulus farklılıklarını tamamen dışlamakla, Batı milletlerini taklit etmemekle ve din-toplum bütünlüğünü sağlamakla birliğin sağlanabileceğini ele almıştır.⁸

Mûsâ Cârullah Bigi (ö. 1949) Müslümanlar arasındaki fikrî ayrılıkları sorun olarak görmez. Ama bunların siyasi çatışma ve ayrılıklara dönüşmesini eleştirir. O Müslümanlara yönelen yıkıcı faaliyetlere karşı savunduğu ittihad-ı İslâm meselesini diğer düşünürlerden farklı olarak ele almıştır. Ümmetin ihtilafını, eksiklik olarak değil, farklılık, çoğulculuk ve rahmet olarak değerlendirmiştir. Farklı düşünmeye düşmanlık gösterilmemesi, fikir özgürlüğüne ve her türlü düşünceye saygı gösterilmesi ve fikirlerin farklılığına rağmen asıl olanın kalp, niyet, istikamet ve tasavvur birliğinin olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Fikirlerin yenilenmesi ve çoğalması, beraberinde İslâm âleminde ilim ve maârifin gelişmesine vesile olacağını vurgulamıştır.⁹

⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*, thk. Bedri Mermutlu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014), 64.

⁶ Muhammed Reşîd Rıza, *Hilâfet En Büyük Önderlik*, çev. Mehmet Çelen (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 35-39, 70-78, 242; Muhammed Reşîd Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, çev. Hayrettin Karaman (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 152-154, 211.

⁷ Muhammed İkbâl, *Makaleler*, çev. Celal Soydan (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 95-96.

⁸ Muhammed İkbâl, *Hareket Zili*, çev. Celal Soydan (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 310; Muhammed İkbâl, *Cavidname*, çev. Halil Toker (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 221, 258.

⁹ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, thk. Musa Bilgiz (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 10, 25, 37.

Özetle yakın dönem âlimleri Batı'nın meydan okumalarına karşı ve Müslümanların içine düştüğü buhranlı durumdan kurtulma adına ümmeti yeniden inşa edecek panislâmizm (ittihâd-ı İslâm) düşüncesini savunmuşlardır. Odak noktalarında sadece bir "din olarak İslâm" değil, bir "medeniyet olarak İslâm" yani "insan medeniyeti" olduğu ifade edilebilir.

2. Klasik Kelâmın Yöntemsel Eleştirisi ve Yeni Yöntem Arayışları

19. ve 20. yüzyılda İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde Müslüman düşünürler İslam toplumlarının yeniden ayağa kalkması ve içinde buldukları buhranları aşabilmeleri için kelâmî meselelerde klasik yöntemlerden uzaklaşma eğilimine girmişler, bu amaçla muhtelif eserler ele almışlardır. Bunlar arasında Osmanlı Türkiye'sinde Abdullatîf Harpûtî'nin (ö. 1914) *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*'ı ve İsmail Hakkı İzmirli'nin (ö. 1946) *Yeni İlm-i Kelâm*'ı, Mısır'da Muhammed Abduh'un (ö. 1905) *Tevhid Risâlesi* zikredilebilir. Bunlar dışında Ahmed Hilmi, Efgânî, Reşîd Rızâ, İkbâl, Mûsâ Cârullah, M. Ferîd Vecdî (ö. 1954) ve Fazlurahman'a (ö. 1988) ait olmak üzere, kelâm ilminin bütün konuları yerine muhtelif konuları barındıran ve kelâm ilmine katkısı olan eserler de yazılmıştır.

2.1. Mutlak Mezhebî Meşruiyetin/Savunun Tenkidi

Çağdaş kelâm âlimleri muhtelif konularda mezhepleri tenkit etmişler. Meseleyi mezhep ayrımı yapmadan mezhepleri birleştirme inceliği şeklinde ele almışlardır. Onlara göre, mezhepler arasındaki çatışmalar; siyasi sebepler, şahsi temayüller ve menfaatlerle daha da alevlenmiştir. Ayrıca çağdaş kelâm âlimleri tarafların kendi fikrini haklı çıkarmak için delillerini naslara dayandırmaya çalışıp diğer tarafı tekfir ve te'lin etme eğilimlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. İhtilaflı meseleleri anlaşılabilir zemine kaydırma sebebiyle Müslümanların birbirlerini tekfir etmelerini reddetmişlerdir.¹⁰

İzmirli'nin, *Tasavvufun Zaferleri mi, Mustasvıfa Sözleri mi?* isimli eserinde "Hanbelî de değilim, Eş'arî de değilim" şeklindeki vurgusundan hareketle mezhepler üstü bir yenilikçi anlayışa sahip olduğunu söylemek mümkündür. O, âlimlerin sözlerine önem vermekle birlikte hiçbir âlimin sözünü vahiy gibi de algılamamıştır.¹¹

¹⁰ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, thk. Hüseyin Rahmi (İstanbul: Huzur Yayınları, 2011), 266-267; İkbâl, *Makaleler*, 29.

¹¹ Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 34-35, 111-112; Sabri Hizmetli, "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmî Şahsiyeti", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, ed. Mehmet Şeker - A. Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 4-5; A. Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlmî Kelâm Anlayışı", *İzmirli İsmail Hakkı*

Abduh, taassuba dayalı bir mezhepçiliği şiddetle eleştirmiş ve İslâm dünyasındaki bütün kelâm mekteplerinin ve mezheplerinin eşitliğini savunmuştur. Bu anlayışı onu tüm mezheplere ve kelâm ekollerine müsamaha göstermeye kadar götürmüştür. “Fırka-i nâciye” hadisinden hareketle sadece mensubu olduğu mezhebi “kurtuluşa eren mezhep” kabul etmeyi doğru bir yaklaşma olarak kabul etmemiştir. Ona göre, özetle meselenin açıklaması şöyle olmalıdır: “Hz. Muhammed (s.a.v) ve ashâbının yolu yok olmuş olabilir veya günümüzde yaşayan Müslümanlar da kurtuluş yolu üzere olmayabilirler. Günümüzde yaşayan mezheplerin sayısı yetmiş üçe ulaşamamış olabilir ve kurtuluşa eren fırka da henüz yaşamamış olabilir. Bu durumda hepsi de Hz. Peygamber (s.a.v)’in ve sahâbîlerinin yaşayışı üzere oldukları için bütün yaşayan mezheplerin kurtuluşa ermiş oldukları savunulabilir.” Buradan şu sonuca varmıştır: Bütün mezhepler arasında, hatta Sünnî ve Şîî olanlar arasında çok geniş bir müsamahanın hâkim olması lazımdır.¹²

Ahmed Hilmi, manalı manasız bir sürü mezhebin muhteviyatına değilse de sayısına ve şekline bir sebep bulmak derdiyle “fırka-i nâciye” hadisinin uydurulduğunu ve bu hadis doğrultusunda İslâm’ın yetmiş üç fırkaya taksim edilmesini doğru bulmamıştır. Özellikle Şîa mezhebinin bu sayıyı doldurma hevesine dikkat çekmiştir. Ona göre, bu gibi sunî taksimlerin bir yana bırakılmadan, mezhepler hakkında, tenkit ve tahlil üzerine kurulmuş tasnif yapmak imkânsızdır. Bu amaç doğrultusunda düşünürümüze göre bütün mezhepler incelenmeli, yeni bir içtihatla bulunulmalı, mezhep öğretilerinde günün ihtiyaçlarını karşılayan ve Kur’an’ın ruhuna en uygun olan fikirlerin bir araya getirilerek ortak bir mezhep oluşturulmalıdır. O, şekilcilikten uzak olacak olan bu mezhebin en belirgin özelliğini “hikmet ve sîret” çerçevesinde okumuştur.¹³

2. 2. Klasik Kelâm Yönteminde Felsefi Etkinin Tenkidi

Yakın dönem âlimleri, kelâm kitaplarından muhtasar olanların, günümüz öğrencilerin istenilen hedeflere ulaşmasını sağlayacak mahiyette olmadıklarını, diğerlerinin ise, öğrencilerin ilmî kapasitelerinin üzerinde olduğunu, vasat olanların ise günün şartlarına uygun hazırlanmadığını belirtmişlerdir. Bu yüzden Abduh, kelâmda kısa ve öz bir üslupla konuların

Sempozyumu, ed. Mehmet Şeker - A. Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 95.

¹² Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 51-52.

¹³ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?*, thk. Necip Taylan - Eyüp Onart (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 158-159; Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, 341.

açıklanmasına ve mezhepler arası münakaşalara girmenin lüzumsuzluğunu ifade etmiştir. O, İslâm'ın tevhit akidesini izah ederken Orta Çağ kelâm âlimleri gibi işin felsefi boyutu üzerinde fazla durmamıştır. Meseleyi içtimâî ve ferdi-psikolojik süreç yönüyle değerlendirmeye çalışmıştır. Abduh'un kelâmî öğretiyi takdimi, geleneksel kelâm dilinden kaçınmış olması anlamında, modernistçidir; fakat bu takdimde aklı kullanışı bütünüyle İslâmî geleneğe bağlı kalmıştır ve Avrupalı düşünörlere hiçbir şey borçlu değildir.¹⁴ Mûsâ Cârullah, kelâm kitaplarına ve bu alandaki düşöncelere saygı duyduğunu belirtmiştir. Fakat bunlara saygısının ellerine ve ayaklarına ebedî bağ olmaları için değil, aksine ilmî kitap, ilmî eser olup ihtiyaç duyulduğunda aklî kuvveti terbiye eden güzel bir vesile oldukları içindir. Yoksa ona göre, Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in sünnetleri ortadayken eskiden kalmış düşöncelerden birini taklit etmek hiçbir zaman vâcib olmaz.¹⁵ Fazlurrahman kelâm ilmini, hem Kur'an'a bütöncöl yaklaşmamasından hem de yabancı fikirleri benimsemesinden dolayı İslâmî ilimler için de en başarısız ilim dalı olarak kabul etmiştir. Bu konuda en büyük eleştiriyi Eş'arî ekolüne yapmıştır.¹⁶

İkbal'e göre Eş'arîlerin yolunda gidenlerin ekseriyeti, kendi fikirlerini Yunan felsefesinin iddialarıyla savunmaya çalışmışlardır. Akılcı kelâm, gün geçtikçe, "korku ve ümit arasında" bulunan Müslöman'a yarar sağlamaz hale gelmiştir. Kelâmın şifa olamadığı sorunları felsefi niteliği haiz tasavvuf doldurmuştur. Bu ise dindarlık zemininin duyguya dayanması ve aklın ihmal edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bunu ciddi şekilde eleştiren İkbal, salt tasavvuf yerine akılcılık özelliği olan "dini tecrübe" yolunun temellendirmeye çalışmıştır. Dini tecrübe kognitif nitelikte bir duygu halidir. Ancak İkbal dinin salt dini tecrübeden ibaret görülmesine itiraz ettiği gibi dinî tecrübenin ihmal edildiği bir düşönce ufkunun da yetersiz olacağını ifade etmiştir.¹⁷

¹⁴ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 70-71; Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Kur'an-Sünnet İlişkisine Bir Yaklaşım Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 2; W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 85.

¹⁵ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, thk. Abdullah Kahraman (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 26.

¹⁶ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 59.

¹⁷ Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1987), 101.

Ahmed Hilmi, Mu'tezile'nin dini meseleleri incelemede vardığı sonucun sadece felsefi bir özelliğe sahip olduğunu belirterek tenkit etmiştir. Mu'tezile'nin inanç esaslarını tenkit ede ede sonunda akideleri hiçe indirmiş, "mutlak fikir, mutlak tenzih, mutlak zât"tan ibaret mücerret bir fikir bıraktıklarını vurgulamıştır. Mu'tezile'nin inancı akla feda ettiğini, muhakemelerinin çoğu safsatadan ibaret olduğunu fakat Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'nin muhakemelerinin safсата olduğunu ispata muktedir olmadıklarını belirtmiştir. Mu'tezile mezhebini tenkit etmekle birlikte insafı da elden bırakmamıştır. Bu mezhebin çok büyük mütefekkirler yetiştirdiğini, bu mezhep erbabının İslâm dinine dolaylı olarak büyük hizmetlerinin olduğunu eklemiştir. Mürcie mezhebini ana hatlarının zararsız gibi görünse bile, bir taraftan iman ve İslâm'ın marifet esasına bağlı kalarak insanların çoğunluğunu İslâm'dan hariç kabul etmeleri, marifeti "icmali manada ilim" derecesine indirmeleri gibi esaslar yüzünden mezheplerine bile mezhep denilemeyecek bir karaktere büründüğünü vurgulamıştır. Cebriyye'yi çok ağır bir şekilde tenkit etmiştir. Bu mezhebin fikrinin hüküm sürdüğü bir toplulukta namus ve ahlâkın yerleşmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir.¹⁸

Kelâm ilminde yenilikten yana tavır gösteren Türkiye'deki önemli kelâm düşünürlerinden olan İzmirli'nin başlıca gerekçesi, modern dönemde Aristo felsefesinin terk edildiği ve dolayısıyla kelâmın üzerine inşa edildiği felsefi yapının geçerliğini yitirdiği şeklindedir. O, klasik kelâmın günümüzde yetersiz kaldığına inanmıştır. Çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek ve günümüz insanlarına seslenecek, modern ilim ve felsefenin delilleriyle mezcedilmiş modern bir kelâm ilmini meydana getirmenin gerekliliğini belirtmiş ve bu görüşünü daha önce kelâm tarihinde meydana gelen değişimlere dayandırmıştır. Ona göre, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) döneminde Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) temsil ettiği kelâm anlayışı ihtiyacı karşılamadığı gibi günümüzde de Râzî kelâmı yetersiz kalmıştır. Yeni kelâmda klasik felsefi tartışmalar terk edilmeli, ancak bunların ortaya koyduğu delillerden yararlanmalıdır. Batılı bilim adamlarının ve filozofların görüşlerinin ayıklanarak, İslâm itikadına uygun ve doğru olanların alınıp, muhalif olanların delilleriyle reddedilmesini benimsemiştir. Ayrıca ona göre, Yunan felsefesi yerini modern Batı felsefesine bırakmalı, fakat bu da ancak "gerektiği ölçüde" olmalıdır.¹⁹ Şüphesiz bu ölçünün ne kadar olduğu

¹⁸ Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, 354, 362-367.

¹⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, thk. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 14-16, 20; İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassal Yeni İlmî Kelâm İlmîne Giriş*, thk. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 33-38; M. Said Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm

tartışmaya açıktır. İzmirli'nin önerdiği bu görüşün kelâm felsefe ilişkisini yeterince vuzuha kavuşturacak düzeyde olmadığı kanaatindeyiz.

Öte yandan İzmirli yeni kelâm ilminin muhtevasının, yönteminin ve metodunun ne olduğunu da *Muhassal* eserinde açıklamıştır. Şöyle ki: *Birincisi*; yeni kelâm ilmi özellikle varlık konusunda modern felsefe ile yakın ilişki içinde olmakla birlikte fizik ve astronomi ilimlerinden de dolaylı olarak istifade etmelidir. *İkincisi*; bu kelâm ilmi, duyuşsal bilgilere, kesinleşmiş teknik bilgilere, bilimsel kanunlara karşı olmayacak, Kur'an ayetlerine gösterilen asrımızın şüphelerini yine asrın bilimlerinin kanunlarıyla reddetmelidir. *Üçüncüsü*; yeni kelâm ilmi, İslâmî grupların itikadî ilkeleri, Müslümanların düşünce hareketleri, kelâm ilminin çeşitli meseleleri gibi şimdiki kadar ihmal edilen önemli konuları da kapsamalıdır. *Dördüncüsü*; bu kelâm ilmi, Mu'tezile'nin ortaya koyduğu ve sonradan Küllâbiye, Eş'arîyye vb. kelâm fırkaları tarafından kabul görmüş araz ve cevher yoluna dayanmamalı, bu konuda da bir yenilik takip edilmelidir. *Beşincisi*; yeni kelâm ilmi, yeni felsefenin psikoloji, mantık-metafizik alanlarıyla, ahlâk-felsefe tarihi bölümleriyle ve dinler tarihiyle birleşmiş olmalıdır.²⁰

Bununla birlikte Fazlurrahman ilerleyen dönemlerde kelâmın aklî metottan uzaklaşmasını olumsuz şekilde değerlendirmiştir. Ona göre, İslâm kelâmını yeniden oluşturma yolunda atılacak ilk adım, İslâm kelâmının tarihi sürecini eleştirel biçimde okumaktır. Hem akla hem de kalbe hitap etmeyen bir kelâm anlayışını, dinin kuru bir iskeleti olarak kabul etmiştir. Bundan dolayı Abduh'ta olduğu gibi Fazlurrahman'ın, düşünce merkezinde "Kur'an kelâmı" vardır.²¹

2.3. Modern Bilimsel Paradigma Karşısında Kur'an Merkezli Rasyonel Yöntem

Çağdaş dönemde kelâmın karşı karşıya olduğu sorunlardan birisi bilimin egemenliğindeki modern dünyada yetersizlik hatta anlamsızlık sorunudur. Kelâmcılar bu sorunu aşmada ya bilimsel bilgiyi kabul etmek ya da reddetmek zorunda kalmışlardır.²² Bilim karşısında bilime taraftar veya karşıt olmak kelâmcıların Allah, ahiret ve diğer dini/aşkın kavramları yorumlamalarına etki etmiştir. Ayrıca modern dünyada kelâm "konu dışı" görülmüştür. Vahye dayalı söylemin temsilcisi olan kelâm, modern insanın

Problemleriyle İlgili Görüşleri", *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, ed. Mehmet Şeker - A. Bülent Baloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 109-110.

²⁰ İzmirli, *Muhassal*, 39.

²¹ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 235, 239-240.

²² Mustafa Ünverdi, "Çağdaş Dönem Kelâmı", *Kelâm Tarihi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 372.

bilime teslimiyeti karşısında yetersiz ve işlevsiz görülmüştür. Dini önermelerin analitik ve deneysel doğrulama veya yanlışlama ölçütüne uymadığı gerekçesiyle anlamsız ve dahi geçersiz olduğu iddiası modern dönemde kelâmın aşmak zorunda olduğu sorunlardan birisidir.²³

Çağdaş dönemde kelâm ilmi modernleşme karşısından meşruiyet sorunu yaşamıştır. Modernleşme modernizmden türetilmiştir. Modernizm geleneksel olanı yeni olana tabi kılma eğilimidir. Modernizmin inanç ve kültür boyutu, “dini inanç sistemini çağdaş şartlara ve anlayışa uyarlama” şeklinde karşımıza çıkar.²⁴ Bu da geleneksel olanla çağdaşın çatışmasına neden olur. Modernleşme kentleşme ve endüstrileşmeye ek olarak, dini kurumların zayıflamasına karşın laisizm ve liberal/demokrat düşüncenin daha güçlü bir şekilde varlığını kabul ettirmesidir. Bu değişim ve dönüşümün Batı’da Rönesans ve Aydınlanma ile başladığı kabul edilir. Aydınlanma gölgesindeki modernleşmenin başlıca özelliği akıllı ve bilimi merkeze almasıdır. Bu akıl beşerî niteliktedir ve vahiyden bağımsızdır. Akıl toplumu inşa eden birincil kaynaktır.²⁵ Dinî ve metafizik varlıkların insan akılı üzerinde herhangi bir otoritesi veya vesayeti kabul edilmez. Aydınlanmanın en önemli esaslarından birisi de bilim ve rasyonalite idi. Bu dönemde toplum ve tabiata dayalı bilimsel bilgiler itibar görmüştür. Rasyonalite, dini kişi ve kurumların otoritesi yerine akıl, tabiat ve bilime dayalı objektif düşünme biçimi idi. Bunun dışında kalan dini bilgiler birer hurafe ve mit olarak kodlanarak dışlandı. Modernleşme olgusu, her türlü ilâhi ve aşkınlık fikrini dışlayan bir dünya görüşü öngörmekteydi. Geleneksel kelâm ilminin iskeletini oluşturan dil, yöntem ve içerik geçersiz kabul edilerek, yerine bilimsellik kriterine uygun yapılar inşa edilmekteydi.²⁶

İslam kelâmcıları bu durum karşısında genellikle ilgisizlik ve boyun eğme şeklinde iki genel tutum takınmışlardır. Bunlardan *birincisi*; kendi kabuğuna çekilip, dünyada olup bitene ilgisiz ve kayıtsız kalmak, geleneksel olanı hiçbir değişikliğe tabi tutmadan olduğu gibi sürdürmektir. *İkincisi* ise; modernleşmenin yarattığı bilim ve bilimsel anlayışı tek ve vazgeçilmez görmek, daha fazla geç kalmadan buna adapte olmaktır. Kelâm ilminde

²³ Nadim Macit, “Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’alesi I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 275-277.

²⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 721.

²⁵ Hülya Alper, “Kelâm İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-VIII, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul, 2017), 71.

²⁶ Mahmut Ay, “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü”, *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri* (Elazığ, 2004), 148-150; Macit, “Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu”, 275-277.

ortaya çıkan meşruiyet krizini aşmaya yönelik bu tutumlar, dünyada olup biteni anlamaya çalışmaktan çok, tepkisel ve ideolojik bir mahiyet taşımaktaydı. Nitekim bu iki tutum, gelenekçilik ve çağdaşlık şeklinde birbirini dışlayan ve birbirleriyle mücadele eden iki karşıt ideolojiyi doğurmuştu.²⁷

Osmanlı Türkiye'sinde, Harpûtî, Ahmed Hilmi ve İzmirli; Mısır'da, Efgânî ve Abduh; Hint alt kıtası'nda, Seyyid Ahmed Han (ö. 1316/1898), İkbâl ve Fazlurrahman ve Türk coğrafyasında Mûsâ Cârullah gibi aydınlar sadece İslâm tarihindeki taklitçiliğe değil, kurtuluşun yegâne çaresi olarak kabul edilen Batıcılık ve Batı taklitçiliğine de karşı çıkmışlardır. Miras aldığımız İslâmi geleneğin eleştirel tahlilini yaparak, modern düşüncenin ışığında İslâmi öğretinin yeniden formüle edilmesini savunmuşlardır. Onlara göre, geçmişe ve onun sunî ihyasına göstermelik bir saygı yerine geçmiş bilgi konusu olarak okumak gerekir.²⁸

Bu noktada Ahmed Hilmi Müslüman milletlerin düstur etmesi gereken sloganı "ne cahilane sofuluk ne mukallidâne dinsizlik: Hak ve hakikat ve İslâmiyet'in simasını kaybetmeden hakkıyla medenileşmek ve yükselmek sekinde" özetlemiştir.²⁹ O böylece kelâmı taklidden uzaklaştırmak ve modern olanla uzlaştırmak istemiştir.

Benzer durumu Abduh, Ahmed Hilmi ve İkbâl'de de görmek mümkündür. Onlara göre, Müslümanlar Avrupa'da mevcut bilimsel düşünceyle kendilerinin irsî yeteneklerinin gelişmesini sağlayacak olan tarafını almalı, helak edici taraflarına asla rağbet etmemelidir. Bunun sağlanması ancak "seçerek almak" ile mümkün olacağını belirtmişlerdir. Fakat seçerek almanın her şeyden önce belirli bir ideal ve düzgün bir metot ile yapılması gerektiğine işaret etmişlerdir. Söz konusu bilginlere göre İslâm, öz olarak modern toplumun esaslarını oluşturacak bir özelliği sahiptir. Nasıl ki Kur'an Orta Çağ toplumunun temellerini bir zamanlar oluşturmuşsa,

²⁷ Ay, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü", 149-150; Macit, "Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu", 287.

²⁸ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Halk Nazarında Bir Niçe Mesele* (Kazan, 1912), 64-67; Mûsâ Cârullah Bigiyef, "Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif", çev. Fethi Ahmet Polat, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2010), 8; Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahmi Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 183-217, 207; Reşid Rıza, *Gerçek İslâm'da Birlik*, 224, 356-364; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 84-89, 124-133.

²⁹ Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 14; Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, 520; Muhammed Ferîd Vecdî, *Müslüman Kadını*, thk. Muhammed Yetim, çev. Mehmed Akif Ersoy (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 10.

rasyonel bir şekilde yorumlandığında bugün de modern bilimsel toplumu yeniden ihya edebileceğini savunmuşlardır. Bu noktada takip edilmesi gereken metodun, din duygusu ile bilimin kurallarını yan yana getirmek, bunları birbirine yardımcı kılmak olduğunu belirtmişlerdir.³⁰

Fazlurrahman bilgiyi pozitivist akla veya salt deneye indirgeyen Batılı epistemolojik yöntemi ve akılcılıktan soyut sezgiciliği eleştirmiştir. Dolayısıyla İslâm dünyasında miras alınan düşünce geleneğinin eksik ve hatalı yönleriyle modern zamanda Batıda ortaya çıkan tek yanlı (salt deneysel ve pozitivist) bilimsel yöntem anlayışından uzak, yeni bir bilim anlayışını geliştirmeye çalışmıştır.³¹ O, modern uygarlığın beklentileriyle teolojiyi bağdaştırmaya amaçlamıştır. Geleneksel savunma metodu ile çağdaş metod arasında bocalamayıp; bunları pragmatik bir sentez içerisinde uzlaştırma gayretinde olmuştur. Çağdaş ilimlerle çatışma değil, bir konsensüsün oluşturulmasını vurgulamıştır.³² Düşünürümüzün yenilik anlayışının temelinde İslâm modernizmi yatmaktadır.³³ İslâm modernizmi onun için sadece akademik mesele değil aynı zamanda Müslümanların hayati meselesidir. Modernleşmenin İslâm'a rağmen ya da İslâm dışında değil, bizzat İslâm'ın özünü içine alacak şekilde olması gerektiğini vurgulamıştır. Kur'an ve Sünnet esas alınarak oluşturulmuş anlama yöntemi ile tarihi yaşanmışlıklardan dersler çıkarmak şeklinde bir yol takip etmiştir.³⁴ Müslümanların çağın getirdiği sorunlara cevap verebilecek bir yorum bilim metodunun geliştirilmesini öğütlemiştir. Önerdiği yorumlama biçimi, süreci ve metodu ikili bir vasfı içermektedir. Bunun *ilk* adımı Kur'an'ın nüzul

³⁰ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 35-36, 49-50; Muhammed Abduh, "İslâm'ın Müsâmâhasına Dönüş", çev. Osman Keskiöğlü, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 151-154; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? Dârü'l-Fünûn Efendilerine Tahrîrî Konferans*, thk. Kemal Kahramanoğlu - Ali Utku (Konya: Çizgi Yayınları, 2016), 138; Muhammed İkbâl, *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, çev. Ali Nihat Tarlan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971), 30-31, 49, 61-62, 239; Muhammed İkbâl, *İslâm Toplumunun Yapısı*, çev. Ali Yüksel (İstanbul: Beka Yayınları, 2011), 61-63, 69-71; Muhammed İkbâl, *Benliğin Sırları*, çev. Beste Yılmazoğlu (İstanbul: Mutena Yayınları, 2014), 28; Muhammed İkbâl, *Müslüman Gençlik*, çev. Osman Koca (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 57-63, 69-77.

³¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 309.

³² Fazlur Rahman, *İslâm*, 342; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 36, 107-112; M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997), 196-199, 201.

³³ Fazlur Rahman, *İslâm*, 43.

³⁴ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 75, 133-134; İlhami Güler, "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/2 (1991), 92.

ortamına giderek, ayetlerin iniş sebeplerini ve indiği ortamı yakından tanımaktır. Böylece nassın illeti ve hikmeti tespit edilecektir. Böylece İslâm dininin genel ilkeleri ortaya çıkar. İkinci adımda ise genelden özele giderek, günümüzde karşılaştığımız meseleleri genel ilkeler ışığında çözümlenmektedir. Bu yorum biçimine göre günümüzde herhangi bir konuda dini görüşü belirleyen şey ayetlerin lafızları değil, illet ve hikmetlerinden süzölmüş genel dini ilkeleridir. Adına “tarihselci yaklaşım” denilen ve günümüzde halen tartışılan bu metoda göre, lafzın tarihle ilişkisini kurmak bizi geçmişin sayfalarında bırakmaz. O arkeolojik bir tarihselci yaklaşım da değildir. Onun için geçmişteki bir sistemin sadece yeniden tanım ve inşası hiçbir zaman yeterli değildi. İkbâl’i andırırçasına, sanki ilk defa vahyedilmiş gibi Kur’an’ı okunması ve üzerinde düşünülmesini tavsiye etmiştir. Kur’an’ın sadece bir soyut tartışma konusu olmadığı ve istidlal yoluyla varılacak muhtevaya sahip olmadığını işaret etmiştir.³⁵ Ona göre din, tamamıyla “ruhanileştirilmiş nasslar”la varlığını sürdüremez; sadece ruhun muhtaç olduğu bir zemin özelliğini karşılasa bile, onu somutlaştırmak gerekir. Tamamıyla ruhani olan bir şeyin bedeni bir bileşkesi olmadan mevcut olduğunu kabul etmenin gerçekten imkânsız olduğu üzerinde durmuştur.³⁶

Sonuç olarak çağdaş İslâm düşünürlerine göre dini anlayışların yeniden inşa edilmesi ve Müslümanların duçar oldukları fasit çemberin kırılması ne maziye sarılmakla ne de Batı’dan bazı şeyleri almak suretiyle oluşturulacak olan mekanik bir eklektizme sarılmakla mümkündür. İslâmiyet’in özünü kaybetmeden Batı’nın görünüşüne hiçbir şekilde bağımlı olmayan yeniden yapılanmış bir dünya görüşünü tesis etmeyi savunmuşlardır. Bu âlimler, modern bilginin takip edilmesini benimsemiş, modern bilginin kaçınılmaz olduğuna inanmışlardır. Ancak modern bilginin bilimsel faaliyetlerinin, maddeci bir yaklaşımla değil, İslâmi değerlerle yeniden yapılandırılması gerektiğini benimsemişlerdir. Her ne kadar çağdaş İslâm âlimlerin söylemleri benzerlik gösterse de onların yöntemlerinde farklılıklar söz konusudur. Şöyle ki; Efgânî, Abduh ve İkbâl’in yaptığı gibi sistematik bir biçimde izlenecek yöntemleri açıklama çabasına girmemiştir. Sadece bu türden çabalara kaynaklık etmiştir. Onun metodu, yaşadığı zaman ve şartlar çerçevesinde karakter kazanmıştır. Abduh’un metodu, İslâmi

³⁵ Fazlur Rahman, *İslâm*, 343; Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 60-64, 80, 91, 107, 224-229; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 109-110, 116; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 103-109, 120; Fazlur Rahman, *Makaleler III*, 13; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 79.

³⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, 57.

terbiye veya eğitim olarak kendini göstermektedir. İkbâl'in metodu, İslâm'da dini düşünce kavramlarını yeniden yorumlama, onlara zindelik kazandırma amacını taşımaktadır. Fazlurrahman'ın metodu ise ruhanileştirilmiş nasslardan uzak bir yorum bilim metodunun geliştirilmesidir.

3. Klasik Kelâm Konularına Yeni Yaklaşımlar

Çağdaş İslâm düşünürleri yaşanan yeni gelişmeler karşısında kelâm ilminin içerik yönüyle güncellenmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Tecdit vurguları aynı olmasına rağmen geliştirdikleri metotlarda farklılıklar olmuştur. Örneğin Ahmed Hilmi, günün ilim ve tekniğinin sonucu aklına soru takılan kimsenin, Orta Çağ'ın mantığı, bilgisi ve metoduyla ikna edilemeyeceğini belirtmiştir. Bu yüzden mevcut problemlere çözüm bulma noktasında; güncel ilim ve teknikle bütünleştirilmiş, yenilenmiş, çağın ruhuna uygun metotların kullanılmasına tavsiye etmiştir.³⁷

Harpûtî Dârülfûnun-ı Osmânîye'de kelâm müderrisi olarak görevlendirildiğinde, çağdaş yöntemlerle İslâm inancını materyalistlere karşı savunacak bir kitap telif etmek istemiştir. Zira mevcut eserlerin kendi dönemlerinde ortaya çıkan olaylarla, İslâm dininden sapmış ve bid'atlere sarılmış fırkalar ve eski Yunan felsefesinin –İslam düşüncesi açısından- kabulü mümkün olmayan fikirlerini redde tahsis edildiklerini, bid'atçıların ve çağdaş din karşıtlarının fikirlerini çürütecek delillere sahip özellikleri barındırmadığını belirtmiştir. Bundan dolayı, kelâm ilminin duruma ve konuma göre yenilenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu sebeplerden dolayı *Tenkîhu'l-Kelâm* adlı eseri kaleme almıştır. İslâm inanç esaslarını, kelâm kitaplarından derleme yoluyla takip ettiği bir metotla ele almıştır.³⁸

Ona göre, Peygamber (s.a.v) döneminde “usûl-i din ve kelâm (akaid)” konularında kayda değer bir ihtilaf olmamıştır. Ancak sonraki yıllarda İslâm toplumlarında akaide dair çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Daha sonra Antik Çağ felsefesine ait eserlerin tercüme yoluyla İslâm camiasına girmesi ve yayılması ile birlikte kelâm ilmi felsefi bir karakter kazanmıştır. Binaenaleyh Harpûtî'ye göre kelâm ilmindeki bu değişim ve gelişim süreci devam etmeli, günümüz felsefi akımların iddialarına cevap verebilecek bir kelâm inşa edilmelidir. Bunu gerçekleştirebilmek için düşünürlerin çağdaş felsefeyi iyi bilmeleri ve onu tartışabilecek seviyede olmaları gerekir. Bununla

³⁷ Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 18, 19; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*, thk. A. Bülent Baloğlu - Halife Keskin (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 68; Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, 507-508.

³⁸ Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm (Kelâm İlmine Giriş)*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınları, 2016), 14-15.

birlikte kelâmın mesâilini oluşturan ilâhiyat, nübüvvet ve meâd konuları işlenmeye devam etmeli, klasik dönemde Allah âlem ilişkisini kuran kelâm ilmi, bugün de söz konusu niteliğini sürdürmelidir.³⁹

Kısaca çağdaş İslâm âlimleri kelâm ilminin günümüz problemlerini çözmeye yetersiz bir yöntem, dil ve muhtevaya sahip olduğuna dair ortak kanaate sahiptirler. Bu yüzden çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir kelâmın ilminin yenilenmesini savunmuş ve modern ilim ve felsefenin delilleriyle mezc edilmiş modern bir kelâm ilmi meydana getirmenin gerekliliğini ifade etmişlerdir.

3.1. İlâhiyat Konuları

“Ulûhiyyet” meselesinde yer alan bazı ihtilaflar çağdaş İslâm âlimlerinde karşılık bulmamış, özellikle zât-sıfat ilişkisi gibi meseleler tartışma konusu olmaktan çıkmıştır. Bu söz konusu meselelerin çözüme kavuşması anlamına gelmez. Sadece çağdaş dönem kelâmında gereksiz konular statüsünde yer aldığını betimler. Nitekim Reşîd Rızâ’ya göre, bazı kelâmcıların Allah’ın sıfatlarını kendi tartışmacı nazariyelerine göre te’vil etmeleri tevhit ve Allah’ın sıfatlarını anlaşılabilir hale getirmiştir. Abduh, ulûhiyyet meselesinde Müslüman cemaatlerin anlamsız ve düşmanca tavırlarını Müslüman cemaatinin muhtelif yollar üzerinde bulunan fakat aynı gayeye doğru yürüyen ve gecenin karanlıklarında karşılaşan kardeşlerin şaşırmasına benzetmiştir.⁴⁰

“Halku’l-Kur’ân” meselesinde Abduh mezhepçilik düşüncesine göre hareket etmenin tefrikaya sebep olduğunu, bu konuda olumsuz bir atmosfer oluşmaması adına meseleyi kısa bir şekilde ele aldığını vurgulamıştır. İkbâl ise Hz. İsâ (a.s.)’ın nüzulü, Allah’ın sıfatları, halku’l Kur’ân gibi problemlerin hala tartışıyor olmanın günümüz dünyasına hiçbir katkısının olmadığını savunmuştur.⁴¹

İlâhiyat konularından “hüsün ve kubuh” meselesi de yeni dönemde dikkat çekici şekilde yer almıştır. Mûsâ Cârullah, hüsün ve kubuh meselesinin, itikadî bir konu olmadığı; fakat önemli bir usûl konusu olduğuna işaret etmiştir. Üç anlayışa (“hüsün ve kubuhun şer’î” olması, “hüsün ve kubuhun akli olduğu ve aklın hâkim olduğu” görüşü ve “hüsün

³⁹ Abdüllatif el-Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, thk. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 27-34, 133-135.

⁴⁰ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 106-112, 191; Muhammed Reşîd Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer (Ankara: Fecr Yayınları, 1991), 165; Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, 371; Fazlur Rahman, *İslâm*, 148.

⁴¹ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 102-103; Muhammed İkbâl, *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*, çev. Celal Soydan (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 253-254.

ve kubuhun akli olması, fakat akıl tek başına hâkim değildir” anlayışı) saygıyla yaklaşılmasını ve istifade etmek için her üç görüşünde esas alınmasını ve bu yüzden mezhepçiliğin taklidi yönünün bırakılması gerektiğini vurgulamıştır.⁴²

Klasik kelâm ilminin önemli konularından insan fiilleri ve kader konusu yeni yaklaşımla ele alınmış, kesb, istitaat ve halku ef’âli’l-ibâd gibi konulara pek yer verilmemiştir. Konu daha çok insanın özgürlüğü ve yeryüzündeki sorumluluğu bakımından kaderin anlam ve hikmeti bağlamında işlenmiştir. Örneğin Abduh, kader konusunda uzun tartışmalar ve açıklamalar yapmaktan kaçınmıştır. Ona göre, bu konuda tartışmaya girmenin ve üzerinde derinlemesine durmanın iman gereği olmayıp, zihnin çözmekte aciz kaldığı bir konudur. Kaza - kader konusunda sonuç almanın herkes için mümkün olmadığını ve bazen kişiyi yanlış yola da sevk edebileceğini belirtmiştir.⁴³ Keza İkbâl de kader sorununu insanın yeryüzündeki dinamik sorumluluğu ile ilişkilendirerek ele almış ve “belirlenmiş kader” anlamında gelen klasik kaderci görüşü tenkit etmiştir.⁴⁴ Aynı şekilde Fazlurrahman buna ek olarak Eş’arîlerin insan fiilleri, tabiat görüşü iman ve amel ilişkisi ve nedensellik konularındaki görüşlerini Kur’an’la uyuşmadığı gerekçesiyle tenkit etmiştir.⁴⁵

İlmi mevzularda maddi ve pratik değer bazen olmayabilir; fakat ahlâk veya incelik yönüyle güzel sonuçlar olabilir. “Haramın rızık olup olmaması” konusundaki fiillerdeki atılım bu tarz konulardaki istek ve hürriyete bağlıdır. Mûsâ Cârullah’a göre böyle meselelerde, fikir ayrılıkları olabilir. Bu konularda yaşanan fikir farklılıkları da noksanlık arz etmediği gibi yasak da değildir. Klasik bir tartışma havasına girmeden, kişi bu tür meselelerde anlayışına göre isterse haramın rızık olduğu isterse olmadığı düşüncesini tercih edebilir.⁴⁶

3.2. Nübüvvet ve Meâd Meseleleri

Modern dönemde nübüvvet ve meâd konuları pozitivist dünya görüşüne karşı dinin temellendirilmesi ve İslam’ın geçerliliğini kanıtlama sadedinde önemli yer tutmuştur. Peygamberlik meselesinde klasik

⁴² Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Evrensel Kurtuluş*, thk. Hikmet Akpur (İstanbul: Önsöz Yayınları, 1991), 76-77; Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, 25-26, 33.

⁴³ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Evrensel Kurtuluş*, 30-31.

⁴⁴ İkbâl, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 138-142.

⁴⁵ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 235.

⁴⁶ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 114-117.

tartışmalar yerini nübüvvetin imkânı, hikmetleri ve nübüvvetin gerekliliği gibi konulara bırakmıştır.

Abduh *Tevhit Risâlesi* adlı eserinde nübüvveti uzun uzun ele almıştır. Özellikle nübüvvetin ispatı ve insanların peygamberlere olan ihtiyaçlarını inceleyen Abduh, peygamberlerin insanlardan farklı yanlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Onların insanlara tanıttığı tevhit inancı yeryüzünde huzur ve saadetin temini için elzemdir. Keza peygamberler ölümden sonrası insanın başına ne geleceği ve fizik alemin ötesindeki varlıklar gibi konularda insanların bilmedikleri konularda bilgi sahibidirler. Keza toplum içinde yaşamak zorunda olan insan, toplumu sevgi ve barış ilkesi üzerine inşa edecek bir zihne muhtaçtır. Peygamberler insanlara hidayet ve selamet yollarını göstermek suretiyle toplumsal barışa ve toplumsal hayatın devamlılığına hizmet ederler. Abduh söz konusu gerekçeleri insan fıtratı, insan psikolojisi ve sosyolojik ilkelere dayalı olarak ele almak suretiyle nübüvveti temellendirmeye çalışmıştır.⁴⁷

Abduh'un nübüvvet konusunu klasik tartışmalardan uzak şekilde ele alması gibi Fazlurrahman da konuya pratik sonuçları açısından bakmış ve Mutezile'nin yaklaşımını sorgulamıştır. O Mu'tezile'nin, peygamberler göndermek ve insanlar için en iyi olanı yapması Allah'a zorunlu olduğu yönündeki düşüncelerini, Helenistik etki altında özellikle Stoacılık'ın etkisiyle geliştirdiğini belirterek bu görüşlerine karşı çıkmıştır. Harpûti ise nübüvvetin Allah için vacip olmadığı, Allah tarafından insanların fıtrî istidatların ölçüsünde olgunluğa erişmek için verilen lütuf ve rahmet olduğunu belirtmiştir.⁴⁸

Nübüvvet meselesinin dışında klasik dönem kelâm kaynaklarında yer alan imamet ve buna bağlı olarak efdaliyet meselesi çağdaş düşünürlerce tahlil edilmiştir. Efgânî'ye göre "efdaliyet" konusunda ne Ali b. Ebî Talib (r.a.) (ö. 40/661) ne de Ebû Bekir (r.a.) (ö. 13/634) yaşamış olsalardı bu konudaki münakaşalardan asla razı olmayacaklarını, bu meseleyi uzun zaman boyunca tartışmanın modasının geçtiğini, en doğru yaklaşımın râşid halifelerden en kısa ömürlü olanın, en uzun ömürlü olandan önce görevini üstlendiğidir. Ona göre, Peygamberin vefatının hemen akabinde hilâfet görevini Ali b. Ebî Talib (r.a.) üstlenmiş olması durumunda, Ebû Bekir (r.a.), Ömer (r.a.) (ö. 23/644) ve Osman (r.a.) (ö. 35/656) bekaya intikal etmiş olacaktı. Bundan ötürü

⁴⁷ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 135-160.

⁴⁸ Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 206-207; Fazlur Rahman, *İslâm*, 148.

onların İslâm'a ve Müslümanlara güçleri yettiğince hizmet etmelerinin mümkün olamayacağını ve efdaliyet konusunu takva cihetinde ele almıştır.⁴⁹

Ahmed Hilmi ise "tafdîl" meselesinin dini bir hüviyetten ziyade siyasi bir hüviyete sahip olduğunu, siyaset alanında deveran etmiş olan bu konudaki ihtilafın çirkin bir boyuta ulaşarak sonunda tevallâ ve teberrâ şekliyle akide halini almasını tenkit etmiştir. Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın birbirine zıt gitme ve mücadele yolunu tuttuktan sonra hilâfet meselesi ile dört halife meselesini karıştırarak haksız yere bir kat daha birbirinden soğumaya ve uzaklaşmaya gittiklerini belirtmiştir. Ümmetin işlerinin başkanlığı başka, üstün olma ve üstün tutulma ise yine başka şeyler olarak kabul etmiştir. Şîilerin ashâbın çok küçük bir kısmından başkasını hatalı bulması ve hatta tekfir etmeye kadar kalkışmaları karşısında Ehl-i Sünnet'in buna cephe olarak Muâviye (ö. 60/680) ve benzerlerini beğenme eğilimlerinden dolayı Ehl-i Sünnet'in bu yaklaşımının olumsuz olduğunu belirtmiştir. Kısaca Şîî-Sünnî geriliminin nasıl bu hale geldiği hususunda iki tarafında aynı derecede hatalı olduğunu mütalaa etmiştir.⁵⁰

Mûsâ Cârullah, "tafdîl" meselesini iman meselesi olmaktan ziyade, "tarihi mesele" olarak telakki etmiştir. Kimisi bir sahâbîyi diğer sahâbîden anlayış ve kişisel yapısına göre üstün görebilir. O yüzden hilâfet meselesinde rakiplerden birini suçlamak veya akaid kitaplarında, hilâfet savaşlarına önem vermek doğru bir yaklaşım değildir. Kim hangi görüşü benimserse benimsesin bu görüşünden dolayı kimseyi dışlamamak gerektiğini ifade etmiştir. Bu konular yerine daha önemli güncel meseleleri ele alınmasının gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹

Meâd konularında ilahi rahmetin kapsayıcılığı tartışmaları dikkat çekicidir. Nitekim Mûsâ Cârullah, "İnsanlığın gelecek hayatında ilâhi rahmet kapsayıcı mıdır? İnsanların çoğu ilâhi rahmetten sonsuza dek mahrum kalır mı?" konusunda, kelâm kitaplarında fazlaca yer verildiği/uzatıldığı ve ilâhi rahmetin yalnızca mü'minlere has olduğu kâfirleri kapsamadığı, kelâmcıların kendilerine tabi olanları cennet ehli görmeleri zıt olanları da cehennem ehli olarak telakki etmeleri konusunda kelâmcıları eleştirmiştir.⁵²

Fazlurrahman, amellerin tek tek tartılıp karşılığında cezasının ne kadar olacaksa verilecek anlamındaki Mu'tezile fikrini kabul etmemektedir.

⁴⁹ Mahzumi Paşa, *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*, 142-143.

⁵⁰ Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, 282, 345-346.

⁵¹ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Evrensel Kurtuluş*, 76-77; Mûsâ Cârullah Bigiyef, "İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (1995), 124-130.

⁵² Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Evrensel Kurtuluş*, 20, 29.

Bu görüş yerine, Kur'an'ın temel fikrine, insanın yaptıklarının tek tek değil bir bütün olarak alınmasının daha uygun olduğunu savunmaktadır. Ehl-i Sünnet düşüncesinde olduğu gibi "bütünsel" bir görüşü yani iyi ameller bir arada, kötü amellerin ise bir arada tartılacağını kabul etmiştir.⁵³

Sonuç

19. yüzyılda İslâm toplumlarının karşı karşıya kaldığı geri kalmışlık, yenilgi, durağanlık ve kırılmalık İslâm düşünürlerinin başlıca sorunu olmuştur. Müslümanları Batı âlemine karşı ayağa kaldırma çabası ihyâ ve tecdid fikirlerini doğurmuştur, denilebilir. Müslümanların kurtuluşunu İslâm'ın dinamiklerinde arayan İslâm düşünürleri, "dini düşüncede ıslahat" projesini iki aşamada gerçekleştirmişlerdir: "Teşhis" ve "tedavi". Tedavi aşaması; siyasi, itikadi, iktisadi ve eğitim alanlarını ihya, tecdid ve ıslahat hareketini ifade etmektedir.

Çağdaş İslâm âlimlerine göre tecdit, ihya ve ıslah İslâm dininde değil, Müslümanların içtimai, dini ve siyasi yapısında olmalıdır. Onlar genel olarak şu hususlar üzerinde ittifak etmişlerdir:

1. Kur'an'a dönüş. İslâm'ı mezhepler üzerinden değil, Kur'an ve sünnet üzerinden anlama çabasında bulunmak (İslâm'ı bid'atlerden arındırmak).
2. Panislâmizm ideali çerçevesinde İslâm ümmetinin birliğini savunmak.
3. İslâm'ı selevin anladığı tarzda sade bir biçimde ancak aklî düzeyde yorumlamak.
4. Modern bilim ile İslâm düşüncesini uzlaştırmak. Pratik yararı olmayan tartışmaları terk ederek, halkın itikadî sorunlarına odaklanmak.

Modern dönemde sadece İslâm düşünürlerinin siyasi görüşleri değil, kelâm anlayışları da değişim yaşamış, bunun sonucunda kelâm ilmi yenilenme içine girmiştir. Zira bu dönemde kelâm ilminin muhatabı, problemleri ve muhtevası değişmiştir. Aktüel sorunları konu edinen, buna uygun yöntem geliştirebilen bir ilim olan kelâm, klasik dönemden yöntem ve muhteva bakımından farklılıklar gösterir. Bu onun işlevselliğinin bir sonucu veya özelliği olarak okunabilir.

Kelâm ilminin klasik dönemdeki mevcut tartışmalar, yukarıdaki maddeler ışığında çağdaş dönemde önemini yitirmiştir. Artık İslâm

⁵³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 172-173.

düşünürleri Mu'tezile veya İslâm filozofları yerine ateizm, materyalizm, Darwinizm, Freudizm gibi din karşıtı akımları muhatap almışlardır. Bu noktada genel olarak muhatap, aydınlanma ile din karşıtı akımların odağı haline gelmiş olan Batı dünyasıdır. Bu bağlamda Batı'da bilginin kaynağı olarak sadece deney ve gözleme dayalı epistemolojiyi benimseyen pozitivizm veya yalnızca akli kabul eden katı rasyonalizme karşı, vahyin geçerliliğini savunma çabası ve nübüvvetin geçerliliği ve hikmetleri savunulmuştur.

Bu dönemde genel eğilim “kelâm ilmi günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek yeni bir potansiyele kavuşturulmalı ve bu yönde kitaplar yazılmalı” şeklinde olmuş ve bu amaca yönelik eserler telif edilmiştir. Bunlar arasında Osmanlı Türkiye'sinde Harpûtî'nin *Tenkihü'l-Kelâm'ı* ve İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm'ı*, Mısır'da Abduh'un *Tevhid Risâlesi* zikredilebilir. Bunlar dışında Efgânî, Ahmed Hilmi, Reşîd Rızâ, İkbâl, Mûsâ Cârullah, M. Ferîd Vecdî ve Fazlurahman'a ait olmak üzere, kelâm ilminin bütün konuları yerine muhtelif konuları barındıran ve kelâm ilmine katkısı olan eserler de yazılmıştır.

Çağdaş İslâm düşüncesinde kelâm ilminde klasik döneme ait felsefi tartışmalar terk edilmiş olmakla birlikte İzmirli'nin bu konulara yer verdiğini görmekteyiz. Ancak o, klasik kelâm ekolleri üzerinden konuları tartışırken, aynı zamanda modern bilimin verilerinden istifade ederek yeni bir dini perspektif geliştirme çabasında olmuş ve bu girişimine “Yeni İlm-i Kelâm” adını vermiştir.

Öte yandan çağdaş dönemde kelâm ilminin ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyât gibi ana meseleleri tamamen terk edilmiş değildir. İslâm âlimleri bir bütün olarak klasik görüşlerden ayrılmamış, ancak delilleri kullanma hususunda metot ve söylem farklılığına gitmişlerdir. Bu yüzden onların dinde reform yaptıklarına dair iddialar isabetli görünmemektedir. Sünnî ve Mu'tezilî cedel bu dönemde birincil konular arasından çıkarılmış, mezhebe dayalı kelâm terk edilmiştir. Meseleler “mezhepler üstü” bir metodla işlenmiştir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. “İslâm'ın Müsâmâhasına Dönüş”. çev. Osman Keskiöğlü. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 151-154.
- Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Afgânî, Cemalettin - Abduh, Muhammed. *Urvetü'l-Vuska*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayınları, 1987.

- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli. *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?* thk. Necip Taylan - Eyüp Onart. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1979.
- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli. *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabûl Etmeliyiz? Dârü'l-Fünûn Efendilerine Tahrîrî Konferans*. thk. Kemal Kahramanoğlu - Ali Utku. Konya: Çizgi Yayınları, 2016.
- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli. *İslâm Tarihi*. thk. Hüseyin Rahmi. İstanbul: Huzur Yayınları, 2011.
- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli. *İslâm'ın Esası (Üss-i İslâm)*. thk. A. Bülent Baloğlu - Halife Keskin. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli. *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa Siyaseti*. thk. Bedri Mermutlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Alper, Hülya. "Kelâm İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-VIII, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. 67-88. İstanbul, 2017.
- Ay, Mahmut. "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü". *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*. 144-173. Elazığ, 2004.
- Aydın, Mehmet S. "İkbal'in Felsefesinde İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1987), 83-106.
- Baloğlu, A. Bülent. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlmi Kelâm Anlayışı". *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. ed. Mehmet Şeker - A. Bülent Baloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Cündioğlu, Düccane. "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Divan* 2 (1996), 1-94.
- Duman, Ali. "Klasik Modernist İslâmcılardan Celaleddin Afgânî'nin Batı Emperyalizmi Karşısındaki Görüşleri". *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (2013), 179-200.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 14. Basım, 2016.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Fazlur Rahman. *İslâm ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 7. Basım, 2014.
- Fazlur Rahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler I*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Fazlur Rahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler II*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2015.

- Fazlur Rahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler III*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Fazlur Rahman. *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Ferîd Vecdî, Muhammed. *Müslüman Kadını*. çev. Mehmed Akif Ersoy. thk. Muhammed Yetim. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Gibb, Hamilton A. R. *İslâm'da Modern Eğilimler*. çev. M. Kürşad Atalar. Ankara: Çağlar Yayınları, 2006.
- Güler, İlhami. "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelâmî Bir Katkı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/2 (1991), 92-99.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Kelâm Tarihi*. thk. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm (Kelâm İlmine Giriş)*. çev. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınları, 2016.
- Hizmetli, Sabri. *İsmail Hakkı İzmirli*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Hizmetli, Sabri. "İzmirli İsmail Hakkı'nın İlmi Şahsiyeti". *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. ed. Mehmet Şeker - A. Bülent Baloğlu. 3-25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- İkbal, Muhammed. *Benliğin Sırları*. çev. Beste Yılmazoğlu. İstanbul: Mutena Yayınları, 2014.
- İkbal, Muhammed. *Cavidname*. çev. Halil Toker. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 3. Basım, 2014.
- İkbal, Muhammed. *Hareket Zili*. çev. Celal Soydan. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- İkbal, Muhammed. *İslâm Toplumunun Yapısı*. çev. Ali Yüksel. İstanbul: Beka Yayınları, 2011.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahmi Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım, 2016.
- İkbal, Muhammed. *Makaleler*. çev. Celal Soydan. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- İkbal, Muhammed. *Mûsâ Vuruşu & Hicaz Armağanı*. çev. Celal Soydan. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- İkbal, Muhammed. *Müslüman Gençlik*. çev. Osman Koca. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- İkbal, Muhammed. *Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*. çev. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971.
- İşcan, M. Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.

- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassal Yeni İlmî Kelâm İlmîne Giriş*. thk. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelâm*. thk. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Macit, Nadim. "Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmî ve Yöntem Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Mahzumi Paşa, Muhammed. *Cemaleddin Afganî'nin Hatıraları*. çev. Adem Yerinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Mûsâ Cârullah Bigiyef. *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*. thk. Musa Bilgiz. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Mûsâ Cârullah Bigiyef. *Evrensel Kurtuluş*. thk. Hikmet Akpur. İstanbul: Önsöz Yayınları, 1991.
- Mûsâ Cârullah Bigiyef. *Halk Nazarında Bir Niçe Mesele*. Kazan, 1912.
- Mûsâ Cârullah Bigiyef. "İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (1995), 122-132.
- Mûsâ Cârullah Bigiyef. *Kur'an-Sünnet İlişkisine Bir Yaklaşım Kitâbu's-Sünne*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Mûsâ Cârullah Bigiyef. "Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif". çev. Fethi Ahmet Polat. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/1 (2010), 177-199.
- Mûsâ Cârullah Bigiyef. *Uzun Günlerde Oruç*. thk. Abdullah Kahraman. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Özerverli, M. Said. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri". *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*. ed. Mehmet Şeker - A. Bülent Baloğlu. 109-125. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Reşîd Rıza, Muhammed. *Gerçek İslâm'da Birlik*. çev. Hayrettin Karaman. İstanbul: İz Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Reşîd Rıza, Muhammed. *Hilâfet En Büyük Önderlik*. çev. Mehmet Çelen. İstanbul: Mana Yayınları, 2010.
- Reşîd Rıza, Muhammed. *Muhammedî Vahiy*. çev. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Ünverdi, Mustafa. "Çağdaş Dönem Kelâmı". *Kelâm Tarihi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2022.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmî Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayınları, 3. Basım, 2016.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

**TÜRKİYE VE ARAP ÜLKELERİNDE DİNLER TARİHİ ARAŞTIRMA
METOTLARI**

Research Methods for the History of Religions in Turkey and Arab Countries

Nurefşan Nur AYTÖP

Yüksek Lisans Öğrencisi, Katar Üniversitesi, İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi,
Medeniyetler Arası Diyalog ve Dinler Bölümü.

Doha / Katar

*Graduate Student, Katar University, Faculty of Divinity, Department of Dialouge
between Civilizations and History of Religions.*

Doha / Katar

nurefsannuraytop@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3368-0367

Maha AlShamari

Yüksek Lisans Öğrencisi, Katar Üniversitesi, İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi,
Medeniyetler Arası Diyalog ve Dinler Bölümü

Doha \Katar

*Graduate Student, Katar University, Faculty of Divinity, Department of Dialouge
between Civilizations and History of Religions.*

Doha \Katar

md_alshamarii@hotmail.com

ORCID ID: 000-0002-4300-0057

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Kasım / 11 November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Nureşfan Nur Aytop- Maha AlShamari, "Türkiye ve Arap Ülkelerinde Dinler Tarihi Araştırma Metotları" *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (Kış 2022): 150-174

Öz

Çalışma hem Türk hem de Arap Müslüman toplulukları arasında dinler tarihi biliminin ortaya çıkışının yanı sıra, bu ülkelerde dinler tarihi biliminin gelişimini gözden geçirerek, din çalışmalarında en önemli araştırma yöntemlerini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Bunu yaparken tüm ilim tahsili yapanların temel olarak İslami metotları ele alan daha kapsamlı bir çalışmaya ulaşması için Türk ve Arap ülkelerinde dinler tarihi ilminin doğuşu ile en önemli metot ve kaynaklarına değinilmiştir. Çalışmada Türk ve Arap ülkelerinin izlediği en önemli metotlarla ilgili temel verilerin toplanmasında tümevarımsal bir yöntem izlenmiş olmakla birlikte dinler hakkındaki çalışmaların ortaya çıkışının dönüşümlerini açıklamakta tarihsel yöneme başvurulmuş, Müslüman Türk ve Arapların yöntemleri arasındaki ortak ve farklı yönleri tahlil ederken analiz ve karşılaştırma metotları benimsenmiştir. Araştırmada elde ettiğimiz sonuçlara göre Müslüman Türk ve Arap alimlerin çeşitli mezhep ve dinleri konu edinen, çalışmanın hedefi veya türüne göre ve gösterilen farklılıklara dayalı net bilimsel adımları takip eden, yazımında ölçülü ve objektif yöntemlere dayandıkları pek çok eserleri bulunmaktadır. Ayrıca Müslüman Arap ve Türklerin yaşadıkları siyasi, sosyal ve medeni gelişmeler, diğer dinleri inceleme metotlarının oluşturulmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yöntem, Din, Türkler, İslam, Kur'an-ı Kerim, İnanç.

Abstract

The aim of the study is to outline significance of research methodologies in religious studies by examining the development and emergence of history of religions studies between Turkish and Arab Muslims. To enable students studying history of religions to have access to a scientific and thorough study that primarily deals with Islamic methods. This study utilizes important resources on the methods and sources for history of religions in Turkey and Arab countries. It uses an inductive approach to gather fundamental information about significant methodologies used by Turkey and Arab nations. Furthermore, the historical approach is utilized to explain the changes that led to the emergence of studies on history of religions. Finally, analysis and comparison techniques were used to

examine the similarities and differences between the methodologies used by Muslim communities in Turkey and Arab countries. Concluding, Muslim Turkish and Arab scholars have produced many works discussing various sects and religions that differ based on the aim or type of study. Meanwhile relying on measured and objective methods of writing that follow clear scientific steps. Additionally, political, social and civil developments within Muslim Arab and Turkish societies had a significant impact on the methods of studying other religions.

Keywords: Method, Religion, Turks, Islam, Qur'an, Faith.

ملخص البحث

هدفت الدراسة إلى الكشف عن أهم مناهج البحث في دراسة الأديان بالإضافة إلى نشأة علم دراسة الأديان لدى المسلمين الأتراك والعرب، وذلك من خلال استعراض تاريخ نشأة علم دراسة الأديان في كل من بلاد العرب والأتراك والتطرق لأهم مناهجهم ومصادرهم وذلك للوصول إلى دراسة أكثر شمولاً تتناول المناهج الإسلامية باعتبارها أساساً لجميع طلبة العلم، اتبع هذا البحث المنهج الاستقرائي في جمع المعطيات الأساسية حول أهم المناهج المتبعة لدى بلاد العرب والأتراك، كما تم اعتماد المنهج التاريخي في بيان تحولات نشأة علم دراسة الأديان، معتمداً الوصف والمقارنة في تحليل الجوامع والفوارق بين مناهج المسلمين الأتراك والعرب، وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج من أهمها أن لعلماء المسلمين (العرب والأتراك) مؤلفات عديدة اعتمدوا في كتابتها على مناهج رصينة وموضوعية تتناول مختلف الملل والنحل وتختلف باختلاف نوعية الدراسة أو هدف الدراسة المتبع، ماضين بذلك على خطى علمية واضحة المعالم. أن التطورات السياسية والاجتماعية والحضارية لدى كل من المسلمين العرب والأتراك دوراً مهماً في التأثير على مناهج دراسة الأديان الأخرى.

أهم الكلمات المفتاحية: المنهج، الدين، الأتراك، الإسلام، القرآن الكريم، العقيدة

مقدمة

إن دراسة الأديان من العلوم التي لم تعد حكرًا على فئة دون الأخرى، فهي من العلوم التي سعت لخلق منظومة متوازنة لفهم عقائد وتشريعات الآخر وذلك لرصد أهم الممارسات والطقوس خاصة فيما يتعلق بالجانب الروحي، ويعد الباحث في هذا العلم شخصاً ذو رصانة وحصانة معرفية وذو فهم شاسع فهو لم ينطلق من مسلمتات حياتية بل جهد ليصل إلى حقائقاً منطقية، خاصة في وقت كثرة فيه الحروب وتطورت فيه حياة خلفت في ثناياها الكثير من القضايا الشرعية والاجتماعية والإنسانية بالإضافة إلى زمرة من التغييرات الفكرية على مختلف الأصعدة، نتيجة هذا التطور سلك المسلمون في خضم هذا العلم الكثير من الجهود والمسااعي، فقد برز الكثير من العلماء المسلمون في البحث في الأديان الأخرى ودراساتها والتعامل معها وكشف خباياها.

من هذه المقدمة، سنقارب إشكالية منهج دراسة علوم الأديان، باستحضار نموذج منهجية دراسة الأديان لدى الأتراك ولدى المسلمون العرب بالإضافة لاستعراض جهودهم الدؤوبة في ترسيخ وتوطيد مناهج دراسة الأديان.

مما تقدم نصوغ إشكالية البحث على نحو التالي: ماهي أهم المناهج المتبعة في دراسة الدين بين العرب والأتراك؟ ويتفرع عن هذا أسئلة أخرى من قبيل: ماهي أهم المناهج المشتركة بين الأتراك والعرب؟ وماهي مصادرها؟ ماهي أوجه الاختلاف والاتفاق؟

تتجلى أهمية البحث في أن علم الأديان يمكننا القول إنه يعد من العلوم المهجورة في المناهج التعليمية والشرعية المعاصرة؛ حيث لا تكاد تجد اهتماماً كبيراً به يليق بمقامه لذلك تبرز أهمية البحث في إبراز أهمية علم دراسة الأديان بالإضافة إلى أهم المناهج المتبعة لدى العلماء المسلمين في الوقت السابق حتى الزمان المعاصر بالإضافة سعينا كذلك لاستجلاء نقط الالتقاء بين العرب والأتراك المسلمين في استخدام المناهج وكذا الوقوف على مواطن الاختلاف في أفق تعزيز ما يمكن أن يشكل أرضية ثابتة.

مدخل تعريفي بعلم دراسة الأديان:

قبل الخوض في هذا الموضوع بدراسة علم دراسة الأديان ومقارنتها عند علماء المسلمين والأتراك والمناهج المتبعة عندهم، وجب علينا التعريف بموضوع الدراسة التي نسعى للبحث فيها، وموضوعها: علم الأديان؛ إذ إننا نهدف في البحث الأول للبحث في مفهوم علم دراسة الأديان.

1.1. تعريف علم الأديان:

عُرّف علم الأديان بتعريفات عديدة وصاغت لأجله الكثير من التحديدات خاصة بما يخص ظهوره بين الدراسات الغربية والدراسات الإسلامية، ومن تلك التعريفات تعريف دوركايم في كتابة صور الحياة الدينية الأولية الذي رأى بأنه "مجموعة ضخمة من الأشياء المقدسة يتغير مضمونها بلا نهاية عبر الزمن وعلى المرء أن يكون حذر بالانزلاق لما هو مقدس وديني، مفترضاً من خلال التعريف بأن المقدس تخلقه المكانة الاجتماعية فلا بد من دارس الدين أن يكون ملم بكل المعتقدات والأفكار التي تدور حول الإلهة بوصفة تصنيفاً عاماً لدراسة الدين وأن يفهم الضمير الجمعي وهذا الضمير من وجهة نظر دوركايم إنه يأتي من مصدر واحد هو المجتمع".¹

كذلك من التعريفات الأخرى التي كان لها من تأثير في هو تعريف مارك تايلور يأتي مصطلح الدين ودراسته بمعنى "أن الدين ليس مصطلحاً أصلياً، إنه مصطلح ابتكره العلماء لأغراضهم الفكرية وأن الدور الدين هو دور تأديبي مثل دور الثقافة في علم الانثروبولوجي بالتالي فإن أي دراسة للدين ستكون مبنية من وجهة نظر العالم أو الباحث فيها".²

اما في كتاب (علم الأديان والفكر وبنية الفكر الإسلامي) يستعرض العوا وجهتان نظر حول دراسة علم الأديان وهما:

1. وجهة النظر الاعتقادية: " يقول فان دوو لو: ان ما هو موضوع في نظر الدين يصبح محمول في دراسة علم الأديان، فالله هو الذي يعمل في نظر (الدين) بالنسبة للإنسان. اما العلم فانه لا يعرف الا عمل الانسان بالنسبة إلى الله.
2. وجهة النظر العلمية: تنطلق من دراسة التدين تنطاق من تفحص الشعور الديني وظواهره بغض النظر عن الايمان بالعقائد الدينية، والبدء بافتراض ان الباحث يقف موقف حياد حيال الديانات عند دراستها دراسة موضوعية، فينظر إليها على انها اشكال متباينة عن عاطفة التدين ويحاول إيضاح نشأتها التاريخية، ورسم دروب تطورها".³

¹ بيتر كلارك، المرجع في سوسولوجيا الدين كتاب أكسفورد، 1 ط (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠) ٦٠-٦٣.

² Marck C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies* (London: The University of Chicago Press, 1998), 7.

³ عادل العوا، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٧)، ١١.

وبالاطلاع أيضا على التعريفات بالكتب الدينية يأتي تحت مصطلح علم تاريخ الأديان، هو فرع من فروع العلم يفحص التاريخ، والمعتقدات، والعبادات، والأنظمة الأخلاقية، والمؤسسات الدينية لجميع الأديان بمحيادية⁴.

وأيضاً بحسب ما قال عبد الرحمن كوجوك يمكن تعريف تاريخ الأديان بطريقتين وفقاً للدراسات التاريخية والمقارنة، وتاريخ الأديان حسب الدراسات التاريخية؛ إنه نظام يدرس ولادة الأديان وتطورها، وموضوعات مثل العقائد والعبادة والأخلاق باستخدام مناهج التاريخي وعلم الفيلولوجي. وفقاً للدراسات المقارنة، فإن تاريخ الأديان هو؛ إنه فرع من فروع العلم يتعامل بشكل نسبي مع الجوانب المتشابهة والمختلفة والمشاركة لعلاقات الأديان مع الأديان الأخرى⁵.

بالاطلاع على عددًا هائل من التعريفات التي تتناول علم دراسة الأديان ونظراً إلى أن أول التعاريف خرجت من رحم الفكر الغربي وبوجه الخصوص من ماكس مايلر أوردنا أهم التعاريف التي صاغت في علم الأديان ثم عرضنا بعض تعاريف العرب والأتراك المسلمين التي وردت في مؤلفاتهم ونرجح قول علماء المسلمين في علم الأديان انه هو "النشاط العقلي المنظم المهتم بدراسة الأديان نشأةً وتاريخاً وتطوراً وعقائد ومذاهب وطوائف، ويهتم بدراسة أثر الأديان وتأثيرها على الواقع الإنساني في جميع أبعادها وكافة جوانبها، دراسةً تقوم على مناهج علمية تعتمد على مصادر أساسية، وتهدف إلى الفهم والمعرفة قبل النقد والمقارنة".⁶

1.2. أهمية علم الأديان:

لم يسجل التاريخ إي خلافات حدثت أو حتى كادت أن تحدث بين مجمع الباحثين والخبراء حول المناهج، فالطرق والمسالك العلمية وإن اختلفت تخصصاتها ومراتب بحثها أو حتى توجهاتها لا مفر من إقرار أهميتها على الأقل لمختصيها خاصة في عصرنا الحالي، بالتالي ذلك سينعكس على قوة الأدلة ورسالة النتائج في البحوث المنجزة، فمتى ما وجد منهج وجد بحث علمي مُحكم والعكس صحيح.

في ضوء ذلك عزم ثلة من العلماء المسلمين لتشكيل منظومة في المناهج العلمية البحثية في دراسة الأديان أصولاً وركائز وأسس شملت صغائر الأمور قبل كبارها شقوا في هذا الطريق الوعر علماء ومختصين مسلمين من شتى البلدان ذلك لوضع القواعد الأساسية في دراسة الأديان، أكدوا من خلال ذلك على أهمية دراسة الأديان دراسة منهجية باعتبارها جوهرًا أساسيًا يمثل الهوية الإنسانية، فالدين يعمل كالمحرك في توجيه الإنسان وصياغة أفكاره.

نشأة علم دراسة الأديان:

يقول هنري برجيسون في إحدى مقولاته الشهيرة "لقد وُجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد قط جماعة بلا ديانة"، أن مسألة دراسة الدين أو البحث عن خفاياه هي جوهرًا متأصل في الإنسان منذ فجر التاريخ سعى الإنسان فيه باحثًا لحل هذه الظاهرة الفريدة فبدأ

⁴ Baki Adam, "Dinler Tarihinine Giriş", *Dinler Tarihi El Kitabı* (Grafiker Yayınları, 2020), 20.

⁵ Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1997), 10.

⁶ سلطان بن عبد الرحمن العميري, *مدخل إلى دراسة علم الأديان*, 1 ط (الرياض: جامع الكتب الإسلامية, 2021), 10.

بحرث بذور الفكر وحصد معطياته، فقد أشار كتاب الأديان والمذاهب في جامعة المدينة أن بدأ ظهور علم دراسة الأديان بشكله الأولي مع بدايات العصر الفرعوني منطلقاً في خطى متتابعة حتى وصل إلى عصر النهضة، فكلمة تاريخ علم الأديان كلمة معربة عن لغة الفرنجة، والتسمية بهذا الاسم مستحدثة لم تعرفها أوروبا إلا عند فجر القرن التاسع عشر.⁷

وفي ذات السياق أكد د. خزعل الماجدي "أن ظهور مصطلح (علم الأديان) لأول مرة، كان ترجمة حرفية لكلمة ألمانية هي *Religionswissenschaft* والتي استعملها ماكس مولر⁸ في عنوانا لكتابه وتعني (الدراسة العلمية للأديان)⁹ " والجدير بالذكر أن مؤلر لقب بأب مقارنة الأديان وكان من أبرز المنادين بالتحليل اللغوي والتاريخي في دراسة الدين".¹⁰

على أننا نؤكد على أن الحديث عن الأديان منذ ظهور البشرية حتى وقتنا الحالي هو حديث لم يفارق المجالس ولا المنابر ولا حتى الاجتماعات البسيطة لا نبالغ أن قلنا إن له دوراً كبيراً في تحقيق السلم الاجتماعي أو في تأجيج نار الصراع الأيدلوجي.

الا أنني أؤكد بشيء من الاطمئنان كبقية الباحثين والدارسين في الفكر الإسلامي إن الدراسة الجادة والمناهج الدقيقة لم تظهر بشكل جلي وواضح الا مع كتابات اعلام الفكر الإسلامي فهم قد قدموا اسهامات وازافات من غير الممكن تهميشها خاصة في مجالي علم تاريخ الأديان ومقارنة الأديان والتي يرجح إن ليس فقط مسألة الاسهام انما فضل الاسبقية في طرح مثل هذه الدراسات وتثبيتها في المناهج العلمية.

2. دراسة الأديان والمناهج المتبعة لدى علماء المسلمين العرب والأترك

مما لا شك؛ إن علاقتنا كمسلمين (عرب وأترك) مع الآخر أدت إلى وجود وجود تأطير فكري ذو مرجعية صلبة يستند إلى توثيق منطقي، وشرعي، وعلمي يهدف لتنظيم علاقات تعايشنا بالآخر، فالوصول إلى نقطة عبورنا وفهمنا للآخر تبدأ بتعريفنا للذات (الأنا) وتحديد ما نمتلكه من خصائص وسمات؛ حتى نحدد الآخر بتناقضاته وتوافقاته؛ ومن ثم ماهي طبيعة العلاقة؟ وكيف يمكننا وصفها؟ لعلي أرى أن العلاقات التبادلية بمختلف مستوياتها وغاياتها تبدأ بأدراكنا بوجود نقطة اختلاف وتشابه في ذات الوقت مع الآخر، ثم تنطلق لتصل لمستوى الاستفهام، والبحث بمن هو الآخر؟ فعدم سعيينا لمعرفة الأخرى قد يؤدي إلى بناء حواجز وهمية فالمرء كما يقال عدو ما يجلهه وأن لأدراكي لمسألة العلاقة مع الآخر، واستنادي على نظرية التفاعل الاجتماعي في علم الاجتماع " التي تقوم على فهم العلاقات

⁷ مناهج جامعة المدينة العالمية، كتاب الأديان والمذاهب (ماليزيا: المكتبة الشاملة الحديثة، ب ت)، ١٠.

⁸ مستشرق وعالم لغوي بريطاني، الماني المولد، لقب بأب مقارنة الأديان، قام بدراسات نقدية وتاريخية للديانات التقليدية، ركز في معالجته على أن الأديان كانت نتاجاً للتطور التاريخي للمناطق التي نشأت فيها، مع ذلك كان يرى أن كل دين يمتلك مقدارا معيناً من الحقيقة، صنف الاساطير وفقاً للغرض الذي هدفت إليه، ودرس الأديان دراسة مقارنة، من أشهر أعماله (المدخل إلى علم الدين)

⁹ خزعل الماجدي، علم الأديان (تاريخه، مكوناته، مناهجه، إعلامه، حاضره، مستقبله). (المغرب: مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦)، ٤٩.

¹⁰ هوستن سميث، أديان العالم، 3 ط (سوريا: دار الجسور الثقافية، ٢٠٠٧)، ٥٨٦.

الاجتماعية، وما تحققه من إشباع لحاجات مختلفة¹¹ قد يكون أول ما أثار العديد من التساؤلات تفاعل المسلم مع الآخر أشعلت في نفس المسلم أزمة من التساؤلات التي دفعته للبحث؛ لذلك برز مؤخراً ظهور الكثير من التساؤلات، وهي:

متى بدأ المسلمون بدراسة الأديان؟ ماهي دوافعهم؟ ماهي المنهجية دراسة الأديان؟ وماهي مصادرهم؟

2.1. اهتمام علماء المسلمين العرب والأتراك بعلوم الأديان (تاريخياً)

قدم المسلمون العرب وغير العرب تمييزاً وبشكل استثنائي فيما يمكن أن يطلق عليه علم الأديان الوسيط (الإسلامي) وبشكل فاق غيرهم في هذا المجال من اليهود والمسيحيين.

ولم ينشأ علم الملل والنحل الإسلامي دفعة واحدة؛ بل سبقته تطورات عديدة، وأساسها الحديث النبوي الشريف حول الفرق الإسلامية الثلاث والسبعين، والفرقة الناجية "افتترقت الجوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، بينما ستفترق أمة الإسلام على ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة والباقية هلكي. قيل وما الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة، قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي".

يعتبر علم دراسة الأديان أو علم مقارنة الأديان هو علم حديث النشأة يُرجح فيه الباحثون والمتخصصون ظهوره إلى أن برزت الحاجة إلى تمييز هذا العلم عن العلوم اللاهوتية الأخرى، فيقول الدكتور عبد القادر بخوش: "إن مادة هذا العلم غزيرة وأصيلة في الفكر الإسلامي ووردت مبثوثة في مجال العلوم الإسلامية بما يسمى الملل والنحل، وهذا العلم له أهمية بالغة في انفتاح العالم الإسلامي على الأمم والشعوب الأخرى فهو بمثابة جسر اتصال، وإن اهتمام علماء المسلمين بهذا العلم أمر لا جدال فيه؛ حيث نشطت العديد من الحركات الحوارية والجدلية بين المسلمين وغيرهم؛ حتى أسفرت عن ميلاد علم إسلامي جديد وهو علم مقارنة الأديان"¹²

فبدأ اهتمام العلماء المسلمين العرب بعلم الأديان في نهاية القرن الثاني، وبداية القرن الثالث، وتم رسم خريطة تتناول أهم من درس العقائد والديانات وتبدأ الخارطة في شق طريقها لإبراز أهم أعمال وأعمال العرب المسلمين في دراسة الأديان، وفيما يلي نظرة على أهم هؤلاء العلماء:

➤ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي:

بعد وفاة النبي عصفت الخلافات السياسية بالمسلمين، وبدأت الفرق والمذاهب الدينية بالظهور خاصة بعد الفتوحات الإسلامية التي نتج عنها احتكاك المسلمين بشعوب كانت لها عقائد وعبادات قديمة ومختلفة، ألفت بظلالها على الإسلام، وتكون فرق الشيعة والمعتزلة والمرجئة وغيرها من الفرق والمذاهب، وظهر مفكرون، ومؤرخون، وعلماء عقائد وعبادات، يؤلفون (المقالات)، و(الأحكام)، ثم الكتب لتوضيح هذه الفرق، ومن أهم هذه الكتب (الرد على القدرية) و(أصناف المرجئة)، لكتابه وأصل بن عطاء أول المعتزلة.

11 طاهر حسو الزبياري، النظرية السوسيولوجية المعاصرة (الأردن: دار البيروني للنشر والتوزيع، ٢٠١٦)، ٢٥٨-٢٥٩.

12 عبد القادر بخوش، "مقارنة الأديان بين التأصيل والتغريب"، مجلة الإحياء، ٩، عدد ١ (٢٠٠٧): ١٦٨-١٨٥، ١٧٢.

- واصل بن عطاء (الغزال) (1318هـ / 748-700م) :
هو مؤسس المذهب الاعتزالي، وأهم آثاره في الأديان كتاب (أصناف المرجئة)، وربما كان كتابه هذا بداية للبحث في الفرق الإسلامية، وقد اعتمد فيه على المعاينة والعقل.
 - عمرو بن عبيد (80-144هـ) :
هو تلميذ واصل وله كتاب (الرد على القدرية)، وكانت مثل هذه البدايات نواة لتأسيس ما عُرف فيما بعد بـ (علم الفرق، علم الملل والنحل) وهو علم المذاهب والفرق الإسلامية.
 - جابر بن حيان (101-199هـ / 721-815م) :
شكلت آراؤه العلمية فتحاً كبيراً في وجه الأفكار الغيبية عن الطبيعة والحياة، وهو مؤسس الكيمياء العربية الإسلامية.
- القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي:
- في مجال التأسيس لعلم الأديان الوسيط، ظهرت خمسة اتجاهات؛ وستتناولها عبر أعلامها، وهم:
 - النوبختي (326هـ):
أهم كتبه في مجال الأديان، ثلاثة: (الآراء والديانات) (فرق الشيعة) (الملل والنحل) وبذلك، يكون المؤسس الحقيقي لعلم الملل والنحل.
 - الجاحظ (195-255هـ):
أشهر مساهمة له في هذا المجال كتابه (الرد على النصارى)، وهو من الكتب الهامة التي أسست للأديان المقارنة، فهو يتناول المسيحية بوجهة نظر إسلامية، ويناقش أهم أركانها.
 - أبو عيسى الوراق (247هـ):
كانت له آراء جريئة في نبوة رسول الله محمد - صلي الله عليه وسلم - ، وتنزيل الإسلام، وآراؤه مثلت تحدياً كبيراً للمسلمين، وله كتب، ومنها: كتاب الإمامة، كتاب السقيفة... وغيرها ويعد مؤسساً لعلم المقالات والأحكام.
 - الربوندي (210-245هـ) :
كان من أهم أعلام المعتزلة في بداية حياته، ثم انتقدهم، وبعدها تشيع لفترة وجيزة، وكتب كتاب (الإمامة)، ثم هجج منهج الرؤية العلمية في النظر إلى الدين.¹³
 - أبو بكر الرازي (250-311هـ / 864-923م) :

الماجدي، علم الأديان، ٧٦-٨١. 13

- هو عالم، وطبيب، ومفكر، انعكست آراؤه العلمية على طريقة تفكيره الديني، فجاهر بآراء شجاعة وجريئة، وأعلى شأن العقل، وقدمه على فكرة النبوة.
- أبو حيان التوحيدي (414310هـ / 922-1023م) :
- قد اتسمت مؤلفاته بالتنوع، وقد قدم رؤية روحية فريدة في عصره تجمع بين المعرفة الاستبصارية العميقة، والرؤى التصوفية الخاصة.
- أبو العلاء المعري (383-449هـ):
- هو شاعر متميز، واشتهر بإعلانه منزلة العقل، ونقده اللاذع للدين وللمتدينين، وقد آمن بحرية الفكر.
- إخوان الصفا (334-447هـ / 967-1049م):
- نشأت هذه الجماعة في البصرة، في العصر البويهي في العراق واتفقوا على التوفيق بين الدين والفلسفة، فكتبوا اثنتين وخمسين مقالة أسموها (تحفة مع إخوان الصفا).
- القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي:
- الكعبي (317هـ) :
- هو الكعبي البلخي من مفكري هذه المرحلة، فيما يخص التعامل مع الأديان، وكان على رأس مجموعة المعتزلة الكعبية.
- المسعودي (283-346هـ) :
- صاحب (مروج الذهب وأخبار الزمان)، وساهم في تأسيس علم الأديان المقارن في العصر الوسيط.
- المسيحي (366-420هـ) :
- كاتب موسوعي استثنائي، له ثلاثون مصنفاً منها: (التاريخ الكبير التلويح والتصريح في معاني الشعر الراح والارتباح، الغرق والشرق، وغيرها)
- أبو الحسن العامري (381هـ) :
- مفكر، وفيلسوف، ومؤسس من مؤسسي مقارنة الأديان، وكان من منهجه في مقارنة الأديان النظر التسامحي، والنقد الموضوعي.
- أبو الحسن الأشعري (260-324هـ)،
- أكثر مفكري هذا القرن إنتاجاً في هذا المجال، فكان دفاعه عن أهل السنة سبباً مهماً في فحصه للمذاهب الأخرى في الإسلام، وللأديان الأخرى خارج الإسلام.¹⁴
- ابن سينا الفيلسوف (370-427هـ) :

14. الماجدي، علم الأديان، ٨٢-٨٦.

له آراء جريئة في فهم الدين تختلف عما يروج له الفقهاء، وقد اتهمه ابن تيمية، بسبب آرائه في الدين بأنه أخذ عن الملاحدة والإسماعيلية

- أحمد بن يعقوب بن مسكويه (330-421هـ) :

كان فيلسوف التربية والأخلاق، وكانت له نظريات خاصة بالنبوة؛ حيث ربط فيها النبوة بحركة الطبيعة، والأجرام السماوية.

- أبو الريحان البيروني (362-435هـ) :

من أعظم عقول العالم الإسلامي، وقد أراد أن يطور معرفة المسلمين بالأديان الهندية، معتمداً على الدراسة الميدانية لهم، ولديانتهم.

القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي:

وصل البحث في موضوع الأديان، إلى أعلى ذروته مع هذا القرن، وظهرت خمس قمم من الأعلام المتخصصين في هذا المجال، وهم:

- القاضي عبد الجبار المعتزلي (359-415هـ/ 969-1025م) :

وهو قاضي القضاة والمعتزلي الكبير، الذي جعل خط الاعتزال مستمراً قوياً، بعد أن كان أشعرياً، فهجر الأشعرية، وعاد إلى طريق الاعتزال العقلي المنتور.

- أبو منصور عبد القاهر البغدادي (429هـ):

له كتب كثيرة ومنها (الملل والنحل)، (الفرق بين الفرق) وهي كتب أسهمت في التأسيس لعلم المذاهب الإسلامية الذي أسماه المسلمون (علم الملل والنحل).

- ابن حزم الأندلسي (389هـ 45هـ) :

وهو أحد كبار العلماء والمفكرين في الأندلس، وصاحب كتاب (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، وهو كتاب يبحث في الأديان والمذاهب المقارنة.¹⁵

- أبو المعالي الجويني (419-478هـ) :

فقيه شافعي أشعري رفض ما يخرج عن العقل، وتأثر بالغزالي وأهم مؤلفاته في حقل الأديان (شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل)، وينحو الجويني منحى تاريخياً في التعامل مع الديانتين اليهودية والمسيحية.

➤ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي :

- أبو الفتح الشهرستاني (446-548هـ) :

الماجدي، علم الأديان، ٨٨-٩٠. 15

أحد علماء أهل السنة الأشاعرة شافعي المذهب، وله مؤلفات عديدة وأشهر كتبه هو الملل والنحل الذي أصبح أنضح كتاب في مقارنة الأديان والمذاهب، فهو كتاب موضوعي إلى حد بعيد، قياساً لزمته - فخر الدين الرازي (543-606هـ) :

له في حقل الأديان كتاب (اعتقادات المسلمين والمشركين)، الذي شرح فيه فرق المعتزلة، وفرق الخوارج، وشرح أحوال الصوفية، ثم شرح فرق ومذاهب الأديان الأخرى كالإهودية والمسيحية، والمجوسية والصابئة، وأحوال الفلاسفة.

➤ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي:

ترجع البحث في الأديان، منذ القرن السادس الهجري، ولاسيما في المشرق، وانعدم في هذا القرن تقريباً، باستثناء ما قام به عبد الله الترجمان (1355-1423م) الذي ألف كتابه (تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب)، وأصبح وزيراً في تونس، وتوفي فيها.

➤ القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي :

- ابن تيمية (661-726هـ) :

اشتهر في أكثر من اهتمام؛ كالفقه والحديث، والعقيدة، والفلسفة، وقد انتهى علم الملل والنحل على يديه إلى الجمود الكامل.

- ابن قيم الجوزية (751/691هـ - 1292-1349م):

أقفل الدائرة الأصولية في فحص الأديان، وانتهى معه مشروع علم الملل والنحل الإسلامي.

. ابن خلدون (732-808هـ) :

كان ابن خلدون مهتماً بالتاريخ والاجتماع، لكنه لم يهتم بوضوح وعناية، بموضوع الأديان ومقارنتها.

➤ القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي

مع هذا القرن، ختم ابن تيمية وابن قيم الجوزية العقل الإسلامي ، ومنعا أي إمكانية لنمو علم الأديان، أو ما كان يسمى علم الملل والنحل.¹⁶

أما بالنسبة لتاريخ دراسة علم الأديان لدى الأتراك بدأ يبرز مع الدولة العثمانية التي كانت دولة عظيمة تضم أشخاص من مختلف الأديان، والثقافات، واللغات، والمذاهب داخل حدودها، ومع توسع حدودها، ضمت أناس من ديانات ومذاهب أخرى في وقت قصير تسببت هذه اللقاءات إلى ضرورة أن يعرف المتدينون أشخاصاً خارج تقاليدهم الدينية.¹⁷

¹⁶ الماجدي، علم الأديان، ١٦-٩٦ .

¹⁷ Fuat Aydın, "İslam Reddiye Geleneği ve Taşkoprızâde Ahmed B. Mustafa'nın (968/1561) Risâle Fî'r-Redd Ale'l-Yehûd Adlı Risâlesi Üzerine Bir Araştırma", *Darulfunun İlahiyat* 31/2 (Aralık 2020), 305.

في الفترة العثمانية، يمكن الوصول الى معلومات حول الديانات الأخرى في آثار الملل والنحل والفرق بين الفرق. في الفترات الأخيرة من الدولة العثمانية، بدأ تقديم معلومات عن تاريخ الأديان في المدارس ضمن التاريخ العام. في مدرسة دار الخلافات العالية، التي افتتحت عام ١٩١٤، تم تقديم مادة باسم "تاريخ الأديان والمذاهب" في قسم "الكلام والتصوف والفلسفة". بعد ذلك مع إصلاحات في هذه مدرسة العالية، تمت إضافة مادة تسمى "معلومات الدينية" ويقوم بتدريسها أعضاء من كل ديانة.¹⁸

عندما ننظر إلى المؤلفات التي لها علاقة بتاريخ الأديان في العهد العثماني، نجد بين رفوف الكتب كتاب يسمى "أساطير" لشمستين سامي الذي نشر في عام ١٨٧٨ ويهتم بوجوب دراسة وفهم علم دراسة الأساطير لتأسيس قاعدة معرفية حول الديانات البدائية، بعد ذلك بدأ تدريس علم تاريخ الأديان كتخصص رسمي في دار الفنون التركية على اثره تم اصدار أول كتاب عن تاريخ الأديان وهو "تاريخ الأديان" لأحمد مدحت أفندي في تاريخ ١٩١١. قام بإعداده ككتاب مدرسي تأسيسي. يتسم هذا الكتاب بكونه أول مؤلف أقرب إلى منهجية دراسة تاريخ الأديان، يرى أحمد مدحت أن مادة تاريخ الأديان فرعاً إلزامياً ومفيداً من الواجب تعلمه، حتى يساعد طالب العلم المسلم في تقوية فكرة الديني لصد الشبهات التي تسعى للطعن في الدين الإسلامي كما يشدد أحمد مدحت أفندي أنه يمكن تعلم جميع الأديان من أجل فهم دين الإسلام بشكل أفضل كما يجذب على التعرف على الديانات الأخرى من خلال مصادرها الأصلية.¹⁹

أساد أفندي هو أحد أهم الأشخاص الذين قاموا بتدريس مواد تاريخ الأديان في المدارس العثمانية. نُشر كتاب بعنوان "تاريخ الأديان ودين الإسلام" في عام ١٩٢٠ يهتم بمقارنة الدين الإسلامي مع باقي الديانات. وفي نفس الفترة ٧ ظهر شخصية مهمة هو شمس الدين قون آلتاي الذي قام بتدريس تاريخ الأديان في مدرسة السليمانية. ويقدم لنا كتابه "تاريخ الأديان"، الذي نُشر عام 1919، احتوى هذا الكتاب على معلومات تدور حول المادة التي قام بتدريسها آنذاك في المدرسة.²⁰ يبدأ كتابه بشرح المفاهيم الرئيسية في علم دراسة الدين، التي تتمحور في مجال تاريخ وفلسفة الدين. ويلزم على وجوب فهمها قبل التعمق في البحث بالأديان، فعلى سبيل المثال لا الحصر قام شمس الدين بشرح مفاهيم عديدة من بينها: مفهوم الإيمان باوجود إله خالق، والإلحاد، والتوحيد، والهينوثية، الأرواحية والطوطمية والفتشية والطبيعة. ثم أسهب بالحديث عن التقاليد الدينية الأفريقية وأوقيانوسيا والأمريكيتين والتقاليد الدينية في الشرق الأقصى مثل الديانات الصينية والطاوية والكونفوشيوسية، ويتضح من خلال كتابته انه يتعامل مع الأديان بطريقة منهجية علمية محكمة، يتحدث أولاً عن المفاهيم الرئيسية التي تحيط بالديانة ثم يذكر أهم المبادئ والمعتقدات في الدين ثم بعد ذلك يدلل عليها من خلال النصوص المقدسة ويقوم بشرحها بمنهج موضوعي دون المساس بما مستمدا معلوماته من المصدر الاصلية.

¹⁸ Mehmet Aydın, "Osmanlı Medreselerinde Tarih-i Edyan Dersleri", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi, Osmanlı Tarihi Kaynak ve İncelemeleri 7* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2001), 169.

¹⁹ Cengiz Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 75- 76. Cengiz Batuk, "Ahmed Mithat Efendi ve Tarih-i Edyan", *Milal ve Nihal- İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Aralık 2004), 168-69.

²⁰ Aydın, "Osmanlı Medreselerinde Tarih-i Edyan Dersleri", 169- 173.

والجدير بالذكر ان لشمس الدين العديد من المقالات العلمية التي تدور حول موضوع دراسة الأديان، مع العلم أنه هو اخر شخص كتب عن علم دراسة الأديان في الحكم العثماني.²¹

تم تضمين تاريخ الأديان كتخصص أكاديمي في المناهج الدراسية لكلية الهيات بجامعة أنقرة التي افتتحت في عام ١٩٤٩. وهنا، تم تدريس تاريخ الأديان المقارن لأول مرة على يد حلمي عمر بودا. بعد إعادة هيكلة المعاهد الإسلامية العليا وكلية العلوم الإسلامية إلى كلية الهيات، مع القانون رقم 2547 الخاص بمجلس التعليم العالي والجامعات، والذي دخل حيز التنفيذ في عام 1982، تم إنشاء كرسي تاريخ الأديان في هذه الكليات الحديثة واستمر تدريس تاريخ الأديان.

الدكتور حكمت تانيبو هو أول أكاديمي تركي ومؤرخ للأديان. درب الدكتور حكمت تانيبو العديد من مؤرخي الأديان خلال سنوات عمله كدكتور في قسم تاريخ الأديان. الدكتورة جوناي تومر والدكتور محمد أيدين والدكتور عبد الرحمن كوجوك مؤرخون للأديان تم تدريبهم كمساعدين بجانبه.²²

في عام 1994، تم تأسيس جمعية تاريخ الأديان التركي (TÜDTAD) من أجل توفير التواصل والتضامن بين مؤرخي الأديان التركية. أصبحت هذه الجمعية عضوًا في الجمعية الأوروبية لتاريخ الأديان (EASR) في عام 2004 والجمعية الدولية لتاريخ الأديان (IAHR) في عام 2005. وتساهم جمعية تاريخ الأديان التركي في تاريخ الأديان من خلال عقد اجتماعات وطنية ودولية.²³

يسرد عبد الرحمن كوجوك موضوعات البحث/الأطروحة الموصى بها في مجال تاريخ الأديان في ورقته المقدمة في الندوة الأولى لتاريخ الأديان التركي، فيما يتعلق بتركيا والعالم التركي، والأديان الحية، والأديان الميتة والمعلومات والوثائق التي ظهرت من الأبحاث التي أجريت عليها، ونظرية المقارنة والظاهرية، رموز، وملحمة وأساطير، ومدار البحث ديني في القصائد، والأديان في أعمال حكماء الأتراك، وحوار الأديان.

على الرغم من وجود عدد متزايد من الدراسات حول الأديان التي تعيش في تركيا، إلا أنه من الملاحظ أن هناك تركيزًا على المسيحية واليهودية. بينما تركز بعض هذه الدراسات على المشاكل اللاهوتية لليهودية والمسيحية والتعرف عليها من مصادرها الخاصة، يركز بعضها. ومن أبرز الأعمال في هذا السياق: "التاريخ الدوئمة" (Dönmeler Tarihi) لعبد الرحمن كوجوك؛ "التوراة حسب المصادر اليهودية" (Yahudi Kaynaklarına göre Tevrat) لبأكي آدم؛ "بول: معمار المسيحية" (Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı) لشيناسي غوندوز؛ محمود أيدين "عيسى التاريخي: من عيسى التاريخ إلى مسيح الإيمان" (Mimarın İmanın Mesih'ine) (Tarihsel İsa: Tarihin İsa'sından İmanın Mesih'ine) و"هل المسيح إله؟ هل هو بشر؟" (İsa Tanrı mı? İnsan mı?)؛ علي رافت أوزكان، "المسيحية الأصولية" (Fundamentalist)

²¹ Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", 78- 79.

²² Baki Adam, "Profesör Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVI (1997), 509- 510.

²³ Cengiz Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", 85; Asife Ünal, "Kuruluşundan Günümüze Türkiye Dinler Tarihi Derneği ve Dinler Tarihi Bilimine Katkıları", *Dini Araştırmalar* 14/38 (Haziran 2011), 146- 147.

(Hıristiyanlık)، علي أرباش، "الطقوس المسيحية (الأسرار المقدسة)" (Hıristiyan Ayinleri).

24

ومن الأعمال البارزة في الديانات الأخرى كتب علي إحسان يتيك بعنوان "إيمان الكرمة في الأصول الهندية وعلاقتها بالتناسخ" (Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancı ve Tenasüh İnancıyla İlişkisi) و "الديانات الهندية" (Hint Dinleri)، والتي لقيت استحساناً من قبل الجماعات الهندوسية المحلية من حيث الموضوعية؛ وكتاب "بحث الرجل عن الحرية في الفكر الديني الهندي" (Hint Dini) "النصوص الهندية المقدسة - الأونشاد" (Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı) ؛ ويمكن ذكر أعمال جميل كوتلوتورك "الافتار في الهندوسية" (Hinduizm'de Avatar İnancı) (Hint Kutsal Metinleri ve Upanişadlar) و "الإيمان

كانت هناك أيضًا دراسات في مجال الظواهر الدينية، مثل "مريم في الديانات المسيحية والإسلامية" (Hıristiyan ve İslam Dinlerinde Meryem) لغوناي تومر و "تحليلات المهدي في الأديان" (Dinlerde Mehdi Tasavvurları) لإكريم ساريكجي أوغلو.

موضوع آخر يركز عليه مؤرخو الأديان هو الحوار بين الأديان. على سبيل المثال، كتاب محمد أيدين، "رفض المسلمين ومناقشاتهم ضد المسيحية" (Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları) ؛ محمود أيدين، "من المناجاة إلى الحوار - العلاقات المسيحية الإسلامية في الفكر المسيحي المعاصر" (Monologtan Diyaloga - Çağdaş Hıristiyan İslam İlişkileri) ؛ علي إسرائي جونكور، "رسالة وحوار الفاتيكان" (Vatikan Misyon ve Diyalog) ؛ "حوار بين المسلمين والمسيحيين" (Müslüman Hıristiyan Diyalogu) لمصطفى علجبي من بين هذه الدراسات.

تعتبر الرمزية والأساطير من بين الموضوعات التي بدأت للتو في دراستها في هذا المجال. ومع ذلك، يتم إجراء الدراسات حول الأساطير في تركيا في الغالب في كليات أخرى غير اللاهيات، لا سيما في أقسام مثل الأدب وتاريخ الفن وعلم الآثار وعلم اللغة والتاريخ.

بالإضافة إلى ذلك، يتم إجراء دراسات معجمية وموسوعة في مجال الأديان. ومن الأمثلة على ذلك القاموس الموسوعي لمحمد أيدين لتاريخ الأديان و "موسوعة الحركات الدينية الجديدة" (Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi)، التي شارك في كتابتها العديد من الباحثين.

تم أيضًا كتابة التاريخ العام للأديان، والذي يتم تدريسه في الجامعات. ومن الأمثلة على ذلك كتاب أكرم ساريكجي أوغلو "تاريخ الأديان من البداية إلى الوقت الحاضر" (Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi) والعمل المشترك لعبد الرحمن كوجوك وجوناي تومر، "تاريخ الأديان" (Dinler Tarihi).

سيكون من الخطأ القول إن الدراسات حول الأديان في تركيا تقتصر على تلك الموجودة في كليات اللاهيات. يتم تقديم مساهمات كبيرة لدراسة تاريخ الأديان من الكليات الأخرى وخارج الجامعة. تحتل أعمال الترجمة مكانة مهمة. بالإضافة إلى أدب الأديان كما هناك العديد من الأعمال المترجمة المنشورة

²⁴ Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", 84- 87.

في العديد من المجالات مثل الهندود والمايا والإنكا والأديان الأفريقية والديانات القبلية البدائية والأديان السرية²⁵.

بينما كانت الدراسات حول الأديان غير الإسلامية قليلة جداً في السنوات الأولى للجمهورية في تركيا، فإننا نجد اليوم عشرات الدراسات الأصلية. وفق تحليل إحصائي يعتمد على دراسات أجريت بين عامي 1959 و2013، الجامعة الحاصلة على أكبر عدد من الرسائل الجامعية في مجال تاريخ الأديان هي جامعة أنقرة بنسبة 18.64%. تليها جامعة سلجوق بنسبة 13.48%. ثم جامعة إرجيس بنسبة 12.38%. ثم جامعة فرات بنسبة 8.78%. ثم جامعة مرمرة بنسبة 6.74%. وكما يتضح من هذه المعدلات، فإن نسبة الدراسات التي أجريت في الجامعات الخمس المذكورة تقارب 60%، ونسبة الدراسات التي أجريت في جامعات أخرى حوالي 40%.²⁶

ان هذه المجموعة الثرية من المصنفات التي الأديان بمختلف اطرافها نشطت نتيجة دوافع استشارة ثلة من العلماء ودفعتهم للمضي قدماً للبحث واكتشاف الاسرار الخفية بالأديان الأخرى، ومن بين الكتب التي أوردت أهم الدوافع هي "علم مقارنة الأديان عند المفكرين الإسلام" للدكتور إبراهيم التركي حيث ذكر فيها أهم الدوافع والأسباب التي هيأت لظهور هذا العلم لدى علماء المسلمين تلتخص في:

أولاً إشارة للقرآن للعديد من الأديان السابقة .

وكان للقرآن الكريم الأثر البالغ في نشأة هذا العلم في الفكر الإسلامي، فعندما نطلع على آيات عديدة تفص سير الأديان أو الاقوام الأخرى ونقف عند محطات تاريخية مفصلية بتلك الأديان تشرح وترد وتحجج فيها مسائل عقديّة مفصلية نرى فيها من الإعجاز العظيم الذي يدفع المسلم للبحث والاطلاع، فالقرآن الكريم تحدث بالأديان السماوية اليهودية والمسيحية وبكتيهم فالقرآن كتاب يمد المسلمين بقواعد للحوار النظرية والعملية بمنهجية واضحة.

ثانياً. دعوة القرآن الكريم للمسلمين إلى التفكير

وهي دعوة ضمنية للتعرف على الأديان ولتبيان ما هو حق وما هو باطل، ذلك لفرض الحكم العادل في تقويم الأديان والمذاهب للأبصار على مدى استقامتها أو انحرافها، فيعرف المسلم الخير فتجعله طوقاً نجاة لك، وتدرك الشر فتجتنب عنه، قاصداً به أن تكون جندياً باسلاً مدافعاً مخلصاً لدينك تأمر بالمعروف وتنهى عن كل منكر²⁷

ثالثاً. انتشار الإسلام في مناطق آسيا وأفريقيا وأوروبا

أدى انتشار الاسلام انطلاقاً من دول الهلال الخصيب التي كانت تحت الحكم المسيحي اتجاهاً واتساعاً نحو دول افريقيا وأوروبا إلى خلق احتكاك مباشرة في عدة فضاءات من أهمها الدينية والثقافية والحضارية

²⁵ Cengiz Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", 87- 92.

²⁶ Mehmet Kalkan, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları (Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri) İstatistiksel Analiz: 1959-2013 (Studies about History of Religions in Turkey (MA and PhD Dissertations): Statistiical Analysis 1959-2013)", 2015, 214.

²⁷ إبراهيم تركي، علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، 1 ط (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، 2001)، 34-35.

التي أثمر على إثرها اتصالات ومواجهات عديدة بين المسلمين وباقي الديانات، اتسم بعضها بالودية والتفاهم والاحترام وأخرى تلونت بطابع الشراسة والندية مع الآخر، والتي أسفر عن هذه اللقاءات نتائج ملموسة مثمرة فكان من أهم نتائجها تأسيس قواعد وأسس حوارية وجدلية مع أصحاب الشبهات وإصدار مؤلفات علمية أثرت في الحياة الفكرية لدى المسلمين وعقد مجالس ومناظرات دوريه ذات طابع جدالي فكري.²⁸

وانطلاقاً مما سبق يتضح لنا أن هناك فيضٌ غزير من المؤلفات - كتب أو مقالات - خرجت إلى الحياة بدوافع وأسباب عديدة أدت إلى تأسيس اللجنة الأولى لدراسة علم الأديان، صاغها علماء مسلمون (عرب وأتراك) بطريقة منفردة ودقيقه، ومنهجاً استثنائي اتضحت معالمه منذ القرن الثاني الهجري، ونضجت ثماره وآتت أكلها على ايدي ثلة من العلماء المسلمين.

مناهج ومصادر العلماء المسلمين (العرب والأتراك) في دراسة علم الأديان

2.1.1. مناهج العلماء المسلمين العرب والأتراك:

لم تكن المناهج ثابتة الخطى لدى علماء العرب المسلمين الا كما يقول دين محمد ميرا من "خلال ظهور الدراسات التحليلية النقدية للأديان كنشاط علمي له قواعده وأصوله، ومناهجه ومفاهيمه في العالم الإسلامي على أيدي علماء المسلمين الذين كان للقرآن الكريم فضل تنبيههم إليها، وجدبهم نحوها وإن كانت الظروف الاجتماعية مثل الاحتكاك بأهل الأديان الأخرى والتعايش معهم، وكذلك واجبات الدعوة والتصدي لشبهات الآخرين، والدفاع عن مبادئ الإسلام كل تلك الأسباب المباشرة لبروز هذا النشاط العلمي لديهم."²⁹

وبتعدد الأسباب والدوافع السابقة وجد المسلمون أنفسهم محاطين بدائرة تحدهم نحو دراسة علم الأديان فهماً وتحليلاً، فمنذ فجر انطلاقة الدين الإسلامي نحو الآخر واحتكاكه بهم وضع علماء الإسلام مناهج حصفاء فاقموا بوصف وتحليل ومقارنة ونقد اديان العالم وفق طرق محكمة.

ورغم أنهم لم يكونوا أول من خطت اقلامهم دراسة الاديان، إلا أن دراستهم للأديان كما يقول الدرزا "ذات أثر جليل يمتاز بطابعين جديدين لم يسبق إليهما أحد فيما نعلم:

- أن الحديث عن الأديان بعد أن كان في العصور السابقة إما مغموراً في لجة الأحاديث عن شؤون الحياة، إما مدفوعاً في تيار البحوث النفسية أو الفلسفية أو الجدلية، أو على الأقل محدوداً بحدود العقائد الموضوعية، أصبح في كتب العرب دراسة وصفية واقعية منعزلة عن سائر العلوم والفنون شاملة لكافة الأديان المعروفة، فكان لهم فضل السبق في تدوينه علماً مستقلاً قبل أن تعرف أوروبا الحديثة بـ 10 قرون.
- في وصفهم للأديان المختلفة لم يعتمدوا على الأخيلة والظنون، ولا على الاخبار المحتملة للصدق والكذب ولا على العوائد والخزعبلات الشائعة في الطبقات الجاهلة والتي قد تنحرف

عدنان سلاجيتش، مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام تاريخ الحوار بين الأديان، 1 ط (مصر: المركز القومي للترجمة، 2016)، 25-26.

دين محمد ميرا، مقالات في المنهج في علم الدين المقارن (مصر: ميراث النبوة للنشر والتوزيع، 2009)، 33.

قليلاً أو كثيراً عن حقيقة أديانها، ولكنهم كانوا يستمدون أوصافهم لكل ديانة من مصادرها الموثوقة ويستقونها من منابعها، الأولى³⁰.

أن هذا الاهتمام الرفيع بدراسة الأديان عند المسلمين العرب، وهذه التخصصات المعرفية المختلفة التي شاركت دراسة علم الأديان مثل علم الكلام، المنطق، التفسير وغيرها، إضافة إلى تنوع مناهج التفكير بين المسلمين أدى ذلك إلى تنوع مناهج دراسة الأديان عند المسلمين العرب، فثلة منهم أرحوا ووصفوا، وآخرين حللوا وانتقدوا، وعديداً منهم جادلوا وحججوا في حين أن الاهتمام في منهجية دراسة الأديان لدى الأتراك المسلمين ظهر في تركيا كنظام أكاديمي جديد مع إنشاء قسم تاريخ الأديان في كلية الإلهيات في أنقرة. والجدير بالذكر أن كرسي تاريخ الأديان في كلية الإلهيات أنشأ 1949م، وهو يعنى بدراسة الأديان الحالية السماوية منها والوضعية بطريقة منهجية موضوعية. سعى تخصص تاريخ الأديان في كلية الإلهيات بجامعة أنقرة بتأخذ خطوات ثابتة نحو وضع الركائز الأساسية التي تحافظ على اتباع منهج واضح لدى طلبة العلم دون الذهاب في سياقات متناقضة من خلال تطوير هوية مناسبة تتماشى مع الظروف السياقية والمنهجية المختلفة في هذا السياق³¹.

قدمت غوناي تومر، وهي من أوائل مؤرخي الأديان الأتراك، في ندوة أبحاث ومشاكل الدراسات الدينية المعاصرة التي عقدت في سامسون عام 1989، في بيانها بعنوان "مفهوم الدراسات الدينية في الغرب والمنهجية في دراسات التاريخ الأديان" قال إنه يجب علينا إنشاء منهجيتنا الخاصة لتاريخ الأديان.³²

تمت مناقشة "مسألة المنهج في تاريخ الأديان" في الاجتماع الذي نظمته مؤسسة العلوم الإسلامية في إطار سلسلة "لقاء التخصص العلمي المثير للجدل" عام 2005. بحسب محمد أيدين، الذي قدم بيان حول "نظرة في مناقشات المنهجية في تاريخ الأديان"، لم تتم مناقشة المنهجية في تاريخ الأديان بعد. ويتعامل أيدين مع الموضوع بشكل إيجابي، ويصف هذا الوضع بأنه واعد ومشجع. ويخلص أيدين إلى أن المشكلة الرئيسية التي واجهتها في دراسات تاريخ الأديان التي أجريت في بلادنا نابع من الباحث، فجميع العاملين في هذا المجال يجدون صعوبة في ترك فكرة التبرير الإسلامي في دراسة دينية، لأنهم تلقوا تعليماً في علم الإلهيات الإسلامي.³³

وفقاً لعبد الرحمن كوجوك، الذي يعتقد أنه يجب أن تكون هناك "طريقتنا فريدة" في المنهجية، يجب القيام بما يلي من أجل القضاء على جميع المشاكل الواردة في هذه المساحة: يجب إنشاء "منهج مشترك" أثناء تأليف الكتاب وإجراء البحوث وإعطاء موضوع الرسالة. يجب ضمان الوحدة/التوازي أين وكيف سيتم استخدام مناهج تاريخ الأديان (مثل الوصفي، المقارنة، الفينومينولوجي)؛ وينبغي تطوير فهم مشترك في تعريف الدين وفي تصنيف الأديان؛ وينبغي إجراء اختبارات المصطلحات الخاصة بترياق وتجربة طريقة

³⁰ محمد عبد الله الدراز، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (الكويت: دار القلم، 2007)، 21-22.

³¹ Ramazan Adıbelli, "Dinler Tarihi Tarihsel Bir Disiplin Midir?", *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşmasında Prof. Dr. Abdurrahman Küçük* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2016), 155-156.

³² Günay Tümer, "Batı'da Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji" (Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989), 149.

³³ Mehmet Aydın, "Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 2* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 1297.

الوحدة من حيث المصطلحات المستخدمة؛ وتوضيح مفاهيم الرموز وكشف الاختلافات وإثبات التوازي في الاستخدام؛ واعتماد أسلوب التشاور في البحوث والأطروحات المقدمة في الميدان، وتجنب التكرار، وإعطاء أهمية للتعاون.³⁴

من الممكن فهم المنهجيات المستخدمة في تاريخ الأديان في تركيا من تعارف تاريخ الأديان. من أوائل كتب تاريخ الأديان التي نُشرت في تركيا كتاب شمس الدين جونالتاي، الذي نُشر عام 1922 تحت اسم تاريخ الأديان. يذكر جونالتاي في هذا الكتاب أنه في تاريخ الأديان، يتم تقييم الدين من منظورين، تاريخياً وبالمقارنة. ووفقاً لهذا، فإن الدراسة التاريخية يتكون من فحص أن الدين منفصل تماماً عن الأديان الأخرى، والتحقيق فيه داخل حدوده، ودراسة كيفية ظهوره، وما التغييرات التي مر به وكيف هو اليوم. الدراسة المقارنة هو؛ يعني التحقيق في العلاقات والنقاط المشتركة لهذا الدين مع الأديان الأخرى.³⁵

وفقاً د. محمد أدين، يمكننا دراسة ولادة الأديان وتطورها ومعتقداتها وعبادتها وقيمها الأخلاقية في سياق التاريخ بمساعدة التاريخ وفلسفة اللغة، ويتحقق من البنية وجوهر الظواهر الدينية من خلال الاستفادة من منهج الظواهر الفينومينولوجي.³⁶

من بين الذين استخدموا هذا المنهج في تركيا حكمت تانيو، فدرس تاريخ الأديان التي من خلال المعتقدات حول الأحجار والجبال عند الأتراك، تعامل معها بتطبيق منهج الفينومينولوجي، التي اعتمدت على الطريقة الإيويخية (epoche) والرد الماهوي (eidetic vision)، خاصة عندما يتعلق الأمر بالقضايا الإسلامية.³⁷

في حين يقول د. باكي آدم إلى أن معظم الأطروحات التي ظهرت مؤخراً في مجال تاريخ الأديان في تركيا تتكون من دراسات مقارنة حول الأديان السماوية، وهي تدعم الدين الإسلام من خلال تبني منهج معياري. يحاول إثبات تفوق الإسلام على الأديان الأخرى

وفقاً لباكي آدم، فإن تخصص تاريخ الأديان أو دراسة الأديان يستحيل أن يكون موضوعياً وذلك لأن الباحثين في نهاية الأمر ينحازون إلى دين دون دين آخر.³⁸

بعد الرجوع لمؤلفات علماء المسلمين -أتراك وعرب- في علم الملل والنحل وقراءتها فاحصه نرى أن هناك تعدد في مناهج دراسة الأديان ومن هذا المنطلق سنذكر أبرز المناهج المستخدمة في علم دراسة الأديان لدى كل من العرب والأتراك:

³⁴ Abdurrahman Küçük, "Müzakereler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 1395.

³⁵ Şemsettin Günaltay, *Dinler tarihi: yeryüzündeki ilkel dinler*, 1. baskı (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 33-34.

³⁶ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, 4. bs (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2008), 15.

³⁷ Mustafa Ünal, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Normativizm Sorununa Fenomenolojik Bir Çözüm Denemesi, Kapsayıcı Fenomenoloji" (Dinler Tarihi Araştırmaları VII, Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010), 129- 143.

³⁸ Adam, "Profesör Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi", 515- 517.

- **المنهج التاريخي أو الوصفي:**
"يقدم أصحاب هذا المنهج الدين أو المذهب دون رد أو نقض، ويترك القارئ ليميز بين الحق والباطل، وهذا المنهج لا يعرض الأديان الباطلة بنقد، ومن نماذج هذا الاتجاه (الشهرستاني) في كتابة الملل والنحل فهو القائل مشيراً إلى أسس منهجه (وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم، دون أبين صحيحة من فاسدة)، والجدير بالذكر أن هذا المنهج هو أوفر مناهج المسلمين عند علماء الغرب".³⁹
- **منهج التحليل والمقارنة:**
"يعد المنهج المقارن في دراسة الأديان من أبرز مناهج علماء المسلمين في دراسة الأديان، وهم في ذلك مقتدون بالقرآن الكريم، فهذا الشهرستاني يقول (إنه ما من قصة ذكرت في القرآن الا وفيها تقابل الطريقتين... ويقول حتى لو تفحصت لكلمات القرآن وجدت التضاد في كل)، وهدف علماء المسلمين هو إبراز فضل الإسلام.⁴⁰
- **المنهج التحليلي النقدي:**
التحليل والنقد من أبرز ما تميز به علماء المسلمين في علم الملل، فهم لم يقتصروا على عرض الأديان ووصفها بل كانت دراستهم تتميز بالاستقصاء والشمول والتحليل العميق والنقد العلمي الرصين المبني على الحجج والبراهين، ويمكن أن تمثل لهذا منهج الامام ابن حزم في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل).⁴¹
- **منهج الحوار والجدال والرد والمحاجة:**
"سلك بعض علماء المسلمين في دراستهم للأديان اتجاهها دفاعياً، يواجه حملات التنصير والتشكيك التي تترىص للامة الإسلامية، واتخذ هذا الاتجاه شكل مناظرات حية بين علماء المسلمين وغير المسلمين، من أصحاب الملل والنحل المختلفة، بالمحاورات والرد على الشبهات المكتوبة في الرسائل والكتب، ويمثل هذا المنهج أغلب كتب علماء المسلمين".⁴²
ومؤخراً ظهرت الكثير من المناهج المعاصرة التي قد تكون جمعت أكثر من منهج في إطار واحد (منهج مختلط) أو مناهج أخرى استمدت من علوم مختلفة منها على سبيل المثال لا الحصر الاحصائي، الاجتماعي، الأنثروبولوجيا والفيمنولوجي وغيرها، فتميز علماء المسلمين (اتراك وعرب) عوّّلوا على المنهج التكاملي لعلم دراسة الأديان وذلك في الاعتماد على القواعد المنهجية التالية (التأصيل - الشمول - المقارنة - النقد)

39 . أحمد عبد الله جود، علم الملل ومناهج العلماء فيه، 1 ط (الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2005)، 186.

40 جود، علم الملل ومناهج العلماء فيه، 187 - 188.

41 جود، علم الملل ومناهج العلماء فيه، 188.

42 جود، علم الملل ومناهج العلماء فيه، 189.

2.1.2. مصادر علماء المسلمين العرب والأترك:

أن المنظومة الإسلامية بتعدد مناهجها التي تدرس علم الأديان جميعها تستند على مصادر أساسية للاستدلال على دراسة الأديان، فمن أهم المصادر التي اتفقوا عليها علماء الإسلام -عرب وأترك- في دراسة الأديان:

• القرآن الكريم:

"القرآن الكريم عند أهل السنة والجماعة هو المصدر الأول لمعرفة الحق والباطل، والخير والشر، وهو الفيصل في كل ما يحدث بين العباد، وقد أمر بالاعتصام به في غير موضع من كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك قوله (وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون)، وقوله تعالى: (قل اطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين)"

• السنة النبوية:

والسنة هي كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول، أو فعل، أو تقرير. وهي وحي كالقرآن قال -تعالى (وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى) وهي كالقرآن في الحجية، قال النبي صلى الله عليه وسلم "ألا أنى أوتيت الكتاب ومثله معه" وبناء على هذا اعتمدوا عليها في مجال دراسة الأديان".⁴³

• العقل:

"يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً مفهوم العقل عند أهل السنة: "العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال صلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلاً بذلك" فالعقل إذاً عند أهل السنة عبارة عن غريزة فطرية في الإنسان، يستطيع بها أن يميز بين الحق والباطل في المعتقدات، والصواب والخطأ في الأقوال والأفعال، لكن دون استقلال عن الوحي، وهذا التحديد لمفهوم العقل يدل على أن السلف اهتموا بالعقل إدراكاً منهم بمكانته العظيمة".⁴⁴

• المصادر الأصيلة من الأديان الأخرى

على سبيل المثال العهد القديم(التوراة) العهد الجديد(الانجيل) لدى المسيحيون، الفيدا لدى الهندوسية، الكنزا ربا لدى المندائيين، رسائل الحكمة لدروز، تعاليم بوذا للديانة البوذية وغيرها.

مما سبق نرى أن المسلمين عرب وأترك اتفقوا على تحديد المرجعية الأساسية التي يعتمد عليها طالب العلم بدراسة الأديان نقداً وتمحيصاً وذلك ليحقق الحق ويبطل الباطل، لتطفوا مناهج المخالفين من أديان أخرى امام العن، كذلك حتى لا تلتبس لديهم المرجعية في البحث عن الأديان استندوا على مصادر قويمية وثابتة لرد ونقض معتقدات أهل الأديان باستمداد المعلومات والاحكام والأدلة من مصادر اصيلة

عبد المجيد بن محمد الوعلان، دراسة علم الأديان أهميتها ومناهج الباحثين فيها (الرياض: كتاب غير مطبوع، ٢٠١٩)، ٢٣. 43

الوعلان، دراسة علم الأديان أهميتها ومناهج الباحثين فيها، ٢٣ - ٢٤. 44

لذلك يقول الأشعري في بداية كتابة مقالات الإسلاميين "لابد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيث الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون من النحل والديانات من بين مُقَصِّر فيما يحكيه و غَالَط فيما يذكره من قول مخالفيه وترك الإطالة والإكثار".⁴⁵

الخاتمة:

في ضوء ما سبق، نخلص إلى أن اهتمام المسلمين في دراسة الأديان، انطلق مع نزول القرآن الكريم بوصفه المرجعية الكبرى في فكر وسلوك المسلمين، وأن فيه من الآيات الصريحة ما تحفز عقول المسلمين لفهم ودراسة الأديان والأمم الأخرى والبحث في طقوسها وشعائرها وتحولاتها التاريخية وأن في السنة النبوية أيضا دلالات قوية على الحوار مع الأديان الأخرى ومحاججتها وذلك وفق قواعد منهجيتها صاغها الرسل والانبياء والتابعين بالإضافة إلى المؤلفات التي برزت مع ثلة من علماء المسلمين الذين بارعوا في دراسة الديانات ومقارنتها وهذا ما جعل مادة علم دراسة الأديان غزيرة وأصيلية، بالإضافة يظهر لنا تنوع المنهجيات التي اعتمدوا عليها كل من مسلمين البلاد العربية والأترك في البحث الأديان هذا ما أنتج وجود أرضية مشتركة بينهم تؤسس بدورها لهذا العلم وأصوله وقواعد دراسته، سواء تعلق الأمر بالأسس أو المناهج المتبعة، والملفت للانتباه هو أن الاتراك والعرب المسلمين يمزجون بين المناهج هذا الشيء أدى إلى التناغم والتشارك المعرفي بين المسلمين -عرب واتراك- مما يؤسس قواعد علمية رصينة للباحث المسلم، ويوسع المعرفة العلمية التي تتعدى لتصل إلى المنهجيات الأخرى.

كما تبين إن ضخامة مادة دراسة علم الأديان ومنهجياته المتنوعة والتي تعد أصيلة في الدين الإسلامي بات من اللازم تثبيتها في المناهج الأكاديمية، خاصة في وقت يشهد فيه الإسلام زمرة من التحديات الفكرية والشبهات التي تثار حوله من قبل الديانات والامم الأخرى.

المصادر والمراجع:

- أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل. *مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين*. ألمانيا: دار فرانز شتايز، 1980.
- الدراز، محمد عبد الله. *بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان*. الكويت: دار القلم، 2008.
- العميري، سلطان بن عبد الرحمن. *مدخل إلى دراسة علم الأديان*. 1 ط. الرياض: جامع الكتب الإسلامية، 2021.
- العوا، عادل. *علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي*. بيروت: منشورات عويدات، 1977.
- الماجدي، خزل. *علم الأديان (تاريخه، مكوناته، مناهجه، إعلامه، حاضره، مستقبله)*. المغرب: مؤمنون بلاحدود، 2016.
- الوعلان، عبد المجيد بن محمد. *دراسة علم الأديان أهميتها ومناهج الباحثين فيها*. الرياض، ٢٠١٩.
- بخوش، عبد القادر. "مقارنة الأديان بين التأصيل والتغريب". *مجلة الإحياء* ٩، عدد ١ (2007): 85-168.
- تركي، إبراهيم. *علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام*. 1 ط. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر،

⁴⁵ علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين* (ألمانيا: دار فرانز شتايز، ١٩٨٠)، ١.

.2001

جود، أحمد عيد الله. *علم الملل ومناهج العلماء فيه*. 1 ط. الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2005.
 حسو الزبياري، طاهر. *النظرية السوسيولوجية المعاصرة*. الأردن: دار البيروني للنشر والتوزيع، ٢٠١٦.
 سلاجيتش، عدنان. *مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام تاريخ الحوار بين الأديان*. 1 ط. مصر: المركز القومي للترجمة، 2016.

سميث، هوستن. *أديان العالم*. 3 ط. سوريا: دار الجسور الثقافية، 2007.
 كلارك، بيتر. *المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد*. 1 ط. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020.

مناهج جامعة المدينة العالمية. *كتاب الأديان والمذاهب*. ماليزيا: المكتبة الشاملة الحديثة، دت. تاريخ الوصول 21 نوفمبر، 2022.

ميراء، دين محمد. *مقالات في المنهج في علم الدين المقارن*. مصر: ميراث النبوة للنشر والتوزيع، 2009.

Kaynakça

- Adam, Baki. "Profesör Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVI (1997).
- Adıbelli, Ramazan. "Dinler Tarihi Tarihsel Bir Disiplin Midir?". *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşmasında Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, 155–78. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.
- Aydın, Fuat. "İslam Reddiye Geleneği ve Taşköprizâde Ahmed B. Mustafa'nın (968/1561) Risâle Fî'r-Redd Ale'l-Yehûd Adlı Risâlesi Üzerine Bir Araştırma". *Darulfunun İlahiyat* 31/2 (Aralık 2020), 299-353. <https://doi.org/10.26650/di.2020.31.2.0004>.
- Aydın, Mehmet. "Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış". *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi* 2, 1279–98. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. 4.baskı. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2008.
- Aydın, Mehmet. "Osmanlı Medreselerinde Tarih-i Edyan Dersleri". *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*, 169–74. Osmanlı Tarihi Kaynak ve İncelemeleri 7. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2001.
- Baki, Adam. "Dinler Tarihine Giriş". *Dinler Tarihi El Kitabı*. Grafiker Yayınları, 2020.
- Batuk, Cengiz. "Ahmed Mithat Efendi ve Tarih-i Edyan". *Milel ve Nihal- İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* (Aralık 2004), 80–167.
- Batuk, Cengiz. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Ağustos 2009), 70 -97.
- C. Taylor, Marck. *Critical Terms for Religious Studies*. London: The University of Chicago Press, 1998.

- Günaltay, Şemsettin. *Dinler tarihi: yeryüzündeki ilkel dinler*. 1. baskı. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Kalkan, Mehmet. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları (Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri) İstatistiksel Analiz: 1959-2013 (Studies about History of Religions in Turkey (MA and PhD Dissertations): Statistiical Analysis 1959-2013)", 2015.
- Küçük, Abdurrahman. "Müzakereler". *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi*, 1383-94. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Tümer, Günay. "Batı'da Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji". Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989.
- Tümer, Günay, Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1997.
- Ünal, Asife. "Kuruluşundan Günümüze Türkiye Dinler Tarihi Derneği ve Dinler Tarihi Bilimine Katkıları". *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/38 (Haziran 2011),135 -160.
- Ünal, Mustafa. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Normativizm Sorununa Fenomenolojik Bir Çözüm Denemesi, Kapsayıcı Fenomenoloji". Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

**BİR ÖĞRENME METODU OLARAK SAHABE'NİN KUR'ÂN'I
İÇSELLEŞTİRMESİ**

Companions' Internalization of the Qur'an as a Learning Method

Yusuf TOPYAY

Dr. Öğr. Üyesi., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim
Dalı.

Bayburt/ Türkiye

*Assistant Professor, Bayburt University, Faculty of Divinity, Programme in Basic
Islamic Studies.*

Bayburt / Turkey

yusuftopyay@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3025-5704

Abdussamet VARLI

Dr. Öğr. Üyesi., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim
Dalı.

Bayburt / Türkiye

*Assistant Professor, Bayburt University, Faculty of Divinity, Programme in Basic
Islamic Studies.*

Bayburt / Turkey

avarli@bayburt.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-9094-861X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Kasım / 14 November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yusuf Topyay - Abdussamet Varlı, "Bir Öğrenme Metodu Olarak Sahabe'nin Kur'ân'ı İçselleştirmesi", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat*

Fakültesi Dergisi, 16 (Kış 2022): 175-199

DOI: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1204371

Öz

İslâm'ın evrensel oluşu ve çağları aşarak günümüze hitap etmesi Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanmasına bağlıdır. Kur'ân'ın doğru anlaşılabilmesi ise vahyin ilk muhataplarının Hz. Peygamber'in öğreticiliği çerçevesinde almış oldukları tavır ve tutumlarının doğru yorumlanmasıyla yakından alakalıdır. Sahabe vahyin ilk muhatabı olmasının yanı sıra vahyi algılama biçimi açısından da sonraki ümmet için örnek bir halkadır. Onların Kur'ân'dan anlamış olduklarını kendi hayatlarına aktarma noktasında ortaya koydukları metotlar, Kur'ân'ın hayat kitabı olması iddiası açısından son derece önemli bir unsurdur. Sahabe neslinin Kur'ân'ı içselleştirmesi hususunda Hz. Peygamber'den almış oldukları tavsiyeler ve bu tavsiyeleri hem kendi uygulamaları hem de çevreleriyle paylaşmaları, ümmetin Kur'ân'a yaklaşımı açısından belirleyici olacaktır. Bu çalışma ayrıca sahâbilerin Kur'ân'ı içselleştirmelerine yönelik titiz yaklaşımlarını tespitte çalışacaktır. Bu bağlamda sahabenin Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'den öğrenmiş oldukları on ayet on ayet şeklinde ele almaları ve daha sonra bir diğer onlu âyete geçme uygulamasının keyfiyeti üzerinde durulacaktır. Sahabenin Kur'an'a yaklaşımı ve bu konuda bizlere ulaştıran rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği bu çalışma için temel çıkış noktası olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Kur'ân, Metod, Öğrenme, İçselleştirme.

Abstract

The universality of Islam and its appeal to the day beyond the ages depend on the correct understanding and interpretation of the Qur'an. The correct understanding of the Qur'an is that the first addressees of the revelation are Hz. It is closely related to the correct interpretation of the attitudes and attitudes they took within the framework of the teaching of the Prophet. In addition to being the first addressee of the revelation, the Companions are an exemplary circle for the next Ummah in terms of their perception of the revelation. The method and behavior they have determined to apply what they have understood from the Qur'an to their own lives is extremely decisive in terms of the claim that the Qur'an is the book of life. The advice they received from the Prophet and their sharing of these recommendations with themselves and their circles will be decisive in terms of transferring the Qur'an to their own lives. This study will deal with the meticulous approaches of the Companions about transferring the Qur'an to their lives. In this context, Mr. It will focus on the nature of the practice of understanding the verses of the Qur'an in a correct way, transferring them to their lives and then switching

to another ten verse. How the Companions understood and transferred the ten verses to their lives and how the narrations that have reached us on this subject should be understood will be the main starting point for this study.

Key Words: Companions, Qur'an, Method, Learning, Internalization.

Giriş

Kur'ân'ı Kerim'in ilk muhatabı olan sahabenin Kur'ân'a yönelik yaklaşımı ve öğrenme biçimi sonraki muhataplara örnek olması açısından incelenmeye değer bir konudur. Zira sahabe vahyin inişine şahitlik eden, vahyin kendisinden istediğini adeta bütün benlikleriyle yerine getirmeye çalışan, İslâm için her şeyinden vazgeçip bu uğurda her türlü bedel ödemeyi göze alan tam bir teslimiyetle hareket etmiş biricik/eşsiz nesildir. İlâhi hitabın ilk şahitleri olan ashâb-ı kirâm, kendilerini hitabın ilk muhatapları kabul edip bu doğrultuda hayatlarını vahye göre tanzim etmiş ve her bir âyetle beraber büyük değişimler yaşamışlardır. Böylece onlar Kur'ân tarafından hem fert hem de toplum olarak sürekli inşa edilip, inşa edildikçe büyüyen, gelişen bir anlamda kemale eren bir hal arz etmişlerdir.

Diğer taraftan onlar vahyin doğru ve sıhhatli anlaşılmasında sonraki nesil için adeta bir köprü vazifesi işlevi görmüş rol modellerdir. Rol model olan bu neslin sonraki nesiller açısından dikkate alınması gereken en önemli özelliklerinden bazıları da kuşkusuz Kur'ân karşısında kendilerini nasıl konumlandıkları, Hz. Peygamber'den Kur'ân'ı nasıl öğrendikleri, bu öğrenmenin keyfiyetinin ve bu öğrenmeden amaçlananın ne olduğunun bilinmesidir. Bu itibarla Kur'ân'ı doğru anlamak isteyen kişinin Hz. Peygamber'in öğrencisi olan sahabeyi doğru anlaması gerekmektedir.

Malum olduğu üzere ashâb, Hz. Peygamber'in riyasetinde ilk olarak Kur'ân'ın lafzını, manasını beraber öğrenmiş, öğrendiklerini amele dönüştürmüş ve sonrasında büyük bir ihlas ve samimiyetle Kur'ân'ı içselleştirmişlerdir. Şunu ifade etmemiz gerekir ki, Kur'ân kendi dilleri üzere nazil olduğundan dolayı sahabenin âyetleri okuması veya işitmesi onlar için aynı zamanda anlamayı da beraberinde getiren doğal bir durumdur. Bu öğrenmede o zamana kadar gelen âyetler, on âyet on âyet şeklinde gruplandırılmış, bu âyetler üzerinde tam bir öğrenme gerçekleşmeden diğer âyetlere geçilmemiştir. Sahabe Hz. Peygamber'den öğrenmiş olduğu bu metodu hem kendileri uygulamış hem de sonraki nesillere miras bırakmıştır.

1. Sahabenin Kimliği

Arapçada sahabe kelimesi, bir şeye yakışan, ona eşlik eden,¹ onunla dost ve arkadaş olan, birini takip edip ona itaat eden² gibi manaları olan 'صحاب' (s-h-b) kelimesinden türemiştir. İman edenler açısından Hz. Peygamber'le birlikte yaşamış ve Hz. Peygamber'in öğretilerini tüm insanlığa en doğru şekilde ulaştırabilecek ilk halkayı oluşturuyor olmaları nedeniyle sahabenin kimliği son derece önemlidir. İslâm dinini tüm insanlığa ulaştıracak en önemli kişiler olması sebebiyle kimlere sahabe denileceği ve bu kategorinin kimlerden oluşacağı hususunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu çerçevede İmam Buhârî (ö. 256/870), sahabeyi, Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunan veya onu gören Müslümanlar şeklinde tanımlarken,³ Tirmizî (ö. 279/892) de benzer şekilde Hz. Peygamber'i gören ve onunla sohbet eden kimse"⁴ diye tarif eder.⁵

Sahabe, Allah Teâlâ'nın hitabını kabul ve tasdik eden Hz. Peygamber'in arkadaşlarıdır. Onlar son İlâhi hitabın ilk muhatapları, vahyin nüzulüne şahitlik eden ve vahiy sürecini iliklerine kadar hissedip Yüce Yaratıcı'nın istediği şekilde hayatlarını tanzime çalışan İslâm'ın ilk müntesipleridir. Kur'ân ve İslâm'dan bahsedilen bütün cümlelerde kendisine yer bulup atıf yapılan seçkin bir nesildir. Bu nesil, vahyin yeryüzünde ekilip, kök salıp filizlenmesinde, beşer üzerinde ete kemiğe bürünmesinde Hz. Peygamber'den sonraki en somut örneklerdir. Sahabe, yaşayan Kur'ân olan Hz. Peygamber'in adeta bir yansıması, bir izdüşümüdür.⁶ İslâm'ın yaşanılabilir olduğunun kendilerinde tecelli bulduğu ilk nüvesidir. Kur'ân'ın muradı İlâhiye uygun şekilde anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk rol modellerdir. İbni Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) tabiriyle; "Allaha

¹ Ahmed b. Zekeriyya el-Kazvinî İbn Fâris, *Mucmelu'l-luğa*, thk. Züheyr Abdülmuhsin (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 551.

² Kâfî'l-kifât İsmail Abbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, thk. Muhammed Hasan Ali Yâsin (Beirut: Alimu'l-Kütüb, 1994), 1/195.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tûki'n-Necât, 1422), 4/188.

⁴ Muhammed b. İsmâ b. Serve et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh Sünenu't-Tirmizî*, thk. Beşar Avad Maruf (Beirut: Darü'l-Ğarbi'l-İslami, 1998), 13/242.

⁵ Ali Yardım, *Hadis I-II* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2000), 24.

⁶ Eyüp Yaka, "Emir Ve Nehiy Bağlamında Sahabe'nin Kur'ân Bilinci", *TİDSAD* 4/12 (2017), 167; Salih Kesgin, "Sahâbeyi Ötekileştirmek ya da Sahâbeye 'Sahâbî' Olmak Ayrımında Âyet ve Hadisleri Anlama Sorunu -Muhammed et-Ticânî es-Semâvî Örneği", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe : Sahâbe Kimliği ve Algısı* (İSAV-ENSAR, 2013), 352.

yemin olsun ki sahabe, hayat suyunun tatlı, berrak/katıksız, buz gibi doğduğu gözenin başında bulunan kalplerini imana ve Kur'ân'a açmış en hayırlı nesildir.”⁷

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Kur'ân'ın anlaşılmasında Hz. Peygamber'in yerini oldukça manidar ve dikkat çekici şu ifadelerle açıklamaktadır: “Kur'ân'ı anlamak, onu gerçek manada anlayarak anlatan, anlamadan geçer.”⁸ Bu ifadeler -beşer olarak- Kur'ân'ın ilk mualliminin talebeleri konumunda olan sahabenin kıymetini de net bir şekilde ortaya koymaktadır. Sahabe, İlâhi emirlere/nehylere ilk teslim olan, bu emirler karşısında bütün benlikleriyle şartların gereğini ortaya koyan mümtaz şahsiyetlerdir. Bu teslimiyet Kur'ân'ın sahabedeki karşılığını, değerini ve vahye karşı duruşunu göstermesi açısından önemlidir.⁹ Bu açıdan bakıldığında İslâm'ı anlayıp yaşamak isteyen Müslüman bir kimsenin yapması gereken ilk iş kendilerini Allah'ın emir ve yasaklarına adanmış olan bu örnek insanları incelemekten geçmektedir.¹⁰

Allah Teâlâ kitabında Hz. Peygamber'i, Kur'ân'ı, hikmeti ve insanların bilmediklerini öğreten bir öğretmen,¹¹ üzerinde düşünmeleri için Kur'ân'ın açıklayıcısı,¹² ahlaki Kur'ân olması itibarıyla örnek alınması gereken numune,¹³ insanlar arasındaki anlaşmazlıkları Allah'ın öğrettiğine göre çözen bir hâkim¹⁴ olarak tanımlamaktadır. Sahabe neslini tüm ümmet içerisinde benzersiz kılan husus, Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'ân'ın nüzul ortamında hazır bulunmaları ve vahyin nüzul sürecine bizzat şahit olmaları sebebiyle Kur'ân'ı anlama ve onunla doğrudan ilişki kurma şerefine nail olmalarıdır.¹⁵ Bu itibarla Kur'ân'ın anlaşılması noktasında Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisatından geçmiş biricik nesil olan sahabenin iyi anlaşılması gerekmektedir. Çünkü onlar, Kur'ân'ın hem kendi dilleri olan Arapça olması hem de ilk muhatapların zihin ve kültürlerini dikkate alması bakımından vahyi kolayca anlamışlar, anlamadıklarını Hz. Peygamber'e sormuşlar ve belki de en önemlisi Kur'ân'ın sonraki nesillere doğru ve sıhhatli

⁷ İbn Kayyim el Cevziyye, *İlamü'l-muvakkâ'in* (Riyad, 1423), 2/8; Mustafa Öztürk, “Sahabe ve Kur'an”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 8.

⁸ İsmail Albayrak, “Müslüman Toplumlarında Kur'an-ı Kerim'in Yeri ve Tefsiri”, *Diyanet İlmî Dergi* Kur'an Özel Sayısı (2012), 463.

⁹ Yaka, “Emir ve Nehiy Bağlamında Sahabe'nin Kur'ân Bilinci”, 167.

¹⁰ Şaban Ali Düzgün, *Din Birey Toplum* (Ankara: Akçağ, 1997), 109.

¹¹ Bakara 2/129, 151; Al-i İmran 3/164.

¹² Nahl 16/44.

¹³ Bakara 2/151; Ahzap 33/21.

¹⁴ Nisa 4/105.

¹⁵ Mustafa Öztürk, “Sahabe, Kur'an ve Tefsir,” *Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 7-8 (2018), 135.

bir şekilde aktarılmasında köprü vazifesi görmüşlerdir. Bu durum son sahabenin vefatına kadar sürmüştür.¹⁶

Hayatlarının merkezine Kur'ân'ı koyup, onu içselleştiren ilk nesli anlamak bir anlamda Kur'ân'ı anlamaktır. Sahabenin kıymetini çok iyi bilen İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bu bakış açısından hareketle sahabenin görüşüne göre amel etmenin vacip olduğunu söylemektedir.¹⁷ Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974) da sahabenin öneminin arka planında yatan gerekçeler olarak şunları sıralamaktadır:

1. "Sahabe, Hz. Peygamber'e diğer insanlardan daha yakındı. Onlar, hakkında vahiy inen konulara şahit olmuş, nassın indiği şart ve durumları bizzat görmüşlerdi.
2. Sahabeye ait görüşlerin sünnet olma ihtimali vardır.
3. Paylaşmış oldukları görüşleri Hz. Peygamber'den işiten birinden işitme ihtimali vardır.
4. Arapçayı ve kelimelerin dalalet ettiği manayı bizden daha iyi biliyor yahut Allah'ın emri ile ilgili durum ve karinelere daha iyi faydalanabiliyor veya Peygamberle uzun zaman arkadaşlık etmiş bulunuyorlardı."¹⁸

İşte sahabeye ait bu hususiyetler bir anlamda onların önemini ortaya koymaktadır. Zira var olan her bir özellik sahabeyi özel kılan unsurlardır. Hele hele mevzu bahis Kur'ân'ın anlaşılması olduğunda sahabe dışındaki sonraki nesil tam anlamıyla bu biricik nesilden gelen malumatlara muhtaçtır.

2. Sahabe ile Sonraki Nesil Arasındaki Farklar

Sahabe nesli, Hz. Peygamberle birlikte nüzul ortamına şahitlik etmiş, vahyin keyfiyeti ve içeriği açısından diğer muhataplara kıyasla farklı avantajlara sahip nesildir. Başta tabiin kategorisi olmak üzere diğer inananların en önemli eksiklikleri Hz. Peygamber'den uzak olmalarıdır. Sahabeyi sonraki nesillerden ayıran en önemli farklardan birisi İlahî hitaba yirmi üç yıllık zaman zarfında muhatap oluşlarıdır. Sahabenin aksine sonraki nesiller ise bu yirmi üç yılda inzal olan hitabın metin haline gelmiş şekline bir anda muhatap olmuşlardır. Dolayısıyla her bir âyet veya sûreyle ilgili bilgi ve

¹⁶ Abdurrahman b. Ebi Bekr Süyûtî, *Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribu'n-Nevevi* (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/28; Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salah, *Ullûmu'l-hadis*, thk. Nurettin İtr (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1986), 300, 301.

¹⁷ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulu* (M.Ü.İ.F. Yayınları, ts.), 93.

¹⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 186, 187.

bilinçleri yirmi üç yıllık zaman zarfında inşa edilen sahabe ile sonraki nesil arasında bu bağlamda ciddi farklar söz konusudur.

Bir diğer önemli fark ise sahabenin vahyin nüzulüne şahitlik etmiş olmalarıdır. Zira onlar nazil olan âyetlerin sebebi nüzul noktasında ya olayın kahramanları ya da şahitleridir. Bundan dolayı Hz. Ali'nin, "Bana Allah'ın kitabından sorunuz. Allah'a yemin olsun ki, her bir âyetin gece mi yoksa gündüz mü, ovada mı yoksa dağda mı indiğini bilirim." Benzer şekilde Abdullah İbn Mes'ud'a nispet edilen; "Allah'a yemin olsun ki Allah'ın kitabında hangi âyetin kimin hakkında ve nerede indiğini bilirim."¹⁹ sözü, sahabenin Kur'ân'a dair bilgisinin ne denli kıymetli olduğunun bir göstergesidir. Sebebi nüzul bilgisi, sûrelerin isimleri, âyetlerin Mekkî mi yoksa Medenî mi oluşu gibi Kur'ân bünyesine ait birçok meselede yegâne kaynağımız sahabedir. Çünkü bu tarz bilgileri sonraki nesil ancak nakil yoluyla elde edebilecektir. Bu naklin ilk ve birincil kaynağı da sahabeden başkası değildir.

Diğer taraftan Kur'ân katıksız Arapça diyebileceğimiz sahabenin dili üzere nazil olmuştur. Yine Kur'ân -bu dilin neticesinde oluşmuş olan- sahabenin zihin dünyalarını ve kültürlerini dikkate almıştır. Sahabe canlı hayata nazil olan vahyin ortam bilgisine de sahiptir. Zihni anlamda karşılaştıkları soru ve sorunlarını direk Hz. Peygamber'den öğrenme imkânına sahip oluşları ve Kur'ân'ın hayata nasıl tatbik edileceğini öğrenecekleri numune-i timsal olan Allah Resûlü ile aynı ortamı teneffüs etmeleri de Kur'ân'ın ilk muhatapları olan sahabe neslini sonraki muhataplardan ayıran farklardan bazılarıdır.

3. Sahabenin Kur'ân'ı İçselleştirmesi

Kur'ân anlaşılacak ve hayata tatbik edilmek için inzal olmuş bir kitaptır. Bu yönüyle tabiiileri tarafından en fazla uygulanarak hayata tatbik ediliyor olması onu diğer İlâhi kitaplardan ayıran başlıca özellikler arasında sayılabilir. Kur'ân İlâhi bir kitap ve hitap olması yönüyle okunmasıyla ibadet olunan bir kitap olarak kabul ediliyor olsa da temel hedefi ve ana gayesi muhataplarına çizmiş olduğu hayat programını uygulamaya koymaktır. Kur'ân'da "İman edenlerin, Allah'ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilmiş ve üzerlerinden uzun zaman geçip kalpleri katılaştırmış kimseler gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu yoldan çıkmışlardır"²⁰ şeklinde bulunan

¹⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk-Beyrut: Daru İbnü-Kesir, 2006), 2/1227; 1/27.

²⁰ Hadîd 57/16.

âyetin varlığı bu en temel hedefi işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında ilk nesil konumunda olan sahabeden günümüze kadar tüm tabiiileri için Kur'ân'ın koymuş olduğu hedef, öğretilerinin uygulanmasıdır.

Sahabenin inzal olan vahiyler karşısındaki tutumunu dikkatlice incelediğimizde onların anlamada büyük oranda sorun yaşamadığı, anladıklarını da hemen hayatlarına tatbik ettikleri görülecektir. Bir anlamda onlar, vahyin dönüştürmesi için kendilerini tamamen vahye adanmış kimselerdir. Sahabenin bu dönüşümün gerçekleşmesi noktasında sadece anlamanın yetmeyeceği, vahyin maksadının hâsıl olması için yaşanmasının da gerekli olduğu bilincinin en canlı grubu olduğu söylenilebilir. Kaynaklarımız onların bu bilinçle hareket ettiklerini ve kendilerini hitabın muhatabı olarak addettiklerini bize aktarmaktadır. Bu hususla alakalı birkaç çarpıcı örnek vererek sahabenin Kur'ân'ı içselleştirme hususundaki tavır ve yaklaşımına değinmek faydalı olacaktır:

فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

Âyet-i Kerime'de; “Gerçek hükümdar olan Allah, yücedir. Sana O'nun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'ân'ı (okumakta) acele etme ve «Rabbim, benim ilmimi artır» de.”²¹ buyurulmaktadır. Abdullah İbni Mesud'un (ö. 32/652-53) bu âyeti okuduktan sonra “اللهم زدني إيماناً و يقيناً” “Allah'ım benim ilmimi ve yakinimi de artır”²² diyerek dua etmiş ve böylece kendisini adeta yüce Yaraticıyla konuşur gibi konumlandırmıştır.

أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ*

Tin Sûresi'nde geçmekte olan; “Allah hükmedenlerin en adili değil midir?”²³ âyeti hususunda Hz. Peygamber'in; “Evet öyledir; ben buna şahitlik edenlerdenim” anlamında “بَلَىٰ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكَ مِنَ الشَّاهِدِينَ” demesini tavsiye buyurması, âyetin hayata tatbiki noktasındaki örneklerden bir tanesidir.²⁴ Peygamber Efendimizin müminlere iman ikrarında bulundurmak ve onların imanını canlı tutmak amacı ile tavsiye ettiği bu ifadeyi sahabe her daim uygulamaya gayret etmiştir.

²¹ Taha 20/114.

²² Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Ferra el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-Arabî, 1420), 3/276.

²³ Tin 95/8.

²⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru-Heccr, 2001), 24/525; Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekavil fi Vücuhi't-te'vil* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 4/775; Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Ettafeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384), 20/117; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2008), 5/648.

وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي حُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ *

“Asra yemin ederim ki insan gerçekten ziyan içindedir. Bundan ancak iman edip iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır.”²⁵

Benzer bir yaklaşım sahabenin birbirleriyle karşılaştıklarında, herhangi birinin diğer(ler)ine Asr Sûresi’ni okumadan ve selam vermeden ayrılmadıkları hususunda da görülmektedir.²⁶ Çünkü onlar, zamanın her an insanın aleyhine akıp gittiğini, zaman karşısında ömrün geçtiğini ve inananların bunun idrakinde olmaları gerektiğini bildikleri için birbirlerine - bu durumu hatırlatma babında- imanı, salih ameli, hakkı ve sabrı tavsiye ederek Kur’ân’ı hayatlarında yaşamışlardır.

Sahabenin Kur’ân’ı içselleştirdiğinin en önemli örneklerinden birisi de içkinin haramlığına dair âyetin inzalidir. Zira su yerine içkinin tüketildiğini söylemenin abartı olmayacağı bir toplumda;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
 إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

“Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şüphesiz ki şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz mi değil mi?”²⁷ âyetleri nazil olunca sahabe hemen içkiyi terk etmiş ve “فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ” hitabına “إِنْتَهَيْنَا يَا رَبَّنَا” “Vazgeçtik Ya Rab” diyerek tam bir teslimiyetle hareket etmişlerdir.²⁸

Kaynaklarda “İfk hadisesi” olarak geçen, Hz. Ebu Bekir’in (ö. 13/634) kızı ve müminlerin annesi olan Hz. Aişe’ye (ö. 58/678) atılan çirkin iftiraya destek olup çanak tutanlardan birisi Hz. Ebu Bekir’in halasının oğlu Mistah’tır (ö. 34/654). Bu kişi ihtiyaç sahibi olduğu için Hz. Ebu Bekir tarafından sürekli korunup kollanan ve kendisine yardım edilen birisidir. Bu

²⁵ Asr 103/1-3.

²⁶ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’ş-Şuruk, 1968), 6/3971; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetü’t-tefasir* (Beyrut: Daru’l-fikr, 2001), 3/575; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/639.

²⁷ Maide 5/90, 91.

²⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahate (Daru İhyai’t-Türasi, 1423), 1/501; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/659; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/260; Muhammed b. ‘Ömer b. el-Huseyn b. el-Hasan b. ‘Ali el-Kureyşî el-Bekrî Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Beyrut: Daru İhya-i’t-Türasi’l-Arabî, 1420), 6/396; Kurtubî, *Ahkâmî’l-Kur’ân*, 15/82; Ebû’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Medariku’t-tenzil ve hakaiku’t-te’vil*, thk. Yusuf Ali Bedivi (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 1/182.

olayın iftira olduğu Nur Sûresi'nin²⁹ inzaliyle beraber ayyuka çıkınca Hz. Ebu Bekir akrabası olan Mistah'a bundan böyle yardım etmeyeceğine dair yemin etmiştir. Daha sonra Nur Sûresi yirmi ikinci âyet nazil olmuştur. Âyette;

وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا
وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ

“İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler akrabaya, yoksullara, Allah yolunda göç edenlere (mallarından) vermeyeceklerine yemin etmesinler, bağışlasınlar, feragat göstereyin. Allah'ın sizi bağışlamasını arzulamaz mısınız? Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir”³⁰ buyurulmuştur.

Âyet nazil olunca Hz. Ebu Bekir'in: “بلى، أحب يا رب” “Evet Rabbim! Tabi ki beni bağışlamamı arzu ederim/isterim” diyerek vahyin gereğini yerine getirmek adına her şeye rağmen yardıma devam edeceğini ifade etmiştir.³¹

Nûr Sûresindeki örtünme emrini içeren âyet nazil olduğunda kadın sahabilerin vahiy karşısındaki hassasiyetleri onların Kur'an'ı içselleştirme adına gösterdikleri gayreti gözler önüne sermektedir. Âyet-i Kerime'nin ilgili kısmında; “وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ” “Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtünler” buyurulunca kadınlar bu buyruğun gereği olarak hemen elbiselerini ikiye bölüp örtünmüşlerdir. Öyle ki bir sonraki namaz vakti olan sabah namazında Hz. Peygamber'in arkasında örtülü bir şekilde saf tutmuşlardır.³²

Kur'an-ı Kerim'in çokça üzerinde durduğu hususlardan birisi de yetimler hukukudur. Çünkü nüfuzun, paranın ve gücün geçer akçe olduğu cahiliye döneminde yetimlik en fazla istismar edilen toplumsal konular arasındadır. Kur'an-ı Kerim haklıya hakkının teslim edilmesi adına istismara açık olan bu alanı görmezden gelmeyip ıslah yoluna gitmiştir. Yetimlerin hukukunu düzenleyen “وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ” “Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değiştirmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak (kendi malınızmuş gibi) yemeyin; çünkü

²⁹ Nûr 24/11.

³⁰ Nûr 24/22.

³¹ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 17/224; Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, ts., 2/504; Ebü'l-Kasım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, thk. İbrâhîm Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, ts.), 2/601; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/62, 63.

³² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 7/549; Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Ferra el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Daru't-Taybe, 1997), 6/34; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 12/230; Yaka, “Emir Ve Nehiy Bağlamında Sahabe'nin Kur'an Bilinci”, 171; Kerim Buladı, “Sahâbenin Kur'an Ahkâmının Tatbikindeki Coşkusu”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 66, 67.

bu, büyük bir günahdır"³³ âyet nazil olunca yanlarında yetim malı bulunan sahabeler tam bir teslimiyetle vahye boyun eğmiş, rüşd yaşına erişen yetime "أطعنا الله وأطعنا الرسول، نعوذ بالله من الحوب الكبير" "Allah'a ve resulüne itaat ettik. O büyük günahtan Allah'a sığmırız" diyerek mallarını iade etmişlerdir.³⁴ Yine yetimlerle alakalı "وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ" "Rüşd çağına erişinceye kadar, yetimin malına, sadece en iyi tutumla yaklaşın; ölçü ve tartıyı adaletle yapın. Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz..."³⁵ ve "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا" "Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir."³⁶ âyetleri nazil olunca henüz rüşd yaşına ermemiş yetimleri yanında barındıran sahabeler âyetin talebinden hareketle yetimlerin yemeklerini kendi yemeklerinden, içeceklerini de kendi içeceklerinden ayırmışlardır. Öyle ki yetimin yemeği arttığı zaman o yemeği başka kimse yemiyor yetim daha sonra ya o yemeği yiyor veya yemek bozuluyordu.³⁷ Kendilerine ağır gelen bu durumu Hz. Peygamber'e aktaran sahabe "فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْبُلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَاحْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتَكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" "Dünya ve ahiret hakkında (lehinize olan davranışları düşünün ve ona göre hareket edin). Sana yetimler hakkında soruyorlar. De ki: Onları iyi yetiştirmek (yüz üstü bırakmaktan) daha hayırlıdır. Eğer onlarla birlikte yaşarsanız, (unutmayın ki) onlar sizin kardeşlerinizdir. Allah, işleri bozanla düzeltene bilir. Eğer Allah dileseydi, sizi de zahmet ve meşakkate sokardı. Çünkü Allah güçlüdür, hakîmdir."³⁸ âyeti nazil olunca kurtulmuşlar, yanlarında bulunan yetimlerle beraber yiyecek devam etmişlerdir.³⁹

Sahabenin Kur'ân karşısındaki hassasiyetini ortaya koyan bir diğer örnek ribâ ile ilgili Bakara Sûresi 278. âyettir: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَاقِيَ مِنْ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" "Ey iman edenler! Allah'tan korkun. Eğer gerçekten

³³ Nisa 4/2.

³⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 1/356; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 351, 354; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, thk. İmam Ebi Muhammed b. Aşur (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002), 3/242; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/442, 448.

³⁵ Enam 6/152; İsra 17/34.

³⁶ Nisa 4/10.

³⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 1/189; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/699; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 2/153; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/280; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1997, 1/254; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/263; Kurtubî, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/62.

³⁸ Bakara 2/220.

³⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 1/356; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/699; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/120; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 2/153; Kurtubî, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/62; Abdullah bin Ömer b. Muhammed Nâsiruddin el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi, 1418), 1/138.

inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarımızı terkedin.” Bu âyetin sebab-i nüzulü çerçevesinde şöyle bir olay anlatılmaktadır. Atâ (ö. 114/732) ve İkrime’den (ö. 105/723) nakledilen rivâyete göre bu âyet Abbâs b. Abdulmuttalib (ö. 32/653) ve Osman b. Affân (ö. 35/656) hakkında nazil olmuştur. Bu kişiler ihtiyaç sahiplerine bir sonraki hurma hasadında vermek koşuluyla kadar hurma verirlerdi. Bir keresinde hurma hasadı vakti gelince borç verdikleri kişi bunların yanına gelip: “Size olan borcumun tamamını verdiğimde ailem için hurma kalmayacak. Size olan hurma borcumun yarısını şimdi kalan yarısını da seneye iki kat versem kabul eder misiniz? dedi. Onlar da bu teklifi kabul ettiler. Sonraki sene alacaklarını tahsil etmek istedikleri haberi Hz. Peygamber’e ulaşınca bu âyet nazil oldu ve Hz. Peygamber, Abbâs b. Abdulmuttalib ve Osman b. Affân’ın bu şekilde alışveriş yapmalarını yasakladı. Bu âyetin inzali karşısında iki sahabe “سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا” “İşittik ve itaat ettik” diyerek sadece ona verdikleri borcun karşılığını almış fazlalıktan tam bir teslimiyetle vazgeçmişlerdir.⁴⁰

Allah ve resulünün emirleri karşısında sahabenin “سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا” “İşittik ve itaat ettik.” şeklindeki tutumları onların teslimiyete dair hem hazır bulunuşluklarını hem de samimiyetlerini göstermektedir. Kuşkusuz bu teslimiyetçi yaklaşım sonraki nesiller için de vazgeçilmez örneklerdir.⁴¹ Bu çerçevede örnekleri çoğaltmamız mümkün olmakla beraber bu kadarıyla iktifa etmek istiyoruz. Vermiş olduğumuz bu örneklerden de anlaşılacağı üzere sahabe gelen vahiylerle hiçbir şekilde kayıtsız kalmamış bilakis hemen vahye tabi olarak gereğini ifa etmiştir.

Sahabenin Kur’ân-ı Kerim’deki “Ey İnsanlar!” ve “Ey iman edenler!” şeklindeki ifade biçimlerine kendilerini muhatap kıldıkları, gelen emir ve nehiylere karşı daima teyakkuz halinde oldukları malumdur. Bu doğrultuda Abdullah İbni Mes’ûd’un, Kur’ân’daki “Ey iman edenler!” hitabına yönelik: “Güç yetirebilersen kendini Kur’ân’a muhatap kabul et. Allah Teâlâ’nın ‘ Ey iman edenler’ dediğini duyduğun vakit kulağını dört aç. Zira bu durumda emredilen bir hayır veya yasaklanan bir şer söz konusudur.”⁴² telkinini görmekteyiz. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere sahabe her halükârda Kur’ân söz konusu olduğunda kendisini ilahî hitabın muhatabı olarak konumlandırmaktadır. Bu konumlandırma sayesinde onların Kur’ân’ın

⁴⁰ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyan*, 2/284.

⁴¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 2/100; et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/37, 148; Begavî, *Me’âlimü’l-tenzil*, 1997, 8/77; Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/39; Yaka, “Emir Ve Nehiy Bağlamında Sahabe’nin Kur’ân Bilinci”, 173.

⁴² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Müessesetü er-risale, 2001), 1/231.

ahlakıyla ahlaklanma ve Allah'ın boyasıyla boyanma gibi bir çaba içerisinde oldukları aşikârdır. Bu da sonraki nesiller için sahabeyi bir anlamda Kur'ân'ın -hem 'hal' hem de 'kal' noktasında- müfessirleri durumuna getirmektedir.

3.1. Kur'ân'ın İçselleştirilmesi Bağlamında On Âyet Olgusu

Kur'ân'ın emir ve yasakları söz konusu olduğunda sahabe, hayatını Kur'ân'a uygun hale getirme noktasında örnek yaklaşımlar sergilemiştir. Bu yaklaşımlardan birisi de Kur'ân'ı öğrenme, anlama, ezberleme, içselleştirme ve nihâyetinde yaşama arzusudur. Bu bağlamda sonraki neslin Kur'ân'a yaklaşımının nasıl olması gerektiği sorusu sahabenin örnek hayatına bakmakla cevap bulacaktır.

Malum olduğu üzere ta'sir, tahmis, hizb, menzil ve harekeleme, noktalama işlemleri gibi Kur'ân-ı Kerim'le alakalı bütün tasarruflar zarurete binaen yapılmıştır. Çünkü ilk muhatapların ellerindeki Kur'ân'a dair yazılı metinlerde ne âyet numarası ne harflerin noktaları ne hareketler ne de secavendler mevcuttu. Dolayısıyla Kur'ân'la bağ kurmak isteyen ilk muhataplar âyet numaraları olmadığı için her beş âyette bir "Hamse/beş" den mülhem "ح/Ha" harfini kullanmışlar buna 'tahmis' demişler, her on âyette bir "Aşere/on" den mülhem "ع/ayın" harfini kullanmışlar buna da 'ta'sir' demişlerdir. Yine onlar sûreleri yedişerli gruplara ayırmış buna 'menzil', otuz sahifelik gruplara da 'cüz' adını vermişlerdir.⁴³

Sahabe günlük okumalar için 'ta'sir', haftalık okumalar için 'menzil', aylık okumalar için 'cüz' sistemini kullanmışlardır.⁴⁴ Kaynakların bildirdiğine göre Hz. Peygamber sahabeye Kur'ân'ı onar âyet şeklinde öğretmiş, onlar da bu âyetlerde yer alan amelle alakalı hususları öğrenmedikçe diğer on âyete geçmemişlerdir.⁴⁵ Böylece sahabe hem âyetleri hem de onunla amel etmeyi birlikte öğrenmiş olmaktadır. Dolayısıyla ilk muhatapların Kur'ân'ı öğrenme ve onunla amel etme yaklaşımında 'on âyet' metodu pratik açıdan çok büyük önem arz etmektedir.

Sahabeyi bu şekilde tasarruflara iten husus kuşkusuz Kur'ân-ı Kerim'i bir sistem dâhilinde okuma, anlama ve yaşama arzusudur. Bu itibarla gün, hafta ve ay olmak üzere okuma alışkanlığı kazanmışlar böylece canlı

⁴³ Mesut Okumuş vd., *Tefsir*, ed. Akif Koç (Ankara: Grafiker, 2015), 100; İskender Şahin, "Sahabe ve Tâbiîn Mushafla İlgili Tutumu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/34 (2018), 313.

⁴⁴ Şahin, "Sahabe ve Tâbiîn Mushafla İlgili Tutumu", 100.

⁴⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla* (Riyad: Daru'l-Asımeh, 1408), 2/656; Halid b. Abdullah el-Muslih, *Dürus li's-şeyh Halid b. Abdullah el-Muslih*, 1432, 2/11; Ebu Halid Said Abdulcelil Sahr el-Mısri, *Fikhu kıraati'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1997), 6.

hayata nazil olmuş olan vahiylerle irtibatlarını her daim sıcak tutabilmişlerdir. Zira onlar inzal olmuş olan vahiyleri büyük bir iştiyakla hem ibadet arzusuyla tilavet etmişler hem de hayatlarına tatbik etmek sûretiyle yeni bir kimliğe bürünebilmişlerdir.

Sahabenin Kur'ân'a yaklaşım metodunun onar âyet şeklinde olduğu, her on âyet için ezberleme, anlama ve amel etme prensibine göre hareket ettiklerini söyleyebiliriz.⁴⁶ Sahabenin Kur'ân'ı anlamada takip ettikleri metodu gösteren rivâyetlerden biri, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b (ö. 19/640) kanalıyla gelmiştir. Onların, Hz. Peygamber'den on âyet öğrendiklerinde o âyetlerdeki ameli tavsiyeleri ifa etmeden başka âyetlere geçmedikleri ve *"Biz Kur'ân'ı mana'ilim ve amelle birlikte öğrenirdik"* dedikleri rivâyet olunmuştur.⁴⁷

Benzer bir rivâyete göre tabiinden Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692) sahabenin söz konusu tutumunu şöyle anlatmıştır: *"Biz, Kur'ân'dan on âyeti öğrendik mi, onlardaki helali, haramı, emir ve nehiyleri öğrenmedikçe sonraki on âyete geçmezdik."*⁴⁸ Başka bir rivâyette ise farzlarını ve ahkâmlarını öğrenmeden geçmezdik şeklinde rivâyet olunmuştur.⁴⁹ ez-Züheryî bu hususu; *"Eğer iman kalpte karar kılmışsa bu durumda kalbin âyetteki faydayı tespit etmeden başka bir amacı olamaz. Kişi, bu âyetteki muradı İlâhi nedir, rabbim benden ne istemektedir, görevim nedir, sorularını sorar, onunla amel etmeden sonraki âyete geçmez. Bundan dolayı sahabe Kur'ân'ı onar âyet şeklinde öğrenir. Bu öğrenme ezberleme, ilim, amel ve itikadı içinde barındırır. Bunu kendi hayatlarında gerçekleştirmedikçe sonraki âyetlere geçmezlerdi"* şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁰

Yukarıdaki rivâyetler incelendiğinde, Hz. Peygamber'in sahabeye Kur'ân'ı genel olarak onar âyet şeklinde öğrettiği, bu âyetler tam olarak özümsemeden diğer âyetlere geçilmediği görülmektedir. -Genel olarak ifadesinden kastımız, âyetlerin tamamının aynı hacimde olmadığını ortaya koymaya yöneliktir.- Çünkü bazı âyetler çok kısa olmasına rağmen bazı âyetler oldukça uzundur. Bunun yanında sahabenin de Kur'ân üzerinde

⁴⁶ Muhammed Salih el-Müncid, *Dürus li'ş-şeyh Muhammed el-Müncid*, ts., 10/22; Ebu'l-Eşbal Hasan ez-Züheryî, *Şerhu kitabu'l-ibaneh min usuli'd-diyaneh*, ts., 5/62.

⁴⁷ Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsiru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Ney (Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslami, 1989), 1/93; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 1/27; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/74; Kurtubî, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/39; Muslih, *Dürus li'ş-şeyh Halid b. Abdullah el-Muslih*, 2/11; Mehmet Ünal, "Kuran'ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahâbe Tilaveti Biçimleri", XII. *Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (Sivas, 2016), 111.

⁴⁸ Kurtubî, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/39; Yaka, "Emir ve Nehiy Bağlamında Sahabe'nin Kur'ân Bilinci", 168.

⁴⁹ Celâlüddin es-Süyûtî, *Tenvîrü'l-havâlik* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, 1969), 1/162.

⁵⁰ Züheryî, *Şerhu kitabu'l-ibaneh min usuli'd-diyaneh*, 5/62.

düşünürken bu metodu benimsediklerini bize aktarmaktadır. Zira sahabe; söz konusu on âyettekileri tam anlamıyla öğreninceye kadar, mana, ilim, amel, helal, haram, emir ve nehiyleriyle beraber öğrendiklerini ifade etmişlerdir.⁵¹

Sahabeyi sonraki nesilden ayıran en önemli özelliklerinden birisi yukarıda ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'in talebeleri oluşu, bir diğeri ise vahye şahitlik etmiş olmalarıdır. İnzal süreci dikkate alındığında ya özel bir olaydan sonra, ya Hz. Peygamber'e sorulan bir soru üzerine ya da –genelde- Allah Teâlâ'nın toplumun tekâmülüne göre âyetleri inzal buyurduğunu görmekteyiz. Burada nüzul sebeplerinin gündeme getirilmesinin çalışmanın içeriğiyle ilgili iki yönü söz konusudur. Bunlardan birincisi sahabe, bazı âyetlerin inzalinde ya olayın bizatihi içindedir yani bir anlamda olayın kahramanıdır yahut da olayın şahidi konumundadır. Onlar, her iki durumda da inen âyetleri zamansal olarak öteleme imkânına sahip olmadıklarından hemen hayatlarına aktarmışlardır. İkinci neden ise Allah Teâlâ'nın muhatapların durumunu dikkate alarak vahyi göndermiş olmasıdır. Dolayısıyla muhataplara düşen görev vakit kaybetmeden inen âyetlere göre hareket etmeleridir. Haddi zatında sahabenin tavrı da bu yönde gerçekleşmiştir. Sahabenin Kur'ân'ı içselleştirmesine dair vermiş olduğumuz örnekler de bu durumu teyit eder niteliktedir.

Diğer önemli bir husus ise Hz. Peygamber'in âyetleri onarlı gruplar halinde öğretmiş olmasıdır.⁵² Burada dikkat edilmesi gereken nokta gelen vahiylerin bazen kısa bir sûre,⁵³ bazen birkaç âyet⁵⁴ bazen onlarca hatta yüzlerce âyetin tek seferde⁵⁵ nazil oluşu gerçeğidir. Üzerinde durulması gereken diğer bir nokta ise, bütün âyetlerin aynı hacimde, -anlam itibariyle- aynı içerik ve yoğunlukta olmadığı hakikatidir. Bunun yanında inzal süreci de on âyet on âyet sistemi esas alınarak gerçekleşmemiştir. Bu da bize Hz. Peygamber'in öğretim metodu üzerinde düşünmemizi zaruri kılmaktadır.

Rivâyetler bize Hz. Peygamber'in gelen vahiyleri eksiksiz ve hemen muhataplarına tebliğ ettiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in en temel

⁵¹ Muhammed Nasruddin, *Faslu'l-hitab fi'z-zühd ve'r-rekaik ve'l-adab*, ts., 3/367.

⁵² Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, 2/11.

⁵³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 4/923; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/727.

⁵⁴ Kurtubî, *Ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/382.

⁵⁵ Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, ts., 1/433; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 2/97.

görevi tebliğ⁵⁶ iken Allah Resulünün on âyet şeklinde öğretmesinin keyfiyetinin bilinmesi elzemdir.

Sahabenin öğrenmesinin keyfiyetine gelince bundan kastın; tam anlamıyla idrak edilmesi, üzerine derinlemesine düşünülmesi, hikmetlerinin kavranmaya çalışılması, içselleştirilmesi ve yer yer ezberlenmesi şeklinde olabilecektir. Çünkü yukarıda da bahsettiğimiz üzere âyetler nazil olur olmaz sahabe hiç vakit kaybetmeden âyetlerin gereğini yerine getirmiştir. Onların hiçbir zaman “ben henüz on âyeti bitirmedim” deyip gelen vahiyleri ötediklerine şahit olunmamıştır. Zira onlar vahyin gelme ihtimaline karşı sürekli Hz. Peygamber’in yanında olmaya gayret etmişler, sosyal hayatın devam etmesinden kaynaklı aksaklıklarda ise nöbetleşe bir şekilde Hz. Peygamber’i, dolayısıyla vahyi takip etmişlerdir. Sahabeler günlük hayatta nazil olan vahyi bir bütün olarak telakki etmiş ve âyetler arasında herhangi bir ayırım gözetmemişlerdir. Câbirî’nin (ö. 2010) de dikkat çektiği üzere sahabe ahkâm âyetleri ile ahlak âyetleri arasında ayırım yapmamış, Kur’ân’daki her âyeti ahkâm ve yine her âyeti ahlak âyeti olarak değerlendirmiştir.⁵⁷

Söz konusu durumu Hz. Ömer (ö. 23/644) ve oğlu Abdullah’ın (ö. 73/693) Bakara Sûresini öğrenmelerine dair gelen rivâyetler ışığında değerlendirdiğimizde bu hususun daha bir netlik kazanacağı ortadadır. Zira rivâyetler incelendiğinde Hz. Ömer’in bu sûreyi bazı rivâyetlere göre on yılda ezberlediği⁵⁸ veya on iki yılda öğrendiği⁵⁹ ve akabinde Allah’a şükürünü eda etmek için sevincinden deve kurban ettiği görülecektir.⁶⁰

Abdullah b. Ömer’in Bakara Sûresini Meymûn’dan (ö. 117/735) gelen rivâyete göre dört yılda öğrendiği,⁶¹ diğer rivâyetlere göre sekiz yılda

⁵⁶ Maide 5/67.

⁵⁷ Muhammed Abîd el-Câbirî, *el-Aklu’l-ahlakiyyu’l-Arabi* (Mağrib: Daru’l-Beyza, 2001), 61.

⁵⁸ Kurtubî, *Ahkâmî’l-Kur’ân*, 1/40.

⁵⁹ Muhammed Nasruddin, *Faslu’l-hitab fi’z-zühd ve’r-rekaik ve’l-adab*, 3/367; Süyûtî, *Tenvîrü’l-havâlik*, 1/162; Ebü’s-Saâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, thk. Abdulkadir Arnavut (Mektebetü’l-Hilvani, ts.), 8/17; Kurtubî, *Ahkâmî’l-Kur’ân*, 1/40.

⁶⁰ İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, 8/17; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru’l-âlemi’n-nübelâ* (Müessesetü’r-Risale, 1985), 81; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târihu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-â’lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-Arabî, 1993), 3/267; Muhammed b. Abdalbâki b. Yusuf b. Ahmed b. Muhammed ez-Zürkânî, *Şerhü’z-Zürkânî ala Muvattai’l-İmam Malik*, thk. Taha Abdurrauf Said (Kahire: Mektebetü’s-Sekafeti’d-Diniyyeh, 2003), 2/22; Kurtubî, *Ahkâmî’l-Kur’ân*, 1/40.

⁶¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Said, *Tabakatü’l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beirut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 4/123; Süyûtî, *Tenvîrü’l-havâlik*, 1/162; Cevziyye, *es-Savâiku’l-mürsele’ale’l-Cehmiyye ve’l-Muattıla*, 2/656; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr* (Beirut: Daru’l-Fikr,

öğrendiği/ezberlediği⁶² ve on iki yılda öğrendiği⁶³ ve akabinde kurban kestiği⁶⁴ nakledilmektedir. Abdullah b. Ömer'in on iki yılda öğrendiğine dair rivâyetlerden sonra kurban kestiği de kaynaklarda mevcuttur.⁶⁵

Burada dikkat edilmesi gereken birinci husus hem Hz. Ömer hem de oğlu Abdullah'la alakalı farklı rivâyetlerde muhtelif zamanların zikredilmiş olmasıdır. Bir diğer husus ise Bakara Sûresinin ne zaman nazil olmaya başladığı ve ne zaman tamamlandığı bilgisidir. Tefsirlere baktığımızda söz konusu sûrenin ittifakla Medenî bir sûre olduğu⁶⁶ hatta Medine'de nazil olmaya başlayan ilk sûre olduğu⁶⁷ faizi yasaklayan âyetlerin bulunduğu 275-280. âyetlerinin Veda Haccı esnasında son nazil olan âyetlerden olduğu⁶⁸ ve bu sûrenin 281. âyeti olan “Allah'a döndürüleceğiniz, sonra da herkese hak ettiğinin eksiksiz verileceği ve kimsenin haksızlığa uğratılmayacağı bir günden sakının.” ifadesinin son nazil olan âyet olduğu⁶⁹ bildirilmektedir. Bu bilgiler bize Bakara Sûresinin hicretten hemen sonra nazil olmaya başlayıp 632 yılında gerçekleşmiş olan Veda Haccına kadar sürdüğünü hatta 281. âyeti, nazil olan son âyet olarak kabul ettiğimizde bu sûrenin inzal sürecinin yaklaşık 9-10 yıl kadar olduğunu söyleyebiliriz.

Bakara Sûresinin yaklaşık on yılda inzalinin tamamlandığını düşündüğümüzde Hz. Ömer ve oğlu Abdullah'ın henüz vahiy devam ederken isteseler dahi bu sûreyi on yıldan daha kısa bir zaman diliminde

1431), 1/54; Sahr el-Mısri, *Fıkhü kıraati'l-Kur'ani'l-Kerim*, 6; Abdullah Hadr Hammad, *el-Kifayah fi't-tefsir bi'l-me'sur ve'd-dirayah* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 2017), 2/8; Ebu Bekr b. el-Arabi, *Kitâbü'l-kabes fi şerhi muvatta'i Malik bn Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim (Daru'l-Çarbi'l-İslami, 1435), 1075.

⁶² Hammad, *el-Kifayah fi't-tefsir bi'l-me'sur ve'd-dirayah*, 2/8; Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattla*, 2/656; Süyûtî, *Tenvîrü'l-havâlik*, 1/162; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 1/54; Sahr el-Mısri, *Fıkhü kıraati'l-Kur'ani'l-Kerim*, 6; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 8/17; Mehmet Mahfuz Ata, “Örnekleriyle Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tabiîn Dönemi Tefsir Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XII/62 (2019), 1670.

⁶³ Muslih, *Dürus li's-şeyh Halid b. Abdullah el-Muslih*, 2/11; Ebu Bekr b. el-Arabi, *Kitâbü'l-kabes fi şerhi muvatta'i Malik bn Enes*, 1075.

⁶⁴ Süyûtî, *Tenvîrü'l-havâlik*, 1/162; Muslih, *Dürus li's-şeyh Halid b. Abdullah el-Muslih*, 2/11.

⁶⁵ Muslih, *Dürus li's-şeyh Halid b. Abdullah el-Muslih*, 2/11; Ebu Bekr b. el-Arabi, *Kitâbü'l-kabes fi şerhi muvatta'i Malik bn Enes*, 1075.

⁶⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 1/41; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/135; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1997, 1/59; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/19; Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/152; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/33.

⁶⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1/135; Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/152; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1997, 1/176; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/13; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 2/180.

⁶⁸ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1997, 1/344; Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/365; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1/211.

⁶⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, 5/273; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/67; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 2/289.

öğrenme ve ezberlemelerinin mümkün olamayacağı ortadadır. Çünkü bunun aksinin iddiası vakıyyla örtüşen bir durum olmayacaktır. Diğer taraftan sahabenin gelen vahiylerle karşı anlık tepkilerini dikkate aldığımızda hem Hz. Ömer hem oğlu Abdullah hem de diğer sahabelerin âyetlere hemen tabi oldukları ve gereğini ifa ettikleri gerçeğiyle karşılaşmaktayız.

O halde Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tebliğ, tatbik ve öğretim metodunun birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiği söylenilebilir. Zira Hz. Peygamber gelen vahiyleri hemen muhataplarına tebliğ etmiş, tatbikini de bizatihi yaşayarak göstermiştir. Ancak Allah Resulü âyetleri tebliğ etmekle yetinmemiştir. O'nun öğretim metoduna geldiğimizde âyetleri onarlı gruplara ayırarak ümmetine vahyin nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmiş, söz konusu on âyet muhataplar tarafından tam anlamıyla idrak edilmeden diğer âyetlere geçmelerine müsaade etmemiştir. Sahabe de anlamış oldukları her on âyeti, üzerinde tedebbür, taakkul ve tefekkür ederek bir anlamda içselleştirerek hatta ezberleyerek diğer âyetlere geçmişlerdir.⁷⁰

Sahabenin Kur'ân'ı öğrenimini salt lafız veya mana zemininde anlamak elbette doğru bir yaklaşım değildir. Onların Kur'ân öğrenimlerinde lafzi, manevi, ameli ve hıfzi yönlerin hemen hepsinin yer aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bazı sahabilerin bu öğrenmede hıfz yönünün eksik kaldığını da ifade etmemiz gerekir. Abdullâh b. Mes'ûd'dan gelen bir rivâyete göre onun "*Bize Kur'ân'ın lafızlarını ezberlemek zor, onunla amel etmek ise kolaydır*" dediği aktarılmıştır.⁷¹ Mücâhid'den (ö. 103/721) gelen rivâyette ise Abdullah İbn Ömer, Rasûlullah'ın ashâbının Kur'ân'ın tamamını ezbere bilmediğini, onların ezberinde Kur'ân'dan bir sûre veya onun dengi bir miktar olduğunu zikretmiştir.⁷² Şunu da ifade etmek gerekir ki Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'ân hafızlarının sayısı oldukça artmıştır. Hz. Ömer ve oğlu Abdullah'ın Kur'ân'ı öğrenmelerine yönelik rivâyetleri hem içselleştirme hem de ezberleme cihetinden anlamak pekâlâ mümkündür. Yukarıda bahsi geçen rivâyetlerde ezberlediklerine dair ifadelerin bulunması da bu görüşü destekler mahiyettedir. Mesela Kur'ân noktasında temayüz etmiş olan Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) Hz. Osman'ın hilafeti zamanında Kur'ân'ın tamamını ezberlediği nakledilir.⁷³ Yemâme savaşında şehit olan sahabilerin sayısının çokluğu bu meyanda değerlendirilebilir.⁷⁴ Dolayısıyla diyebiliriz ki sahabe,

⁷⁰ Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, 2/656; Muslih, *Dürus li'ş-şeyh Halid b. Abdullah el-Muslih*, 2/11.

⁷¹ Muhammed Nasruddin, *Faslu'l-hitab fi'z-zühd ve'r-rekaik ve'l-adab*, 5/168.

⁷² Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/40. Eyüp Yaka, Emir Ve Nehiy Bağlamında Sahabenin Kur'ân Bilinci, s. 168.

⁷³ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1420, 1/18.

⁷⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 70.

vahiyyer nazil olduğu anda ondaki emir ve nehiyyeri hemen hayatlarına tatbik etmişlerdir. Daha sonra da o zamana kadar gelmiş olan âyetler Hz. Peygamber tarafından onlara on âyet on âyet şeklinde talim ettirilmiştir. Ancak bu on âyet şeklindeki öğretim metodunun genel bir yaklaşım ve muhatapların Kur'ân'la olan iletişimlerini diri tutma açısından kolaylık sağlayan bir mekanizma olduğunu ifade etmemiz gerekir. Çünkü yukarıda da değindiğimiz üzere Kur'ân'ın inzali; bazen kısa sûreler, bazen âyet grupları, bazen uzunca bir sûrenin tek seferde nazil olma durumu, bazen birçok sûrenin aynı anda nazil olması şeklindedir. Bu vakiyadan hareketle sahabeden gelen Hz. Peygamber'in onar âyet şeklindeki öğretim metodunun pratik açıdan inananları motive etmek gibi karşılığı olan ama her sûre ve her âyet için aynı sonucu veremeyeceğinin değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Sonuç

Kur'ân'ın muradı İlâhiye uygun şekilde anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk nesil olan sahabe aynı zamanda vahyin sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarılmasında adeta bir köprü vazifesi ifa etmişlerdir. Kur'ân'ı anlamak, haddi zatında onu en doğru şekilde anlayanı anlamaktan geçmektedir. Bu itibarla hayatlarını vahye göre tanzim eden, bu uğurda tam bir teslimiyetle hareket edip Kelamullahı içselleştiren ilk nesli anlamak Kur'ân'ı anlamak olacaktır.

Sahabe neslini sonraki nesillerden ayıran ve onları Kur'ân'ın dolayısıyla İslâm'ın anlaşılmasında önemli kılan bir takım hususiyetler söz konusudur. Bunların başında İslâm uğruna her şeylerinden vazgeçip tabiri caizse önceki hayatlarını yaşanmamış sayıp her türlü bedeli ödemeye hazır olmaları gelmektedir. Böyle bir hassasiyet ancak sarsılmaz imanlarının bir sonucu olsa gerektir. Sahabeyi sonraki nesillerden ayıran diğer farklara baktığımızda, Allah Teâlâ'nın, göndermiş olduğu vahiyyelerde onların dilini, zihinlerini, kültürlerini ve hazır bulunuşluklarını dikkate aldığını söyleyebiliriz. Bütün bu özellikler Kur'ân'ın anlaşılmasında sahabeyi önemli kılmakta ve onları rol model yapmaktadır.

Sahabeyi özel kılan şartlar bir anlamda kendilerinde var olup diğerlerinde olmayan özelliklerden kaynaklanmaktadır. Sahabeye özel olan durumlardan birisi de İlâhi hitaba yaklaşık yirmi üç yılda muhatap oluşlarıdır. Yani onlar nüzul vasatının merkezinde olan, gelen vahiyyelerin ortam bilgisine sahip olan hatta bazen âyetlerin inzalinde bizatihi olayların kahramanları veya şahitleri olan ilk muhataplardır. Vahyin sonraki muhatapları olan bizler ise bir anlamda yirmi üç yıllık zaman zarfında gelen

İlâhi hitabın metne dönüşmüş haliyle bir anda muhatap olmaktadır. Bu da haliyle ilk muhataplarda var olmayan bir takım anlama problemlerini beraberinde getirmektedir.

Sahabeyi özel kılan faktörlerden bir diğeri de Kur'ân'ı en iyi anlayıp anlatan Allah Resûlü'nün rahle-i tedrisatından geçmiş olmalarıdır. Zira Hz. Peygamber gelen vahiyleri ümmetine hemen tebliğ etmiş, sahabe de kendilerine tebliğ edilen vahiylerin gereğini vakit kaybetmeden yerine getirmişlerdir. Sahabenin bu meyanda göstermiş oldukları coşku her türlü takdiri üstündedir.

Hiz. Peygamber'in öğretim metoduna baktığımızda o zamana kadar gelen vahiyleri onar âyetli gruplar dâhilinde ashâbına öğrettiğini görmekteyiz. Bu öğretim metodunun içerisinde tilavet, yer yer hıfz, anlama, tatbik etme ve içselleştirme yer almaktadır. Söz konusu metodu sahabe kendilerine şiar edinmiş Kur'ân'la iletişimlerini bu zeminde ifa etmeye gayret etmişlerdir. Bu gayret onların Kur'ân'la çok sıkı bir iletişim halinde olmalarını, kendilerini tamamen vahyin kontrolüne bırakmalarını ve böylece vahyin ürünü bir nesil haline gelmelerini sağlamıştır.

Netice itibariyle Hiz. Ömer ve oğlu Abdullah örneğinde sahabenin Kur'ân'a yaklaşımını incelediğimizde onların dört, sekiz, on ve on iki yılda Kur'ân'ı öğrendiklerine dair rivâyetlerle karşılaşmaktayız. Bakara Sûresinin inzal sürecinin yaklaşık on yıl olduğunu dikkate aldığımız da hem Hiz. Ömer hem de oğlu Abdullah'ın öğrenmelerinin tamamen içselleştirmeye yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü nüzulü on yıl süren bir süreyi on yıldan önce bir zaman diliminde öğrenmeleri vakıya ters düşmektedir. Dolayısıyla Hiz. Ömer ve oğlu Abdullah'ın şahsında sahabenin öğrenmesini, inzal olan vahiylerin gereğini hemen yerine getirme, daha sonra da o zamana kadar gelen bütün vahiyleri okuma, -bazı sahabiler açısından ezberleme- anlama, hayatlarına taşıma ve içselleştirme şeklinde anlayabiliriz

Kaynakça

- Abbâd, Kâfî'l-kifât İsmail. *el-Muhît fi'l-luğa*. thk. Muhammed Hasan Ali Yâsin. 11 Cilt. Beyrut: Alimu'l-kütüb, 1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. Müessesetü er-risale, 2001.
- Albayrak, İsmail. "Müslüman Toplumlarında Kur'ân-ı Kerim'in Yeri ve Tefsiri". *Diyanet İlmi Dergi Kur'ân Özel Sayısı* (2012).
- Ata, Mehmet Mahfuz. "Örnekleriyle Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tabiîn Dönemi Tefsir Anlayışı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XII/62 (2019), 1666-1766.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulu*. M.Ü.İ.F. Yayınları, ts.
- Begavî, Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Ferra. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Begavî, Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Ferra. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. Daru't-Taybe, 1997.
- Beydâvî, Abdullah bin Ömer b. Muhammed Nâsiruddin. *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. Dâru Tûki'n-Necât, 1422.
- Buladı, Kerim. "Sahâbenin Kur'ân Ahkâmının Tatbikindeki Coşkusu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 53-73.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *el-Aklu'l-ahlakiyyu'l-Arabi*. Mağrib: Daru'l-Beyza, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 19. Basım, 2010.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *es-Savâiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*. Riyad: Daru'l-Asimeh, 1408.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İ'lamü'l-muvakkî'in*. Riyad, 1423.
- Düzcün, Şaban Ali. *Din Birey Toplum*. Ankara: Akçağ, 1997.
- Ebu Bekr b. el-Arabi. *Kitâbü'l-kabes fi şerhi muvatta'i Malik bn Enes*. thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim. Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1435.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Hammad, Abdullah Hadr. *el-Kifayeh fi't-tefsir bi'l-me'sur ve'd-dirayah*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 2017.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya el-Kazvinî. *Mucmelu'l-luğa*. thk. Züheyr Abdülmuhsin. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- İbnu's-Salah, Osman b. Abdurrahman. *Ulûmu'l-hadis*. thk. Nurettin İtr. Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1986.
- İbnü'l-Esîr, *Ebü's-Saadât Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed. Câmiu'l-usûl*. thk. Abdulkadir Arnavut. Mektebetü'l-Hilvani, ts.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2008.
- Kesgin, Salih. "Sahâbeyi Ötekileştirmek ya da Sahâbeye 'Sahâbi' Olmak Ayrımında Âyet ve Hadisleri Anlama Sorunu -Muhammed et-Ticânî es-Semâvî Örneği". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe : Sahâbe Kimliği ve Algısı*. 339-352. İSAV-ENSAR, 2013.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Eттаfeyyîş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhim Besyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 3. Basım, ts.
- Kutub, Seyyid. *fî Zılâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru's-Şuruk, 1968.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Muhammed b. Said, Ebu Abdullah. *Tabakatü'l-Kübra*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Muhammed Nasruddin. *Faslu'l-hitab fi'z-zühd ve'r-rekâik ve'l-adab*, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şahate. Daru İhyai't-Türasi, 1423.
- Muslih, Halid b. Abdullah. *Dürus li's-şeyh Halid b. Abdullah el-Muslih*, 1432.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsiru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Ney. Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslami, 1989.
- Müncid, Muhammed Salih. *Dürus li's-şeyh Muhammed el-Müncid*, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedivi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1998.
- Okumuş, Mesut vd. *Tefsir*. ed. Akif Koç. Ankara: Grafiker, 3. Basım, 2015.
- Öztürk, Mustafa. "Sahabe, Kur'ân ve Tefsir,". *Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 7-8 (2018), 133-161.

- Öztürk, Mustafa. "Sahabe ve Kur'ân". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 7-36.
- Râzî, Muhammed b. 'Ömer b. el-Huseyn b. el-Hasan b. 'Ali el-Kureyşî el-Bekrî Fahrüddîn er-. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *Safvetü't-tefasir*. Beyrut: Daru'l-fikr, 2001.
- Sahr el-Mısri, Ebu Halid Said Abdulcelil. *Fıkhü kıraati'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1997.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-beyan*. thk. İmam Ebi Muhammed b. Aşur. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 2002.
- Semerkindî, Alâeddin Ali b. Yahyâ es-. *Bahru'l-ulûm*, ts.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, ts.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribu'n-Nevevi*. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1431.
- Süyûtî, Celâlüddin es-. *Tenvîrü'l-havâlik*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ticariyyetü'l-Kübra, 1969.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk-Beyrut: Daru İbnü'l-Kesir, 2. Basım, 2006.
- Şahin, İskender. "Sahabe ve Tâbiîn Mushafı İlgili Tutumu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/34 (2018), 299-324.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru-Hecr, 2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Serve. *el-Câmiu's-sahîh Sünenu't-Tirmizî*. thk. Beşar Avad Maruf. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1998.
- Ünal, Mehmet. "Kuran'ı İçselleştirme Biçimi Olarak Sahâbe Tilaveti Biçimleri". *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu*. Sivas, 2016.
- Yaka, Eyüp. "Emir Ve Nehiy Bağlamında Sahabe'nin Kur'ân Bilinci". *TİDSAD* 4/12 (2017), 166-186.
- Yardım, Ali. *Hadis I-II*. İstanbul: Damla Yayınevi, 4. Basım, 2000.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1985.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-.
Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm. thk. Ömer Abdüsselam
et-Tedmûrî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1993.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzil
ve uyuni'l-ekavil fi Vücuhi't-te'vil*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.
- Züheyri, Ebu'l-Eşbal Hasan. *Şerhu kitabu'l-ibaneh min usuli'd-diyaneh*, ts.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdulbâki b. Yusuf b. Ahmed b. Muhammed.
Şerhü'z-Zürkânî ala Muvattai'l-İmam Malik. thk. Taha Abdurrauf Said.
Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyyeh, 2003.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

**İBN VEHB EL-KÂTİB'İN EL-BURHÂN FÎ VUCÛHÎ'L-BEYÂN ADLI
ESERİNİN TALEP BABINDA SÖZ EDİMLERİ KURAMININ İZLERİ**

*Traces of the Theory of Acts of Speech in the Chapter of Request in the Work of Ibn
Wahb al-Kâtib titled al-Burhân fî Vujûh al-Bayân*

Cennet ASANA

Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı.

Diyarbakır / Türkiye

*Research Assistant, Dicle University, Faculty of Divinity, Department of Arabic
Language and Rhetoric.*

Diyarbakır / Turkey

cennetasana@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8184-842X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Eylül / 10 September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Cennet Asana, "İbn Vehb el-Kâtib'in el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân Adlı Eserinin Talep Babında Söz Edimleri Kuramının İzleri", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (Kış 2022): 200-211

DOI: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1173336

Öz

Bilindiği üzere söz, Arapçada ya haberî ya da inşâî'dir. Haber-i söz, muhatap için bir bildirimde bulunan ve kendisi hakkında doğrudur ya da yanlıştır gibi bir hüküm verebildiğimiz sözdür. İnşâ-i söz ise bir muhataba herhangi bir bildirimde bulunmayan ve kendisi hakkında doğrudur ya da yanlıştır şeklinde bir hüküm veremediğimiz sözdür. Arap dilbilimcilerin çoğu, ifade edilen söz türlerinden ikinci kısmı "inşâ" değil de "talep" adı altında ele almışlardır. İbn Vehb el-Kâtib de bu isimlerden biridir. Söz edimleri kuramının izleri, İbn Vehb'in kitabında i. dua, ii. soru, iii. talep ve iv. emir şeklinde dört kısma ayırdığı "talep" başlığı içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bu kısımlar dua, soru, talep ve emirde ifadesini bulan doğrudan söz edimlerinin gerçekleşmesini sağlar. Zikredilen söz edimlerini gerçekleştiren koşullardan birinin ihlal edilmesi durumunda dolaylı söz edimleri meydana gelir. John R. Searle tasnifine göre ise talebî söz edimleri, i. beyanlar, ii. yönelticiler ve iii. sorumluluk yükleyiciler şeklinde isimlendirilerek değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: İbn Vehb el-Kâtib, el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân, Talep, Söz Edimleri, John R. Searle.

Abstract

As anyone knows that speech is: News or expressions news have benefits to the addressed, we can judge on these news by honesty or lying, but we cannot judge if expressions are real or not. Expressions do not have or carry information. The majority of Arabic scientists did not talk about expression and they replaced it by "request" the same thing for "Ibn wahb". The phenomenon of acts of speech is appeared in the request law from request fields which "Ibn wahb" classified it to four: Call, Subject, Request and order These Sections lead to realize real and direct acts of speech, Also it may lead to realize indirect acts of speech. If one of conditions is breached. Request and achievement acts are classified with advertising and directives and commitments.

Keywords: İbn Wahb al-Kâtib, al-Burhân fî Vujûh al-Bayân, Request, Speech Acts, John R. Searle.

Giriş

Söz edimleri kuramı, Arap dilbilim geleneğinde meânî ilminin incelediği konulara dahil edilebilir. Mesûd Sahrâvî “Söz edimleri kuramı, bizatihi haber ve inşâ olarak adlandırılan üslup olgusu ve bununla ilişkili olan konular, kısımlar ve uygulamalar kapsamında değerlendirilir. Bu nedenle haber ve inşâ kuramı Arapların genel epistemolojik yaklaşımında söz edimleri terimine eşdeğerdir.”¹ sözüyle bu görüşü desteklemektedir. Birçok ilmi disiplin tarafından önem atfedildiği için bu fenomen büyük bir ilgi görmüştür. Farklı bakış açısına sahip olmasına rağmen bu alana yönelen birçok Arap dilbilimci, ilgili konuyu derinlemesine incelemiştir. Öyleyse haber ve inşâ terimleri ile ne kastedilmektedir? *el-Burhân fi Vucûhi'l-Beyân* adlı eserde inşâ (talep) ne derece görülmektedir?

İnşâ ve haber kuramı, Arap dilbilimcileri tarafından ilk etapta tam bir şekilde ortaya konulmamasına da daha sonra çeşitli aşamalarla gelişme kaydetmiştir. Dilbilimcilerin bu konudaki, özellikle de ilgili eserlerde neredeyse tamamen yok sayılan inşâ konusundaki görüşleri farklılık göstermiştir. Ancak haber ve inşâ, genel olarak “geleneksel delalet kuramının temel çiftleri”² olarak kabul edilmiştir.

Nahivciler sözü haber, talep ve inşâ olmak üzere üç kısma ayırır. Söz ya doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bir hüküm taşır ya da taşımaz. Eğer doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bir hüküm taşıyorsa bu haberdir. Eğer böyle bir hüküm taşımıyorsa bu ifadedeki mana ya lafzın varlığından sonra gelir ya da onunla var olur. Mananın varlığı lafızdan sonra meydana gelirse talep, lafızla aynı anda meydana gelirse de inşâ’dır.³ İbn Hişâm, konuyu yukarıda zikredilen şekilde ele alsada bu görüşünü sürdürmemiş ve onu “Söz, sadece haber ve inşâ kısımlarından oluşur. Talep ise inşâ’nın alt başlıklarındandır.”⁴ şeklinde yenilemiştir.

Nahivcilerin sözün kısımlarını belirlemedeki ihtilaflarına rağmen belâgatçıların sözü, haber ve inşâ biçiminde taksim ettiklerini görmekteyiz. Belâgatçılar, bu taksimi yaparken mantıksal ve edimsel olmak üzere iki temel ölçütü esas almıştır. Ne var ki bu iki ölçüt, belâgat eserlerinde ayrıştırılamayacak derecede iç içe girmiştir. Bu nedenle edimsel olan kısmı mantıksal olan kısımdan ayırmak zorlaşmaktadır.⁵

¹ Mesûd Sahrâvî, *et-Tedâvuliyetu inde'l-Ulemâi'l-Arab* (Beyrut: Dâru't-Talia, 2005), 49.

² Hâlid Mîlâd, *el-inşâu fi'l-Arabiyyeti beyne't-Terkib ve'd-Delâle, Dirâsetu'n-Nahviyyetu'n-Tedâvuliyete* (el-Müessesetü'l-Arabiyyetu, 2001), 30.

³ İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerh-u Şuzûzi'z-Zeheb fi Marifet-i Kelâmi'l-Arab*, ts., 29.

⁴ İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerh-u Şuzûzi'z-Zeheb fi Marifet-i Kelâmi'l-Arab*, 29.

⁵ Mesûd Sahrâvî, *et-Tedâvuliyetu inde'l-Ulemâi'l-Arab*, 58.

Bu bağlamda genel olarak üç ölçüt bulmamız mümkündür. Bunlar belâgatçıların eserlerinde en yaygın şekilde görülen ölçütlerdir. Nitekim *el-İzâh* adlı eserin müellifi “Vechü'l-hasr: söz ya haberdir ya inşâ'dır. Çünkü onun ya mutabık olduğu ya da mutabık olmadığı bir harice nisbeti vardır veya harice nisbeti yoktur. Bunların birincisi haberdir. İkincisi ise inşâ'dır.”⁶ sözüyle bu görüşü desteklemektedir.

Arap dilbilimciler, inşâ ile kıyaslandığında haber konusuna çok daha büyük bir ilgi ve önem atfetmişlerdir. İnşâ konusu, inşâ ve haber başlığı altında kısa ve dağınık bir şekilde ele alınmıştır. Doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bir hüküm taşıyan söz haber iken doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bir hüküm taşımayan söz ise inşâdır şeklinde tarif edilmiştir. Kazvîni inşâyı talebî ve gayr-ı talebî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Çünkü o “İnşâ, iki kısımdır: talebî ve gayr-ı talebî. Talebî inşâ, istek anında meydana gelmemiş olan bir şeyin olmasını gerektirir. Zira hâlihazırda var olan bir şeyin var olmasını istemek imkânsızdır.”⁷ görüşündedir.

Belâgat âlimlerinin çoğu talebî inşâyı ihtimam göstermiştir. Talebî inşâ, sözü söyleyen kişinin inancında istek anında bulunmayan bir talep gerektirir.⁸

Çalışmamızın konusu olan *el-Burhân fi Vucûhi'l-Beyân* adlı esere dönecek olursak; İbn Vehb'in talebi, habere eş değer bir kısım olarak ele aldığını görmekteyiz. Zira o talebi şöyle açıklar: “Talep, başkasından istediğin her şeydir. İstifhâm, nidâ, dua ve temennî ifadelerinin her biri taleptir. Dua ederek ve isteyerek Allah'tan (cc) bir şey talep edersen, nida ile seslendiğin kişinin sana doğru gelmesini talep edersen veya istifham ile soru sorduğun kişinin sana bir bilgi vermesini talep edersen”⁹

Öyleyse talebin koşulu, istek anında meydana gelmemiş olan bir şeyin olmasını gerektirecek bir talepte bulunmaktır. Söz edimleri olgusu, İbn Vehb'in dört kısma ayırdığı talep başlığında açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira o başka bir yerde talebi dua, soru, talep ve emir şeklinde dörde ayırmıştır. Bu kısımlar dua, soru, talep ve emirde ifadesini bulan doğrudan söz edimlerinin gerçekleşmesini sağlar. Söz edimlerini gerçekleştiren koşullardan birinin ihlal edilmesi durumunda dolaylı söz

⁶ Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğa*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/16.

⁷ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğa*, 1/135.

⁸ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâgati fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî* (Beyrut: El-Mektebtü'l-Asriyye, 2000), 70.

⁹ Ebû'l-Hüseyn İshâk bin İbrâhim bin Süleymân İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vucûhi'l-Beyân*, thk. Ahmed Matlûb - Hatice Hadîsi (Mektebetü'r-Rüşd, 2012), 93-94.

edimleri meydana gelir. John R. Searle tasnifine göre talebî söz edimleri, beyanlar, yönelticiler ve sorumluluk yükleyiciler kapsamında değerlendirilebilir.

1. Dua: İbn Vehb duanın yalnız Allah için yapılacağını ifade eder “*Deki: “İster Allah diyerek ister Rahmân diyerek dua edin; hangisiyle dua etseniz olur, çünkü bütün güzel isimler O’na mahsustur.”*”¹⁰

Dua, İbn Vehb’e göre talebin ilk kısmıdır. “Zira mütekellim dua ile Allah’tan bir şeyler ister. Diğer bir deyişle mütekellimin dua ettiği şeyler halihazırda meydana gelmemiştir. O, istek anında var olmayan şeylerin ya da arzularının meydana gelmesini talep eder. Edimsel dil yaklaşımının dolayısıyla inşânın da özü budur. İbn Vehb dua ile ilgili olarak” Akıllı bir kimsenin istediği şeyler ve ihtiyaçları için Allah’a dua etmesi, hayır ve şerrin onun elinde, kudretinde ve mülkünde olduğunu bilmesi, onun dışında hiç kimsenin böyle bir güce sahip olmadığına inanması gerekir. Bu sayede Allah Teâlâ’nın *Rabbimize gönülden boyun eğerek ve gizlice dua edin*¹¹ şeklindeki ayetinde buyurduğu gibi ihlas, alçakgönüllülük ve tevazu ile dua eder.”¹² der. İbn Vehb, dua eden kişinin Allah Teâlâ’ya yönelmesi gerektiğini vurgular. Zira dua edenin isteklerini yerine getirecek ve ihtiyaçlarını giderecek olan yalnızca O’dur. Samimi bir şekilde, ısrarla ve tevazu ile isteme koşullarının sağlanması durumunda edimsöz ediminin gerçekleşeceğini diğer bir ifadeyle Allah Teâlâ’nın dua eden kişinin duasını kabul edeceğini belirtir. Ona göre dua genellikle bir edimsöz edimdir. İbn Vehb dua eden kişinin sağlaması gereken koşulları “Dua eden kişinin duasından önce Allaha karşı tahmid, temcid ve tesbihte bulunması gerekir. Çünkü övgü istekten önce yapılır. Nitekim dua en büyük ibadettir.”¹³ şeklinde açıklar.

Dua edenin, istediğinin gerçekleşmesi için duasına Allah’a hamd, şükür ve övgüde bulunarak başlaması gerekir. Bu Allah’a saygı babındandır. Ardından isteklerini arz etmeye başlar. Dolayısıyla duanın kabul ediminin gerçekleşmesi için belli koşulların bulunması gerekir. İbn Vehb, duanın kabul edilmemesinin nedenini şöyle açıklamaktadır: “Ayırdına varamayan ve aklı ermeyen kişiler Allah Teâlâ’nın vaadi hakkında suizanda bulunabilir. Ve onun kullarının dualarına cevap vermediğini düşünebilir. Gerçekte ise durum böyle değildir. Duanın öyle bir sırrı vardır ki kavrayışı ölçüsünde her insan buna dikkat etmelidir. Şöyle ki her insan yaratılışı itibarıyla kendisi için en yüce mertebeyi ve en yüksek makamı ister. Eğer Allah her isteyene her

¹⁰ İsra, 17/110.

¹¹ Araf, 7/55.

¹² İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 219.

¹³ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 219.

istediğini verseydi tüm insanlar en yüce makamda ve en şerefli mertebede olurdu. Eğer insanlar tek bir gün bile bu şekilde olsalar birbirine ihtiyaçları kalmazdı. Öyleyse dua ettiğin zaman mahlukatı hikmetiyle yöneten ve idare eden Allah Teâlâ'ya dua ettiğini bil. Hikmetli olan, senin diğer mahlukatın düzenini bozan ya da evrendeki işleyişe uymayan isteklerini yerine getirmez. Zira sen, onun mahlukatından sadece birisin. Ancak o, senin faydana olan ve başkasına zarar veremeyen dualarını kabul eder."¹⁴

Allah Teâlâ fayda taşımıyorsa kişinin duasını kabul etmez. Diğer bir deyişle bir edimsöz ediminin (dua) gerçekleşmemesi esasında başka bir edimsöz ediminin gerçekleşmesidir ki bu, kişinin kötülükten korunması ve onun için iyiliğin sağlanmasıdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'ya yapılan duadaki edimsöz edimi olumlu ya da olumsuz olsun her zaman gerçekleşir. Bu, ya dua eden kişinin isteklerinin gerçekleştirilmesi ya da dua eden kişinin faydasına olduğunu göremediği ancak Allah Teâlâ'nın bu faydayı gördüğü başka durumların gerçekleştirilmesi iledir.

2. Soru: Meydana gelmemiş bir şeyin zihinde meydana gelmesinin talep edilmesinde ifadesini bulan doğrudan bir edimsöz edimi olarak kabul edilir. Ve bu, meydana gelmesi mümkün olan ve soru soranı ilgilendiren bir durumdur. İbn Vehb'e göre ise soru, hariçte olan şeyin zihinde meydana gelmesi için talepte bulunmaktır. Bir şey hakkında bilgisi olmayan ya da o şey hakkındaki bilgisinden şüphe eden kişi tarafından gerçekleştirilir. Doğal olarak da soru, sorulan şeyin durumu kendisini ilgilendiren kişi tarafından oluşturulur. İbn Vehb, istifham edatlarının çoğunu zikretmiş, kullanılma gerekçelerini ve nerelerde kullanıldıklarını açıklamıştır. Bu bağlamda her bir edat için örneklerle delil getirmiştir. En yaygın kullanılan istifham edatlarından biri olan (می/می-هل) edatını inceleyerek edatlar konusunu açıklamaya başlayan İbn Vehb, ilgili konu hususunda şöyle söylemiştir: "Araştırma ve soru türleri dokuz çeşittir. Mevcut hakkında araştırma yapmak diğer bir deyişle soru (هل/می-می) edatı kullanılır. Bu edatı kullanırken *böyle miydi yoksa şöyle mi?* denir. *Evet ya da hayır* şeklinde cevap verilir."¹⁵

Söz konusu edat, bir şeyin varlığını ya da yokluğunu sormayı amaçlayan bir edimsöz edimdir. İlgili soruya verilecek cevap ise İbn Vehb'in zikrettiği gibi o şeyin varlığı olumlandığında evet, o şeyin varlığı olumsuzlandığında ise hayır biçiminde olacaktır. İkinci soru edatı ise (ل/نه)'dir. Bu konuda İbn Vehb şöyle der: "ikincisi: (ل/نه) edatı ile mevcudatın türünü araştırmaktır. Örneğin *insan nedir?* diye sorulduğunda,

¹⁴ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 221-222.

¹⁵ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 75.

insan düşünen bir canlıdır denir. Veya şu konuda görüşün nedir? diye sorulduğunda görüşüm budur şeklinde cevap verilir.”¹⁶

(ما/ne) edatı insanın mahiyetini sormayı amaçlayan bir edimsöz edimi de olabilir. Nitekim İbn Vehb'in insanla ilgili yukarıda zikrettiği örnekteki cevabı “insan düşünen bir canlıdır” şeklinde mahiyete matuf idi. Mevcudatı birbirinden ayırt etmeye yönelik bir araştırma ise (أي/hangi) edatı ile olur. Örneğin *şekillerin hangisi dörtgendir?* diye sorulduğunda cevap, *dört tarafından çizilmiş olan* şeklinde olur.¹⁷ (أي/hangi) edatı mesela dörtgenin hakikatini sormayı amaçlayan bir istifham edatı olarak da kullanılabilen bir edimsöz edimidir. Bu durumda cevap *el-Burhân* adlı eserim müellifinin zikrettiği şekilde olacaktır. (كيف/nasıl) edatına gelince bu edat, sadece varlıkların durumlarını araştırmak için kullanılır. Örneğin *insan nasıldır?* diye sorulduğunda *dik durabilen canlıdır* şeklinde cevap verilebilir. Bu durumda söz konusu istifham edatı, insanın yapısı hakkında soru sormayı amaçlayan bir edimsöz edimini gerçekleştirmiş olur. Bir şeyin adedini araştırmak için (kaç/كم) edatı kullanılır. Örneğin *ne kadar paran var?* diye sorulduğunda *yirmi dirhem* şeklinde cevap verilebilir.¹⁸ Dolayısıyla (kaç/كم) edatı, bir şeyin sayısını sormayı amaçlayan bir edimsöz edimidir. Bir şeyin zamanı araştırmak için ise (متى/ne zaman) edatı kullanılır. *Bu ne zaman oldu?* diye sorulduğunda *Harun reşit döneminde* diye cevap vermen örnek verilebilir. (متى/ne zaman) edatı, bir şeyin zamanını sormayı amaçlayan bir edimsöz edimidir. Bir şeyin mekânı araştırılmak istendiğinde (nerede/أين) edatı kullanılır. *Zeyd nerede?* diye sorulduğunda *evde* denmesi buna örnek olarak gösterilebilir. (Nerede/أين) edatı bir kişinin ya da bir şeyin nerede olduğunu sormayı amaçlayan bir edimsöz edimidir. Varlıklar içerisindeki şahısları araştırmak için ise İbn Vehb (من/kim) edatına işaret eder. Örneğin *kim çıktı?* diye sorulduğunda *Zeyd* denebilir. (من/kim) edatı sadece düşünebilen varlıkları sormak için kullanılır.¹⁹

Dolayısıyla (من/kim) istifham edatı, herhangi bir kişiyi sormayı amaçlayan bir edimsöz edimidir. İbn Vehb'in zikrettiği son edat (لم/niçin) edatıdır. Bununla ilgili o şöyle söyler: “Varlıkların illeti (لم/niçin) ile araştırılır.²⁰ (لم/niçin) istifham edatı, bir şeyin vuku bulmasının illetini sormayı amaçlayan bir edimsöz edimidir. Buna cevap ise delil ile olur. Tüm koşulları sağlaması durumunda soru, edimsöz edimlerini gerçekleştirir. Soru, Austin ve Searle tasnifi içerisinde yönelticilere karşılık gelir. Bu, sorunun asıl

¹⁶ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vucûhi'l-Beyân*, 75.

¹⁷ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vucûhi'l-Beyân*, 75.

¹⁸ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vucûhi'l-Beyân*, 75.

¹⁹ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vucûhi'l-Beyân*, 76.

²⁰ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vucûhi'l-Beyân*, 76.

bağlamından kopmasına neden olmaz. Zira bununla birlikte başka iletişimsel gayeler de meydana gelir.

İbn Vehb, soru konusunun bütün yönlerini açıklamakla kalmayıp ilim talebi için soru soran kişinin dikkat etmesi gereken adap kurallarını da zikreder. Bu meyanda o, şöyle söyler: “Eğer sorduğun soru ilim talebi hususunda ise akıllı kimseye yaraşan ve onun faydasına olan talebinde ısrarcı olması, adaba uygun davranması ve ilmin faydasına ulaşma konusundaki arayışından vazgeçmemesidir. Nitekim İbn Abbas’a, *Bu ilmin kaynağı nedir?* diye sorulduğunda *soru soran bir dil ve düşünen bir kalp* şeklinde cevap verdiği rivayet edilir.”²¹

İlim talebi gayesiyle soru soran kişinin soru sorarken edebe uygun davranması gerekir. Ayrıca sorusunun cevabını alıncaya ve istediği sonuca ulaşıncaya kadar ısrarcı olması lazım gelir. Bu sayede gayesi bir ilim hakkında soru sormak olan edimsöz edimi gerçekleştirmiş olur.

Sonuç olarak soru, farklı birçok iletişimsel görevin meydana gelmesini ve gerçekleşmesini sağlayan söz edimlerinden başka bir şey değildir.

3. Emir ve Nehiy: Emir, bir fiilin yapılmasını ya da meydana getirilmesini talep etmektir. Nehiy ise, bir fiilin yapılmamasını talep etmektir. İbn Vehb, emir verenin emir alandan daha üst bir konumda olması gerektiği görüşündedir ve ona göre emir ve nehiy konusu iki kısımdır: “Bunlardan biri bir şeyin yapılmasını emretmendir ki emir ismini alır, diğeri ise bir şeyin yapılmamasını emretmendir ki bu da nehiy olarak isimlendirilir.”²²

Öyleyse İbn Vehb’e göre emir, hariçte meydana gelmesi amacıyla talep içeren bir edimsöz edimdir. Ve bu doğrudan söz edimi, muhatabın konumu ve konuşanın durumu gözetilmeksizin gerçekleşmez. Bu yaklaşımın, kesinlikle edimsel dil düşüncesiyle ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Nitekim İbn Vehb’in, “Emir, daha alt konumda olana yapılı” şeklindeki ifadesinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. İbn Vehb, bu ifadesi ile muhatabın konumunu dikkate almıştır. Zira muhatabın, konuşanın konumundan daha aşağı bir konumda olması demek edimsöz ediminin emir kipinde ilgili bağlamda kullanılmaması durumunda gerçekleşmeyeceği anlamına gelir.

İbn Vehb, emir konusunun ayrıntılarını ve farklı yönlerini açıklamaya devam ederek şöyle der: “İnsan için en çok vücûb ifade eden emir ve nehiy, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmaktır. Çünkü Allah Teâlâ emir bi’l-

²¹ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi’l-Beyân*, 224.

²² İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi’l-Beyân*, 224.

ma'rûf ve nehiy ani'l-münker yapılmasını teşvik etmiş, yapılmamasını yasaklamıştır. İhmal edilmesi durumunda da cezalandırılmanın olacağını belirtmiştir. Nitekim Allah Teâlâ, *Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyorsunuz.* (Âli İmrân 110) buyurmuştur.²³

İbn Vehb, iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın vacip olduğunu ifade etmekle kalmayıp açıklamalarını bir ileri noktaya taşıyarak iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmanın faydalarını izah eder. Ona göre iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktaki fayda açıktır. Zira Allah Teâlâ insanları çeşitli fitrat ve tabiatta yaratmış ayrıca akıl ve zihinlerini muhtelif kılmıştır. Ne var ki insanların çoğu fesada yönelmek noktasında aceleci davranırlar ve arzularının peşinden koşarlar. Nefislerinin arzuladığı şeyleri yaptıklarında ise bozulurlar ve başkalarını da bozarlar. Oysaki bozgunculuk ve iyiliğe muhalefet için yaratılmamışlardır.²⁴

İbn Vehb, insanların birbirinden farklı olduğu dolayısıyla konum ve mertebelerinin de farklılaştığı gerçeğini ifade eder. Bu durum, insanların birbirine ihtiyaç duymasına neden olur. Dolayısıyla iyiliğin emir ve tavsiye edilmesi insanların iyiye yönelmesini; kötülükten sakındırılması da insanların durumlarının düzelmesini sağlar. O iyiliği emredip kötülükten sakındırılmasının keyfiyetini şu şekilde açıklar: “Akıllı, basiret sahibi ve hayâsi dolayısıyla kendisine kötü işler yakıştırmayanlar için emir ve nehiy, söz ileler. Günah işlemek ve içki içmek gibi konularda uyarı kendisine fayda vermeyen kişiler için emir ve nehiy, kırbaçlardır. Kırbaç ile terbiye olmayan azgınlar, dine karşı savaş açanlar ve dinden çıkanlar için emir ve nehiy, kılıçlardır. Bunların hepsi iyiliği emredip kötülükten sakındırmak babındandır.”²⁵

Görüldüğü üzere İbn Vehb, iyiliği emredip kötülükten sakındırma meselesini kademeli olarak izah etmiştir. Zira ilk etapta lisanı, sonra kırbaçı sonrasında ise kılıcı önermiştir. Diğer bir deyişle bu kademelendirme suçun derecesine göre yapılmıştır. Bu açıklamaların edimsel dil yaklaşımının özüne dair olduğunu düşünmekteyiz. Zira hem mütekellimin durumunu hem de muhalefet derecesini, her bir makam için ona özgü bir söz vardır; diğer bir deyişle “her bir suçun kendine ait bir cezası vardır” ilkesine dayanarak dikkate almıştır.

²³ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 225.

²⁴ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 225.

²⁵ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 226.

İbn Vehb, başka bir yerde kişinin kendisini düzeltmesinin daha uygun olacağını ifade eder. Bu bağlamda o şöyle söyler: “Akıl sahiplerince, kişinin kendisi salih olmadığı halde başkasını ıslah etmeye çalışması ve kendisi ahlaklı olmadığı halde başkalarına söz ve fille ahlak öğretmesi adalet ilkesine uymaz. Bilakis kişi kendi nefisinden başlamalı ve kendini daha güzel bir ahlak ile donatmalıdır. Zira insan, önce kendisinden nasihat almaya muhtaçtır. Kişi kendisini düzelttikten sonra başkalarını düzeltmeye başlayabilir.²⁶ Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur. “İnsanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz?”²⁷

Bu açıklamaların, edimsel dil yaklaşımının bir yansıması olduğunu düşünmekteyiz. Zira mütekellim, önce kendi nefisini düzeltir ve terbiye eder, sonra başkasını düzeltmeye yönelir. Kendisi yapmadığı halde başkasına iyiliği emretmesi ya da kendisi sakınmadığı halde bir başkasını kötülükten alıkoymaya çalışması doğru olmaz.

İbn Vehb, önceki açıklamalarında emir kipinin daha alt konumdaki kişilere yönelik kullanılması gerektiğini belirtmesine rağmen başka bir yerde emir kipinin, iyiliği emredip kötülükten sakındırma bağlamında, daha alt konumdaki kişiler için kullanıldığı gibi güç ve otorite sahibi daha üst konumdaki kişiler için de kullanılabilirliğini ifade etmiştir.²⁸ O, söz konusu görüşünü edimsel dil yaklaşımına uygun bir biçimde açıklar: “Krallar ve sultanlar, güç ve kudretleri dolayısıyla emir verilemeyecek bir konuma sahip olsalar da; iman noktasında daha alt bir makamda olabilirler. Zira kötü ve yanlış eylemlerde bulunmaları durumunda onların da iyiliğe davet edilip kötülükten alıkonması vaciptir. Onların konumu, bu davranışları dolayısıyla şeriatın hükümleri ve aklın ilkeleri gereği kendilerine öğüt verecek kişilerden daha aşağı olmuştur.”²⁹

Konum olarak aşağı olmak İbn Vehb’e göre muhatabın durumuna göre değişiklik göstermektedir. Nitekim o, konum olarak üstün olmayı güç ve kudret ile değil iyilik ve iman ile ilişkilendirmiştir. Ona göre insan, dinen yasaklı şeyleri yapması durumunda konum ve rütbe bakımından düşer. İnsanın konumu, ahlakı ve amelleri yükselirken bunlar alçaldıkça da alçalır. İbn Vehb, emir verirken edep kurallarına uyulması gerektiğini, ki bu edimsel dil yaklaşımının ölçütüdür, vurgulamayı da ihmal etmez. Zira ona göre: “Köle ve yardımcı gibi konum olarak insandan aşağı olanlara gelince, akıl sahibi kişilerin onlara yapabilecekleri ya da tahammül edebilecekleri dışında

²⁶ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 228.

²⁷ Bakara 44.

²⁸ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 228.

²⁹ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 228.

herhangi bir emirde bulunmaması gerekir. Kişi onların da kendisi gibi birer insan olduğunun farkında olmalıdır. Çünkü Allah Teâlâ, üstün olanın şükrünü eda edip etmeyeceğini ve altta olanın da sabır gösterip göstermeyeceğini sınamak için bazılarını üstün kılmıştır. Adalet kişinin, onların yerinde olsa kendisinin yapamayacağı şeyleri onların yapmasını istememesini, onları dövmemesini, onlara zorluk çıkarmamasını, onların faydasına şeylere engel olmamasını, onların yönetimini ve iyiliğe yönltilmesini kendisi, evlatları ve ailesini yönettiği gibi yapmasını böylece onlara kötü işlere yönelmek için bahane bırakmamasını ve boş işlerle uğraşmalarını engellemesini gerektirir. Kişi, eğer böyle davranırsa onların sevgisini kazanır ve onlardan istediği gibi istifade eder.”³⁰

İnsanlar, emir kipi kullanılırken edebe uygun davranılmasını sever. Kişi, kendi yapamadığı bir şeyi başkasına emretmemelidir. Söz ve emir ifadelerinde adaba uygun kullanımlar edimsel dil yaklaşımının en önemli ölçütlerinden biridir. Searl'in söz edimleri tasnifinde emir ve nehiy, yönelticiler kısmına karşılık gelen edimsöz edimleridir. Asıl kullanımlarına uygun olarak gelirse bu ikisi, doğrudan edimsöz edimi olur. Ne var ki bazı farklı iletişimsel gayeler dolayısıyla asıl anlamları dışında kullanılabilirler. Ancak emir ve nehiy, genel olarak eşyanın durumunu değiştirmeyi hedefler. Dolayısıyla bu ikisi, bir şeyin durumunu değiştirmek üzere kullanılan söz edimleridir. Her ikisinde de mütekellimin hedeflediği bir amaç vardır. Zira mütekellim ancak bir ihtiyaç için emir, bir amaç için nehiy kullanır. Emir ve nehiy, bağlam ve iletişim eyleminin içinde var olduğu şartlardan bağımsız olamaz. Bu nedenle mütekellim ve muhatabın durumu ile emir ve nehiy kipinin kullanılacağı bağlamın dikkate alınması gerekir.

Sonuç

Bu kısa araştırmada aşağıdaki sonuçlara ulaşıldı:

- i. İbn Vehb talebi, haber ile eş değer ikinci bir kısım olarak ele alır.
- ii. İbn Vehb talebi: dua, soru, emir ve nehiy olmak üzere dört kısma ayırır.
- iii. Talebin kısımları dua, soru, talep ve emirde vücut bulan doğrudan söz edimlerinin gerçekleşmesini sağlar. Söz edimlerini gerçekleştiren koşullardan birinin ihlal edilmesi durumunda dolaylı söz edimleri meydana gelir.

³⁰ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*, 229.

Kaynakça

el-Ensârî, İbn Hişâm. *Şerh-u Şuzûzi'z-Zeheb fî Marifet-i Kelâmi'l-Arab*, ts.

Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhiru'l-Belâgati fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*. Beyrut: El-Mektebtü'l-Asrıyye, 1. Basım, 2000.

Hâlid Mîlâd. *el-inşâu fî'l-Arabîyyeti beyne't-Terkîb ve'd-Delâle, Dirâsetu'n-Nahviyyetu'n-Tedâvuliyye*. el-Müessetu'l-Arabîyyetu, 1. Basım, 2001.

Hatîb el-Kazvînî, Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.

İbn Hişâm el-Ensârî. *Şerh-u Şuzûzi'z-Zeheb fî Marifet-i Kelâmi'l-Arab*, ts.

İbn Vehb el-Kâtib, Ebû'l-Hüseyn İshâk bin İbrâhim bin Süleymân. *el-Burhân fî vucûhi'l-Beyân*. thk. Ahmed Matlûb - Hatice Hadîsi. Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2012.

Mesûd Sahrâvî. *et-Tedâvuliyyetu inde'l-Ulemâi'l-Arab*. Beyrut: Dâru't-Talia, 2005.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

HAKİM TİRMİZİ'NİN KİTÂBU'L-İHTİYÂT'INDA SÜNNETE İTTİBÂ
Adhering to the Sunnah in Hakim Tirmizî's Kitâbu'l-İhtiyât

Durdane Zeynep TEKMEN
Arş. Gör., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim
Dalı.
Kilis / Türkiye
Research Assistant, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Divinity, Department of
Sufism.
Kilis / Turkey
durdanezeynep@gmail.com

ORCID ID: 0000 0002 6732 5761

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Type: Çeviri/ Translation
Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ekim / 20 October 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation:Durdane Zeynep Tekmen, "Hakim Tirmizî'nin Kitâbu'l-İhtiyât'ında Sünnete İttibâ ", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (Kış 2022): 212-231

DOI: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1192124

Öz

Makalemiz; velâyet, nübüvvet ve sünnete ittibâ mevzuları çerçevesinde Hakim Tirmizî'nin görüşleri ve yine bu bağlamda Tirmizî'nin '*Kitabu'l-İhtiyât*'ının değerlendirilmesi üzerine inşâ edilmiştir. Çalışmamız giriş ve sonuç kısmı dışında beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Tirmizî'nin risâlesini yazarken istifade ettiği kaynaklar yer almaktadır. İkinci bölümde risâlenin ne maksatla kaleme alındığı ele alınmaktadır. Buna binâen üçüncü bölümde ise risâlenin muhtevasına dair açıklamalar bulunmaktadır. Çalışmamızın dördüncü bölümü, *Kitâbu'l-İhtiyât*'ın Arapça tahkikli neşri ve çevirisinin takdiminden oluşmaktadır. Bu kısımda risâlenin bazı özellikleri belirtilmekte ve eserin neşrine dair kısa bir bilgilendirme de yapılmaktadır. Çalışmamızın beşinci bölümü ise risâlenin çeviri metnine tahsis edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hakim Tirmizî, Velâyet, Nübüvvet, İhtiyât.

Abstract

Our article; It was built on the views of Hakim Tirmizî within the framework of the subjects of guardianship, prophecy and adherence to the sunnah, and in this context, the evaluation of Tirmizî's '*Kitabu'l-İhtiyât*'. Our study consists of five parts apart from the introduction and conclusion part. In the first chapter, there are sources that Tirmizî used while writing his treatise. In the second part, the purpose of the treatise is discussed. Based on this, in the third chapter, there are explanations about the content of the treatise. The fourth part of our study consists of the presentation of the Arabic editorial and translation of *Kitâbu'l-İhtiyât*. In this section, some features of the treatise are stated and a brief information about the publication of the work is given. The fifth part of our study is dedicated to the translation text of the treatise.

Keywords: Sûfism, Hakim Tirmizî, Velâyet, Prophethood, Prudence.

Giriş

Gazâlî öncesi tasavvuf geleneğinde bahusus velâyete dair görüşleriyle öne çıkan Hakim Tirmizî (ö. 320/932),¹ aynı zamanda metafizik dönem tasavvufuna kaynaklık etmiş bir mutasavvıftır. Bu minvalde velâyet söz konusu olduğunda erken dönem tasavvufta akla ilk gelen isim Tirmizî olmaktadır.² Diğer taraftan bir bütün halinde tasavvuf tarihine baktığımızda 'velâyet' düşüncesinin sadece Tirmizî'ye ait olduğunu söyleyemeyiz; zira velâyet ya da velilik başından beri tasavvufî düşüncede bulunan ve hatta tasavvufun gayesi diyebileceğimiz bir olguyu temsil etmektedir. Bu nedenle Tirmizî'nin velâyet düşüncesini döneminden ayrı mütalaa etmek mümkün değildir. Öte yandan Tirmizî'ye kadar tasavvufta sistematik ve kapsamlı bir velâyet görüşünü bulmakta zorlanmaktayız; zira bu konu sûfilerin ifadelerinde dağınık bir halde yer almaktadır. Tirmizî ise tasavvufî gelenekteki velâyet görüşlerini ana hatlarıyla bütünleştirerek daha belirgin bir hale getirmektedir. Bununla birlikte Tirmizî, 'Hatmü'l-Evliyâ'³ düşüncesiyle çağdaşlarından ayrılmaktadır. Bu meyanda üzerinde durulması gereken diğer mevzu da 'Hatmü'l-Evliyâ' görüşüne zemin teşkil eden 'Hâtemü'l-Enbiyâ'⁴ düşüncesidir. Tirmizî'nin anlatımına göre her iki durumun benzer (ya da ortak) yönleri içermektedir. Esasen bu konu, velâyet ve nübüvvet ilişkisinin daha derin ve inceliklere sahip bir yönüdür. Sûfi düşüncesindeki ittibâ tartışmaları da bu mesele (nebî-velî ilişkisi) üzerinden ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda ittibâ, erken dönem tasavvufunun en ciddi tartışma konularından birisini teşkil etmektedir. Buna binâen yazımızda Cüneyd-i Bağdadi sonrası sûfi düşüncenin temsilcilerinden Hakim Tirmizî'yi (*Kitâbu'l-İhtiyât*'ı bağlamında) ele alarak önce adı geçen risâlede Kitap ve Sünnete ittibâ meselesini ve buna bağlı olarak en genel çerçevede o dönemin sünnet anlayışını irdelemeye çalışacağız.

¹Hakim Tirmizî'nin hayatı için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, "Büdüvvü şe'n", *Hatmü'l-Evliya*, nşr. Muhammed Halid Mesud, ts.; Hakim Tirmizî'nin hayatı için bk: Abdülfettah Abdullah Bereke, "Hakim Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997), 196-199; Salih Çift, *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İnsan Yayınları, 2008).

²Bu bağlamda metafizik dönemin temsilcisi İbnü'l-Arabî'nin hatem görüşleri için bk. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (Litera Yayıncılık, 2017), 6-7; Muhyiddin İbn Arabî, *Velâyet ve Nübüvvet Sorular ve Cevaplar*, çev. Ekrem Demirli (Litera Yayıncılık, 2015).

³Hatmü'l- evliyâ düşüncesi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Velîliğin Sonu: Hatmü'l-Evliyâ*, haz. Salih Çift (İstanbul, 2018), 113-119, 141-147; Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, thk. Osman İsmail Yahya (Beyrut: Mecelletü'l-Meşrik, 1965); Bernd Radtke, "İbnü'l-Ârabî Öncülerinden Biri: Hakim Tirmizî ve Velâyet Görüşü", çev. Salih Çift, *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, 9/21 (2008), 501-507.

⁴Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*; Hâtemü'l-enbiyâ görüşü için bk. Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, 113-119.

1. *Kitâbu'l-İhtiyât*'ın⁵ Kaynakları

İlmî kişiliğiyle yetkin birisi olan Hakim Tirmizî, özellikle tasavvufî görüşlerini kaleme alırken pek çok kaynak ve düşünürden istifade etmektedir.⁶ Bilahare tasavvuf tarihinde onunla tebarüz eden “velâyet” ve “hatem” anlayışında da durum böyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Tirmizî'nin pek çok önemli görüşünde tesiri altında kaldığı insanlar bulunmaktadır. Bu kapsamda onun çevresi, görüştüğü kimseler ve geçmiş birikimi son derece önemlidir. Ancak Tirmizî, bazı eserlerinde yararlandığı kaynak veya kişileri açıkça zikretmekte iken; birçok eserinde bunları belirtmemektedir- ki bu durumda ilmî birikiminin etkili olduğunu ifade edebiliriz. Söz gelimi Tirmizî, -mutasavvıf yönüyle öne çıkmış olsa da- yetkin bir muhaddis ve fıkıh ilmini ince ve detaylı yönleriyle bilen bir düşünür olması, yazarın eserlerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Kaynak bağlamında *Kitâbu'l-İhtiyât*'a dönersek; eserde çeşitlilik açısından oldukça az kaynağa rastlamaktayız. Bu meyanda risâlenin küçük hacimli olması göz önünde bulundurulmalıdır. Binâenaleyh risâle, bütünüyle Kur'ân-ı Kerim âyetleri ve bhusus hadîs-i şerifler üzerine oturtulmaktadır. Nitekim eserde İhlas, Hucûrat, Enfal, Nisâ ve Hûd Sûrelerinden alıntılar yapılmış ve isnadıyla birlikte yaklaşık on iki hadîs-i şerife yer verilmektedir. Bunun dışında herhangi bir kaynak eser ya da bir düşünürün ismi bulunmamaktadır. Ancak Tirmizî, eserinde istisnai olarak sahabeden İbn Abbas, İbn Ömer ve Yahya b. Seccad b. El-Hâdir'den birer cümle nakletmektedir.

2. *Kitâbu'l-İhtiyât*'ın Yazılış Sebebi

Tirmizî'nin diğer eserlerine göre bu risâlesinde daha fazla akâid ve fikhî meselelerle karşılaşmaktayız. Yine de bu mevzular, eserde geniş ve detaylıca yer almayıp; daha ziyade gerekli görüldüğü kadarıyla ele alınmaktadır. Tirmizî neden böyle bir eser yazma ihtiyacı hissetmiştir? Diye sorulursa; pek çok açıdan bu soruya yanıt vermek mümkündür. Ancak öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Hakim Tirmizî, tasavvufî geleneğin bir taraftan ibâhî, heretik ve mistik akımlarla mücadele ettiği; diğer taraftan dinî ilimler arasına girmek için ulemaya karşı apolojik bir tavır sergilediği bir dönemin düşünürlerindedir.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Kitâbu'l-İhtiyât*, thk. Abdulvahid Cehdânî (Lübnan: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 2011).

⁶ Salih Çift, “Hatmu'l-Evliyâ, Ebû Abdulah Muhammed b. Ali el-Hakim er-Tirmizî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 336.

Bu dönem, tasavvufun bir bakıma ilmî açıdan doğuşunu ve diğer ilimlerle uzlaşma sürecini temsil etmektedir. Nihâyetinde dinî ilimler arasında olmanın en önemli şartı ise Kur'an-ı Kerim ve Sünnete dayanmaktır. Zira dinî ilimler için bu, bir eşik kabul edilmektedir. Dolayısıyla tasavvuf da bu eşığı geçmek için pek çok merhale ve sınanmadan geçmek durumunda kalmıştır ve bu sınanma hâlâ devam etmektedir. Bütün bu süreçte esasen bizzat sûfiler, kendilerini muhasebeye çektiğini ve tasavvufu Sünnî daire içerisine yerleştirmede gayret gösterdiklerini görmekteyiz. Zira çok erken dönemlerden itibaren Kitap ve sünnetle bağı olmayan pek çok kimse, sûfi kisvesi adı altında toplandığı gelen rivayetlerden anlaşılmaktadır. Buna binâen bilhassa Cüneyd-i Bağdâdî döneminden itibaren Kuşeyrî,⁷ Kelabâzî⁸ ve Hücvirî⁹ gibi pek çok mutasavvıf ya da sûfinin söz ve yazılarıyla bu vâkıya işaret ettiğini ve bunun önünü almak için uğraştıklarını ifade etmeliyiz.

Yukarda ismi geçen mutasavvıflar gibi Tirmizî de bu amaçla eserlerinde Kitap ve Sünnet hakkındaki hassasiyetini vurgulamaktadır. Nitekim *Kitâbu'l-İhtiyât* bu eserlerinden birisidir. Tirmizî, risâlenin henüz ilk satırlarında Allah'ın mahlûkatı kendine ibadet etmeleri için yarattığını belirtmekte; dini ise nefsin teslimiyeti olarak tarif etmektedir. Ona göre bu teslimiyet, ancak şu üç husus bir araya geldiğinde gerçekleşmektedir:

- I. Emredilen şeylerin tamamına itaat etmek ve yasaklanan şeylerin tamamından uzaklaşmak,
- II. Kalbi ondan başkasına bağlamamak,
- III. Âdî ve bayağı şeylerden vazgeçmekle olur.

Tirmizî, bu zikrettiği hususların temeline Hz. Peygamber'in getirdiği şeriati olduğu gibi kabul ve tasdik etmeyi yerleştirmektedir. Böylece kul, dinî için tedbirini almış olacaktır. Buradan hareketle Tirmizî, ihtiyâtı: "Razı olununcaya kadar emirleri kontrol etmek" şeklinde tanımlamaktadır. Böylece ihtiyât ile kişi, nefsin serkeşliğinden dinini bir kale duvarı gibi koruma altına almakta ve güvende olmaktadır. Buna binâen risâlede yirmi dört ihtiyata yer verilmektedir.

⁷ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kahire: (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf), 1385); Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Er-Risale*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 80-81.

⁸ Ebü İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (Dergah Yayınları, 2021), 50-52.

⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, thk. İ'sâd Abdülhâdî Kandil (Kahire, 1974); Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî Hücvirî, *Hakikat Bîlgisi*, çev. Süleyman Uludağ (Dergah Yayınları, 2014), 72-74.

Zikredilen bu ihtiyatlar, bir yönüyle bütün Müslümanları ilgilendirirken; diğer yönüyle –ki bu yön daha hususi nitelikler içermektedir– sâlik diye isimlendirilen tasavvuf ehlini ilgilendirmektedir. Esasen Tirmizî, ihtiyatların ekseriyetle belirtmiş olduğumuz hususi yönlerine işaret etmektedir. Böylece sâlikin sünnetle bağlantılı bu derin ve ince hususlara herhangi bir Müslümandan daha fazla özen göstermesi gerektiğini vurgulamaktadır.

3. *Kitâbu'l-İhtiyât*'ın Muhtevası

Risâle¹⁰ ana hatlarıyla Tirmizî'nin *Âdâbu'l-Mürîdîn*,¹¹ *Edebü'n-Nefs*,¹² *Beyânü'l-Fark*,¹³ *Riyâzetü'n-Nefs*,¹⁴ *Menâzilu'l-Kurbiyye*¹⁵ ve *Mesâilü'l-Meknûne*'si¹⁶ gibi eserlerinde yer alan sünnete ittibâyla ilgili meselelerinin izlerini taşımaktadır. Bununla birlikte eser, başından sonuna kadar Kitap ve sünnete referans yaptığı için diğerlerine göre daha hususidir. Genel itibariyle risâlede bir Müslümanın –özelde ise sâlikin– uyması gereken bazı kurallar ve yapması gereken birtakım uygulamalara yer verilmektedir.

Tirmizî risâlenin hemen başında 'bir kul öncelikle Allah'ın vahdetini kabul etmelidir' ifadesine yer vermektedir. Ardından bütün emir ve yasaklarda Allah'a teslim olunması ve Hz. Peygamber'in getirdiklerinin tamamının tasdik edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Böylece dinin

¹⁰ Tirmizî, *Kitâbu'l-İhtiyât*.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Adâbu'l- Mürîdîn*, thk. Abdulfettah Abdullah Berke (Matbaatü's-Suâd, 1997); Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Âdâbu'l-Mürîdîn (Edep Yâ Hu: Kalbi, Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız?)*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2016).

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Edebü'n-Nefs*, thk. Ahmet Abdurrahim es-Sâyih (Mısır: Ed- Daru el-Mısriyye el-Lübniyye, 1993); Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Edebü'n-Nefs (Kalbini Bul: Nefs Terbiyesi ve Allah'a Yakın Olmanın Güzelliği)*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013).

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadrve'l-kalbve'l-fuâdve'l-lübb*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih (Kahire: Merkezü'l-Kitâbli'n-neşr, 1998); Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Beyânü'l-Fark (Kalbin Anlamı: Allah'ın Nuruna Kavuşmak İçin Kalbimizin İç Güçlerini Nasıl Kullanmalıyız?)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayy Kitap, 2013).

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002); Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs (Nefs Terbiyesi)*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014).

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Menâzilu'l- Kurbiyye*, thk. Asım İbrahim Kayyâli (Beirut-Lübnan: Dar el- Kütübü'l-İlmiyye, 2007); Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Menâzilu'l- Kurbiyye: Allah'a yakınlığın dereceleri*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2013).

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Tirmizî, *Mesâilü'l-meknûne*, thk. Muhammed İbrahim Ceyüşî (Dârü't-Türâsi'l Arabî, 1980).

korumasında şeriata -dolayısıyla peygambere- uymanın şart olduğu açıkça belirtilmektedir. Bu bağlamda Tirmizî'nin 'İhtiyât' tabiriyle kastettiği şey de: Hz. Peygamber üzerinden bize gelen emir ve yasakları uygulamadaki tedbirlerdir. Buna binâen Tirmizî, nefis ve nefsin kurnazlığı üzerinde durarak kişinin emir ve nehiyleri uygulamada gevşek davranmaması ve dikkatli olması gerektiğine işaret etmektedir; zira kişi ancak bu şekilde nefsinden güvende olmaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz hususlar üzerinden risâleye kısa bir giriş yapan Tirmizî, ardından sayısını yirmi dörtle sınırladığı ihtiyatları, maddeler halinde açıklamaktadır. Genel itibariyle ihtiyatlar, benzer özellikler taşımaktadır. Bu yüzden farklı yönlerini daha kolay tespit edebilmek adına ihtiyatları yeni bir tasnife tâbî tuttuğumuzu ve bu doğrultuda sözlü ve eylemsel olmaları bakımından ihtiyatların yeni bir eşleştirmesini yaptığımızı belirtmemiz gerekmektedir.

Evvela ilk üç ihtiyâtta/tedbirde Tirmizî sabah ve akşam yapılması gereken duaları sıralamaktadır. Bu dualarda genel olarak kelime-i şehâdet'te geçen unsurlar zikredilmekte ve Hz. Peygamber'in getirdiklerinin (tamamının) hak olduğu vurgusu yapılmaktadır. Burası bizim için önemlidir; zira peygamberin getirdikleri içerisinde farz olan emir ve yasaklarla birlikte sünnete tâbî olma da söz konusudur. Sonrasında Allah'ın affedici ve rızık vericiliğine işaret edilerek istiğfar içeren ifadeler yer verilmektedir. Buna ilaveten risâlenin girişinde belirtilen hususlar, ihtiyatlar içerisinde tekrarlanmaktadır- ki bu durumun, şariat ve sünnete bağlılıkta dikkati artırmaya yönelik olduğu ifade edilebilir.

Dört, beş ve altıncı tedbirlerde bir Müslümanın diğer Müslümanlarla ilişkisini belirten bazı dualar bulunmaktadır. Aynı minvalde Tirmizî gybet konusundan da bahsetmektedir. Buna göre şayet gybet gibi bir hata vaki olursa kişinin istiğfarda bulunması ve gybetini yaptığı insanlar için af dilemesi gerektiğini belirtilmektedir. Devamında ise bütün Müslümanlar adına her zaman istiğfar edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Sonrasında bütün insanlara hak ile hükmedilmesi gerektiğine değinilmektedir. Binâenaleyh her üç ihtiyatta da konuların Hz. Peygamberin hadisleriyle izah edilmiş yahut pekiştirilmiş olması ittibâ açısından önem arz etmektedir.

Yedi ve sekizinci tedbirlerde abdest ve teyemmüm ele alınmaktadır. Tirmizî'nin bilhassa teyemmümü ele alırken detaylı bir anlatımı tercih ettiği görülmektedir. Bu kapsamda abdest ve teyemmümün alınması gereken durumlara ve zamana dikkat çekilmektedir. Esasen bir sūfinin fikhî konularla detaylı ilgilenmesi alışıldık bir durum değildir; ancak Tirmizî meseleleri sadece fikhî değil; ahlaki açıdan da değerlendirmektedir. Böylece konuların

tasavvufu irtibatlarını kurmaktadır. Öte yandan konuların ekseriyetle hadis-i şerifler üzerinden anlatılmış olması, yine sünnete riayete işaret maksadı taşımaktadır. Bu minvalde aynı yöntemi, diğer ihtiyatlarda görmekteyiz.

Dokuzuncu tedbir, sehiv secdesiyle ilgilidir. Bu konu tamamen fikhî yönden ele alınmaktadır; ancak ibadetlerde titizliği vurgulaması açısından meselenin sûfi düşünce ile ilişkisi kısmen kurulabilir. Onuncu tedbirden on yedinci tedbire kadar sâlikin söylemesi gereken yedi çeşit zikir cümlesine yer verilmektedir. Bunlar: *Lâ ilahe illallah, Elhamdülillah, La havle ve la kuvvete illa billâh, Maşallah, Estağfirullah, Allah Ekber, İnnâillahi ve innâileyhi raciûn* şeklinde sıralanmaktadır. On yediden on dokuzuncu tedbire kadar nafîle ibadetlere devam etmenin öneminden bahsedilmektedir. On dokuzuncu tedbirde ise Aşure gününün önemi ve o gün yapılacak ibadetlere değinilmektedir. Bu bağlamda Aşure gününe değinilmesinin hususi bir nedeni var mıdır? Bu konuda herhangi bir bulguya rastlamış değiliz.

Yirmi birden yirmi dördüncü tedbire kadar kişinin acziyetini bildiren, Allah'ın takdirine razı olmayı belirten ve O'nun merhametine sığınmayı ifade eden dua cümleleri yer almaktadır. Aynı zamanda duaların birçoğu Hz. Peygamber'e dayandırılmaktadır. Son tedbirde ise "Bismillahi evvelehü ve âhirahü" duasına ve önemine değinilmekte ve konuyla ilgili Hz. Peygamber'den gelen meşhur bir rivayete yer verilmektedir. Buna mukabil meseleye tasavvufî açıdan yeni bir yorum getirilmemiştir.

Neticede sünnete ittibâyaya dayalı incelikler eserde önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca hem fikhî hem de ahlaki mevzular doğrudan Hz. Peygamber üzerinden anlatılmaktadır. Bunlara binaen *Kitâbu'l-İhtiyât'ın* şeriat ve sünnet çizgisi üzerine inşa edilmiş bir metin olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Hatta kimi meselelerin sadece fikhî yönlerine yer verilmiş olması Tirmizî'nin Ehl-i Sünnet düşüncesiyle güçlü bir bağı olduğuna işaret etmektedir. Görülen o ki: bu risâlesinde Tirmizî, olabildiğince tasavvufî düşünceyi Sünnî düşünce üzerinden şekillendirmeye çalışmıştır.

4. *Kitâbu'l-İhtiyât'ın* Takdîmi

Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Hasan et-Tirmizî ait olan *Kitâbu'l-İhtiyât'ın* Arapça nüshasında eserin Abdolvâhid Cehdânî'nin tahkikiyle Dâr el-Kütüb el-İlmiyye yayın evi tarafından 2011 yılında Lübnan'da yayınlandığı belirtilmektedir. Muhakkik, Fransız kütüphanesinde muhafaza edilen risâlenin bu nüshasından başka herhangi bir nüshasına rastlanılmadığını ifade etmektedir. Nitekim incelediğimiz eser, tahkikli nüshanın birinci baskısıdır. Tirmizî'nin metni, tahkikli neşirde 65-85 arası sayfalara denk gelmektedir. Öte yandan metne yapılan müdahaleler dipnotlar içerisinde

bulunmaktadır. Binâenaleyh dipnotlardan önemli görülenler, çeviri metinde yer almaktadır. Ayrıca çevirimizde ihtiyat, kelimesi yerine “tedbir” kelimesini kullandığımızı da belirtmemiz gerekmektedir.

5. *Kitâbu'l-İhtiyât*'ın Tercümesi

Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm

Hamd Onun zatına birliğine layık olduğu şekilde olsun, nitekim O (hamdin) ehlidir. O, nimetlerini bol bol veren ve yeterinden daha fazlasını da veren (Allah'a) mahsustur. Hamd O'na mahsustur. O hamdin sahibi ve ehlidir.

Bundan sonra [bil ki]: Kuşkusuz Allah, mahlûkatı dinde ihlâslı olarak kendine ibadet etmeleri için yarattı. Din ise, nefsin Allah'a baş eğip teslim olmasıdır. O da bütün emredilen şeylerin tamamına itaat etmek ve yasaklanan şeylerin tamamından uzaklaşmak, kalbi ondan başkasına bağlamamakla, âdî ve bayağı şeylerden vazgeçmekle olur. Bu hal içinde olan kul Rabbine yaklaşmış olur.

Kulları Rabbine yaklaştıran ilk şey O'nun birliğine, tek olup ortağı olmadığına ve ondan başka bir ilahın bulunmadığına şehâdet etmeleri; bütün emir ve nehiyelerinde ismi yüce olan Allah'a teslim olmalarıdır. Resulün (sav) getirdiği şeriatı olduğu gibi kabul ve tasdik etmeleri gerekir. Böylece o hakkı gösteren sadık mümin, Allah'ın rızık olarak verdiği ilim, marifet, akıl, zekâ, kavrayış ve hafızayı kullanmayla dini için tedbir almış olur. O halde ihtiyât kendinden razı olununcaya kadar emirleri kontrol etmektir. Öyle ki onları (emirleri) ve hükümlerini kontrol ederse işte o zaman dinini bir kale duvarı gibi koruma altına almış ve güven içinde kalmış olur. Zira nefis serkeştir. Ona ibadetin ağırlıkları [emirleri] gelince kararsız, ağır davranan ve tembeldir. Sonra o [nefis] dik başlıdır. Eğer şehvet ve dalaletler gelirse çevik hareketli olur. Mekruhlar başına geldiğinde şaşkın ve sessizdir. Kaçınılması gereken şeyler karşısına çıktığında hafif akıllı ve açgözlüdür.

Bu haller süresince sınırlama, gevşek davranma, noksan ve ziyadede, ihmalkârlık ve (haddi) aşmada tedbirli davranır. Böylece O'nun emrinde kararsızdır ve O'nun bütün emirlerinde tedbirleri uygulayarak hallerin değişmesinde teyakkuzda olur. Böylece azim, içtihat ve ciddiyetle Allah'a kavuştuğu gün Allah'ın kudretine güvenir.

1. Tedbir: Her sabah ve akşam vaktinde “Ey Allah'ım! Muhakkak ben Sana şehâdet ederim. Yine Senden başka ilah olmadığına, ortağı olmayanın yalnızca Sen olduğuna ve Muhammed'in kulun ve resulün olduğuna, vahyinden indirdiğin şeylerin tamamının hak olduğuna şehâdet etmekle beraber arşını taşıyan meleklerine, arz ve semalarının sakınlerine ve

yarattıklarının tamamına şehâdet ederim. Ey Allah'ım benden şehâdetimi kabul eyle. Kuşkusuz Senin Ahad ve Samed olan –ki doğmamış ve doğrulmamış ve herhangi bir dengi olmayan- Allah olduğuna şehâdet ettim” demektir.

2. Tedbir: Kulun her sabah ve akşam vakti “Kendisinden başka Hayyu'l Kayyûm ve günahları bağışlayanın olmadığı Allah'a istiğfar ederim. Yine gizli veya açık, büyük ve küçük günahlardan ve Rabbimin katında mekruh, günah ve hata olandan O'na tövbe ederim” demektir.

3. Tedbir: Kulun her sabah ve akşam vakti şöyle demesidir: “Ey Allah'ım! Bize ve yarattıklarının tamamına sabah ve akşam dini ve dünyevi nimetler sendendir. Sen, ortağı olmayan Tek'sin. Bu nedenle nimetlerine ve artırmana karşılık gelecek hamd sana aittir. Her hamd edenin hamdinden üstün olan hamd, Senin bütün yarattıkların üzerine üstünlüğün gibidir.

4. Tedbir: Kulun şöyle demesidir: “Ey Allah'ım! Beni ve onu kötülükle zikrettiğim veya çekiştirdiğim veya iftira ettiğim veya haksız yere eziyet ettiğim Mümin ve Müslüman her bir kadın ve erkeği bağışla.”

Bize Abdü'l-Vâris bin Abdü's-Samed haber verdi, bana babam haber verdi, bize Uyeyne bin Abdurrahman el-Kuraşî haber verdi, o Halid b. Yezid den, o da Enes bin Mâlik'ten rivayet ediyor. Resulullah (sav): “Gıybetini ettiğin kimsenin kefareti onun için istiğfar etmendir”¹⁷ buyurdu.

Bize Rebi' el- İyâdî haber verdi. Bize Abdullah b. Davud el- Harîbî, İbn Ebu Davud'dan Muhammed b. Münkedir'e isnad edilen şu sözü haber verdi: “Oruçlu gıybet ederse; (orucunu) param parça etmiş olur ve eğer istiğfar ederse yamamış olur.”¹⁸ Gıybet ettikleri zaman kulların ümitsizliğe düşmemesi için Allah Teâlâ, Kitab'ında gıybetin zikredildiği yerde şöyle buyurur: “Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok merhamet edendir.”¹⁹

5. Tedbir: Allah indinde yükselmen için senin her gün şöyle dua etmendir: Ey Allah'ım! Hayatta veya ölmüş olan Mümin ve Müslüman erkek ve kadınları bağışla.” Çünkü Âdemoğlundan iyi veya günahkâr olanlar, yaratılış hakkına müstahak olmuştur. Çünkü Allah, eliyle Âdemi yaratmıştır.

¹⁷ Gazzâli: Bu hadis *الغيب من الغيب الاستغفار دون الاستحلال* şeklinde olursa daha güzel olur demiştir. *Feyzû'l-Kadîr* 7/5, *es-Sumt ve Âdâb'l-Lisan li-İbnEbi'd-Dünya* 171; *el-Mevzuâtî'l İbn Cevzî* 3/118-119

¹⁸ Bu eseri İbn Receb, *Cevâmiu'l-Kelîm*'de rivayet etti ve onu İbn Münkedir'e nispet etti (Hadis 29). Taberânî, onu Ebu Hureyre'ye isnadıyla ihrac etti. “Muhakkak ki Oruçlu onu bozmadığı sürece cennettedir. Denildi ki: oruç neyle bozular? Dedi: Yalan ve Gıybetle!” *Mu'cemu'l-Evsad* 5/13. Heysemî dedi ki: Taberânî onu *Evsad*'da rivayet etti ve o rivayette Rebi b. Bedr var. O, [hadis rivayeti açısından] zayıftır. *Mu'cemu'z-Zevâid*, 3/171.

¹⁹ Hucûrat/12.

Bunun için sana gereken onların tamamına hakkı vermendir. Görmez misin ki Resulullah (sav) yüzlere vurmaktan nehyetmiştir.²⁰ Ve Allah: “Şimdi vurun, boyunlarının üstüne! Vurun, onların bütün parmaklarına!”²¹ Diye buyurdu.

6. Tedbir: Allah'tan başka ilah olmadığına şehâdet eden bütün Muvahhitlerle Allah'ın emrettiği bir şekilde bağ kurmalısın -ki o, nefsin için istediğini onlar için istemen; nefsin için kerih gördüğünü onlar için de kerih görmendir.”

Bize Muhammed bin Yahya el-Kata'î haber verdi, o bize Bişr bin Ömer ez-Zührî haber verdi, bize İbn Lehîa, bize Halid bin Ebî Ümran haber verdi. O Kâsım b. Muhammed'den o da Âişe (r.anhâ)'den o da Resulullah (sav)'den rivayet etmiştir. Resulullah (sav) buyurdu: “Allah'ın gölgesine ilk koşanlara ne mutlu!” buyurdu. “Ya Resulullah! Onlar kimlerdir?” dedim. “Onlar ki, hak verildiği zaman kabul edenler, istendiği zaman esirgemeyenler ve kendi nefislerine hüküm verdikleri gibi insanlara hüküm verenler”²² buyurdular.

7. Tedbir: Farkında olmadan bedenine isabet etmiş idrar veya necasetin her türünden ve abdestteki bilmediğin her noksandan (dolayı) yarından itibaren abdestin akabinde sabah namazı için teyemmüm etmektir. Bu teyemmüm, beden veya elbiseden yıkanması lazım geldiğini bilmediğin şeylere bedel olarak her sabah bir kere yapılır. Kuşkusuz ismi yüce olan Allah Sübhânehu ve Teâlâ, beden veya elbisene idrar, dışkı, abdestsizlik yahut cünüplükten sana isabet eden her şeyi temizleyici olarak suyu yarattı. Ve indirdiği (Kitab'ın)da sana suyla kendini temizlemeyi emretti ve suyun temiz -yani temizleyici- olduğunu bildirdi.

Sonra suyu kaybettiğinde ve bulamadığında sana teyemmümü emretti. Cünüplük ve abdestsizliği senden izale ettiği gibi toprağı suyun temizlediği şeylerde suyun yerine kabul etti. Keza bedenine isabet ettiğinde necaseti gidermeye de bedel oldu. Buna kıyas olarak teyemmüm emredildi.

²⁰ Müslim Cabir'den ihrac etti ki: Resulullah (sav) yüze vurmaya ve yüzü dağlamaya nehyetti. Hayvana vurmaya nehyet babı, 2116 H. ve Ahmed *Müsned*'inde 14425. Ebu Davud, Ebu Hureyre'den aldı ki (çıkardı ki): Nebi (sav) şöyle buyurdu: “Sizden birisi dövuştüğünde yüze vurmaktan sakınsın.” Ebu Davud, *el-Hudud* 3895 H'da onu ihrac etti.

²¹ Enfal/12.

²² Hakım Tirmizî onu *Nevadürü'l-Usul*'den ihrac etmiştir, 2/165; Beyhâkî ve Deylemî “Kıyamet gününde Allah'ın gölgesinde olacak sâbikünlerin kimler olduğunu biliyor musunuz? Buyurdu”. Onlar Allah ve Resulü bilir dediler. “Hak kendilerine arz edildiği zaman kabul edenler...” buyurdu. (*Şuabü'l-İman* 7/504; *el-Firdevs* 2/59. Süyutî *Camiü's-Sağir*'de onu hasen saymıştır.

Eğer kendin hakkında sudan korkan bir hasta isen sana teyemmümü emretti. Böylece suyun kaybolmasıyla hastalığın illeti arasında bir bağ kurdu ve şöyle buyurdu: “Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin.”²³ Böylece (Allah) senin için o ikisini [suyu bulamamak ve su nedeniyle hastalıktan korkmayı] mazeret kıldı ve sana teyemmümü emretti. Aynı şekilde su var [olduğu halde] necaseti ve (necasetin) sana bulaştığını bilmiyorsan, her gün sabah bir kere teyemmüm gerekir. Zira beden veya elbisene bilmeden necaset bulaşmış veya hata ve unutmayla farkında olmadan abdestin bozulursa bu [teyemmüm], bir ihtiyâttir.

Bize Abdullah b. Yusuf el-Hayberî el-Basrî haber verdi, bize Osman b. Abdurrahman el-Harrânî haber verdi. O Abdurrahman b. Yezid’den O Âmine binti Ömer’den o da Meymune (r.a.)’den haber verdi. O şöyle dedi: “Ya Resulullah, kabir azabından haber ver? Dedi: idrar izinden bir şey isabet eden kimse, onu yıkasın; eğer [suya] ulaşamadı veya bulamadıysa toprakla onu mesh etsin.” Nitekim ihtiyaç vaktinde su olmadığında teyemmüm ile necaset bilinmediğinde teyemmüm etmek aynıdır.²⁴

Aynı şekilde ulemamız demiştir ki: yürümekteyken su kaybolduğunda veya (kişi) semerindeki aletler arasında suyun olduğunu bilmeksizin seferdeyken (teyemmüm)suyun yerini alır. Öyleyse su mevcut olduğu halde (kişi) bunu bilmiyorsa teyemmüm eder ve namaz kılar.[Bu], onun yerine geçer. Yine [kendisinin] necâsetli olduğunu bilmiyorsa –bunun yerine- teyemmüm eder.

Keza hasta olup hareket etmekten aciz olan ve abdest almaya yardım edecek bir kimse de bulunmadığı zaman o kimse de teyemmüm eder. Çünkü gücünü kaybetmiştir, o da kuyunun yanında olup kova veya ip bulamayan kimsenin durumundadır.

8. Tedbir: Şehrin [herhangi bir yerinde] uykudan uyandıktan sonra, ya her abdestsizlikten sonra yahut boş söz konuştuğundan yahut abdestine bir noksanlık geldiği zaman teyemmüm etmek.

²³ Nisa/43.

²⁴ Hakim Tirmîzî bu hadisi şöyle diyerek talik etti: “Yerini biliyorsa onu yıkar, yeri bilinmiyor yahut yerini şaşırıldığı zaman Resulullah (sav) Hazretleri tarafından gelen şu hadisi şerif suyu kullanma zarureti doğduğu zaman teyemmüm kabir azabının kalkacağına delalet etmektedir. Allah Teâlâ suyun bulunmadığı zaman kullarına teyemmümü lütfetti. Şüphe ve korku zamanında da böyledir.” *Nevadirü'l-Usûl* 3/233.

Bize Cârûd haber verdi, bize İbn Cerîr haber verdi. O Muhammed b. İshak'tan, Yakub b. Utbe'den, O Hâris b. Hişam'dan o da babasından haber verdi. İbn Hamame es-Sülemî Resulullah (sav)'in yanına vardı. Ya Resulullah! Ben Rabbime sena ettim ve seni de övdüm dedi. Sus dedi, sonra kalktı onu mescitten çıkardı ve şöyle buyurdu: "Rabbimi methettiğin şeye devam et; ama beni methetmekten vazgeç dedi. O methetmeye devam etti. Bitirince Bilal'i çağırdı ve ona bir şeyler vermesini emretti, sonra Resulullah (sav) mescide yöneldi, elini mescidin duvarına koydu, sonra yüzünü ve kollarını meshetti, sonra da mescide girdi," dedi.

Bana babam haber verdi, bize Muhammed el-Hasan haber verdi. O İbn Mübarek'ten, o İbn Lehi'dan, o İbn Hüdeyre'den, Hanş'ten, o da İbn Abbas'tan rivayet etmiştir: Resulullah (sav) su kaynağına yönelmiş idi ve sonra toprağa meshetti. Biz: Ya Resulullah! Yakınında su var, dedik. O "Bilemezsin belki ona ulaşamam," buyurdu.

Bize Muhammed b. Mûsâ b. el-Haraşî haber verdi, o Muhammed b. Sabit el-Abdî'den, o Nâfî'den, o da İbn Ömer'den rivayet etmektedir. Bir adam Resulullah'a (sav)'e selam verdi; [bunun üzerine Resulullah] duvara yaklaşarak elini duvara vurdu. Önce yüzünü mesh etti, bir daha vurup kolunu mesh edinceye kadar selamını almadı, dedi.

Bize Muhammed b. Ebân haber verdi, bize Muaz b. Muaz haber verdi, bize Said b. Ebî Urve haber verdi. O Hasan'dan, Husayn b. Ebî Sâsân'den, O Muhacir b. Kunfüz'den haber verdi. O Resulullah (sav)'e selam verdi. O (Hz. Peygamber) abdest alıyordu. Abdestini alıncaya kadar selamını almadı. Abdestini aldıktan sonra selamını aldı. Sonra: "Selamını almama henüz temiz değil iken [yani abdestsiz olarak] Allah'ı zikretmeyi hoş görmemem engel oldu,²⁵ buyurdu.

9. Tedbir: Namazda bilmeyerek yapılan yanlışlık ve eksiklikleri telafi etmek niyetiyle namazın sonunda iki kere sehiv secdesi yapmaktır, zira sehiv secdesi, namazında yaptığın her türlü yanılma ve noksanlıklara kefarettir. Bir kere sehiv secdesi yaparsan namaz içindeki bütün eksiklikleri tamamlamak için yeterlidir. Böylece her gün kıldığın namazın sonunda sehiv secdesi yaparsan namazda yaptığın her türlü yanılma ve noksanlığın telafisi için yeterli olur.

²⁵ Ebû Dâvûd bunu ihrac etti orada: "Abdest alıncaya kadar selamını almadı sonra ondan özür diledi ve buyurdu..." şeklindedir 1/51. Beyhâkî, *Sünenü'l-Kebir*'de 1/90 H 430'da ihraç etti.

Bize Cârûd haber verdi, Şa'bî'den bize Basrî haber verdi o Ebî Hamza'dan o da İbn Abbas'tan rivayet etti. Namazı [tam olarak] kılmaya gücün yetmez de sadece iki secde yapabiliyorsan onu yap²⁶ buyurdu.

10. Tedbir: Her saatte "Lâ ilahe illallah" demekle imanından eskiyen şeyi yenilemektir.

Bize Muhammed b. Meymûn el-Mekkî haber verdi, o da bize İbn Haşim'in kölesi Ebû Said haber verdi, o da bize Sadaka b. Mûsâ haber verdi, o da bize Muhammed b. Vâsi haberdî diyor. O Nehari'l-Abdî'den, o da Ebû Hüreyre'den rivayet etmiştir. Resulullah (s.a.v): "İmanınızı yenileyin" buyurdu. Onlar: Ya Resulullah! Nasıl [yenileyelim]? Dediler. Lâ ilahe illallah" demekle buyurdu.²⁷

Bize Hasan b. Ali b. el-Esved haber verdi, o da bize Amır el-Ankazi haber verdi, o da bize Mübarek b. Hassân haber verdi, o da bize İsa b. el-Muğire el-Harrânî haber verdi diyor. O Ebî Mu'temer'den, o da Ebû Bekir Sıddik'ten şöyle rivayet ediyor. Ebû Bekir (r.a) dedi ki: Resulullah'a yaptığımız hataların kefaretiden sordum. "Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet etmektir" buyurdu.

11. Tedbir: Her saat başı "Elhamdülillah" demekle şükürünü yenilemektir.

12. Tedbir: Her saat başında "la havle ve la kuvvete illa billâh" demekle takvasını yenilemektir.

13. Tedbir: "Maşallah" diyerek kazaya karşı rıza ve teslimiyetini yenilemek.

²⁶ Bu eser, onu İbn Şeybe Musannef 6779 ve el-Fakîhî *fiahbâri Mekketin'*de (464 H) ihrac etti. Hafız İbn Hacer Askalânî *fi Metâlibu'l-Âliye'*de dedi ki: Mesud dedi: Bize Yahya, Şu'be'den o da Ebu Hamza'dan haber verdi ki: İbn Abbas (r.anhumâ) şöyle dedi: "Muhakkak namaz sonundaki iki secdenin dışında namaz kılmaya güç yetiremiyorsan onu yap!" Bu isnad sahihtir. Allah en iyisini bilir. 2/236.

²⁷ Hakim Tirmîzî *Asl'*in 152'incisinde: "Nitekim iman Allah'ın birliğini tanımak, kalbin yatışması, kalben 'lâ ilahe illallah' demek kalben ona teslimiyetini ameli ile itiraf. Amelin hakikati bununladır. Sonra kul "Lâ ilahe illallah" diyerek imanını yenilemekle de emr olunmuştur. Bu şekilde imanını yenilemekle ona hamdini ve istircanı da yapmış olur. Zira kul "La ilahe illallah" der sonra da onu unutur, kötü işler yaparak onu lekeler. Zira imanının şartı müminin kalbinde bu kelimedden başka bir şeyin bulunmamasıdır. Başlarına birtakım bela ve musibetler gelince, ihtiyaçları belirince ve kalpleri mahlûkata takıldığı zaman bu kelimeyi unuturlar o zaman imanı yenilemekle emr olunurlar. Ebû Bekir Sıddik'in (r.a.) hali ve yaşantısı böyleydi bu sözü "La ilahe illallah"dır. Bu Muâz'ın (r.a.) sözünün tefsiridir. Bir saat ona inanırız yani kalbimizde hatırlarız, kalbimiz onunla olur, ona yönelir, hamd ve istircâ da böyledir. Onlar da kuldân zuhur eden aksi amelleri ile kirlenirler. Onlar da işte o zaman yenilenmek sevapları yazılır. Çünkü onu: 'Elhamdülillah' demek şükürün başıdır. Hamd ve sena etmeyen kimse şükretmemiş olur" *Nevadirü'l-Usûl* 2/203-204.

14. Tedbir: Her saat başı istiğfarla tövbesini yenilemektir.

15. Tedbir: Tevazuunu yenilemek için her saat başında “Allahu Ekber” demektir.

16. Tedbir: Sabrını yenilemek için her saat başında “Maşallah” ve ‘İnnâ lillahi ve innâ ileyhi raciûn” demektir.

Resulullah (sav)’den rivayet edildi. Şöyle buyurdu: “Nimete kavuştuğu zaman Allah’a hamd etmekten ve musibete uğradığı zaman da istirca²⁸ etmekten daha büyük bir hediye olmaz. Öyle ki, Allah onun şükürünü yeniler ve yeniden musibete uğramış gibi de sevabını da yeniler”²⁹ buyurdu.

17. Tedbir: Allah’ın kefaletine [güvencesine] girmek için gündüzün başında dört rekât namaz kılmaya devam etmek. Zira Tebâreke ve Teâlâ Hazretlerinden: “Ey Âdemoğlu! Gündüz başında bana dört rekât namaz kıl ki seni günün sonuna kadar koruyalım” buyurduğu rivayet edilmiştir.

18. Tedbir: Gece namazından kaçırıldığın [sevabı] almak için güneşin zeval vaktinde dört rekât namaz kılmaya devam etmek ve Rahman’ın salat vaktine muvafık olmaktır.

19. Tedbir: Yatsıdan sonra mescitten çıkmadan önce dört rekât namaza devam etmektir. Bu namaz kadir gecesinde kılınan namaza denk olur.³⁰

İbn Ömer ve İbn Mes’ud’tan rivayet edilen Cümel adlı kitabın başka bir yerinde zikretmiştik.³¹

²⁸ İnnâ lillahi ve innâ ileyhi raciun, demek.

²⁹ *Nevadirü'l-Usûl* 2/203, 3/109; Terğib ve Terhib 4/174. *Nevadirü'l-Usûlün* 152’si aslında “Muhakkak şükür bir itiraf ve teslimiyetle sabretmektir” şeklinde varid olmuştur. Enes (r.a.) rivayet edilmiştir. Resulullah (sav) “Kulun hamd ile ettiği secde yerine hiçbir nimet onun yerine geçmez” buyurdu. Öyle ki Yüce Allah onun sevabını yeniler, sevaplardan hiçbir sevap hiçbir kulun musibet anında istirca ile secdesi yerine geçmez. Bu teslimiyetini itirafır. Nitekim imanının Allah’ın birliğini tanımada ve kalbin ona teslim olması sebebiyle mutmain olması, dil ile ‘lailahe illallah’ demesi de bunu itiraf ve hakikati ile amel etmektir, sonra kul bu kelime ile imanını yenilemekle emr olunmuştur. 3/109. Hakim Tirmizî’nin başka bir rivayetinde: Resulullah (sav): Nimetlerden hiçbir nimetону hatırladığı zaman Allah’a hamd etmek kadar bir eman olmaz. Hamd ettiği zaman Allah da şükrettiği günde olduğu gibi şükürünün sevabını yeniler, herhangi bir musibet zaman ahdini hatırlayınca istirca da bulunursa musibetin ilk geldiği gönde olduğu gibi sevabını yeniler 2/203.

³⁰ İbn Şeybe Abdullah Amr’dan rivayet etmiştir. Bir kimse yatsıdan sonra camiden çıkmadan önce dört rekât namaz kılsa Kadir gecesinde kılınan namaza denk olur dedi 7351 H. Keza Muhammed b. Nasr el-Mervezî’nin eserinin Muhtasarı ‘Kıyami’l-leyl’ kısmında ‘Yatsıdan sonra kılınan dört rekâtlar’ babında Abdullah b. Amr’dan, o da Abdurrahman b. el-Esved’den ettiği rivayette de böyle varid olmuştur.

³¹ Ahmed b. Hanbel’in *Zühd* kitabında varid olmuştur. Abdurrahman b. el-Esved’den rivayet etmiştir. Bir kimse yatsıdan sonra dört rekât namaz kılsa Kadir gecesinde kılınmış gibi olur dedi, ben: Bunu kimden duydu? dedim. Eğer olurlarsa böyle, ancak [olmasa bile] onlar sahihtir,

20. Tedbir: Diğere bir (şey) Aşûre günü oruç tutmak, namaz kılmak, sadaka vermek, yıl içinde yapma fırsatı bulamadığı hayır amelleri gücünün yettiği kadar o gün yapmaya çalışmaktır. Çünkü Aşûre günü Allah, dünyaya mukabele ederek onun ehline yönelir. Zira Nuh kavmine gazap edince bütün dünyayı ve bütün halkı suda boğarak helak etti -ancak Nuh (as) ile gemide bulunanlar kurtuldu- azap gidince rahmet geldi. Ona denildi ki: “Ey Nuh! Sana ve seninle birlikte bulunanlardan birçok ümmete bizden esenlik ve bereketlerle (gemiden)in denildi.”³² Dünya ehli olarak tek başına bereket ve esenlikle sadece onlar kaldı. Her kim iyi amel yaptıysa o günde güzel amel yapanın ameli esenlik ve bereketle dolar. İşte o gün, Aşure günüdür. Sene içinde kaçırmış olduğu fırsatları yakalar.

Abdullah b. Ömer’den (r.a) rivayet ediliyor: “Bir kimse Aşure günü oruç tutar yahut sadaka verirse sene içinde kaçırdığı iyi amellerin sevabını yakalar,”³³ buyurdu.

21. Tedbir: İstisna ile beş şeyi tedarik etmektir.³⁴ Böylece her sabah şöyle der: “Ey Allah’ım! Ben, zikrettiklerimde ve dilediklerim içinde günümünden kullandığım şeylerde ivedilik ve aceleciliğim önümde [Sana] geldim; Allah’ım! Beni kazana razı kıl, bana takdir ettiğin şeyi benim hakkımda mübarek kıl, ta ki (benim hakkımda) tehir ettiğin şeyin acele gelmesinden ve acele ettiğin şeyin ertelenmesinden hoşlanmayayım.”³⁵

Bize Nasr b. Yahya, Yahya b. Seddad b. el-Hadır’in: Resulullah (sav) sabahladığı zaman bu kelimeleri söylerdi, dediğini haber verdi.

22. Tedbir: Allah’ım ne buyurduysan sen buyurdun yahut ne yarattıysan sen yarattın. Bütün bunlarda iraden senin elindedir. Dilediğin olur, dilemediğin olmaz, demektir.

dedi. 1940 H. Tirmîzî’nin *Muhtutü’l-Cemil*’inde varid olmuştur. Bize Cârûd haber verdi, o bize Fazlb. Mûsâ haber verdi. O Ebû Hanife: Muharib b. Dinar’dan, o da İbn Ömer’den rivayet etmiştir. O şöyle buyurmuştur: “Bir kimse yatsıdan sonra mescitten çıkmadan dört rekât namaz kılsa Kadir gecesinde kılmış gibi olur” dedi. Bize babam haber verdi, o da bize Ebû Nuaym haber verdi, o da bize Abdülcebbar b. Abbas’tan, o Kays b. Vehb’den, o Mürr’e den, o da Abdullah’tan rivayet etmiştir. Bir kimse yatsı namazından sonra selam vermeden dört rekât namaz kılsa sanki Kadir gecesinde kılmış gibi olur” buyurdu. Paris, 50 18, 52.

³² Hûd 11/48.

³³ *Kenzü’l-Ummal*’da: “Bir kimse ziynet gününde (Aşure gününde) oruç tutsa seni içinde tutamadığı oruçların yerine geçer” buyurdu. (Deylemî, İbn Ömer’den) 24255 H.

³⁴ Zikredilen ‘beş şeyin’ ne olduğu metinde ve dipnotta belirtilmemiştir.

³⁵ Deylemî, İbn Ömer’den Resulullah (sav)’in şöyle dediğini ihrac etti: Sizden birisine maişetinin işi ona zor geldiği zaman; evinden çıktığında nefsi, malı ve dini üzere besmele çekmeyi ve Ey Allah’ım! Beni kaderinden razı kıl ve bana takdir ettiğin şeyi mübarek eyle! Ta ki ertelediğinin acele gelmesinden ve acele kıldığının ertelenmesinden hoşlanmayayım, demeyi ihmal etmesin. *El-Firdevs* 111/4 H.

23. Tedbir: “Allah’ım, ben ancak bir beşerim. Kimi sözle incittiysem yahut lanet ettiysem yahut beddua ettiysem ona rahmet, mağfiret ve bereketini esirgeme”³⁶

Bana babam haber verdi, o da bize İsmail b. Abdülmelik haber verdi. O da bana İbn Ebî Müleyke Resulullah (sav) ‘den rivayet etti, dedi. Bunu Aişe (r.anhâ) ya demiştir.

24. Tedbir: Yemek yediği zaman yahut bir şey içtiği zaman yahut bir şeyi giydiği zaman yahut bir iş yaptığı zaman besmeleyi unutursa “Bismillahi evvelehü ve âhirahü” demektir.

Bize Süfyan b. Vekî’ haber verdi. O Yahya b. Said’den o Câbir b. Sabah’tan şöyle dediğini haber vermiştir. Bana Vâsıt’a kadar eşlik ettiğim İbn Ebî Abdurrahman el-Huzâî yemeğin başında besmele çekip; son lokmasında da: “Bismillahi evvelehü ve âhirahü” dedikten sonra şöyle dedi: Sana bunun hakkında Resulullah’ın ashabından dedem Ümeyye b. Mahşî’den³⁷ işittiğimi haber vereceğim. Mahşî demiştir ki: Bir adam yemek yiyor ve Nebi (sav) de onu izliyordu. [Adam] yemeği bitirene kadar besmele çekmedi. Ta ki yemeğin sonunda “Bismillahi evvelehü ve ahirahü” dedi. Bunun üzerine Resulullah (sav): “Besmele çekinceye kadar şeytan onunla yemeye devam eder, besmele çektiği zaman (şeytanın) karnında bir şey kalmaz; çünkü onu kusar” buyurdu.

³⁶ Müslim ondan “Ben onu zekât ve ecir olarak kabul ederim” lafzını ihrac etmiştir. *Kitabü'l-Birri ve's-Sıla*.

³⁷ Ümeyye b. Mahşî el-Huzâî, Ona Ezdî de denir. Resulullah (s.a.v.) ile sohbet etmiştir. Basra’ya yerleşmiş ve sonra geri dönmüştür. İbn Said, Buharî ve İbn Sekene o sahabeler demişler. Ebû Dâvûd, Neseî, Ahmed ve Hâkim Câbir b. Subh tarikinden bir hadisini rivayet etmiştir. O bana Müsennâb Abdurrahman haber verdi dedi. (Resulullah) yemek yerken besmele çekmedi. Son lokmasında “Bismillahi fi evvelihi ve âhirihi” derdi. Ben de öyle derdim. Sonra devam etti: Ceddüm Ümeyye b. Mahşî bana haber verdi. O, Nebi (s.a.v.)’in ashabındandı. Bir adam yemek yiyordu kıssasını ona anlattı... *el-İsabe fî Temyizi's-Sahabe* 1/119).

Sonuç

Hakim Tirmizî, velâyet düşüncesiyle öne çıkmış olmasına rağmen; (kalp, akıl gibi) pek çok meselede önemli görüşler ortaya koymuş bir mutasavvıftır. Tirmizî'nin öne çıkan en önemli görüşü ise belirttiğimiz gibi "velâyet" tir. O, her ne kadar nebi anlayışından dolayı eleştirilere maruz kalsa da temelde "velâyet" görüşünü "nübüvvet" düşüncesinden tevârüs etmektedir. Binâenaleyh Tirmizî'nin her eserinde nübüvvet ve velâyet irtibâtını hissedebilmekteyiz. Bu noktada müellifimiz kendisine yöneltilen ithamları kabul etmeyerek velî ya da sâlik'in her zaman nebîye bağlı olduğunu ve kendisinin de bu yönde görüş beyan ettiğini ısrarla vurgulamaktadır.

Sünnî bir düşünür olarak Tirmizî'nin pek çok âyet ve hadisi referans göstermesi ve yine ittibâ ifadelerine eserlerinde yer vermesi, bir bakıma yukarda belirttiğimiz (sünnete bağlı olduğu) iddiasını teyit etmektedir. Genel çerçeveden eserlerine bakıldığında Tirmizî'nin nebî anlayışının döneminin mutasavvıflarıyla hemen hemen aynı olduğu ifade edilebilir. Buna ilaveten Tirmizî, sûfilerin Hz. Peygamber'e dair dağınık görüşlerini 'Hatem' kavramında birleştirdiği gibi hatem kavramına da yeni yaklaşımlar getirmektedir. Bu bağlamda Tirmizî, hem hatem anlayışında hem de diğer tasavvufî meselelerde ittibâ düşüncesini yansıtmaya devam etmektedir. Onun bu konudaki endişeleri ve hassasiyeti bütün eserlerinde fark edebilmekteyiz. Bu kapsamda çalışmamızda Tirmizî'yi sadece *Kitâbu'l-İhtiyât*'ı üzerinden değerlendirdik. Eser, küçük ebatlı bir risâle olmasına rağmen Tirmizî'nin ittibâ hakkındaki fikirlerini anlamada bize açık ve net bilgiler sunmaktadır. Aynı zamanda diğer eserlerine nispetle *Kitâbu'l-İhtiyât*'ın tamamen naslar üzerinden temellendirildiği de ifade edilebilir.

Bütün çabalarına rağmen Tirmizî'nin nübüvvet ve velâyetle ilgili meseleleri ve dolayısıyla ittibâ mevzusunu tam anlamıyla izah edebildiğini söyleyebilir miyiz? Diye sorduğumuzda; bu pek mümkün görünmemektedir. Zira dönemin diğer mutasavvıfları gibi Tirmizî de tasavvuf geleneğinin sünnete bağlı olduğunu belirterek dînî ilimlerle tasavvufu uzlaştırmaya çalışmış olmasına rağmen bu uzlaştırmada başarılı olduğunu ifade edememekteyiz. Açıkçası çok çetrefilli ve tartışmalı olan bu mevzu, ayrı ve uzun bir çalışmayı iktiza etmektedir. Bu çerçeve ve bu kısa çalışmamız bağlamında söylenebilecek tek şey, Tirmizî'nin tasavvufu ittibâyâ dayalı bir yol olarak sunmuş olmasıdır.

Kaynakça

- Arabî, Muhyiddin İbn. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. Litera Yayıncılık, 2017.
- Arabî, Muhyiddin İbn. *Velâyet ve Nübüvvet Sorular ve Cevaplar*. çev. Ekrem Demirli. Litera Yayıncılık, 2015.
- Bereke, Abdülfettah Abdullah. "Hakim Tirmizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15 (1997), 196-199.
- Çift, Salih. *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İnsan Yayınları, 2008.
- Çift, Salih. "Hatmu'l-Evliyâ, Ebû Abdulah Muhammed b. Ali el-Hakim er-Tirmizî". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 351-376.
- Hücvirî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. Dergah Yayınları, 2014.
- Hücvirî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb*. thk. İ'sâd Abdülhâdî Kandil. Kahire, 1974.
- Kelabazi, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. Dergah Yayınları, 2021.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kahire: (nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf), 1385.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Er-Risale*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- Radtke, Bernd. "İbnü'l-Ârabî Öncülerinden Biri: Hakim Tirmizî ve Velâyet Görüşü". çev. Salih Çift. *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, 9/21 (2008), 501-507.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Adâbu'l-Mürîdîn*. thk. Abdulfettah Abdullah Berke. Matbaatü's-Suâd, 1997.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Âdâbu'l-Mürîdîn (Edep Yâ Hu: Kalbi, Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız?)*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 2016.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Beyânü'l-fark beyne's-sadrve'l-kalbve'l-fuâdve'l-lübb*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih. Kahire: Merkezü'l-Kitâbli'n-neşr, 1998.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Beyânü'l-Fark (Kalbin Anlamı: Allah'ın Nuruna Kavuşmak İçin Kalbimizin İç Güçlerini Nasıl Kullanmalıyız?)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. "Büdüvvü şe'n". *Hatmü'l Evliya*. nşr. Muhammed Halid Mesud, ts.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Edebü'n-Nefs*. thk. Ahmet Abdurrahim es-Sâyih. Mısır: Ed- Daru el-Mısriyye el-Lübniyye, 1993.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Edebü'n-Nefs (Kalbini Bul: Nefs Terbiyesi ve Allah'a Yakın Olmanın Güzelliği)*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Kitâbu'l-İhtiyât*. thk. Abdulvahid Cehdânî. Lübnan: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 2011.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Menâzilu'l- Kurbîyye*. thk. Asım İbrahim Kayyâli. Beyrut-Lübnan: Dar el- Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Menâzilu'l- Kurbîyye: Allah'a yakınlığın dereceleri*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Mesâilü'l-meknûne*. thk. Muhammed İbrahim Ceyûşî. Dârü't-Türâsi'l Arabî, 1980.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Riyâzetü'n Nefs (Nefis Terbiyesi)*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Riyâzetü'n-nefs*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Velîliğin Sonu: Hatmu'l Evliyâ*. haz. Salih Çift. İstanbul, 2018.
- Tirmizî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Hatmü'l-Evliya*. thk. Osman İsmail Yahya. Beyrut: Mecelletü'1-Meşrik, 1965.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
e-ISSN 2630-595X
Sayı: 16 2022/2 - Aralık

SON HURAFE DEİZM

Adnan Bülent Baloğlu
Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2021, 2. Baskı, 319 sayfa
ISBN: 9786257779326

Emin YALÇINKAYA

Yüksek Lisans Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı.
Edirne / Türkiye
Master Student, Trakya University, Institute of Social Sciences, Programme in Basic
Islamic Studies.
Edirne / Turkey
emin.1998edrne@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2388-6495

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Ekim / 2 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım / 15 November 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Emin Yalçinkaya, "Son Hurafe Deizm Adnan Bülent Baloğlu
Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.", *Bayburt Üniversitesi*
İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (Kış 2022): 232-239

Öz

Deizm, 16. yüzyılda Avrupa'nın içinde bulunduğu siyasi ve dini ortam neticesinde ortaya çıkmaya başlamıştır. *Deizm*, kendilerine hür ve özgür düşünür olarak niteleyen entelektüel sınıf tarafından kilise ve ruhban sınıfına bir başkaldırı şeklinde ortaya çıkmıştır. Kilise ve ruhban sınıfının halka uygulamış olduğu şiddet ve baskılar entelektüel sınıfın, dinden ve dini uygulamalardan uzaklaşmasına sebep olmuş ve kilisenin zorla benimsettiği din yerine kendi akıllarını kullanarak bulabilecekleri doğal din anlayışını oluşturmaya başlamışlardır. Rönesans ve Reform, teknolojinin daha çok gelişmesini sağlayarak dine olan ihtiyacın azalmasına ve insanın kendi aklını kullanarak her şeyi yapabileceği düşüncesini oluşturmuştur. Modern dönem ile sermaye sahiplerinin elinde daha da güçlenen deizm, kişilerin ve toplumların dini olmaya başlamıştır. Adnan Bülent Baloğlu tarafından kaleme alınan *Son Hurafe Deizm* kitabı *deizmin* Orta çağdan başlayarak Modern döneme kadar nasıl tanımlandığını aktararak *deizmin* ne olup ne olmadığı hakkında bilgi vermekte ve toplum tarafından nasıl anlaşıldığını aktarmaktadır. *Deizmin* aydın zümre ve Avrupa'da nasıl bir yapıya sahip olduğunu ve *deizme* getirilen eleştirileri içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Avrupa, Rönesans, Reform, Kilise, Deizm.

Abstract

Deism began to emerge in the 16th century as a result of the political and religious environment in Europe. Deism emerged in the form of a revolt against the church and the clergy by the intellectual class. who described themselves as free and free thinkers. The violence and pressure exerted by the church and the clergy on the people caused the intellectual class to get away from religion and religious practices, and instead of the religion forcibly adopted by the church, they began to create a natural understanding of religion that they could find using their own minds. The Renaissance and the Reformation led to the development of technology more and more, reducing the need for religion and creating the idea that a person can do anything using his own mind. With the modern period, deism, which has become stronger in the hands of the owners of the capital, has begun to become the religion of individuals and societies. The last book of Superstition Deism, which we reviewed, gives information about what deism was defined from the Middle Ages to the Modern period, giving information about what deism is and what it is, and how it is understood by society. This study contains the criticisms brought to deism by the intellectual community and how deism the structure

that deism forms in Europe.

Key Words: Europe, Renaissance, Reformation, Church, Deism.

Okurların istifadesine sunulan eser *Adnan Bülent Baloğlu'nun* kaleminden çıkmış ve *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları* tarafından yayımlanmıştır. Eser 16. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan *deizmin* hangi koşullarda ve kimlere karşı ortaya çıktığını ve modern dünyada nasıl bir yapıya sahip olduğunu kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Yazar *deizmi* geniş bir perspektiften inceleyerek *deizmin* ne olup ne olmadığına dair tarihi arka planı aktarmaktadır. Bu sayede *deizm* hakkında bilgi edinmek isteyen kişiler tarihi arka plana da vakıf olarak *deizmi* öğrenmektedirler. Eser, dilin kullanımı ve literatürün aktarımı açısından toplumun geneline hitap etmektedir.

Eser, *Giriş, Deizmin Tanımları, Deizmin Yol Haritası, Deizmin Portresi, Deizmin Eleştirileri ve Sonuç* bölümlerinden oluşmaktadır. Yazar eserin önsözünde fikrî oluşum itibarıyla çok eskiye dayanmayan *deizmin* 16. yüzyılda hür ve özgür düşünür diye isimlendirilen kişiler tarafından kilise ve ruhban sınıfına karşı ortaya çıkarıldığını ve *deizmin* klasik ve modern şeklinde iki kısımda incelenmesinin gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü yazar *deizmin* ilk ortaya çıktığı dönem ile günümüzde hem *deizmin* tanımlanmasında hem de *deizmde* neye nasıl inanılması gerektiği gibi hususlarda farklılıklar olduğunu belirtmektedir. Modern döneme gelindiğinde, *deizm*, Tanrı'yı inzivaya çekip kendi ilahlığını ilan etmekte ve bilim ve teknolojinin ilerlemesinin ardından kendine gelişme zemini bulmaktadır. Yazar ayrıca *deizmin* bireysel ve toplumsal olarak insanlara zarar verdiğini ve bunun ise sermaye sahipleri tarafından talep edilen bir durum olduğunu belirtmektedir.

Eserin *giriş* kısmında yazar *deizmin* tarihini ve nasıl ortaya çıktığını anlatmadan önce okuyucuya temel olması bakımından dinin en eski çağlardan beri var olduğunu, dinsiz bir toplumun olmadığını aktarmaktadır. Daha sonra ise Müslümanın Allah tasavvurunun her şeyi kuşatan, yarattıkları ile her zaman iletişim halinde olan ve yarattıklarını doğru yola sevk etmek için onlara elçiler gönderen bir ilah olduğunu anlatmaktadır. Allah'ın göndermiş olduğu bu elçiler topluma iyi ve kötünün neler olduğunu ve ahiret kurtuluşu için neleri yapmamız gerektiğini insanlara öğretmektedirler. *Deizmin* inanç yapısında ahiret, peygamber ve onun getirdiklerine inanma reddedilmektedir. Yazar, *deizmin* aslında modern dünyanın çocuğu olmaya en layık bir inanç biçimi olduğunu ve *deizm* sayesinde birey ve toplumların belleklerinde yıkıcı etkiler açmanın, insanlara istenilen şeyleri yaptırmanın kolay olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü belli bir anlam sabitesi olmayan

insanoğlu, günü birlik moda akımlarıyla istenilen şeyleri yapar konuma gelmektedir. Hazır ve rahat yaşamaya alışan modern dönem insanı, kendisini rahatsız etmeyen ve her gün yapılacak olan ibadetleri olmaması sebebiyle *deizmi* tercih etmektedir. Yazar *deizmin* birey ve toplum bazında popülaritesinin olmadığını fakat sermaye sahipleri açısından insanların durmadan tükettikleri ve sermayeye kazandırdıkları için tercih edildiğini aktarmaktadır. İnsan, kendi akli ve gücüyle her şeye hâkim olabileceğini ve kendi ürettiği şeyler ile dine ve onun getirdiği şeylere sırtını dönerek, neo-liberal çarkın içinde durmadan çalışıp kazanmayı, kazandığını ise yine aynı çarka aktaran bir sistemin içine kendini hapsetmektedir. Böylelikle insan var olma gayesini ve Allah'a olan sorumluluklarını unutarak yaşamını sürdürmektedir. Deizm, insanı belli düşünce ve yaşam kalıplarına sokmaya çalışan din ve kültüre karşı çıkmaktadır.

Yazar, *Deizmin Tanımları* bölümünde *deizme* inananlar tarafından dahi *deizmin* belli bir tanımının yapılamadığını söylemektedir. Çünkü *deizm* ilk ortaya çıktığı dönemlerde, kilise ve ruhban sınıfına karşı çıkan, bu kurumlara tepki gösteren ve eleştiri yapan kimselere *deist* denilmektedir. Aslında eleştiri yapan bu kimselerin Hristiyanlığa inanan kimseler oldukları bilinmektedir. Yazar, bu durumun klasik dönemde halkın kilise ve ruhban sınıfına olan karşı koyuşun sebep olduğunu belirtmektedir. Deizm kavramını tarihte ilk kullanan 1564'te Calvin'in öğrencisi Pierre Viret'tir. Bilimseler keşiflerin artması ve aydın kesimin İncil'de geçenlerin akla uymayan şeyler olduklarını iddia etmeleri, Hristiyanlık inancının aydın kesiminin ağır eleştirilerine maruz kalmıştır. Bunun sonucunda kilise ve ruhban sınıfı - Hristiyan olsun ya da olmasın- herkesi *deist* veya *ateist* olarak isimlendirmeye başlamıştır. *Deizm*, Tanrı'nın düşünülerek bilinebileceğini, *deizmin* Tanrısı'nın hiçbir zaman zulmetmeyeceğini ve dünyayı bir defa yarattıktan sonra ona hiçbir şekilde müdahale etmediğini söylemektedir. *Deizme* göre insan, bu hayatta akli ile her şeyi bulma gücüne sahiptir. Peygamberin getirdiği mesajlar, mucize ve ahiret akla uygun olmadığı için reddedilmesi gerekli olan şeylerdir.

Yazar, *Deizmin Yol Haritası* bölümünde *deizmin* ne olduğunu ve hangi şartlar altında ortaya çıktığını bize aktarmaktadır. Avrupa'da var olan düşünce yapısı ve Hristiyanlığın toplum üzerinde nasıl bir etki bıraktığı yazar tarafından anlatılarak aslında toplumun bu baskıdan kaçmak için kendisine farklı yollar ürettiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda tarihin içinde doğup büyümüş olan *deizmin* zamanın şartları göz önüne alınarak değerlendirilmesi ve o zaman dilimine göre olumlu veya olumsuz eleştiriler geliştirilmesi gerekir. *Deizmin* sahip olduğu motto döneminin değer ve anlayışlarına ters

düştüğü için birçok tepki ile yüzleşmesi gerekmiştir. Yazar Orta çağ Avrupa'sında kilise ve ruhban sınıfının temel otorite olduğunu, bilim ve hür düşünce adına bir şey üretilmediğini vurgulamaktadır. Çünkü kilise kendi otoritesini sağlam tutmak için kimsenin Hristiyanlık ve İncil hakkında sorgulama yapmamasını, kendilerinin her şeyi bildiği ve Tanrı tarafından yetkili kişiler olarak seçildiklerini söylemektedir. Dini dogmaları sorgulamaya yönelik yapılan teşebbüsler ya diri diri yakılarak ya da kazıklara oturtularak cezalandırılmaktadır. *Deizmin* Avrupa'da dinin tekelinde bulunduğu bir dönemde ortaya çıkması hiç de garip bir olay değildir. Kendilerini hür ve aydın kimseler olarak tanıtan kimseler Avrupa'nın bu durumda olmasının başlıca sebebinin kilise ve ruhban sınıfının halka karşı uyguladığı zulümler olduğunu vurgulamaktadırlar. Eğer din ortadan kalksa insanlar kendi hür iradeleri ile yaşayacak ve hiçbir kavga ortaya çıkmayacaktır. İncilin içinde yazan şeyler akla ve bilime aykırı şeylerdir. İnsan bunlardan kendini arındırıp doğal yollarla Tanrı'ya yöneldiği zaman gerçek kurtuluşa erecektir. Yazar, kendilerini hür düşünürler olarak niteleyen kişilerin kendi yaşam tarzlarına ve ahlak anlayışlarına bakmadan dini ortadan kaldırıp daha yaşanabilir ve ahlaklı bir toplum oluşturma gayretlerinin sorgulanması gerektiğini belirtmektedir. Dönemin önemli sosyalleşme ve fikri münazaralarının yapıldığı kahvehaneler, salonlar ve barlar aklını kullanma, bilimin ipine sarılma ve kilisenin boyunduruğundan kurtulma sloganları ile yankılanmaktaydı. Rönesans ile başlayan bilimin ve aklın yükselişi ile insan kendini evrenin merkezine koyacak Tanrı'yı ıssız bir çölde unutup kendi medeniyetini inşa etmeye başlayacaktı. Kilise, halk tarafından insanların kanlarını emen bir yapı olarak algılanmaya başlanmıştı. Reform ise kopmuş olan tüm bağların kazınıp atılması demektir. Reform sayesinde insanlar kilisenin boyunduruğundan kurtularak akli ve hür düşüncüyü sonuna kadar kullanan hür bir yapıya sahip oldular. Kilise, ilk günkü yapısına dönecek ve kan emici yapısından kurtulacaktı. Avrupa'daki bilim devrimi ile yerleşik inanç ve dogmalar tekrar gözden geçirilecek ve mevcut kurumlar değiştirilecekti.

Yazar, *Deizmin Portresi* bölümünde *deizmin* neden dine karşı olduğunu, Tanrının nasıl bulunacağını ve farklı ülkelerde ortaya çıkan *deizmin* nasıl bir şekle sahip olduğunu bize aktarmaktadır. Yazar bu bölümde Reform hareketinin kilise ve ruhban sınıfına vurduğu ağır darbeden bahsetmektedir. Çünkü Reform ile oluşan dini eleştiri yolları, *deizmi* savunan kişilerin elini güçlendirmekte; kilise ve ruhban sınıfına daha acımasız eleştiriler yöneltilmektedir. Kilise, insanlara kendisinin kurtuluşun anahtarını bulduran kurum olduğunu benimsetmesi ve insanların azap ve dehşetten

kurtulmaları için kendine inanmalarını, emir ve yasaklarına uymalarını istemektedir. *Deist*ler ise bu yapının kilisenin kendi elleri ile yaptığı bir sistem olduğunu, kimsenin kurtuluşu için başkasına ihtiyacı olmadığını belirtmektedirler. Bir diğer eleştiri yolu ise Avrupa'da etkisi uzun ve kanlı süren din savaşlarıydı. *Deist*lere göre eğer din ortadan kalkarsa insanlar daha huzurlu bir hayata kavuşacaklar; böylelikle de bu kadar kan ve göz yaşı da dökülmeyecektir. Yazar, Protestanlığında kilise ve ruhban sınıfına yıkıcı eleştirilerin gelmesinde önemli bir rol üstlendiğini belirtmektedir. Çünkü Protestanlık düşüncesi ile artık kiliseye ve onun kurtuluş vaat etmesine ihtiyaç ortadan kalkmış ve insanlar ile Tanrı doğrudan iletişim kurma ve günahlardan arınma şansı bulmuştur. Hiç kimse bir günahı sebebiyle ömrü boyunca günahkâr kalamazdı. Papa ve kilisesinin elinde bulunan dokunulmazlık ortadan kalkmasıyla İncil ve kilise herkesin ortak malı olmuştur. Yazar, deizm ve ateizmin görünürde farklı iki düşünce biçimi olduğu halde özünde aynı alt yapıya sahip olduklarını vurgulamaktadır. Yazar Avrupa'daki ülkelerde deizmin din aleyhtarı bir söylem geliştirerek ortaya çıktığını fakat bu ülkelerdeki etkinin farklı olduğunu belirtmektedir. İngiltere ve Fransa'da en ateşli savunucuların olmasına karşın Almanya ve Amerika'da dine ve kiliseye karşı *deizmin* öncülüğünü yaptığı bir ayaklanma bulunmamaktadır.

Yazar, *Deizm Eleştirileri* bölümünde *deizmin*, özelde Hristiyanlığa ve genelde dine yaptığı ve Hristiyan yazarların da deistlere getirdikleri eleştiriler bulunmaktadır. *Deist*ler Avrupa'nın içinde bulunduğu kaos ortamından faydalanarak dini eleştirmişlerdir. Bu ortamda bilim ve aklın, çağa damga vurmasıyla dinin gereksiz bir yapıya sahip olduğu ve aklın tek kurtuluş yolu olduğu fikirleri ortaya çıkmıştır. Hristiyan düşünürler toplumun zihin yapısına zarar veren bu yapıyı durmaksızın eleştirmişler ve bu konu hakkında da müstakil eserler kaleme almışlardır.

Yazar, *sonuç* kısmında *deizmin* modern dönemde sermaye sahiplerinin kazanç elde edeceği bir kapı olduğunu vurgulamaktadır. Deizm aslında modern dünyanın getirdiği özgürlük ve harcama anlayışlarına uygun bir yapıya sahiptir. Yazar, *deizme* kaymakta olan gençlerin aslında ilgiden ve bilgiden mahrum bırakıldıkları için hakikatin ne olduğunu bilememelerinden kaynaklı bir inanç bunalımına girdiklerinden bahsetmektedir. Gençler bunun sonucunda *deist* veya *ateist* görüşlere yönelmektedirler. Gençlerin çağın zehirli tuzaklarına düşmelerini engellemek için onları yalnız bırakmamak gerektiğini belirtmektedir. Yazar, son sözünde *deizmin* hala ne olduğu konusunda tam bir fikir birliği oluşmadığını modern dönemde farklı algılamaların ve tanımların yapıldığını söylemektedir.

Sonuç

Adnan Bülent Baloğlu'nun kaleminden çıkan bu eser, günümüz *deizminin* ne olduğunu ve arka planını öğretmesi açısından oldukça önemlidir. Çünkü bir düşünce yapısının arka planını bilmeden söylenecek her bir söz, anlamsız ve geçersiz kalmaktadır. Deizm aslında kilise ve ruhban sınıfına karşı ortaya çıkmış bir düşünce yapısıdır. Çünkü kilise ve ruhban sınıfının şiddet, baskı ve yasaklamalarla yönettiği bir toplumun kiliseye ve Hristiyanlığa karşı tepkisi gittikçe artmıştır. Toplum içinde kendini deist olarak niteleyen kimselerin kilise ve ruhban sınıfına bir başkaldırı yaptıkları için kendilerine deist denildiği aslında Hristiyan inancını da tümünden inkâr etmeyen kişiler oldukları bilinmektedir. Matematik ve astronomi 'de elde edilen yeni buluşlar kilisenin otoritesinin daha da sarsılmasına sebep olmuştur. Rönesans, Reform ve modern dönemin bilimi ve akli öne çıkaran yapısının dine ihtiyaç bırakmadığını ve insanın gerçek rehberinin akıl olduğunu ihtiva eden anlayışını aşlamıştır. Bu konuda eserler yazan düşünürler gerçek dinin doğal din ve Tanrı'nın ise sadece ilk muharrik olduğunu iddia etmektedirler.

Modern dünyada deizm parayı ellerinde bulunduran kişilerin işine yarayan bir düşünce biçimidir. Çünkü hiçbir şey yapmadan sadece tüketim için yaşayan bir insan, kazancını sadece dünyevi olan şeyler için harcayacaktır; kendi hakikati, yaşamın hakikati ve öldükten sonra ne olacağını düşünmeyecektir. Bunun sonucunda sadece tüketen, etten ve kemikten ibaret bir canlı ortaya çıkmaktadır. *Deizm*, modern dünya da tanımlanması zor olan bir düşünce yapısıdır. Bunun için kişilerin "inandım" dediği *deizm* aslında kendi özgürlüklerinin istediği inanma biçimidir. Ne klasik çağda ne de modern dönemde tanımlanmış bir *deizm* karşımıza çıkmaktadır.

Eser içerisinde deizm hakkında detaylı bilgi verilmesinden dolayı zaman zaman bazı bölümlerde tekrara düşüldüğü izlenimi okuyucuda uyanmaktadır. Kitap, *deizmin* ne olup ne olmadığı hakkında detaylı bilgi vermesinin yanı sıra, *deizme* getirilen eleştirileri yüzeysel olarak ele almasıyla okuyucuda *deizme* inanan ve inanmayan kesimin nasıl bir tavır içinde olduğu sorusunun oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bu eleştirilere yönelik derinlemesine analiz ihtiyacının hasıl olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Son Hurafe Deizm kitabı, toplumun her kesiminin anlayabileceği açıklıkta bir dil ile kaleme alınmıştır. Yazar, başlangıcından modern döneme kadar deizmin geçirdiği safhaları kronolojik olarak okuyucuya aktarmıştır. Avrupa ve Türkiye'de deizm ile ilgili yapılan çalışmaların okuyucunun istifadesine sunulduğu eserin zengin bir literatüre sahip olduğunu söylemek

mümkündür. Avrupa'nın 15. ve 18. yüzyıllarda içinde bulunduğu durum hakkında bilgi sahibi olmak isteyen araştırmacılar için de eser, başvuru kaynağı niteliğindedir.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

1. Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (iki sayı) yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir, ancak Türkçe özet ve kaynakça verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
4. Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özeti üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
5. Dergiye makale müracaatında yabancı dildeki makalelerin mutlaka Türkçe isimleri ile giriş yapılmalıdır.
6. Makale isimleri bağlaçlar hariç ilk harfleri büyük gerisi küçük harfle yazılmalıdır.
7. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
8. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. Yazarlar telif haklarını Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne devrederler.
9. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
10. Yayımlanması istenen yazılar, sistem (dergiPark) üzerinden "Ekli Word Belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
11. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
12. Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 25 dergi sayfasını (8.000 kelime) aşmamalıdır.

13. Yayınlanması talebiyle Dergi'ye gönderilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Şekil ve içerik yönünden uygun görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir.) Dergimizde “kör hakemlik” sistemi uygulanmaktadır. Hakemler yazarı, yazar da hakemleri görmez. Hakem değerlendirmesi sonucunda;
 - a. Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, makale yayınlanmaz.
 - b. İki hakemden biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurur. Gelen rapora göre kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir.)
 - c. Hakemlerden bir veya ikisi “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, makale gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/ha- kemlerin görüşüne sunulur.
 - d. Onaylanan makaleler Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
 - e. Yayın Kurulu Dergi'nin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
 - f. Nihai versiyonlar son okumaya tabi tutulur ve yayına hazırlanır.
14. Yazarlar Dergiye gönderilen makalelerinin durumu hakkında en geç üç ay içerisinde bilgilendirilir.
15. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında toplu bir şekilde yer alır.

16. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
17. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nun sorumluluğunda değildir.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlkeleri

1. Dergimize ilke ve kuralları uygun olarak gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az Office 2007 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 25 sayfayı geçmemelidir.
2. Dergimize gönderilen makaleler İSNAD2 atıf sistemi yazım kurallarına göre düzenlenmelidir. www.isnadsistemi.org adresinde ilgili kılavuzlar mevcuttur. Ayrıca dergimizin ana sayfasında link verilmiştir. Çalışmalarda kullanılan referansların İSNAD2 atıf sistemine uygun, doğru ve aktif bir şekilde uyarlanabilmesi için ZOTERO uygulamasının kullanımı zorunludur.
3. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5 cm, alttan 5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto); satır aralığı: tam, değer: 14 nk; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde aynı ölçülerle Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır. Öz ve Abstract bölümünde paragraf başlarında girinti 0 (sıfır) olmalı ve tek paragraftan oluşmalıdır.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
7. Kaynakça yazarın soyadına göre İSNAD2'ye uygun alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Metinde kesinlikle yazar bilgileri yer almamalıdır.
9. Dipnotlar ve Kaynakça kesinlikle ZOTERO kullanılarak hazırlanmalıdır.
10. Tüm dini terimler ve müellif isimleri mutlaka TDV İslam Ansiklopedisindeki (DİA) yazıma uygun olmalı ve tüm metin boyunca tutarlı şekilde yazılmalıdır. Türkçe’de yaygın diğer kelimeler için ise TDK esas alınmalıdır. Özellikle kelimelerdeki şapka ve kelime sonlarındaki harflerin yazımı konusunda mutlaka TDK esas alınmalıdır. Dükkân, nikâh, siyasi, içtimai, hukuki, merkezî, itimat, isnat, itikat vs.
11. İngilizce başlık, özet ve keywordda yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında Encyclopaedia of Islam’ın 3. edisyonu dikkate alınmalıdır. Bk.

<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

12. Dergimize gönderilecek yazıların, aşağıdaki bilgileri muhtevi ek bir WORD belgesinin yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir:

Ø Makalenin başlığı (Türkçe ve İngilizce)

Ø Lisansüstü tezlerden üretilmişse, tezin künye bilgisi, tebliğ metnine dayanıyorsa bilimsel toplantının künye bilgisi

Ø Yazarın Adı, SOYADI (Örn. Ahmet ÖZKAN)

Ø Kurum bilgisi (Yazar akademisyense ana bilim dalı dahil üniversitesi, öğrenci ise enstitüsü ve ana bilim dalı mutlaka yazılmalı)

Ø Telefon numaraları (iş ve cep telefonu)

Ø Yazışma adresi (lütfen posta kodunu belirtiniz)

Ø E-posta adresi

Ø ORCID Kimlik numarası

Örnek dış kapak bilgileri için bk.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/bayburt-ilahiyat/issue/70885>