



ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies

SAYI / ISSUE 8 - ARALIK / DECEMBER 2022

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE

e-ISSN 2757-5616

SAYI: 8 ISSUE: 8
Aralık-2022 December-2022

YAYINCI PUBLISHER
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Social Sciences University of Ankara

DERGİ ESKİ ADI PREVIOUS TITLE
Kisbu İlahiyat Dergisi Founded in 2019 as "Kisbu İlahiyat Dergisi"
Yayımlanan Sayılar: Year Range of Publication with Former Title:
Yıl 2019- 2020, Sayı: 1-3 2019-2020, Issue: 1 – Issue: 3
Önceki e-ISSN: 2667-4602 Former e-ISSN: 2667-4602

KAPSAM SCOPE
İslam Araştırmaları, Dinî Araştırmalar Islamic Studies, Religious Studies
ATEBE yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir ATEBE is a peer-reviewed academic journal published
dergidir. twice a year.

PERİYOT PERIOD
Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) Biannually (30 June & 31 December)

YAYIN DİLİ LANGUAGE PUBLICATION
Türkçe & İngilizce & Arapça Turkish & English & Arabic

HAKEM KURULU REFEREE BOARD
ATEBE en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör ATEBE uses the system of double-sided blind arbitration
hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli that has the duty of at least two arbitrators. The names
tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. of the arbitrators have been hidden and not published.
Makaleler, İngilizce başlık, öz (350-400 kelime), anahtar Articles contain an English title, abstract (350-400
kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun words), keywords (5-8 concepts), and a bibliography
olarak hazırlanan kaynakça içerir. prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, ATEBE'de yayınlanan çalışmalarının telif Authors publishing with ATEBE retain the copyright to
hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu their work. But the legal responsibility of the articles
yazarlarına aittir. belongs to the authors.

ATEBE'nin tüm giderleri Ankara Sosyal Bilimler All expenses of ATEBE are covered by the Social Sciences
Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz University of Ankara. Our journal does not charge any
yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için fee from the authors for the article evaluation and
herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi publication process. No fee is paid to the authors whose
yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret articles are published in the journal.
ödenmemektedir.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ EXECUTIVE OFFICE
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic
Fakültesi, Ankara, 06050, Türkiye. Studies, Ankara, 06050 Türkiye.
e-mail: atebe@asbu.edu.tr e-mail: atebe@asbu.edu.tr
Tel: +90 312 596 4950 Tel: +90 312 596 4950

SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Ali Osman KURT aliosman.kurt@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR ahmet.kandemir@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS

Dr. Volkan NURÇİN volkan.nurcin@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Campus of Northern Cyprus, Department of Theology, Nicosia/Turkish Republic of Northern Cyprus

Dr. Aykut Alper YILMAZ alper.yilmaz@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara/ Türkiye

SEKRETERYA/SECRETARIAT

Arş. Gör. Muhammed Abdullah HAKSEVER muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies, Ankara/ Türkiye

İNDEKS SORUMLUSU/INDEXING MANAGER

Mehmet ÖZGÜN mehmet_1296@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık

ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS

Felsefe ve Din Bilimleri
Philosophy and Religious Studies

Dr. Halil Temiztürk

htemizturk@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal University,
Faculty of Theology, Tekirdağ/Türkiye

Dr. Sakin Özışık

sakin.ozisik@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Zeynep Kaya

zeynep.kaya@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Temel İslam Bilimleri
Basic Islamic Sciences

Doç. Dr. Yusuf Erdem Gezgin

yegezgin@kmu.edu.tr

Karamanoğlu Mehmetbey
University, Faculty of Islamic
Studies, Karaman/ Türkiye

Dr. Abdulhekim Ağırbaş

ahakimag@hotmail.com

Çankırı Karatekin University,
University, Faculty of Islamic
Studies, Çankırı/Türkiye

Dr. İsa Güceyüz

isa.guceyuz@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

İslam Tarihi ve Sanatları
Islamic History and Arts

Dr. Ersin Durmuş

ersin.durmus@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/ Türkiye

Dr. Mahmut Dilbaz

mahmut.dilbaz@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Muhammet Sevinç

muhammed.sevinc@asbu.edu.tr

Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Yusuf Daşdemir
dasdemiry@hotmail.com
University of Jyväskylä
Jyväskylä/Finland

Arş. Gör. Recep Bayyigit
recep.bayyigit@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Etik Editörü
Ethics Editor

Dr. Mustafa Yasin Akbaş
yakbas@gmail.com
Afyon Kocatepe University Faculty of
Islamic Studies, Afyon/Türkiye

Dil Editörleri
Language Editors

Dr. Halil Şimşek
halil.simsek@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Rumeysa Nur Doğan
rumeysanur.dogan@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Sevcan Öztürk
sevcan.ozturk@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. İsmail Akkoyunlu
ismail.akkoyunlu@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Mesut Sandıkçı
mesut.sandikci@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University,
Faculty of Theology, Rize/Türkiye

Temel İslam Bilimleri
Basic Islamic Sciences

Arş. Gör. Mehmet Çilek
mehmet.cilek@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dil Editörleri
Language Editors

Dr. Luay Hatem Yaçoob
luay.hatem@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Dr. Muhammed Babacan
muhammed.babacan@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Miray Alhallaq
miray.alhallaq@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Ahmet Zahid Özcan
ahmetzahid.ozcan@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

İstatistik Editörü
Statistics Editor

Dr. Ahmet Rifat Geçioğlu
ahmetrifat@hotmail.com
Çukurova University Faculty of
Theology, Adana/Türkiye

Ön İnceleme Editörleri
Preview Editors

Arş. Gör. Rabia Gülşah Birinci
rabiagulsah.birinci@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Rumeysa Ergin
rumeysa.ergin@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can
sumeyye.sagir@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Esra E. Şamlıoğlu
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr
Social Sciences University of
Ankara, Faculty of Islamic Studies,
Ankara/Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Asım Yapıcı

asim.yapici@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Cağfer Karadaş

caferkaradas@hotmail.com

Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

mahfuz@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Cem Şahin

mehmetcem.sahin@deu.edu.tr

Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir/Türkiye

Prof. Dr. Recep Alpyağlı

recepalp@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye

Prof. Dr. Adem Aygün

adem.ayguen@kphvie.ac.at

University of Wien Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Austria

Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu

sahin.ahmetoglu@kku.edu.tr

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Studies, Kırıkkale/Türkiye

Doç. Dr. Abdurrahman Yazıcı

abdurrahman.yazici@gmail.com

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Ali Çoban

acoban@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya/Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Alıcı

mehmetalici@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Universtiy, Faculty of Islamic Studies, Mardin/Türkiye

Doç. Dr. Maher Abu Munshar

abumunshar@hotmail.com

Qatar University Humanities Department College of Arts and Science Doha/Qatar

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya

mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Şuayip Seven

suayip.seven@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Muhammet Fatih Kılıç

fatih.kilic@asbu.edu.tr

Education Attache of the Republic of Türkiye, Frankfurt Consulate, Frankfurt/Germany

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR

ahmet.kandemir@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

Doç. Dr. Hadiye Ünsal

hadiye.unsal@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

Dr. Hicret K. Toprak

hicret.toprak@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye

Dr. Volkan Nurçin

volkan.nurcin@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Campus of Northern Cyprus, Department of Theology, Nicosia/TRNC

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Adnan Demircan

adnan.demircan@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Cemil Hakyemez

cemilhakyemez@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Çorum/Türkiye

Prof. Dr. Enver Arpa

enver.arpa@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic
Studies, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Hayri Kaplan

hayri.kaplan@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic
Studies, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Latif Tokat

latif.tokat@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic
Studies, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

sgunduz@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Ömer Mahir Alper

alperom@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology,
Istanbul/Türkiye

Doç. Dr. Şahban Yıldırım

sahban.yildirim@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic
Studies, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Ali Tan

ali.tan@medeniyet.edu.tr

Istanbul Medeniyet University, Faculty of Art, Design
and Architecture, Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Ejder Okumuş

ejder.okumus@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic
Studies, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay

hmgunay@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology,
Sakarya/Türkiye

Prof. Dr. Cristopher Gaillard Ellison

cristopher.ellison@utsa.edu

The University of Texas
San Antonio/USA

Prof. Dr. Metin Özdemir

metin.ozdemir@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic
Studies, Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Sarıbyık

konevi_1@hotmail.com





Gaziantep University, Faculty of Theology,
Gaziantep/Türkiye

Prof. Dr. Şamil Öçal

samil.ocal@asbu.edu.tr

Education Attache of the Republic of Türkiye, New York
Consulate, New York/U.S.A

Dergimizin Tarandığı İndeksler/Indexes

	EBSCOhost™ Database Başlangıç / Starty Date: 24/05/2022
	Ulrich's Periodicals Directory ProQuest Başlangıç / Starty Date: 18/04/2022
	Index Copernicus Başlangıç / Starty Date: 23/09/2022 (2021 yılı 5. sayı itibarıyla)
	DOAJ: Directory of Open Access Journals Başlangıç / Starty Date: 17/07/2022

Dergimizin Yer Aldığı Veritabanları/Databases

	Academia Social Science Index Başlangıç / Starty Date: 30/03/2020
	İdeal Online Başlangıç / Starty Date: 29/03/2020
	RESEARCH BIB: Academic Resource Index Başlangıç / Starty Date: 05/03/2020
	EuroPub: Directory of Academic and Scientific Journals Başlangıç / Starty Date: 05/04/2020
	CiteFactor: Academic and Scientific Journals Başlangıç / Starty Date: 03/05/2021
	Zenodo Başlangıç / Starty Date: 14/02/2021
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Service Başlangıç / Starty Date: Mart/March 2020
	İSAM: İlahiyat Makaleler Veritabanı / İSAM: Articles on Theology Database Başlangıç / Starty Date: 27/04/2020
	Philpapers Başlangıç / Starty Date: 17/09/2022
	J-Gate Başlangıç / Starty Date: 22/09/2022

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE
Sayı: 8 (Aralık / December 2022)

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli okurlarımız!

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi tarafından yayımlanan ATEBE Dinî Araştırmalar Dergisi'nin sekizinci sayısını tam zamanında yayımlamanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Akademik yayıncılıkta bir marka olma gayesiyle yola çıkan dergimiz yayın hayatında dördüncü yılını geride bırakmıştır. Dergimiz bu sayısından itibaren üniversitemiz bünyesinde kurulan **ASBÜ Yayınları** kapsamında faaliyetlerine devam edecektir. Dergimiz ilk sayısından itibaren gerek içerik gerekse de tarandığı indeksler bakımından istikrarlı bir şekilde gelişimini sürdürmektedir. Daha önce kabul ediliğimiz “EBSCOhost” ve “Ulrich's Periodicals Directory-ProQuest” indekslerinden sonra, “Index Copernicus” ve “DOAJ” (Directory of Open Access Journals) dizinlerine de kabul edildik. Böylece dergimiz uluslararası olma vasfını pekiştirmiştir. Daha önce başvuruda bulunduğumuz TR Dizin ile Atla Religion ve Index Islamicus gibi uluslararası alan indekslerinde izleme sürecimiz devam etmektedir. A sınıfı indekslere girmek için de girişimlere başladık ve Web of Science (WOS) başvurumuzu tamamladık. 8. Sayımızı yayımladıktan hemen sonra Scopus başvurumuzu da tamamlayacağız.

Dergimize Aralık 2022 sayısında yayımlanmak üzere toplam 29 çalışma gönderilmiştir. Bunlar arasından editöryal incelemelerden ve hakem değerlendirmelerinden geçen birbirinden kaliteli 12 araştırma makalesi, bir derleme makale, bir tercüme makale ve dört kitap incelemesi sekizinci sayımızdaki yerini almıştır. Bu çalışmaların siz okurlara ulaşması güzide bir ekibin ve çok sayıda kişinin özverili gayretleriyle mümkün olmuştur. Bu bağlamda öncelikle dergimize birbirinden kıymetli çalışmalarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza; makalelerin değerlendirilmesinde emeği geçen hakemlerimize; ön inceleme, değerlendirme ve yabancı dil kontrolü süreçlerinde özverili bir şekilde çalışan alan editörlerimize şükranlarımızı sunarız. Ayrıca dergimizin okuyucu ile buluşması için her konuda koşulsuz destek sağlayan rektör yardımcımız Prof. Dr. Ali Osman Kurt'a, fakülte dekanımız Prof. Dr. Selçuk Coşkun'a ve dekan yardımcımız Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya'ya teşekkürlerimizi arz ederiz.

Son olarak, 30 Haziran 2023'de yayınlanacak 9. sayımız için makale kabul tarihlerinin 01 Ocak-30 Nisan 2023 olduğunu ve bu sayımıza değerli katkılarınızı beklediğimizi hatırlatmak isterim. Daha nitelikli ve daha başarılı çalışmalarla dolu nice sayılarda buluşmak ümidiyle, iyi okumalar dileriz.

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR

Editör

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / Editorial

VII

ARAŞTIRMA MAKALELERİ - RESEARCH ARTICLES

Aydın Bayram	The Attitude of Young Sunnî Muslims in Britain Towards Religious Authority <i>Britanya'daki Genç Sünnî Müslümanların Dini Otoriteye Karşı Tutumu</i>	1-24
Mustafa Selam Tosun	İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi <i>Logical Universals in Avicenna (Ibn Sînâ) and Analysis of al-Ghazâlî's Criticisms to Avicenna in the Context of Logical Universals</i>	25-46
Osman Nuri Demir	Bir Mûcize Örneği Olarak Hz. Peygamber'in İnsanları Dönüştürme Kabiliyeti <i>The Prophet's Ability to Transform People as an Example of a Miracle</i>	47-67
Sercan Yavuz	Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Mûteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme <i>The Issue of Place of Knowledge about Ma'dûm Based on Debates on Mental Existence: An Analysis in the Context of the Late Kalâm Period</i>	69-94
Davut Şahin	Mâtürîdî'nin İbn Abbas Tefsirine Yaklaşımı <i>Maturidi's Approach To The Narrations of Ibn Abbas</i>	95-114
Nazife Hande Yılmaz	'Uygarlık Süreci' Kavramı Etrafında Türk Modernleşmesi: Kılık-Kıyafetin Seyri <i>Turkish Modernization Around the Concept of 'the Civilizing Process': The Course of Disguise</i>	115-138

	İslam Medeniyetinde Pozitif İlimlerin Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme	
Yavuz Selim Göl	<i>An Evaluation on the Development of Positive Sciences in Islamic Civilization</i>	139-156
	Hanefî/Mâtürîdî ve Şâfiî/Eş'arî Mezheplerinde İrtidadı Sonrası İslâm'a Dönen Kişinin Önceki Amellerinin Durumu	
İbrahim Bayram	<i>The Status of Previous Deeds of the Person Who Converted to Islam After Apostasy in Ḥanafî/Mâturîdî and Shâfi'î/Ash'arî Sects</i>	157-186
	Arap Dilinde İtirâz Cümlesinin Kelamda Bulunabileceği Yerler	
Muhammed Emin Yıldırım	<i>The Places Where The Sentence of Itiraz (Intermediate Sentence) Can Be Found in Kalam in Arabic Language</i>	187-210
	Yahyâ'nın Şefaathâne'si	
Duygu Kayalık Şahin	<i>Yahyâ's Şefâ'at-Nâme</i>	211-231
	Resmî Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr.	
Fatih Cankurt	<i>Analysis of the TMSK E. H. 2. Mushaf in the Context of Official Writing Rules</i>	233-263
	أولويات الإعلام المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة	
Mahmoud Alnaffar	<i>Makâsıdu's-Şeriâ Işığında Modern Medyanın Öncelikleri</i> <i>Contemporary Media Priorities Regarding Sharia Purposes</i>	265-298

DERLEME MAKALE / REVIEW ARTICLE

	Hollanda ve Çağdaş İslam Araştırmaları: NISIS (Hollanda Üniversitelerarası İslam Araştırmaları Okulu)	
Murat Kayalık	<i>The Netherlands and Contemporary Islamic Studies: NISIS (Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies)</i>	299-318

ÇEVİRİ/TRANSLATION

	Belâgat Terminolojisinde Terim Çokluğu Problemi: Sebepleri, Klasik ve Modern Dönem Belâgat Âlimlerinin Konuya Bakışı	
İsa Güceyüz	<i>The Problem of Terminology in Rhetoric (Balagha) Terminology: Its Reasons, Views of the Classical and Modern Era of Rhetoric Scholars</i>	319-337
Bayram Köpük		

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ/BOOK REVIEW

- Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi** yazar Hüseyin Algur (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022), 144 sayfa, ISBN: 9786258044706
- Zeynep Kaya** *A Review of Intergenerational Differentiations and Religious Education by Hüseyin Algur (Ankara: Pegem Academy Publication, 2022), 144 pages, ISBN: 9786258044706* 339-344
- Early Islam in Medina: Mâlik and His Muwaţţâ'** yazar Yasin Dutton (London: Bloomsbury Academic, 2021), 144 sayfa, ISBN: 9781350261860
- Ömer Yılmaz** *A Review of Early Islam in Medina: Mâlik and His Muwaţţâ' by Yasin Dutton (London: Bloomsbury Academic, 2021), 144 pages, ISBN: 9781350261860* 345-350
- Osmanlı Aile Hukuku**, yazar Mehmet Akif Aydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 284 sayfa, ISBN: 9789758740550
- Yusuf Balta** *A Review of Ottoman Family Law by Mehmet Akif Aydın (İstanbul: Klasik Publication, 2018), 28 pages, ISBN: 9789758740550* 351-359
- Tarihsel Eleştiri Yöntemleri Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu**, yazar Fatma Betül Altıntaş (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 529 sayfa, ISBN: 9786057580665
- Ömer Bakıcı** *A Review of The Critique of Methods of Historical Criticism and the Problem of its Application to Islamic Traditions by Fatma Betül Altıntaş (Ankara: TDV Publications, 2020), 522 pages, ISBN: 9786057580665* 361-368

YAYIN ESASLARI

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 1-24

The Attitude of Young Sunnî Muslims in Britain Towards Religious Authority

Britanya'daki Genç Sünnî Müslümanların Dini Otoriteye Karşı Tutumu

Aydın Bayram

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri
Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Arvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Kalām and
Islamic Sects in Belief
Artvin, Türkiye

aydinbayram@artvin.edu.tr

orcid.org/0000-0002-1620-9859

<https://ror.org/02wcpmn42>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Kasım/November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Bayram, Aydın. "The Attitude of Young Sunnî Muslims in Britain Towards Religious Authority".

ATEBE 8 (Aralık 2022), 1-24. <https://doi.org/10.51575/atebe.1200094>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

The attitude of Young Sunnī Muslims in Britain towards Religious Authority*

Abstract

The absence of one single religious authority for the whole Muslim community in Britain results in the emergence of various religious authorities due to ethnic and sectarian differences. Muslim communities in Britain have generally been ghettoized around ethnic and sectarian identities, and thus establishing mosque and religious authority accordingly. This paper investigates what the sources of religious authority for British born young Sunnī Muslims are. The data was gathered via an ethnographic research made in Leeds, one of the most cosmopolitan cities of Britain, interviewing young Sunnī British Muslims who are between 18 and 30 years old. The main aim of this study is to reflect on how and where these young Muslims get religious advice for their daily religious lives. This paper presents the preferences of the informants in seeking religious authority in the context of Britain. It is particularly significant to discover the orientation of British born Muslims from that aspect. Based on the preferences of young Sunnī Muslims in searching religious authority in Leeds, this paper initially introduces four mosque imāms, who lie at the centre of religious authority for ordinary Muslims. By dealing with them, I expose the role of mosque imāms in the life of Sunnī Muslims in Britain. The types of the questions raised by the mosque attendees and their methods in approaching the imāms are reported while each imām's profile is examined. Then, I focus on two famous figures who issue religious rulings and have a special importance in the religious lives of Muslims in Leeds. Finally, the Internet is examined as a virtual platform in seeking religious authority for ordinary Muslims living in Britain. Thus, this study offers two main results: From different sectarian orientations, such as Deobandī, Barēlwī and Jamā'at-i Islāmī, they generally admit that following a school of law (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, and Ḥanbalī) in current is essential for a lay person. Therefore, the tendency among them in seeking religious guidance initially starts from local mosque imāms, and then widened with more expert 'ulamā' repudiated across their ethnic and sectarian oriented communities.

Keywords: The History of Islamic Sects, Religious Authority, Sunnī, Young British Muslims, Imām, Religious Experts.

Britanya'daki Genç Sünnî Müslümanların Dini Otoriteye Karşı Tutumu**

Öz

Britanya'daki tüm Müslüman toplumu için tek bir dini otoritenin olmaması, etnik ve mezhepsel farklılıklara bağlı olarak pek çok dini otoritenin oluşmasına neden olmaktadır. Britanya'daki Müslüman topluluklar genelde etnik ve mezhepsel kimlikler etrafında kümeleştiklerinden ötürü camileri ve dini otoriteyi de buna göre oluşturmuşlardır. Bu makale, Britanya doğumlu genç Sünnî Müslümanlar için dini otoritenin ne olduğunu araştırmaktadır. Bu çalışmada kullanılan veriler Britanya'nın en kozmopolit şehirlerinden biri olan Leeds şehrinde, etnografik bir çalışmayla 18-30 yaş aralığındaki genç- Sünnî Müslümanlarla yapılan mülakatlardan elde edilmiştir. Bu çalışmanın temel gayesi bu genç Müslümanların günlük dini yaşamlarında dini tavsiyeleri nereden ve nasıl aldıklarını yansıtmaktır. Dolayısıyla bu çalışma, Britanya bağlamında

* The author confirms that this paper has been developed from his PhD thesis entitled "Sunnī Muslim Religiosity in the UK Muslim Diaspora: Mosques in Leeds Compared" (The University of Leeds, England, 2013).

** Bu makale, yazarın 2013 yılında Leeds Üniversitesi'nde "Birleşik Krallık'taki Müslüman Diasporada Sünnî Müslümanların Dindarlığı: Leeds'teki Camilerin Karşılaştırılması" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

araştırmaya katılan kişilerin dini otorite arayışlarındaki tercihlerini ortaya koymaktadır. Bu açıdan özellikle Britanya doğumlu genç Müslümanların eğilimini ortaya koymak son derece önemlidir. Bu makale, başlangıç olarak katılımcıların tercihlerine dayalı olarak Müslümanlar için dini otoritenin merkezinde bulunan dört cami imamını takdim etmektedir. Onları ele almakla, Britanya'daki Sünni Müslümanların yaşamlarında cami imamlarının rolü ortaya konulmaktadır. Her bir imamın profili incelenirken camii cemaatinin hangi sorular sorduğu ve imamlara yaklaşım metodu yansıtılmaktadır. Daha sonra, Leeds 'teki Müslümanların dini yaşamlarında özel bir önemi olan ve fetva veren iki meşhur din uzmanı ele alınmaktadır. Son olarak da Britanya'da yaşayan sıradan Müslümanların dini otorite arayışında sanal bir bilgi kaynağı olarak internet incelenmektedir. Böylece bu çalışma başlıca iki sonuç ortaya koyar: Britanya'daki genç Müslümanlar Deobandî, Barēlwî ve Cema'ati İslâmî gibi farklı mezhebi kimliklerden de olsalar da sıradan bir Müslümanın belli bir ameli mezhebi (Hanefî, Şafî, Malikî ve Hanbelî) takip etmenin elzem olduğunu kabul etmektedirler. Diğerleri ise onların dini otorite arayışındaki eğilimlerinin genelde ilk olarak yerel cami imamından başlayıp sonra da onların etnik ve mezhebi çevrelerinde meşhur olan daha uzman ulemaya kadar geniş çevreye ulaşmasıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Dîni Otorite, Sünni, Genç-İngiliz Müslümanlar, İmam, Din Uzmanları.

Introduction

There is no clergy class in Sunnī Islam. Coming from the Creator, the Qur'ān exists at the centre in directing the believers what to do in terms of religious and moral obligations. The messengers (rusūl) deliver what they received from Allāh to humans and explain the meaning. Religious duties and moral obligations are best exemplified by their lives. Hence, they play a crucial role in mediating between Allāh and humans. It can be concluded that the absolute religious authority is Allāh; and the messengers with their mediator role in delivering the message, commenting on it, and implementing the instructions to daily life. As regards the last prophet Muḥammad, his sunna after his death consisted of his sayings, approvals, and advice to the believers which constitute the second source as religious authority in terms of maintaining that mediator role. Consequently, the 'ulamā' bear in mind in terms of producing and deriving the rules from these two sources.

The term of 'ulamā' is plural form of 'ālim and literally means "Islamic scholars". The 'ulamā' may include various professions such as, imām or shaykh (leads prayers), muftī (gives personal opinion based on derived rulings), mujtahid and qāḍī (derive rules from the Qur'ān and Sunna or update existing ones when needed). From the early years of Islam, the 'ulamā' have developed a cumulative methodology in deriving rules from the sources. Traditionally, the 'ulamā' engage with the sources in order to solve the problems of lay persons in terms of understanding the sources, deriving rules from them, and implementing the rules to their life. In countries, where Muslims are the majority, they have a ministry or directorate for religious affairs, but this is not the case in countries where Muslims live as minorities. Furthermore, the

diversity of Muslims in Britain with various ethnic and sectarian identities as mentioned in the relevant literature,¹ makes the situation more complex in terms of religious authority.

The main aim of this paper is to reflect on what religious authority is for young Sunnī Muslims in Britain. With this aim in mind, one of the most populated cities of Britain, Leeds has been chosen since it has a cosmopolite Muslim community. The number of Muslims in Leeds is 63,054² according to the 2021 census data. Although there are many sectarian orientations within the Muslim community, they mainly consist of two sects, namely Sunnī and Shī'a. This study deals with the former confining itself to the majority of the Muslim population as is the case in Britain.

1. Methodology

This study employs qualitative research methods including participant observation, structured and semi-structured interviews with both 'ulamā' and lay persons, and collection of ephemeral materials in the fieldwork location. The first place for the fieldwork comes to mind is the mosque. It has a special importance for migrant Muslim communities in order to observe religious obligations as everywhere else in non-Muslim countries. Consequently, four biggest mosques of Leeds have been chosen to conduct this study. These are namely, Leeds Grand Mosque (LGM; predominantly Arab, Ikhwanī/Salafī), Leeds Makkah Masjid (LMM; South Asian, Barēlwī), Leeds Islamic Centre (LIC; South Asian, Deobandī), and Leeds Iqra Centre (IC; South Asian, Jamā'at-i Islāmī). The communities of these mosques represent both ethnic and sectarian diversity of the whole Muslim community in Leeds, where at least 23 registered mosques exist.

As noted above, these four mosques represent prototypes of ethnic and sectarian orientation. Not only the selected mosque imāms and religious experts but also ordinary people in the congregation contributed to this research as informants. In each of the selected mosques, at least 10 people were interviewed. This number includes both members of the congregation and the mosque imams and other religious experts. Whenever I cite them throughout this paper, the

¹ Alison Shaw, *A Pakistani Community in Britain* (Oxford: Blackwell, 1988); Philip J. Lewis, *Bradford's Muslim Communities and the Reproduction and Representation of Islam* (Leeds: Leeds University Phamplets, 1993); Zaki Badawi, *Islam in Britain* (London: Ta ha Publishing, 1981); Ron Geaves, *Sectarian Influences Within Islam in Britain with Reference to the Concepts of 'Ummah' and 'Community'* (Leeds: Leeds University, 1996); Stewen W. Barton, *The Bengali Muslims of Bradford: A Study of Their Observance of Islam with Special Reference to the Function of the Mosque and the Work of the Imām*. (Leeds: University of Leeds, 1986); Birt, J. and Lewis, P., 'The Pattern of Islamic Reform in Britain: The Deobandis between Intra-Muslim Sectarianism and Engagement with Wider Society', *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*, ed. S. Allievi and M.V. Bruinessen (London: Routledge, 2010); Philip Lewis, *Young, British and Muslim* (London: Continuum, 2008).

² Office for National Statistics/ONS/
<https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/religion/bulletins/religionenglandandwales/census2021> (13 December 2022).

names of interviewees have almost always been anonymised using pseudonyms. Exceptionally, and with their explicit written consent following email exchanges sharing details of the relevant text and quotations to be included in this article, I have used the real names of certain well-known local religious experts. These are as follows: Qari Asim (imam of Leeds Makkah Masjid), Sheikh Muhammad Taher (imam of Leeds Grand Mosque), Hasan al-Katib (ex-president of Leeds Muslim Forum) and Sheikh Abdullah al-Judai (member of the European Council for Fatwa and Research). As noted already, three of the mosques were predominantly attended by people of South Asian ethnicity, while one was Arab. Gender was a constraint in terms of recruiting interviewees, thus all participants were among male congregation.

Based on the first-hand information gained from the fieldwork research, this paper describes the patterns of religious authority including mosque imāms, religious experts, and the internet (as a virtual platform enabling to access religious rulings and advices), respectively. The relevant literature³ proposes that local researches can be applied to national level in order to understand the representation of sectarian and ethnic influences on the Muslim community. As a result, this ethnographic research in Leeds offers similar characteristics in the perception of religious authority for young Sunnī Muslims in Britain.

2. Results and discussion: The Preference of Young Sunnī Muslims in Seeking Religious Authority

During the formation of Islamic Law, religious authority among Sunnī Muslims was gradually institutionalised and developed into plural schools of law, namely Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi‘ī, and Ḥanbalī. “Legal specialists or jurists”⁴ played pivotal roles in the formation of Islamic law. In practical terms, the different classes of ‘ulamā’, as indicated above, obtained positions in the judiciary (*shari‘a* courts), educational institutions (general and Islamic learning), and in places of worship, or Sufi orders.⁵ The ‘ulamā’ transmitted the knowledge of Islam to their pupils and followers, and as a result became the central point of religious authority in every cluster of the society, whether in a *madrasa* as a teacher, or in a Sufi group as a Sufi Shaykh. However, since encountering with western colonialism, the place of religious authority in Islam has been questioned. This is just one of the transformations of traditional institutions from military matters, education, law, and to politics. Furthermore, from the beginnings of reform in the 19th

³ Jonathan Birt, "Good Imām, Bad Imām: Civic Religion and National Integration in Britain Post-9/11", *The Muslim World* 96 (2006), 687–705; Alison Shaw, *A Pakistani Community in Britain* (Oxford: Blackwell, 1988); Lewis, *Bradford's Muslim Communities and the Reproduction and Representation of Islam*; Badawi, *Islam in Britain*; Geaves, *Sectarian Influences Within Islam in Britain*.

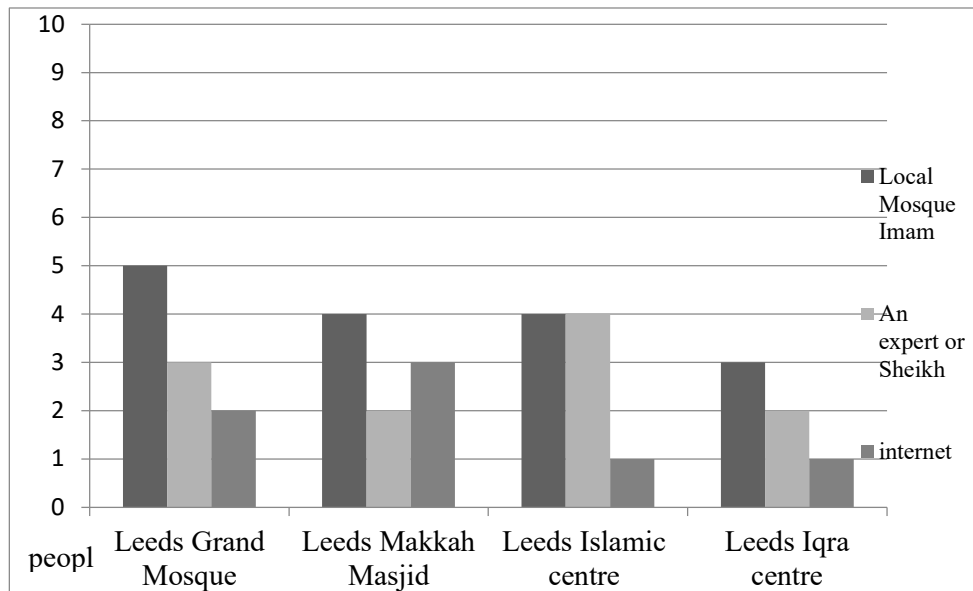
⁴ Wael b. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 179.

⁵ Jacques Waardenburg, *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2002), 387.

century the ‘ulamā’ had to challenge with massive advancements in print media, communication and western educational system backed by the governments. As a result, lay interpreters have emerged leading to further fragmentations and individualisation in religious authority.⁶ The latter issue is felt more acutely among the migrant Muslim communities in non-Muslim countries, especially in Europe.⁷

Considering that kind of individualisation, this research was planned to discover the tendency among young Sunnī Muslims live in Britain in seeking religious authority. The below graph (Table 1) demonstrates the choices among a small sample of lay persons within the congregation in the selected mosques in Leeds when they need to consult a religious expert.

Table 1: Patterns of religious authority for Sunnī Muslim informants in Leeds.



Above data has been collected from the interviewees responding to that question: Who/what do you consult when you come across any problem regarding faith and practice? It can be concluded from this table that easy access to religious authority makes imāms are in advance of the others. This proves that mosque imāms are found on the front line of religious authority for the congregation. Although imām profiles and qualifications show quite variations,⁸ they are

⁶ Francis Robinson, ‘Crisis of Authority: Crisis of Islam?’, *Journal of the Royal Asiatic Society* 19 (2009), 349.

⁷ Frank Peter, ‘Individualization and Religious Authority in Western European Islam.’, *Islam and Christian-Muslim Relations* 17/1 (no date), 105–106.

⁸ Lewis, *Bradford’s Muslim Communities and the Reproduction and Representation of Islam*; Barton, *The Bengali Muslims of Bradford: A Study of Their Observance of Islam with Special Reference to the Function of the Mosque and the Work of the Imām.*; Philip Lewis, *The Functions, Education and Influence of the ‘Ulama in Bradford’s Muslim Communities* (Leeds: Leeds University Phamplets, 1996).

generally leaders of the Muslim community providing guidance in the observance of religion. In seeking religious authority, an expert or shaykh comes as second. However, unlike mosque imāms, religious expert is not available all the time around the mosque. Finally, the internet has a special importance for young Muslims in seeking religious advice since its easy and quick access. Nonetheless, it is at least preferable source among the interviewees except in LMM. It is beneficial to evaluate and give more information about these three patterns by unpacking them in order.

2.1. Mosque Imāms in Leeds

In Islam, the first masjid was established by the Prophet Muḥammad, who led prayers and gave religious education to his companions. When the borders of Islamic state spread into wider locations, the prophet sent some of his friends to these areas in order to guide and teach the observance of religion. Later on, the ‘ulamā’ with its various components took an active role in religious guidance. The term imām, as the most common post associated with the ‘ulamā’, has been used for both religious and political leadership in Islam since its inception.⁹ However, nowadays the meaning of imām in Sunnī milieu is generally confined to lead prayers within the mosque. The term imām is synonymously used in different cultures, such as “shaykh” in the Arab world; “molla, mawlā, mawlānā, maulvī, khari[qārī], and munshī”¹⁰ in the Indian subcontinent and Afghanistan; and “hoca or imām-hatip”¹¹ in Turkey and the Balkans. Imām basically leads prayers (five times in a day, Friday, and two feasts) and delivers sermons (khuṭba) in relevant prayers. Additionally, the imām may teach Islamic sciences (tafsīr, ḥadīth, fiqh, etc.) based on his competency in such sciences and transmits his knowledge to the next generations.

In the British context, the role and functions of an imām can be summed up thus: he leads the congregational prayers including the five daily, Friday, two feast prayers (‘id al-fiṭr and ‘id al-aḍḥā), and tarawih at nights during the holy month of Ramaḍān; additionally, he gives sermons on Friday prayers for every week and twice in a year (feast prayers). Furthermore, he carries out other religious services including marriage contract (nikāḥ) and funeral ceremony, and serves as a mentor in divorce and family matters as well as any other social conflicts. He is also engaged in teaching courses inside and outside the mosque. These vary from Qur’ān circles to essential knowledge classes in the observance of religion. Potential attendees are consisted of both children and adults. In addition to this, the imām preaches somewhere like hospitals, schools, and prisons outside the mosque. Occasionally, the imām involves in community events such as giving

⁹ Wilfred Madelung, "Imāmate", *Encyclopaedia of Religion* (USA: Thomson Gale, no date).

¹⁰ Barton, *The Bengali Muslims of Bradford*, 112.

¹¹ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000).

seminars and delivering speeches accordingly.¹² Considering all these together, as regards as religious belief and practice is concerned imāms in Britain have a crucial role as ‘religious authority’ at the local level and, great impact on the congregation to divert. In the following paragraphs I shall introduce the imāms of the selected mosques in order to delve into more details in that role.

Initially, imām of the LMM whose name is ‘Āṣim, originally coming from Pakistan but has British citizenship. He has succeeded in his late father’s position in the mosque, though he is a solicitor by profession. Having memorised the whole Qur’ān by heart (*hafiz*) in his childhood, he defines himself belonging to ‘Barēlwī’ tradition. Not only does Imām ‘Āṣim effectively use mosque landscape in organising multifaceted organisations for instance interfaith dialogue activities, but he also appears on satellite television speeches and discussions on the Ummah Channel. He is good at using English as medium, while the Barēlwī ‘ulamā’ generally prefer to speak in Urdu. He is also one of the leading members of the Mosques and Imāms National Advisory Board (MINAB)¹³, an umbrella organisation established in 2006. In 2012, he was awarded the MBE honour by the Queen, for his local and national level initiatives¹⁴, since, for example, according to one of the national broadcasting news channels:

After the 7/7 terrorist atrocities, he was the first Imām to hold an open day at his Mosque to engage the community on preventing extremism and Islamophobia, despite a lot of opposition by many people in his community to this initiative.¹⁵

With the above characteristics, Imām ‘Āṣim projects an exceptional image when we consider the common profile of Britain’s mosque imāms, especially those who migrated from the Indian subcontinent. The below expression from a young British-born Muslim from the congregation, Shamsat (a 25-year-old), who lived in Bristol and Birmingham before coming to Leeds, supports that:

Many communities have imāms who do not speak in English and whom many youngsters cannot understand, but in Leeds Makkah Masjid, al-ḥamdu li-llāh [praise be to Allāh], the imām speaks Arabic, Urdu, English; he is in touch with the Muslim community, he is in touch with the local community, and wider society (interviewed on 10 February 2011).

¹² Barton, *The Bengali Muslims of Bradford*, 111–116; Lewis, *The Functions, Education and Influence of the ‘Ulama in Bradford’s Muslim Communities*, 114.

¹³ The MINAB is an advisory and facilitator body providing services to mosques and Islamic training institutions in the UK. See more at www.minab.org.uk

¹⁴ Leeds Makkah Masjid/ LMM/ <http://www.makkahmasjid.co.uk/wp/index.php/2012/06/16/imam-qari-asim-awarded-mbe-by-the-queen/> (20 June 2012)

¹⁵ <http://www.itv.com/news/calendar/2012-06-16/queens-birthday-honours/> (20 June 2012)

İmām ‘Āşim holds both religious and community leadership. For the former, among the LMM’s attendees, he is seen as a religious authority in terms of religious belief and practices. Generally, if they have a problem in any issue as regards their religion, they initially consult the imām. If they ask advice of any other sources, such as primary books of the religion, and the internet, they need to hear an approval or more details from the imām. Consequently, the imām is found at centre for religious authority for them. İmām ‘Āşim reflects that from an insider’s perspective:

Asking local imāms is a good thing, since at the end of the day even if they consulted everyone else [more expert scholars] they [will] still consult the local imāms because they do not know when asking others whether the answer they are given [will] actually fit in with how they practice the rest of the things [whether they practice whatever they say or not] (Interviewed on 27 March 2011).

It can be understood from the above quote that the affinity of lay Muslims and the local mosque imām, from the aspect of knowing each other mutually, is a vital factor for the reliability of fatwā. This mutual rapport can be explained as such: for the imām when giving his personal advice (fatwā) he regards the situation of the inquirer; on the side of ordinary Muslim, when taking fatwā he/she is pleasantly relaxed because of the familiarity with the imām. In addition, the reliability comes to front as a matter as regards to how imām actually practices in his daily life. It must not be a contradiction between the word and action. For instance, if an imām gives an advice to an ordinary Muslim not to invest money into gamble or luck games but he does them for his own benefit, the ordinary person does not rely on that ruling.

During my interview with imām ‘Āşim, I asked him: “In what matters do other Muslims consult you to get a fatwā?” He acknowledges that questions are primarily on belief and rituals, then family, and then social and financial matters.

Faith and practice is mainly in the mosque about prayer, the main issues are about how to pray. People generally ask questions about performing the rituals. For example, if someone is late and misses one or two rak‘as [parts] from the fard [obligatory] prayer, what is it that the person needs to do? Whereas people who are not regular attendees in this mosque ask generally about faith matters such as shafā’atu awliyā’ullāh [intercession of the friends of Allāh, a common belief among Şūfi-Barēlwī followers¹⁶].

Indeed, it is a great opportunity for someone to ask questions about the above Barēlwī practice and get first-hand information from the imām. This statement is also significant in

¹⁶ See for more information on Lewis, *Bradford’s Muslim Communities and the Reproduction and Representation of Islam*, 83; Geaves, *Sectarian Influences Within Islam in Britain with Reference to the Concepts of ‘Ummah’ and ‘Community’*, 95.

demonstrating a controversial issue among Muslims in Britain. In the British context, some other issues such as social and financial questions may arise: ‘Can we sit at the same table while people are drinking alcohol?’ or ‘Is someone’s income purely halal if he is a taxi driver and carries drunken people or has a shop and sells alcohol?’ İmām ‘Āşim reported that he had directed Muslims (who asked these questions about halal income) to spend their profits (after their living expenses) either by going on the hajj (pilgrimage) or giving sadaqa (charity). He also announces that at the time he gives fatāwā, he gains from consulting the Fatāwā Riḍāwiyya (30 volumes) composed by Aḥmad Riḍā Barēlwī (d. 1921).

Secondly, another imām to be introduced here is Shaykh Muḥammad Taher. He is the main imām of Leeds Grand Mosque (LGM), which has more cosmopolitan congregation, mostly consisted of Arab communities. He is from Libya and holds British citizenship. He is well-known for his beautiful Qur’ān recitation around Leeds that makes many international students and youth to attend the congregation in order to listen to him. He calls himself as a shaykh or scholar and refers to his being an imām “as an employee position in the mosque”. At the time of writing that paper he was a PhD candidate in Islamic law at the University of Leeds. Like imām ‘Āşim, he memorised the Holy Qur’ān in early ages during his teenage. In addition, he gained traditional religious education and qualifications in his home county. Inside the mosque he often prefers to speak in Arabic, but occasionally he addresses on some issues, such as errors in the fulfilments of religious practices, with the medium of English. He also organises some seminars and gives talks in English, specifically in study circles targeted international students and recently converted Muslims. Having best qualification in reciting the Holy Qur’ān, he gives tajwīd classes (reading and reciting the holy book according to certain rules) to both adults and children on Friday evenings. Unlike İmām ‘Āşim, he is not actively involved in interfaith activities as there is another person, Dr. Hasan al-Katib, who is in charge of those activities on the mosque committee.¹⁷ If shaykh Taher is not available around the mosque, shaykh Abdullah al-Judai or Dr. Hasan lead al-jum‘a prayers and deliver sermons.

Additionally, shaykh Taher is present in his office at 6pm-7pm from Monday to Friday, to answer any queries in religious matters on the telephone, or via an online query form. This is barely the case if he is not asked face to face after the congregational prayers. Therefore, the existence of a repudiated ‘ālim at the LGM, Shaykh Abdullah al-Judai, makes Shaykh Muḥammad’s job easier, since the former has expertise on giving fatwā and personal opinions on current religious issues. He is in the post of official muftī of the LGM. In consulting and getting information on a particular religious matter, mosque attendees tend to ask first Shaykh al-Judai, and then to

¹⁷ At the time of writing, a new committee of the mosque has appointed Dr. Zunaid Karim for this role. See <http://www.leedsgrandmosque.com/mosque/staff.asp> (20 June 2012)

Shaykh Taher if the former is absent. Shaykh Taher claims that “fatwā is a big thing, and I am not giving a fatwā, I am trying to answer [basic] questions and find solutions”. Haroon, a 30-year-old PhD candidate from Jordan, states:

When I had some problems about religious beliefs and practices, especially different implementations like prayer timetables, I went to the Grand Mosque and found answers to my questions. I think Shaykh Muḥammad is very knowledgeable as a scholar (3 February 2011).

Shaykh Taher reports that he is consulted mainly on religious faith and practices, as well as family relations. He maintains:

Regarding beliefs and practices, people ask questions about mistakes in ṣalāt, and some misunderstandings about religious rituals. For example, a brother asked me about joining two prayers [ḍhuhr and ‘aṣr] during winter. Another one asked me about different madhāhib in fiqh [Ḥanafiyya, Shāfi‘iyya, Mālikiyya, and Ḥanbaliyya] when he noticed different implementations in the mosque (31 May 2011).

Shaykh Taher told me that in such situations he is not issuing a fatwā, but rather commenting on the situation according to the limits of his knowledge. Furthermore, he asserts that to issue a fatwā is a crucial matter requiring an expertise in the field, which is more appropriate to someone, for instance like Shaykh al-Judai. In the context of Britain, according to Shaykh Taher, it is extremely essential for someone with his expertise to determine and publish new authoritative rulings in order to fill the gap in minority fiqh.

Thirdly, turning to the Iqra Centre (IC), Īmām Rashed is from Pakistani ethnic origin and holds British citizenship. Īmām Rashed is 45 years old, and has lived in Britain for the last 15 years. He is a hafiz, as are the other imāms mentioned above. He completed traditional religious education in Pakistan and moved to Britain in order to serve the United Kingdom Islamic Mission (UKIM) as an imām or religious teacher in its centres across Britain. After completing a postgraduate study, an MA programme in Islamic studies from Birmingham University, he was appointed as the main imām of the Moortown-based IC.

Īmām Rashed is unique amongst the Sunnī imāms in Leeds in terms of using English in Friday sermons (al-jum‘a khuṭba). He merely recites some verses from the Holy Qur‘ān and sayings of the Prophet Muḥammad (ḥadīth) in Arabic, whereas the main part of his sermon is delivered in English. When I asked him about that, he replied:

It should be [so] in every mosque. We live here in Britain, and sometimes, the young generation does not understand what the sermons are about, and even we have here Muslims from different ethnic backgrounds. Hence, we should use English to deliver our sermons and preachings so as to enable the message of khuṭba to be understood (22 April 2012).

İmām Rashed also teaches basic Islamic knowledge as well as Arabic alphabet to children so that they can read the Qurʾān and pray properly. There is a supplementary school courses during weekdays after formal school hours and at weekends in the IC. In the mosque, he gives tajwīd and tafsīr classes for adults, too. As in the case with the other imāms mentioned above, imām Rashed is the first point to be applied for religious and moral questions, mainly concerning family matters. At the IC, someone else deals with inter-faith activities, thus imām Rashed is responsible for only the main duties of an imām.

İmām Rashed reported that topics he is consulted generally concern belief and rituals, as well as family matters. For example, he states:

A day before someone asked me about the women, is it permissible to use make-up things, or cut their hair? Why should a woman be obedient to her husband, what is the religious aspect of that? People also ask relevant questions about living in a modern age. For example, can a woman pray while she has worn make-up, and put on perfume? ...In social life, can Muslims give salām [greetings] to non-Muslims, or how should Muslims deal with them, to the extent that they have to mix with them?

İmām Rashed encourages the mosque attendees on the integration of Muslim community into British society that is why he uses the medium of English in his sermons and talks. He states that “I am not giving a fatwā, just expressing my opinions about the questions.” As far as social life is concerned, he asserts that “representation of Islam in Britain is very weak and Muslims need to act.” For imām Rashed, living in a non-Muslim country is an excellent opportunity to demonstrate Islam to non-Muslims, and the purpose of the establishment UKIM is in this vein as a “da’wa enterprise”.¹⁸

Final example to be given here as imām is Mawlānā Yousef. He is a British-born young man and the ex-imām of Leeds Islamic Centre (LIC). He is a graduate from Dewsbury Dār al-‘Ulūm, a Deobandī type of school established in a small town nearby Leeds. I tried to make an interview with the current imām of LIC, but I received negative response in participating this research as an informant. Thus, I could find a chance to make an interview with the ex-imām of LIC, Mawlānā Yousef. He was selected for the Dār al-‘Ulūm in Dewsbury after a long process of examination, and he completed the famous 18th-century Indian syllabus, the “dars-i niẓāmī”¹⁹ eventually finding himself as imām in the largest Deobandī - Tablighī Jamā'at masjid in Leeds. While fulfilling the

¹⁸ Lewis, *Bradford's Muslim Communities and the Reproduction and Representation of Islam*; Barton, *The Bengali Muslims of Bradford*; Lewis, *The Functions, Education and Influence of the 'Ulama in Bradford's Muslim Communities*.

¹⁹ Lewis, *Bradford's Muslim Communities and the Reproduction and Representation of Islam*, 135; Geaves, *Sectarian Influences Within Islam in Britain with Reference to the Concepts of 'Ummah' and 'Community'*, 148.

imāmate position in LIC, he completed two Master's degrees, one in Healthcare and the other in Islamic sciences and Arabic literature in Leeds University.

By contrast to the other three imāms introduced above, Mawlānā Yousef is self-confident in describing himself as an 'ālim. He is currently not an official in the mosque, but teaches the Qur'ān and Islamic knowledge to children in the supplementary school of LIC. Sometimes, he visits local schools in Harehills in order to teach Islamic classes by appointment from the local authorities. According to him, in the eyes of ordinary Muslims belong to Deobandī movement, graduates from religious seminars (Dār al-'Ulūms) have an expertise in Islamic sciences and they can potentially interpret the sources of Islam to implement to current situation in Britain.

It is essential here to mention the role of official imāms of the Islamic centre. There are two imāms in turn leading the prayers and delivering sermons on Friday prayers. Furthermore, one imām weekly gives tafsīr classes in Urdu followed by noon (ḍuhr) prayers on Saturdays and Sundays. However, neither of these gives any Qur'ān classes to attendees in the mosque, while some elders voluntarily help others who want to develop their recitation of the Qur'ān. It might be resulted from the imāms' overwork in teaching involvements in the supplementary school of the mosque, just like Mawlānā Yousef.

To sum up, imāms in Leeds are found at the very centre of the exercise of everyday religious authority since they involve in the daily life of mosques and their congregations. Mosque attendees usually prefer to go to firstly local imām, even if not always being the most qualified. Although they mostly meet the expectation of the immigrant Muslims, it is difficult to say so for British-born Muslims. Because these young generation think that imāms should lecture and teach in English as well as producing new legal rulings as the British context required. The imāms in Leeds depending on their attributes, as elsewhere in Britain, get involved in more social roles within the society compared to Muslim countries.²⁰

Interfaith, youth, and social work services are sometimes carried out by people who are not imāms, although it is true, too, that some imāms in the UK are beginning to couple their religious studies with professional training oriented to chaplaincy and other areas of public ministry as an imām. Nonetheless, overall, various conditions including the rapid growth of a very youthful community, issues around proficiency in English, modern methods²¹ and the willingness of mosque committees to employ well-qualified British imāms who are paid accordingly, together with socio-economic factors²² and the overall social capital of some segments of the community

²⁰ Birt, J. and Lewis, P., "The Pattern of Islamic Reform in Britain: The Deobandis between Intra-Muslim Sectarianism and Engagement with Wider Society", 101.

²¹ Lewis, *The Functions, Education and Influence of the 'Ulama in Bradford's Muslim Communities*, 112.

²² Barton, *The Bengali Muslims of Bradford*, 122.

should be considered as other reasons why the influence of mosque imāms has been somewhat circumscribed in the British context.²³

As reflected above, mosque imāms in Leeds mostly fulfil the main functions of an imām despite having some different skills and abilities promulgated by ethnic and sectarian cultures. Imām Rashed's full English usage and teaching method are very influential in delivering the message to young and multicultural British societies. Shaykh Taher both serves a cosmopolitan migrant community and convert Muslims with his traditional way of delivering the sermons and his appealing to recite the Qur'ān beautifully. Mawlānā Yousef concentrates more on children's education at the supplementary school adjacent to the mosque. However, Imām Qārī 'Āṣim combines both religious authority and community leadership with himself, and uses mixed languages (Urdu and English) to communicate with his society. His engagement with the various segments of local society (youth, and non-Muslims) has brought some fruits albeit in local scale. Overall, the imāms introduced above as being the nerve point of religious authority, provide religious guidance with regard to religious beliefs and practices in the context of Britain. The easy access to and availability of the imāms at least five times a day make it the first preference of ordinary Muslims to consult the imāms. Thus, Leeds's imāms have become a crucial factor in directing the socio-religious life of Muslims in the city.

2.2. Religious Experts

As religious authorities for Sunnī Muslims in Leeds, religious experts have a special importance in terms of issuing religious rulings and guidance. The lack of religious experts in the city, they come as second to be asked some religious questions. Here, I introduce two Muslim scholars repudiated with their rulings around Leeds whose names are Abdullah al-Judai and Mawlānā Abdullah. The former works officially as a muftī of the LGM, where he conducts a tafsīr (Qur'ānic exegesis) class weekly, whereas the latter, who is involved in Deobandī movement, gives seminars or conferences in the LIC. These two scholars not only serve as religious authority on Muslims in Leeds with its diverse ethnic and sectarian communities, but they are also very famous at national level. The aim of this section is to propose a case study of how each of these two scholars are concerned with a particular problem of Muslims in Leeds, and to examine their positions as religious authorities for the Muslim community. Although I tried to make an interview with these two scholars, it did not happen due to their busy schedules. Instead of this, I report here my observation during their talks and classes in relevant mosques.

Shaykh al-Judai is originally from Iraq where he gained a traditional Islamic education in Basra, the southern province of Iraq. He is interested deeply in the ḥadīth studies and wrote

²³ Birt, "Good Imām, Bad Imām: Civic Religion and National Integration in Britain Post-9/11", 688–690.

several books. He engaged in some teaching activities in the Middle Eastern countries such as Iraq and Kuwait. In the late 1980s, he migrated to the UK, where he has maintained his research and teaching. Having served as its general secretary from 1998-2000, he is one of the leading members of the European Council for Fatwā and Research (ECFR). Living in Leeds, he is the director of the Islamic Research Centre, where he supervises studies on Islamic sciences, particularly Ḥadīth studies.²⁴ Thus, he serves as a consultant in Islamic fiqh for the LGM at the local level. On the other hand, at national level, his signature is found at the bottom of a number of fatāwā related to religious life of Sunnī Muslims in the context of Britain. For instance, combining two prayers, such as noon (ḍuhr) and afternoon (‘aṣr) in the winter season is only one of his well-known personal opinions (fatāwā).

After giving this short biography about Shaykh al-Judai, it is worth to mention about his role at the LGM. On Monday evenings after observing ‘ishā prayer with the congregation, he gives a lecture series called *ḥalaqātu’t-tafsīr*. The attendance to this class is roughly about 25-30 people, including regular attendees in the mosque and some elites including academics, doctors, university students, and so on. The language used in the lecture is Arabic since the majority of the attendees are ethnically from Arab backgrounds. The lecture generally focuses on either a passage from the Qur’ān or the sayings of the Prophet Muḥammad, and this takes at least one hour. Then, a question-and-answer section follows this exposition. Finally, the session is ended up with a supplication prayer (dua). At this point, I am going to share a fatwā issued by al-Judai in the British context that has had influence mainly upon the practice of the LGM’s congregation, and some other Sunnī Muslims in the IC, which belongs to UKIM’s perspective and shares a reformist outlook with LGM despite its Pakistani origin.

Al-Judai issued a fatwā in 1995, about the permissibility of combining two of prayers in daily basis. He advocated that in Britain the exact time of ‘ishā prayer is delayed nearly until midnight during summer season:

It is true that Islam strongly encourages that the prayer be performed on time and the basic rule is that the rulings for the times of the prayers have been made clear and that through these rulings the time of each prayer can be known by certain signs. The time of Eisha for example does not begin until the red twilight disappears from the sky. And so, according to Islamic law if the red twilight doesn't disappear until twelve o'clock at night then the time of Eisha doesn't start until that time (capitals and transliteration in original).²⁵

²⁴ See his own autobiographical notes (in Arabic) <http://muntada.islamtoday.net/t37387.html> (23 November 2011).

²⁵ <http://www.leedsgrandmosque.com/services/fatwā-eisha.asp> (11 October 2010).

It can be understood from the above quote that there is merely a couple of hours between the time of `ishā and fajr (dawn of next day) prayers, so this causes an obstacle for Muslims in Britain. As a result, in case Muslims wait to pray after midnight, there would be a short time for the dawn prayer. Sleeping and re-waking up in a short time is obviously risky as well as difficult for those who have to get up early in the mornings in terms of adjusting their rest time in a sufficient way. Consequently, al-Judai offers a solution for Muslims in British context by combining two prayers. He establishes a correlation with the examples from the life of Prophet Muḥammad by showing in what circumstances the Prophet joined the two prayers. During pilgrimage the Prophet did so, even without any certain reason, he occasionally combined two prayers when he was in Medina in order to show a gateway for his followers. Thus, al-Judai claims that:

Joining two prayers because of need is acceptable and permitted and this is the most correct position of the scholars and it is what the provision of concessions within the religion dictates - the joining of either of the two prayers with the other at either of the two times, for example joining Maghrib with Eisha at the time of Eisha or joining Eisha with Maghrib at the time of Maghrib (capitals and transliteration in original).²⁶

This fatwā is vitally important in contributing to the need of Muslim community in Britain. Joining two prayers makes daily life easier for British Muslims at the same time staying in the allowance of Islamic law. Some of university students attending LGM, affirmed that they were also combining ḍhuhr and ‘aṣr when exams coincide with prayer times. They were mainly followers of Hanafī fiqh. For them, if they do not combine two prayers, one will most likely be missed. Muḥammad, a 24-year-old and a regular attendee at the IC, says, “Yes, combining two prayers is unusual but is a sunna of the Prophet, whose implementation is well-known”. Furthermore, he maintains that in the British context, time shortage is really difficult to organise daily life: “Muslim communities in Leeds might have different understanding about that, but in this masjid (the IC) we prayed by combining two prayers. It is [something that produces] easiness for us.” Another ordinary Muslim from a Ṣūfī-Barēlwī background, Jaweed (a 21-year-old university student), states: “If you know what you are doing, there is no problem. Several occasions, I combined or joined.”

As a result, most of the LGM attendees and some other Muslims agree that it is better to combine two prayers than to miss one. Similar examples are found in the life of the Prophet Muhammad, and some possible scenarios in Islamic law prove that it is not against to Islamic law.

²⁶ This fatwā was initially found published on the notice board in Leeds Grand Mosque in 2009. Since then an electronic copy has been posted on the website of the mosque. See <http://www.leedsgrandmosque.com/services/fatwā-eisha.asp> (11 October 2010)

Therefore, it makes it easier and provides the British Muslims with flexibility. Hence, attendees in LGM implement this fatwā in combining ḍhuhr and “aṣr prayers in winter season, and maghrib and `ishā prayers in summer season. LGM arranges its prayer times accordingly, thus it reflects that Shaykh al-Judai is an important figure as a religious authority for Muslims in terms of interpreting the sources and applying to the context of Britain.

The other example needs to be detailed here is Mawlānā Abdullah. He is originally from Pakistan and is closely associated himself with the Bury (Dār al-‘Ulūm).

There is barely any information about his biography to be accessed openly in public, though he has a personal website, and commonly appears in the media.²⁷ As a senior lecturer, he teaches the Ḥadīth in the seminary of Bury (Dār al-‘Ulūm). He also travels across Britain by giving seminars and conferences on the current issues that challenge Muslims in Britain. He has given both written and audio-video responses to a number of questions, from the status of women to the place of tawassul (supplicating Allāh through an intermediary), and sometimes his speeches can be listened live on the internet. I shall now discuss one of his speeches on a topic closely related to the issue of religious authority, “following a particular madhab, school of law” in the contemporary world at a time when taqlīd (imitation, following a madhab) has been questioned by some reformist approaches.

In LIC, there are frequent speeches and lectures given by the visiting Deobandī “ulamā”. On 12 December 2010, there was a seminar programme named “The legacy of Īmām Abū Ḥanīfa and following a particular madhab” delivered by two important Deobandī “ulamā”. Both scholars primarily focused on the essentiality of lay Muslims in following a school of law (madhab), the Ḥanafīyya in particular since it is common among Pakistani Muslims. The first speaker advocated the legacy and methodology of the Ḥanafī school of law. The second speaker was Mawlānā Abdullah that he put forward some explanations for the necessity of following a particular madhab. He began his speech by greeting the attendees in Urdu, then continued in English, outlining what he was going to talk about:

Why is it important or essential to follow a madhab? I will try to explain that to you by using three reasons: because following a madhab is easier, it is safer, and billions of people who have followed a school of law since the second century of the Islamic calendar cannot be wrong.

²⁷ His personal website is www.halaldawarecords.com and occasionally talks about current issues on ‘Ḥanafī fiqh Channel’.

The speaker established a ground for his justification by giving some certain verses from the Qurʾān and ḥadīths, and then made an emphasis on the place of İmām Abū Ḥanīfa (d.150/767) in terms of introducing the methodology of jurisprudence (uṣūl al-fiqh), saying:

When İmām Abū Hanifa saw that people were interpreting things differently, he developed uṣūl al-fiqh, in a methodology stating that if something comes from the Qurʾān and the Ḥadīth, they are upon my ra's and ʿayn [lit.head and eye means acceptable]; and if there is nothing in the Qurʾān and the Ḥadīth, look at the usage of companions, ijmaʿ [consensus]; and if not there, use qiyās [analogy]. So these are the rules taken out [through] masail [topics] from the Qurʾān and the Ḥadīth. Today many masā'il [problems] are not in the Qurʾān and the Ḥadīth, so we have to use analogy to derive rules from the sources. For example, drugs are not mentioned in the Qurʾān, or the Ḥadīth, but they, just like alcohol, intoxicate human consciousness, so it is ḥaram [forbidden] when we make analogy. As a result you do not need to do research, leave it to the ʿulamā' since it is easier for you. Otherwise, you must memorise the Qurʾān, and the Ḥadīth, know Arabic very well, have deep knowledge in methodology [uṣūl]... it is easier for you to follow a school of law. It is also safer, because we do not have ikhlāṣ [sincerity] and taqwā [piety] like the first three generations had. That is why it is safer for us to follow a madhāb...so you should trust the ʿulamā' that deal with the masā'il, and follow whatever they update in fiqh according to day and age.

According to him, the early legal jurists with their piety and religiosity worked hard for the benefit of the Muslim community.²⁸ In addition, Mawlānā supported his stand by quoting a verse from the Qurʾān²⁹ that says, “Obey Allāh, and obey the messenger and those of you who are in authority”, and he interpreted the last element of this verse, referring to “those of you who are in authority” as “ulamāʾ, not political rulers. For Mawlānā Abdullah, the four pioneer imāms and their pupils made research upon research, and established schools of law. Then he re-emphasised the importance and safety of following the ʿulamāʾ on matters religious life concerned:

Today, people must be confident in the ʿulamāʾ that have done research for the Muslim community. It is safer for you to follow because you will be asked in the day of judgement: did you have ability to research from the Qurʾān and the Sunna, or did you do research out of your own intention and for your own benefit, especially in this era. I do not trust myself because I do not have ikhlāṣ and taqwā, so I am following a madhāb, and Muslims should trust their ʿulamāʾ and follow a school of law.

Mawlānā Abdullah continued his speech by pointing out the importance of following a madhāb, regardless of whether it is Ḥanafī, Shāfiʿī, Mālikī, or Ḥanbalī. Otherwise, the ordinary Muslims may interpret sources in an incorrect direction. Whether it is allegedly or not they may

²⁸ Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, 204.

²⁹ Qurʾān: 4/ 59

understand the sources based on their own logic and for their own benefit. Consequently, lay interpreters can destroy religious life that is at risk by secular and material threats.

The presenter then asked the audience to ask their questions written on a piece of paper so that Mawlānā could arrange them and answer accordingly. Then, Mawlānā began to read some questions and referred to his website in which he had already responded in detail in order not to waste further time. He replied to some questions, which are in rare. For instance, “is it lawful or permissible to transit from one madhab to another, for example, in the act of combining two prayers?” He answered as follows:

Yes, if you have ikhlās, taqwā, and if necessary, you can do that, but you must have knowledge about both schools of law...for instance, in the India-Pakistan partition in 1947, many husbands disappeared. According to Ḥanafīyya, a wife must wait for her husband till such time as he reaches the age of 90, to marry somebody else or distribute his property. For instance, if a man disappeared when he was 70, the wife must wait 20 years for that to happen. The ‘ulamā’ gathered and decided to use the fatwā of Imām Malik that a wife has to wait for 4 years. After this period, she can distribute his estate and can marry another person. Because of the extreme necessity, the ‘ulamā’ agreed on that fatwā.

Mawlānā gave more details by saying “You can completely change your madhab from one to another”, and he gave some examples from well-known sources in Islamic law, such as Ibn Abidin and Tahawi. However, he warned the audience “If you take something from one madhab, one from another, and one from others, you will invalidate your prayers”. He explained this through a scenario in which, if somebody follows the Ḥanafī school of law, and his wife follows the Shāfi‘ī, (in the former school, bleeding from any part of the body breaks wudu’ or ablution, but for the latter it does not) and if this person intermittently changes his madhab from one to another, he invalidates his prayers. Touching women breaks wudu’ for a man according to the Shāfi‘ī, but for the Ḥanafī it does not. Take the case of a person who comes home and kisses his wife and says, “Oh, my wudu’ is not broken according to Ḥanafīyya”, and then he notices that his finger is bleeding for some reason, and he says, “Oh, my wudu’ is not broken according to Shāfi‘īyya”. In both situations, his prayer is invalid since his ablution is broken. “As a result, you cannot pick and choose on the basis of your own ‘aql or logic, for the ‘ulamā’ have to decide this, not you as a lay person,” states the shaykh at the end of his explanation.

It is useful to mention here that he gave an advice to the audience in order to read and get knowledge from a book entitled ‘Bahishti Zewar’ or ‘Heavenly Ornaments’, when he was asked “Should the public read some books about the authenticity of aḥādīth [plural of ḥadīth]?” Mawlānā also emphasised the importance of the ‘ulamā’ as a traditional religious authority for ordinary Muslims in what follows:

As with other worldly matters, leave these issues to the scholars of Islam. For example, if you are ill, you will go to a doctor, or if your car is broken, you will go to a mechanic. Similarly, if you have a problem in understanding a mas'ālā [topic or matter] go to a qualified scholar and ask. If you take a strong medicine without consulting a doctor, you may kill yourself. For the religion, it is the same, and you may put your faith in danger by dealing with any religious matter in which you do not have enough proficiency.

As it is implied in the above quote that some Muslims, especially with reformist tendencies, tend to look a resource and interpret some passages in order to resolve a religious problem. However, to attempt this must require a certain competency in Islamic sciences. Mawlānā's general advice to ordinary Muslims fits to the characteristics of the Deobandī tradition which emerged in the 1860s in India, and aimed to restore the 'ulamā's position within the society in challenging with modernity and modernist critiques. Studying religious issues and offer solutions (derive rulings) is the job of religious experts, according to the Mawlānā.

In brief, both Shaykh al-Judai and Mawlānā Abdullah engage with the current religious matters in the daily life of Sunnī Muslims in Britain. The impact of Shaykh al-Judai as a religious authority on the attendees of the LGM can be seen in local level, and to what extent more broadly amongst Arab and reformist communities via the ECFR in the UK and Europe. The practice of joining two prayers elaborated above can be given as an example to that. Mawlānā Abdullah, as mentioned above, teaches in one of the leading religious seminaries (Dār al-'Ulūm) of Deobandī movement in Britain. The graduates from such schools are generally appointed to the imāmate positions in the mosques and schools throughout the UK³⁰ as is in the case of Mawlānā Yousef, and they disperse what they have learnt from their tutors to more broadly. Thus, Mawlānā Abdullah always encourages ordinary Muslims to rely on the rulings and efforts of the 'ulamā' in religious matters, which signals more of a traditionalist position.

2.3. The Internet

In the age of easy access to information, the Internet is a common research tool for not only ordinary but also experts Muslims.³¹ In the daily life of Muslims, it has a significant importance in terms of on-line fatāwā and discourses about religious life. Nonetheless, it does not provide the close relationships of personal trust, as existed in the communication with a religious expert or an imām's face-to-face advice. All the four mosques focused in this study have websites that enable communication with their congregations by announcing important events, prayer timetables, and so on. In addition to this, these websites display religious rulings (fatwā) in a

³⁰ Birt, J. and Lewis, P., "The Pattern of Islamic Reform in Britain: The Deobandis between Intra-Muslim Sectarianism and Engagement with Wider Society", 101–106.

³¹ G.R. Bunt, *IMuslims: Rewiring the House of Islam* (USA: University of North Carolina Press, 2009).

specific place or in the section of frequently asked questions (FAQs), as well as providing links to other websites issue fatāwā. This facility provides a kind of privacy for Muslims, both male and female, to raise questions varying from sexual relations to menstruation. In fact, a virtual source of advice on certain topics can sometimes be welcomed.

Table 1 shows that some ordinary Muslims research religious rulings and resolutions on the Internet. In his book called 'iMuslims', Bunt claims "the extension of Internet-technology access is opening up new markets for specific forms of religious authority, challenging norms"³². However, the Internet itself is obviously not a type of religious authority, but a medium. In the end, it comes from a religious scholar or muftī that web researchers get the fatwā they seek.

Therefore, according to my research participants some issues should be considered in seeking religious guidance on the Internet. Knowledge pollution and un-reliable information can be given as examples here. A male British-born university student named Farhad (a 23-year-old) states, "if you know the website's reliability, then you look at it, otherwise there are lots of websites and information that may confuse you, even you go astray" (interviewed on February 2, 2011). Furthermore, another young Muslim named Arshad (27), a driver instructor attending the LIC, says that:

I think we should only consult a website which we know about, because people claim themselves as Muslims and give rulings on a website, but they are not. ...If I know a website and the ruling is straightforward, I might not speak to a scholar. But, most of the time I consult a religious expert because, you know, the fatāwā can differ from people to people depending on their situations (interviewed on 18 April 2011).

Easy access to the Internet in Britain, encourages many lay Muslims to seek religious rulings or opinions online. My informants referred to some well-known websites' addresses, such as www.al-huda.com, www.askimām.com, www.Sunnipath.com, www.al-islam.com, and www.islamonline.net. The four mosque websites have links to other websites for more information: for instance, the LGM refers to www.e-cfr.org/en/ (the ECFR); the LMM to www.Sunnipath.com; the LIC to www.central-mosque.com; and the IC to www.ukim.org/dawah/askimām.

Conclusion

This article has examined the role of 'ulamā's religious authority in the life of Sunnī Muslims in Leeds. Four biggest mosques of the city were chosen in conducting fieldwork study. In the abundance of community-based religious authority for Muslims, who are diverse in terms of

³² G.R Bunt, *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments* (Cardiff: University of Wales Press, 2000), 113.

ethnic and sectarian terms, it makes consequently religious authorities various. Thus, it is definitely impossible to refer to one single religious authority for all Muslims in Britain. Instead of this, religious authority has become pluralised and localised as confirmed by different segments of the Muslim community. According to my findings gained case studies in the selected mosques, mosque imāms are found on the frontline and the centre of ordinary Muslims as religious authority. Personal intimacies with the local mosque imām or religious expert on how religious rulings may be applicable to a Muslim's life are crucial factors in getting religious advice and confirming religious authority.

Those 'ulamā' who have proficiency in Islamic law and other relevant sciences can operate the process of updating and issuing unique authoritative interpretations, as in the case of Shaykh al-Judai, whose fatwā on joining two prayers is a vital effort to contribute to 'minority fiqh' in the British context. As a typical example of reformist 'ulamā', he is an influential figure on the attendees of LGM. On the contrary to him, as a representative figure of traditionalist Deobandī 'ulamā', Mawlānā Abdullah advocates that people should follow one of the four famous mujtahids, namely Abū Ḥanīfa (d.150/767), İmām Mālik (d. 179/795), İmām Shāfi'ī (d. 204/820), and Aḥmad Ibn Ḥanbal (d.241/855) as a religious authority since they reached the peak of knowledge, piety, and sincerity ('ilm, taqwā and ikhlās, respectively).

This study also suggests that the Internet is an alternative choice for ordinary Muslims in seeking religious authority. With its easy access and offering to the surfers a kind of confidentiality as well as comfort when asking questions about their private and personal matters as religious life is concerned, the Internet provides a secure platform for ordinary Muslims to reach more famous scholars as religious authority.

References

- Badawi, Zaki. *Islam in Britain*. London: Ta ha Publishing, 1981.
- Barton, Stewen W. *The Bengali Muslims of Bradford: A Study of Their Observance of Islam with Special Reference to the Function of the Mosque and the Work of the Imam*. Leeds: University of Leeds, 1986.
- Birt, J. and Lewis, P. 'The Pattern of Islamic Reform in Britain: The Deobandis between Intra-Muslim Sectarianism and Engagement with Wider Society'. *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*. ed. S. Allievi and M.V. Bruinessen. London: Routledge, 2010.
- Birt, Jonathan. 'Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain Post-9/11'. *The Muslim World* 96 (2006), 687–705.
- Bunt, G.R. *IMuslims: Rewiring the House of Islam*. USA: University of North Carolina Press, 2009.
- Bunt, G.R. *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- Geaves, Ron. *Sectarian Influences Within Islam in Britain with Reference to the Concepts of 'Ummah' and 'Community'*. Leeds: Leeds University, 1996.
- Hallaq, Wael b. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. 'İmam'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/178–190. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Lewis, Philip. *The Functions, Education and Influence of the 'Ulama in Bradford's Muslim Communities*. Leeds: Leeds University Phamplets, 1996.
- Lewis, Philip. *Young, British and Muslim*. London: Continuum, 2008.
- Lewis, Philip J. *Bradford's Muslim Communities and the Reproduction and Representation of Islam*. Leeds: Leeds University Phamplets, 1993.
- Madelung, Wilfred. 'Imamate'. *Encyclopaedia of Religion*. Vol. 7. USA: Thomson Gale, no date.
- Peter, Frank. 'Individualization and Religious Authority in Western European Islam.' *Islam and Christian-Muslim Relations* 17/1 (no date), 105–118.
- Robinson, Francis. 'Crisis of Authority: Crisis of Islam?' *Journal of the Royal Asiatic Society* 19 (2009), 339–354.
- Shaw, Alison. *A Pakistani Community in Britain*. Oxford: Blackwell, 1988.

Waardenburg, Jacques. *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2002.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık | December 2022), 25-46

İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi

*Logical Universals in Avicenna (İbn Sînâ) and Analysis of al-Ghazâlî's Criticisms to
Avicenna in the Context of Logical Universals*

Mustafa Selman Tosun

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Philosophy
Karaman, Türkiye

mselmantosun@kmu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4290-0333

ror.org/037vfv096

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Eylül/September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 08 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Tosun, Mustafa Selman. "İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi". *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 25-46.
<https://doi.org/10.51575/atebe.1177059>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi*

Öz

Bu çalışma İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesinde mantıkî tümelin tümel olmak bakımından değerine ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mantıkî tümel bağlamında İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilere odaklanmaktadır. Bu iki düşünürün tümel ve tümel türlerini nasıl açıkladıklarına değinip, onların düşünce sisteminde tümelin tekabül ettiği manayı ortaya koyarak Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerinin felsefi analizi yapılmaktadır. Buna göre İbn Sînâ tümelin üç türünden bahsetmektedir. Bu tümeler tabîî, aklî ve mantıkî olarak üç türe ayrılır. Bu tümeler arasındaki ilişkiyse zâtî bir ilişkiye dayanır. Bu türden ilişkiyi belirleyen ve ilke veren ise tümelerin dışında olmak zorundadır. Ona göre tümelerin anlamını ve tümel türleri arasındaki zâtî ilişkiyi varlık kavramı belirlemektedir. Bu bakımdan aklî tümel tabîî tümelin makulü; aklî tümel mantıkî tümelin lazımı olabilir. Öyleyse İbn Sînâ'da tümel kavramı varlığa ilişkindir. Gazzâlî'de ise tümelin üç türünden bahsedebiliriz. O tümelin türlerini isimlendirmez ama onları betimleyerek birbirinden ayırır. Onun ayırımında ise ortaklık kavramı bilfiil ve bilkuvve olmak bakımından ele alınır ve bu kavramsal ayırmalardan hareketle varlık taksim edilir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın tümelere yüklediği anlam ile Gazzâlî'nin tümelere yüklediği anlam arasında arızî bir ayırmadan söz edemeyiz. Bunun tam aksine iki düşünürünün tümelere yüklediği anlam arasında zâtî bir farklılık vardır. Bu ayrılıktan hareketle Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler de zâtî bir nitelik arz etmektedir. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin en açık göstergelerinden biri onun mantıkî tümele yüklediği anlam ve mantıkî tümel bağlamında verdiği örnekte yatmaktadır. Gazzâlî mantıkî tümeli bilkuvve ve bilfiil olmak bakımından ortaklığı kabul etmeyen mana olarak ele alarak ondaki ortaklığı ise tasdiğe konu olan şeyin dışında bir nedene bağlamaktadır. İbn Sînâ, Gazzâlî'nin mantıkî tümele yüklediği anlamın, söylenmenin tasdikini dışında olması hususuna katılmakla beraber tasavvura konu olmayı açıkça vurgulamaktadır. Gazzâlî ise İbn Sînâ'nın bu gönderimini göz ardı etmiş ve mantıkî tümel bağlamında verdiği "İlah" örneğinden hareketle İbn Sînâ'nın bunu kabul edeceğini vurgulamıştır. Halbuki İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde "İlah" lafzının tasavvura konu olması mümkün değildir. Çünkü "İlah" tasavvur edilmez ama idrak edilir. Ona göre tasavvura konu olanlar bilkuvve çokluk barındırır. Ama "İlah" lafzı ancak zorunlu varlık olması bakımından tasavvurun konusu olmaya elverişli değildir. Bu bakımdan Gazzâlî'nin eleştirilerinin beş sanat bakımından cedelî mi yoksa safsata mı olduğu analiz edilebilir. Gazzâlî'nin hem mantıkî tümele yüklediği anlam hem de bu anlam için verdiği örnekler onun eleştirilerinin safsata türünden olduğunun zâtî niteliğini teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Varlık, Zâtî, Arızî, Mantıkî Tümel, İbn Sînâ, Gazzâlî.

* Bu makale 2022 tarihinde tamamladığımız "İbn Sînâ'da Tümeler ve Gazzâlî'nin Eleştirileri" (Ankara Üniversitesi, 2022) başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Logical Universals in Avicenna (İbn Sînâ) and Analysis of al-Ghazâlî's Criticisms to Avicenna in the Context of Logical Universals**

Abstract

This study focuses on the value of the logical universal in terms of being universal in the philosophy of Avicenna, and al-Ghazâlî's criticisms of Avicenna in the context of the logical universal. A philosophical analysis of al-Ghazâlî's criticisms of Avicenna is made by mentioning how these two thinkers explained the universal and its types, and by revealing the meaning that the universal corresponds to in their thought system. Accordingly, Avicenna talks about three types of universal. The intercourse between these universals is based on an intrinsic relation. The one that determines this kind of relationship and gives a principle has to be an outsider of the universals. According to Avicenna the concept of being determines the meaning of universals and the personal relationship between universal types. In this respect, the rational universal is the reasonable of the universal; the rational universal may be necessary for the logical universal. Therefore, the concept of universal in Avicenna is related to existence. In al-Ghazâlî's thought, we can talk about three types of the universal. He does not name the types of the universal, but distinguishes them by describing them. In his distinction, the concept of partnership is considered in terms of being actual and potential, and being is divided based on these conceptual distinctions. In this respect, we cannot talk about a random distinction between the meaning attributed to universals by Avicenna and by al-Ghazâlî but an inherent difference. Based on this separation, al-Ghazâlî's criticisms of Avicenna are also of an essential nature. One of the clearest signs of al-Ghazâlî's criticism of Avicenna lies in the meaning he attributes to the logical universal and the example he gives in the context of the logical universal. al-Ghazâlî considers the logical universal as a meaning that does not accept commonality in terms of potential and actual, and attributes the commonality in it to a reason other than what it is. While Avicenna agrees that the meaning that al-Ghazâlî's attributes to the logical universal, saying that it is outside of approval, clearly emphasizes being the subject of conceptualization. al-Ghazâlî, on the other hand, ignored this reference of Avicenna and emphasized that Avicenna would accept this, based on the example of "divine/dieu" he gave in the context of the logical universal. However, in Avicenna's philosophical system, it is not possible for the word "divine" to be the subject of imagination, because the "god" is not conceived, but perceived. According to him, the things which are the subjects of imagination potentially contain multiplicity. But the word "god" is not suitable to be the subject of imagination as it is a necessary being. In this respect, it can be analyzed whether al-Ghazâlî's criticisms are austere or nonsense in terms of the five arts (sophistry). The meaning that al-Ghazâlî attributed to the logical universal and the examples he gave for this meaning constitute the inherent quality of his criticisms being of the kind of fallacy.

Keywords: Islamic Philosophy, Existence, Essential, Accidental, Logical Universal, Avicenna (İbn Sînâ), al-Ghazâlî.

** This article is extracted from my doctoral dissertation entitled "Universals in Avicenna (İbn Sînâ) and al-Ghazâlî's Criticism", (PhD Dissertation, Ankara University, Ankara/Türkiye, 2022).

Giriş

Tümel kavramı ilk olarak Aristoteles'in eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan tümel tartışmasının izdüşümlerini Aristoteles öncesi filozoflarda görmek de mümkündür. Fakat Aristoteles öncesi filozoflarda tümel anlamına sahip özel bir kavrama rastlanmamaktadır. Bunun nedeni Aristoteles felsefesinin varlık kavramını kullanım biçiminde aramak mümkündür. O, halefi olduğu Platon'un idealar düzleminde ortaya koyduğu varlık ile var olan arasındaki pay alma teorisini benimsememiştir. Bunun yerine Aristoteles varlık ile var olanlar arasındaki ilişkiyi yüklem teorisi çerçevesinde açıklamıştır. Bu bakımdan ona göre varlığa ilişkin kavramların yüklem teorisine nispetle açıklanması mümkündür. Onun varlık ile cevher arasında kurduğu ilişki dikkate alınrsa ilk varlık ismini almaya layık olan cevherdir. Buradan hareketle Aristoteles cevher ile tümel arasındaki ilişkiyi inceler.¹ Aristoteles, tümel ile cevher arasındaki ilişkiyi birincil cevherler ve ikincil cevherler teorisi etrafında açıklamaya girişir. Bu noktada onun cevher teorisi ile tümel arasındaki ilişki varlığa nispetle ele alınır. Aristoteles'e göre birincil cevherler, ikincil cevherleri varlık bakımından önceler.² Bu noktada pek çok çağdaş araştırmacının asıl var olan varlıkların birincil cevher olduğuna dair çıkarımları yetersiz görünmektedir. Çünkü bu araştırmacılara göre birincil cevherler ayandaki somut tikel varlıklardır. Halbuki Aristoteles'in nefis anlayışı, ay üstü ay altı âlemdeki varlıkların ayrımı dikkate alındığı zaman bu görüşün Aristoteles'in görüşlerini açıklamakta yetersiz kaldığı söylenebilir. Öte yandan Aristoteles'in *Kategoriler (Categories)* ve *Metafizik (Metaphysics)* kitaplarında yaptığı açıklamalar da varlık/cevher tümel ilişkisini açıklamada noksanlıklar barındırmaktadır. Çünkü Aristoteles'in dört tür cevher tanımı yukarıda işaret edilen açıklamanın yanı sıra bu açıklamanın tam tersi bir açıklamaya da izin vermektedir. Bu bakımdan Aristoteles'in varlık ile cevher arasında kurduğu ilişkideki karanlık noktalar cevher ile tümel arasında kurulan ilişkide büyüyerek daha karmaşık bir ilişkiye dönüşmüştür.³

İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin tümellere bakışını da Aristoteles'e nispetle ele alabiliriz. Öncelikle İbn Sînâ'nın Aristoteles'in varlığa dair açıklamalarından farklı olarak kullandığı kavramlara işaret etmek mümkündür. Bu bakımdan İbn Sînâ metafizik ilminde Aristoteles'in ve onun şarihlerinin kullanmadığı bir kavram kullanmaktadır. İbn Sînâ'nın kullandığı kavram mahiyettir. Ona göre mahiyet "o nedir? sorusunun cevabında söylenendir." Böylece İbn Sînâ, Aristoteles'in varlık ile cevher arasında kurduğu ilişkiye mahiyet kavramını eklemiştir. Böylece İbn Sînâ'da tümel sadece cevher ile kurulan ilişki üzerinden inşa edilmemiştir. Gazzâlî ise İbn Sînâ'nın mahiyet kavramını

¹ Aristotle, "Metaphysics", çev. W.D. Ross, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), 2/1028b2.

² Kaan Ökten, *Aristoteles* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 56.

³ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011), 113-115.

kullanmıştır. Ama İbn Sînâ'nın mahiyet kavramını kullanması ile Gazzâlî'nin kullanımı arasında da bir fark mevcuttur. Gazzâlî'ye göre mahiyet aklî bir anlam ifade etmesi bakımından metafiziğin değil bilginin konusu olabilir. İbn Sînâ ile Gazzâlî arasında böylece tümeli açıklama hususunda zâtî bir fark olduğunu söylemek mümkündür.

Tümellere dair ilk işaret edilmesi gereken nokta tümeli ilimler tasnifinde hangi ilmin konusu yapmak gerektiğidir. İkinci olarak tümelin tanımı/betimi gereği konu edindiği ilimde hangi ilke/ilkelere kabul ile başladığı dikkate alınarak tümeller ile ilişkili problem alanı belirlenmelidir. O halde tümelin nispet edildiği ilim değiştiği zaman tümelin betiminde bir değişme olmamasına rağmen ilgili ilmin ilkelerine uymalı, onun konusuna nispet edilmeli ve o ilmin problem alanı içinde konuşmalıdır.

1. İbn Sînâ'da Tümel, Tümel Türleri ve Mantıkî Tümel

İbn Sînâ felsefesinde tümellere dair bir araştırmaya öncelikli olarak onun tümeli hangi ilmin konusu olarak ele aldığına inceleyerek başlamak gerekmektedir. Ona göre metafizik ilminin konusu ve problemi: “Şu hâlde ilk ilmin konusu, varlık olması bakımından varlıktır ve meselesi de varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmağı bakımından ilişen şeylerdir”⁴

Yine ona göre varlık ile tümel arasındaki ilişki şöyle izah edilir: “Bir ve çok, kuvvet ve fiil, tümel ve tikel, mümkün ve zorunlu gibi onların bir kısmı varlığın kendine özgü ilişenleri gibidir. Çünkü varlığın bu ilişenleri kabul etme ve onlara istidatlı olmada doğal, matematiksel, ahlakî veya başka bir şey olarak belirginleşmesi gerekmez.”⁵

İbn Sînâ'nın bu açıklamalarından hareketle dört sonuç çıkarmak mümkündür: ilk olarak, tümel varlığa özgü bir ilişendir. Buradaki özgü olma durumunu varlığı asıl ilişeni ise asıldan dolayı varlığa sahip olan olarak ayırmak mümkündür. Bu bakımdan varlığa özgü arazların her biri varlıktan dolayı bir anlama sahiptir. O halde tümel, tümel olmak bakımından yalnızca metafiziğin konusu olabilir. Onun kendi olmağı bakımından değeri de metafizikte ortaya çıkabilir. İkincisi, tümel varlığa hiçbir şart olmaksızın ilişir. Burada İbn Sînâ'nın şart olarak gördüğü şey illiyet bahsidir. Çünkü ona göre varlık ile varlığa özgü ilişen olan tümel arasındaki ilişki illiyet ilişkisi olarak isimlendirilmeye müsait değildir. Çünkü illiyet türleri aynı zamanda varlık sebebi olarak isimlendirilebilir. Böylece varlıklar arasında illiyetin dört türünün münasebeti tümellere ilişkin değildir. Üçüncüsü, İbn Sînâ tümel-tikel ilişkisi ile kuvve-fiil, bir-çok ve mümkün-zorunlu ilişkisini de birbirinden ayırır. Böylece onlar arasındaki ilişkiyi zâtî ve arızî olarak ikiye taksim eder. Her kavram ikilisi kendi aralarında zâtî bir ilişkiye sahipken diğer kavram ikilileri ile arızî bir ilişkiye sahiptir. Dördüncüsü, İbn Sînâ tümel kavramını bir, çok, kuvve, fiil, zorunlu ve mümkün

⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*.

kavramlarından da tefrik eder. Farklı ikili gruplar arasında yer alan kavram ilişkileri önceki sonuçta arızî olarak nitelenmişti. Bundan hareketle tümelin betiminde kullanılan bilkuvve - bilfiil ve bir-çok kavramlarının tümelin mukavvim cüzleri değil onun arızî nitelikleri olduğu ön kabul olarak alınabileceği temellendirilmiş olur.⁶

İbn Sînâ'ya göre tümelin tümel olmak bakımından betimi metafizik ilminin meselelerinden biridir. O halde tümelin problem alanlarını belirlemeye çalışmak yerinde olacaktır. Çünkü tümelin problem alanı olması ile tümelin metafiziğin meselesi olması birbirinden farklıdır. Bu bakımdan İbn Sînâ varlığa nispetle aldığı her bir ilişeni varlığa nispeti olması bakımından mukayyed değil mutlak bir nispet olarak ele alır. Akabinde kavramı mutlak anlamına nispetle ilgili ilme nispetle tahsis eder. Tümel bakımından meseleyi derinlemesine analiz etmek için tümelin betimini yapabiliriz. Ona göre üç tür tümel vardır:

1. "Çoğa (çokluğa) bilfiil söylenen anlama tümel denir. Örneğin insan."
2. "Bilfiil var olmaları şart olmayan çoğa yüklem olan anlama denir."
3. "Tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmadığı anlama tümel denir"⁷

İbn Sînâ'nın tümeli üçlü tasnifini sırasıyla tabiî tümel, aklî tümel ve mantıkî tümel olarak isimlendirebiliriz.⁸ Tabii tümelin betiminde geçen "مقول", aklî tümelin betiminde geçen "يحمل" ve mantıkî tümelin betiminde geçen "يقال" ifadesi tümel türleri arasında metafizik düzlemde bir ayrım yapmamızı sağlamaktadır. Çünkü tabiî tümel varlık düzleminde değerlendirildiği zaman tümel, tümel olmak bakımından varlığın ilişenidir. Aklî tümel ise varlığın hakikat değerine ilişkindir. Mantıkî tümel ise tabiî tümel ile mantıkî tümel arasında mutabakatı sağlayan bir nitelik olarak karşımıza çıkar. Ona göre tümel türleri isimlendirme farkından kaynaklanmaz, onlar arasındaki fark varlığa nispetle anlaşılabilir.

Tümel türleri arasındaki fark onların betimlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Tabiî tümelin çoğa söylenmesi bilfiildir. Yani onun çoğa söylenmesi imkân barındırmamaktadır. Ayrıca bilfiil söylenmesi varlığa ilişen olmak bakımından da bilginin imkânına delalet eder. Tabiî tümel olmaksızın aklî tümelden bahsedilemeyeceği için onun bilgi olarak hasıl olması da mümkün değildir. O halde tabiî tümel, bilginin metafiziğin konusu olmak bakımından bilgiyi varlığa ilişen olmak nispeti yönünden öncelemektedir. Aklî tümel ise hakikati barındırması noktasında tabiî

⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler (mekûlât)* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 9.

⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, I/173. İbn Sînâ'nın tümelin betimlerinin Arapça asıllarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. "فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين"
2. "ويقال كلي اذا كان جائزا يحمل على كثيرين و إن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل"
3. "ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال كثيرين"

⁸ Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 92.

tümel ile ilişkilidir. Aklî tümel olmaksızın mantıkî tümel den bahsetme imkânımız da yoktur. Mantıkî tümel ise aklî tümel ile ilişkilidir. Ama tabîî tümel de aklî tümel vasıtasıyla dolaylı bir ilişkiye sahiptir. O halde tümel türleri arasındaki ilişkinin mahiyeti onların tümel olması bakımından değerlendirildiği zaman tümel olmak bakımından değil aralarındaki ilişki bakımından belirlenebilir.

Tümel türleri arasındaki farklılıklar onlar arasındaki ilişkiyi belirleme imkânı vermektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ tümel türleri arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: aklî tümel, tabîî tümelin makulüdür; aklî tümel, mantıkî tümelin lazımıdır.⁹ Makul olan, makulü olduğu şeyi gerekli kılmaktadır. Bu bakımdan tabîî tümel ile aklî tümel arasındaki ilişki illiyet ilişkisi değil varlığa makul ile makulü olan arasındaki ilişkiye işaret eder. Bu bakımdan tabîî tümelin aklî tümeli öncelmesi bilgi bakımından değil varlık bakımındandır ve varlık bakımından önce olan aynı zamanda akledilir olanın bilgi olmaklık imkânını da veren bir niteliğe haizdir. Öyleyse tabîî tümel ile aklî tümel arasındaki ilişki varlığa nispetle yapılabilir. Böylelikle varlık ile hakikat birbirinden ayrılabilir. Bu vesileyle varlık bilgiyi öncelediği için bilgi varlığın makulü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden aklî tümelin betiminde geçen tasavvur ifadesi anlamlı hale gelir ve bilgiye işaret eden bir anlama hamledilebilir. Mantıkî tümel söz konusu olduğu zaman aklî tümel, onun lazımıdır. Bu bağlamda mantıkî tümel, aklî tümel aracılığı ile tabîî tümelin manasının kavranmasına imkân verir. Mantıkî tümelde hakikatin onu akledende husul etmesini sağlar.

Tümel türlerinin hepsi metafiziğin meselesidir. Yani onların anlamını hakiki anlamda sadece metafizik ilmi belirler. İbn Sînâ'da tümel türlerini açıklamak için onun kullandığı *canlı* kavramını kullanabiliriz. Ona göre canlı kavramı her üç tümel türünde de anlamlı olabilir. Canlı, tabîî tümel olmak bakımından, canlıdır ve kendinde ilave bir anlam barındırmaz. Bu türden canlının anlamında bilfiillik ve çoğa söylenme şartı vardır. Buradaki bilfiillikten kasıt onun tümel olmak bakımından zorunlu olarak bilfiil olmasını vurgular. Ayrıca çoğa yüklem olma yüklediği şeyde zorunlu olarak çokluğu barındırmaktadır. Örneğin canlı, cins olmak bakımından, altında pek çok türü barındırır ve türde canlı bilfiil bulunmalıdır. Ayrıca çokluk olmak bakımından pek çok türde bulunur. Aklî tümel olmak bakımından canlı anlamında ise canlılık anlamının bilfiillik şartı bulunmaz. Ama çoğa yüklem olmak onun tabiatında vardır. Bu yüzden canlı anlamı, tabiatının gereği olarak çoklukta bulunabilir. Fakat çokluklardan birisinin bile mevcut olma şartı yoktur. Bu bakımdan canlı aklî tümel olmak bakımından mevcut olma şartı taşımaz. Çünkü son olarak canlı mantıkî bir tümel olmak bakımından değerlendirildiği zaman tasavvurundadır. Tasavvura konu olmak öncelikle aklî tümelin lazımı gerektirir. Bu bakımdan canlı aklî tümel olmak bakımından bilfiil var olma şartını taşımasa bile mantıkî tümelin lazımı olarak tasavvura konu olur. Böylece bu türden tümel mantıkî tümel olarak isimlendirilir ve mantıkî tümel

⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 30.

tasavvurda çoğa söylenir. Öte yandan tasavvurdaki çokluk tasavvurda olması ve aklî tümelin onun lazımı olması bakımından çokluğu engellemez. Ama bir sebep nedeniyle çoğa söylenmesi engellenir.¹⁰ Çokluğun engellenmesi onun tasavvurundan dolayı değil tümel haricinde bir sebepten ötürüdür.¹¹

1.1. Mantıkî Tümel

Mantikî tümel, nâtık insan nefsinin bilme arzusundan kaynaklanan nefsin akletme melekesinin fiilidir. Öyleyse mantıkî tümel aynı zamanda soyutlamanın imkânını oluşturan haldir. Bu bakımdan mantıkî tümel, nâtık nefsin ayanda ve tikel olarak bulunan varlığın soyutlanması olarak isimlendirilebilir. Mantıkî tümelin bu türden yorumu İbn Sînâ'nın mantığı konusuna dair görüşlerle de uyum göstermektedir. Ona göre mantık, birinci makul anlamlara dayanan ikinci makul anlamlardır. Bu bakımdan birinci makul anlamlar ayandaki fertlerden elde edilir ve onların soyutlanmasıyla ikinci makul anlamlar husul eder. Ama husul eden anlamın aklî tümel olarak isimlendirilmesi aklî tümelin bir yönüdür. Bu bakımdan mantık ilminin kurallarına uyulması şartıyla mantık vesilesiyle elde edilen anlam tabiî tümel ve onun makulü olmak bakımından aklî tümel ile mutabakat etmesi kaydına bağlanabilir. Bu bakımdan mantıkî tümel, makul olmaklık ve madde ile ilişkili olmaklık haliyle ilgilenmez. O evveli ve bedihi olanların imkânından hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmanın imkânını sağlar. Bu noktada bilinmeyene giden yol doğru olduğu zaman soyutlama ile makul olmak bakımından aklî tümel mutabık kaldığı zaman hakikati elde edebilir.¹²

Mantikî tümelin betiminde yer alan *tasavvur*, *çok* ve *söylenen* ifadelerini daha ayrıntılı inceleyebiliriz. İbn Sînâ'da tasavvurdan bahsedildiği zaman onun mantık ilmi gereği tasdikten önce gelmesi gerekmektedir. Bu yüzden her tasdik tasavvuru gerektirir; ama her tasavvur tasdiki gerektirmez. O halde tasavvur nedir? Tasavvur nâtık nefsin bir fiilidir. Bu fiile tasdik eşlik etmeyebilir. Ama her tasavvurda tasavvura konu olan şeyden sonra gelmek zorundadır. Çünkü tasavvura konu olacak şeylerin olmama hali tasavvuru imkânsız kılar. Ayrıca tasavvurun imkânı için de tasavvurda, tasavvura konu olmadan önce var olan evveli ve bedihilerin olması gerekir. Bu bakımdan tasavvura imkân veren tasavvura nispetle tasavvurda bilgiyi önceleyen verili olan ve yine tasavvurun konusu olmak bakımından ilim olarak isimlendirilen *varlık*, *şey*, *zorunluluk* ve *bir*'dir.¹³ Buradan hareketle varlık tasavvuru önceler. Ama tasavvurda bir şeyin çoğa söylenmesine engel bir durum da söz konusu değildir. Çünkü bir şeyin tasavvura konu olabilmesi için *birinci*

¹⁰ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 62.

¹¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş (Medhal)*, 58-62.

¹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 9.

¹³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 26.

makul olması gerekir. O halde birinci makul olması mümkün olmayan şeylerin tasavvura konu olması da mümkün değildir. Peki, tasavvura konu olan *birinci makul*'ün anlamı nedir? İbn Sînâ'ya göre birinci makuller tasavvura konu olan ayandaki fertlerdir. Buradan hareketle nâtik nefsin bilmesine konu olan ilk şeyler tikel olan fertlerdir. Akıl soyutlama ile konu olanları soyutlar. Bu soyutlamanın hakikate delalet etmesi için lazım olarak akledilir olan aklî tümele ihtiyaç duyar. Bu aklî tümel de ikinci makuller olarak isimlendirilebilir. Aklî tümelin ise hakikati ancak tabîî tümelin makulü olmak bakımındandır ve bu yüzden aklî tümelde bilfiil mevcut olma şartı yoktur. Öte yandan tabîî tümelin bilfiil olma şartı vardır. O halde mantıkî tümel, kişiyi yanlıştan koruyan anlamı onun metodu takip edilerek ulaşılan anlama sahip mantığın anlamını verir.

Mantıkî tümel ile varlık kavramının ilişkisini inceleyebiliriz. İbn Sînâ'ya göre varlık kavramı tasavvurda evveli ve bedihi olarak bulunur. Bunun anlamı varlık kavramı hem tikel varlıkları önceler hem de bilgi edinmenin imkânını sağlar. Ona göre mantıkî tümel ancak varlığa ilişkin olabilir. Bu bakımdan mantıkî tümelin hükmü onun varlığına ya da yokluğuna dair değildir. Onun varlığa nispeti ancak nâtik nefsin bilgiyi elde etmesine dairdir. Bu bakımdan mantıkî tümelin tanımı takip edildiği zaman doğruya ulaşma imkânı doğar. Öte yandan mantıkî tümel doğrunun şartı olmakla birlikte yeter sebebi de değildir. Onun dışında başka nedenlerden dolayı ondaki çokluk ve birlik mefhumları ondan olumsuzlanma imkânına sahiptir. Bu bağlamda mantıkî tümelin varlığa özgü ilişkin olmadığı sonucuna varabiliriz. O halde mantıkî tümel neye ilişir? İbn Sînâ'nın felsefi sistemi dikkate alındığı zaman mantıkî tümelin tasavvurda çokluk ilişkin biçiminde karşımıza çıktığını görürüz. Bu bakımdan mantıkî tümel nâtik nefsin zihnindeki varlığa ilişkin manaya yüklenir. Bu yönüyle mantıkî tümel olarak isimlendirilen tümel, varlığa nispet edilerek değerlendirildiği zaman nâtik nefsin zihninde varlığa ilişkin anlam aklî tümel olarak isimlendirilir. O da varlığa ilişkin nispetine sahip tabîî tümelin makulüdür. Mantıkî tümelin varlığın bilgisine dair bir mana olduğu sonucuna varılabilir. Bu bakımdan ilim, tümel olma niteliğine sahip olansa, mantıkî tümelde bunu birinci akledilir manalara dayanarak ikinci akledilir manaları konu edinir. Bunu da soyutlama vasıtasıyla elde eder.

Mantıkî tümeldeki çok ifadesi, onun diğer tümel türleri ile paylaştığı ortak arızî bir nitelik olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda çok olan ile bir olan ve bir olarak isimlendirilen şeyler arasındaki farka işaret etmek gerekmektedir. Çok olan zâtî itibarıyla *kevn* ve *fesad*'ı barındırır. Çokluk onun basit olma imkânını engellemez ama onun arızî nitelikleri zata taalluk ettiği için zâtî arazî olarak isimlendirilir. Bu bakımdan tümel kendisinde çokluğu zâtî olmak bakımından barındırırken, çok kavramına nispet edilerek onun zâtî arazî olduğu sonucuna varabiliriz. Bu bakımdan mantıkî tümeldeki çokluk onun betiminden kaynaklanır. Çünkü basit olanın zâtî tanıma ve betime uygun değildir. Bu bakımdan onun tasavvurundan da söz edilemez. O halde basit olanların ancak idraklerinden bahsedebiliriz. Öyleyse mantıkî tümel ile diğer iki tümel arasında

çokluğa nispetle bir ayırım yapmamız mümkündür. İbn Sînâ'ya göre tabiî tümel çoğa bilfiil söylenirken aklî tümel çoğa bilfiil olma şartı olarak söylenir. Mantıkî tümel ise çoğa engel olmayan bir manadır. Bu bakımdan onun çoğa nispeti imkân içerir. Bu imkânda tasavvura konu olan şeylerin ay altı âlemdaki ve ayandaki çoğu yüklem olarak kabul eden tikel varlıklardır. Öyleyse mantıkî tümel kendinde bilkuvve çoğa söylenme imkânı taşır. Ama bu kendi dışında bir nedenden ötürü geçersiz kılınabilir.

Mantıkî tümelin betimi bağlamında son olarak söylenen lafzına bakabiliriz. İbn Sînâ, söylenen lafzını mantıkî tümelin betiminde “يقال” şeklinde kullanmaktadır. Onun bu kullanımının mantıkî tümeli diğer tümel türlerinden ayıran bir manada kullandığını söylemek mümkündür. Çünkü söylenen kendinde bir tür mana taşımaz. Bir manadan ötürü söylenir. Bu bakımdan yüklem olmak ve mekûl olmaktan ayrılmaktadır. Mekûl olanın manası varlığa nispetledir, yüklem olan ise mekûl olanın makulüdür. Ama söylenen olan yüklem olanı ancak lazım olarak alır. Lazım olan ise mantıkî tümel olan hükmünü yerine getiremeyebilir. Bunu açıklamak için İbn Sînâ'nın mantıkî tümelde örnek olarak zikrettiği güneş örneğini ele alabiliriz.

İbn Sînâ, mantıkî tümeli açıklarken güneş örneğini verir. Ona göre mantıkî tümelin konusu olmak bakımından tümel ele alındığında onun tasavvuru bakımından çokluğu menettiği söylenemez. Ona göre güneş taakkul'u bakımından ele alındığı zaman zihin onun anlamının çokta bulunmasını menetmez. Çünkü zihinde düşünülür olmak bakımından güneşin çokluğa söylenemeyeceğine dair bir hüküm de bulunmayabilir. Fakat bu güneşin sadece mantıkî tümel olmak bakımından anlamına tekabül eder. Mantıkî tümelin haricinde bir nedenden ötürü, delil ve kanıt gibi, onun çoğa söylenmesine engel olunur. O halde bu halin imkânsız olmasının nedeni “tasavvurun kendisinden değil tasavvur harici bir sebepten ötürüdür.”¹⁴

2. Gazzâlî'de Tümel ve Mantıkî Tümel

Gazzâlî, lafızları tikel ve tümel olarak taksim eder. Ona göre tikel, bizzat manasının tasavvuru, lafzın mefhumunda başka bir ortaklığı engeller. Ali ve şu ev gibi şeyleri tikele örnek olarak verir. Tümel ise bizzat manasının tasavvuru, kendinde bir ortaklığa engel olmayan lafızdır. Tümel manadaki ortaklığı engellen ise tümel lafzı ve onun mefhumunun dışındadır. Gazzâlî, Arap dilinin *belirlilik takısı* kavramını kullanarak tümeldeki çokluğa izah getirmeye çalışır. Ona göre belirlilik takısının iki kullanımı vardır. Birincisi, belirlilik takısı daha önce sözü geçen yahut bilinen bir şeye atıf yapılmadan kullanılırsa cins isimdir. İkincisi, eğer belirlilik takısı daha önce sözü geçen ve bilinen bir şeye atıfla kullanılmışsa, işaret edilen belirli bir şey olduğu için cins isim sayılmaz ve belirli tikel bir şahsa işaret eden bir sözdür. Ona göre tümel ismin kapsamı bilkuvve ve bil-imkân olarak belirlenir. Ona göre *el-felek* lafzı bu türden bir lafızdır. Buradaki kuvve ve

¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, I/173.

imkân el-felek lafzının betiminden kaynaklanmaktadır. Bu manada kullanılan başka bir felek daha bu betime uyduğu zaman ona da felek ismi verilmekten çekinilmez. Öte yandan Ali, el-felek lafzı gibi değildir. Çünkü Ali lafzında bilfiil ve bilkuvve ortaklığın bulunması mümkün değildir. Yani işaret edilen belirli bir fertte bir ortaklık söz konusu değilken belirli olmayan belirlilik takısı tümel olarak değerlendirilir.¹⁵

Gazzâlî tümelin betimini yaptıktan sonra tümel türlerini zikreder. Gazzâlî de aynı İbn Sînâ gibi üç tür tümelden bahseder. Gazzâlî'nin tümel türlerini özel olarak isimlendirmedeğini söyleyebiliriz. Ona göre üç tür tümel ve betimleri şu şekildedir: Birincisi, kendinde bilfiil ortaklık bulunan tümeldir. Birden çok ferdi bulunan insan lafzı bu türden bir tümele örnek olarak verilebilir. İkincisi, tümelin kendinde bilkuvve ortaklığın bulunduğu manadır. İnsan türünün tek bir ferdi mevcut olsa bile bu böyledir. Üçüncüsü, tümelin kendisinde ne bilkuvve ne de bilfiil ortaklık bulunan tümeldir. Gazzâlî üçüncü türden tümele örnek olarak el-İlah ve güneş örneklerini vermektedir.¹⁶

Gazzâlî'nin tümel türlerini tasnifini nelere nispetle ele aldığına bakabiliriz. Bu bağlamda onun varlık mertebelerini ele alışını ve buna binaen tümeleri nasıl açıkladığını anlama imkânına sahibiz. Ona göre varlık mertebeleri dördtür. Birincisi, şeyin hariçteki varlığı; ikincisi, şeyin zihindeki varlığı; üçüncüsü, şeyin lafızdaki varlığı ve dördüncüsü, şeyin yazıdaki varlığıdır. O, şeyin yazıdaki varlığının lafızdaki varlığa, lafızdaki varlığın zihindeki varlığa, zihindeki varlığın ise hariçteki varlığa delalet ettiğini düşünür. Ona göre nefste mevcut olan mana hariçteki varlığın misalidir. Yani akledilen şey, hariçteki varlığın soyutlamasının yanı sıra hakikat olmasını da ona borçludur. Bu yüzden Gazzâlî, kendinde subûtu olmayan şeyin nefste misali olmayacağını düşünmektedir.¹⁷ Bu yüzden ancak kendinde subûtu olan şeyler misal olarak bulunabilir ve bu misal nefste resmedildiğinde buna ilim denir.¹⁸

Gazzâlî'ye göre aklî tümel ile zihinde hariçteki fertten soyutlanan mana kastedilir. O halde zihinde mevcut olan bu tümel nasıl elde edilir? Gazzâlî'ye göre bu süreci şöyle izah edebiliriz:

1. Duyulurların zihinde husul etmesi:

1.a. Ferd duyularla algılanır.

1.b. Nefste duyulur ferдин algılanmasından dolayı bir eser/iz hasıl olur.

¹⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 52.

¹⁶ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 54.

¹⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, çev. thk. Bessâm Abdulvehhab el-Câbî (Beyrut/Lübnan/San'a: Dar İbn Hazm, 1424), 9.

¹⁸ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 56.

1.c. Bu iz duyularla algılanan insanın suretinin zihne nakşolunmasıdır.

1.d. Nakşolunan şey ilim kelimesiyle ifade edilendir.

2. Bunun nihayetinde zihne nakşolunan insan suretinden şu lazım sonuçlar ortaya çıkar:

2.a. Ferde özgü arazlar bu suretten kaldırılır.

2.b. Bu suret mücerred ve salt insanlıktan hasil olan bir surettir.

2.c. Sonuçta bu mücerred ve salt insanlıktan elde edilen suret bu fertten başka bir ferde izafe edildiğinde ona mutabık olur.

3. Buradan hareketle suret ve fertle alakalı şu sonuçlara varabiliriz:

3.a. Suretin bu fertten başka bir ferde izafesinde mutabıklık vardır.

3.b. Fakat duyulur bir at algılandığında zihinde başka ve farklı bir iz hasil olur.

3.c. Bu durumda mutabıklık ortadan kalkar ve başka bir suret zihinde hasil olur.

3.d. İnsan fertlerinden biri algılandığında insan sureti olduğu için başka bir insan ferdi algılandığında zihinde başka bir eser/iz meydana gelmez.

3.e. Bu bağlamda insan fertlerinin zihindeki izi/eseri açısından tüm insan fertleri algıya konu olan insan ferdi ile aynı izi taşır. Bu yüzden tüm insan fertleri birbirine eşittir.

3.f. Böylece zihinde husul eden izin/eserin varlığı mevcut olan ve varlığı mümkün tüm fertlerde mutabık ve tüm fertlere izafesinin eşit derecede olduğu bilinir.¹⁹

Gazzâlî için a'yânda olanlar birincil itibarla ifade edilirken, sadece zihinde sureti hasil olanların ikincil itibar ile anlamları vardır. Bu yüzden tümelin ikinci anlamı sadece zihinde mevcuttur ve a'yândaki varlıklara mutabık olmak zorundadır.

Gazzâlî'nin bu ayrımını dikkate alarak bazı çıkarımlar yapma imkânına sahibiz. İlk olarak onun tümeli sınıflandırmada itibara aldığı şey tümeli, hariçteki ferdi varlıklara nispetle ele almaktır. Çünkü Gazzâlî için hakikat a'yândaki varlıkların sübutunu dikkate alır. Bu bakımdan onların soyutlanmalarından elde edilen bilginin, bilgi olarak isimlendirilmesinin nedeni onların hariçteki tikel ferdi varlıklarından kaynaklanmaktadır. Örneğin hariçte tüm insan fertlerinin ortadan kalkması insan manasının ortadan kalkmasının ve insan tümelinin ortadan kalkmasının nedenidir. O halde Gazzâlî'nin tümel anlayışı varlığı taksim eden bir yöne sahiptir. Yani, onun tümele yüklediği anlam ancak hariçteki şeylerin varlık olarak isimlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan tümelin varlık ile değil tikel ferdin tasavvuru ve bu tasavvurdan

¹⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*.

elde edilen misalin maddi şeylerden soyutlanması ile elde edilen bir anlamdır.²⁰ Bu bağlamda Gazzâlî'ye göre bilginin/hakikatin sahibi Allah'tır ve her şey O'nun iradesi çerçevesinde sürekli yaratım halindedir. Bu bakımdan tüm tikel ve tümel şeyler arasındaki neden ve neden ilişkisinin sahibi Allah olduğu için insan ancak mecazi anlamda bilginin hasıl olduğu tikel varlıkların toplamından ibarettir.²¹ Bu anlamda Gazzâlî'de hakiki anlamda da bir tabiatan bahsetmek mümkün olmaz. Böylece tümelin tüm anlamı soyutlama düzeyine indirgenmiş ve tikel varlıkların subûtu tümel için şart koşulmuştur.

Mantıkî tümel, Gazzâlî'nin genel yaklaşımı dikkate alınarak incelenebilir. Ona göre mantıkî tümel, doğruyu elde edecek kişinin nefsi nâtıkasından kaynaklanan bir anlama sahip değildir. Çünkü o tümeli varlığa nispetle tasnif etme yöntemini benimsememiştir. Ona göre tümel, akli bir faaliyet olmakla beraber varlığı akla nispetle tasnif eder. Ama aklında tasnif edilen şey varlıktır. Özeldede ise a'yânda mevcut olanların durumunu akla nispetle ele almaktadır. Bu bakımdan mantıkî tümel de akla nispetle, aklında bir tasnif olması yönüyle, varlığı tasnif eden bir anlama sahiptir. Öyleyse Gazzâlî'de tümel türleri akli birer faaliyet olmakla birlikte Yüce yaratıcının muhtâr olma ve irade sahibi olma nitelikleriyle beraber değerlendirilebilir. Bu bakımdan Yüce Allah, sürekli yaratım halinde olduğu için, bilfiil bilen olmaktan farklı olarak, tüm yaratılanları tikel ferdi varlıklar olarak yoktan yaratmaktadır. O halde tümel, mantıkî tümel de dâhil, akli bir fonksiyon ifade eder. Kişiyi yanlıştan alıkoyması ise onun arızî bir niteliği olarak karşımıza çıkar. Çünkü Allah teala tikel şeyleri yoktan yarattığı gibi onların arasındaki sürekliliği ve nedensellik ilişkisini de sürekli yaratmaktadır. Böylece Gazzâlî'ye göre tümelerde itibara alınan şey mevcut fertlerdir ve tümel fertlere nispetle anlam kazanmaktadır.

Gazzâlî'ye göre tikel fertlerin akledilmesi ve onların makul hale gelerek belli niteliklerinden soyutlanmasıyla elde edilen tümeller akledenin aklında nasıl bir niteliğe sahiptir? Gazzâlî'ye göre ferdin akli tümel anlamları tefrik eder ve onları birleştirir. Bu bakımdan akıldaki tümellerin her biri de tikel olmakla nitelendirilebilir.²² Bu bakımdan tikel bir fertlerin birbirleriyle ilişkileri de tümellerdeki ilişkinin bir benzeridir. Zihindeki tümellerin birbiriyle tikel ilişkileri de zâtî anlamda Yüce Allah tarafından sürekli yaratıma tabidirler. Bu bakımdan tümelin insan zihnindeki konumu da mahal olmaktan çok öte bir anlam ifade etmez. Bu yüzden tümellerin varlığı ancak tikel şeylere nispetle anlam kazanır ve tikel şeylerin toplamını ifade eden kavram

²⁰ İsmail Hanoğlu, "Gazzâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikati Sorunu", *Birey ve Toplum* 2/3 (2012), 89.

²¹ Murat Kaş, "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", *İMAD* 3/1 (2018), 16.

²² Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 430.

ancak fertlere nispetle anlamlıdır ve kendi başına bir anlamı olamayacağı gibi aklî olmak bakımından bu tümellerin kendileriyle ilişkileri de tikel bir nitelik arz etmektedir.²³

2.1. Gazzâlî'de Mantıkî Tümel

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın tümel türleri için kullandığı mantıkî tümel kavramını kullanmış mıdır? Gazzâlî'nin mantıkî tümel diye bir isimlendirmesine rastlamamaktayız. Fakat Gazzâlî de İbn Sînâ gibi tümeli üçe ayırır. Bu bakımdan ortak bir nokta belirleme imkânına sahibiz. Çünkü Gazzâlî filozofları anlamak ve onların burhan iddialarını eleştirebilmek için onların kullandığı kavramları bilmenin gerekli olduğunu düşünmektedir. Öte yandan filozofların kullandığı kavramları, özelde İbn Sînâ'nın kullandığı kavramları dikkate alarak o kavramları kendi düşüncesine uygun olarak yeniden tanımlamaktadır.²⁴ Ayrıca Gazzâlî; mahiyet, cevher ve araz gibi kavramları da kalamî anlayışına uygun şekilde kullanmaktadır.

Benzer açıklamalar sadece her iki yazarın tümeller hakkındaki görüşlerini benzer içerikler ve kavramlar üzerinden düşünmemize neden olabilir. Bu yüzden her iki düşünür arasında daha sahil bağlantılara ihtiyaç duyarız. Bu bağlamda Gazzâlî'nin üçüncü tür tümeli açıklarken kullandığı "başka bir güneşin varlığını caiz görmeyenin ilkesine göre güneş kelimesi" tümeldir. Bu ifadede zikri geçen kişi İbn Sînâ'dır. Çünkü o, mantıkî tümeli izah ettikten sonra güneş örneğini vermektedir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin üçüncü tür tümeli ile İbn Sînâ'nın mantıkî tümelini özdeşleştirme imkânına sahip oluruz. Bu bağlamı dikkate alarak Gazzâlî'nin üçüncü tür tümelinin betimini verebiliriz: Ona göre üçüncü tür tümel "kendinde ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık bulunan"dır. Ona göre bu tür tümelde hem bilfiil bir ortaklık söz konusudur hem de bilkuvve. Bunun anlamı ne olabilir? Gazzâlî'nin tümele yüklediği genel anlam dikkate alındığında ona göre tümel a'yândaki varlığın, varlığından kaynaklanır. Bu bakımdan a'yânda mevcut olan tikel mana, tikel olmağından soyutlandığında kendinde bir tür ortaklığın bulunmasına engel olur ama o tümel olarak isimlendirilebilir. Bunun nedenini Gazzâlî, bu tür tümelde ortaklığın engellenmesi lafzın konusu ve yükleminden kaynaklanmaz, onun dışında bir nedenden kaynaklanır. Bu tür bir açıklamada yine tümelin genel anlamını dikkate alarak yorum yapabiliriz. O, tümeli hariçteki varlıklardan soyutlayarak elde edilen bir anlam olarak görür. Öte yandan mevcuttaki tikel varlığın

²³ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik, 2015), 129,165,265,284-286. Griffel'in Gazzâlî'yi nominalist olarak isimlendirmesine yönelik M. Kaş'ın eleştirileri mevcuttur. Ona göre Griffel'in Gazzâlî'yi nominalist olarak nitelemesi indirgemeci bir tutum olarak görülebilir. Çünkü realist olmayanın nominalist olması gerekli değildir. Çünkü konseptüalist de olabilir. Kaş'ın yorumları için bkz. Murat Kaş, "Gazzâlî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", *İMAD* 3/1 (2018), 20.

²⁴ Gazzâlî, *Mi'yârü'l- ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 416-418. Gazzâlî'nin Mi'yâr'ın üçüncü kitap ikinci bölümde kullandığı kavramlar İbn Sînâ'nın hudûd risalesiyle ciddi benzerlikler taşımaktadır. İbn Sînâ'nın bahse konu olan eseri için bkz. İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı (Kitabu'l- Hudud)*, çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın (Ankara: Elis Yayınları, 2013).

aklî bir forma dönüşmesi için tümele ihtiyaç duyar. Bu bağlamda tümel hariçteki varlığın aklî bir formu olarak görülebilir. Öte yandan buradaki anlam hariçteki varlığın anlamını zihinde temsil eden bir anlam olmanın yanında başka bir anlama sahip olamaz. Çünkü bu türden bir tümel, mevcuttakine delalet eden bir lafız olmanın ötesinde bir anlama sahip olamaz.²⁵

Mantıkî tümel bağlamında Gazzâlî'nin İbn Sînâ ile paylaştığı bir hususu tekrar dikkate alabiliriz. Ona göre mantıkî tümeldeki ortaklığın nefyi, lafzın konusu ve yükleminden kaynaklanmaz. O halde ortaklığı engelleyen şey nedir? Bu noktada Gazzâlî'nin mantıkî tümel için verdiği *Hakk olan Tanrı* lafzına bakabiliriz. Gazzâlî'ye göre el-îlah lafzı tümeldir. Çünkü O'nda ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık mevcuttur. Ondaki ortaklığın nefyi Ali'deki ortaklığın nefyi gibi de gerçekleşmez. Çünkü Ali'deki ortaklığın imkânsızlığını, fert ve tikel bir varlık olmağını konusu ve yüklemine bağlayabiliriz. Fakat el-îlah lafzındaki ortaklığın imkân dışılığı lafzın bizzat mefhum ve mevzû'nda değildir. Ondaki ortaklığın nefyi lafzın dışında kalan bir manadandır. Bu mana da âlemin iki tanrısının bulunmasının imkânsızlığındadır.²⁶ Buradan hareketle iki sonuç daha çıkarabiliriz: İlki, Gazzâlî; mantıkî tümeli, genel tümel anlamda olduğu gibi varlığın akla konu olması bakımından bir tasnife tabi tutmaktadır; ikincisi, birincisine bağlı olarak, bu ayırmadan hareketle ontolojik delile bir itiraz zemini oluşturmaktadır. Bu bakımdan Gazzâlî'nin ayrımı kelimcülerin ayrımı ile nihai noktada örtüşmektedir. Her ne kadar Gazzâlî, İbn Sînâ'nın terminolojisini kullansa da onunla aynı düşünceyi paylaştığı ya da onun görüşlerini paylaştığı söylenemez.²⁷

3. Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bakımından İbn Sînâ'yı Eleştirdiği Hususlar

Gazzâlî'nin mantıkî tümel bağlamında filozoflara yönelttiği eleştiriler açık bir şekilde *Tehâfütü'l-Felâsife*'de geçmektedir. *Tehâfüt*'ün beşinci meselesi, yedinci meselesi, dokuzuncu meselesi ve onuncu meselesinde mantıkî tümele dolaylı olarak değinmektedir. *Tehâfüt*'ün beşinci meselesinin ikinci paragrafında tikel fertlerin arasındaki ilişkiden hareketle onların tür ismini taşımalarını ele alan Gazzâlî buradan hareketle iki ferdin çoğalmasının nedenini madde ile ele alır ve insan fertlerinin madde ile ilişkisini sebepli olarak zikreder. Bu onların özünden kaynaklanmaz. Gazzâlî filozofların görüşlerini bu şekilde izah ederek bu açıklamanın “zorunlu” kavramı etrafında

²⁵ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilm (İlimlerin Ölçütü)*, 54,208-236. Gazzâlî'nin kelâmî görüşlerinde temsil ile kelâmın klasik terminolojisi arasında kurduğu ilişki onun filozofları nasıl anladığına dair önemli ipuçları barındırmaktadır.

²⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: YEK, 2016), 88-92. Gazzâlî “âlemin iki tanrısının bulunmasının imkânsızlığını Kıstâs'ta Mîzân-ı Telâzum olarak isimlendirerek işlemektedir.

²⁷ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 128-134. Deniz'in bu bağlamda hem filozofların hem de kelimcülerin yeterli açıklama gücüne sahip olmadıklarını düşünmektedir.

şekillendiğini beyan eder. Ona göre filozofların kullandığı zorunlu kavramı müphemdir. Çünkü bir şeyin kendi zatı bakımından zorunlu olması ile başkası bakımından zorunlu olduğunu iddia etmek yeterli çözümü sunmamaktadır. Gazzâlî, bu açıklamayı renkler örneği üzerinden açıklar. Ona göre eğer bir renk zatı itibarıyla tek ise o renkten başka bir şeye renk ismi vermek imkânsız hale gelir. Bu ise hatalıdır. Çünkü öyle denirse özü itibarıyla zorunlu olanın, özü itibarıyla zorunlu olduğunu söylemek mümkün olmaz.²⁸

Gazzâlî'nin ikinci eleştirisi *Tehâfüt*'ün yedinci bahsinde geçer. Ona göre filozofların Tanrı'nın cinsi ve faslı olmadığına dair görüşleri tutarsızdır. Çünkü onlar (filozoflar/İbn Sînâ) varlık ile mahiyeti ayırırlar. O halde onlara göre varlıkta ortaklık zata bağlı değildir. Onlara göre varlık zata bağlı ayrılmaz bir nitelikteki ortaklıktan başka bir anlam ifade etmez. Zorunlu varlık söz konusu olunca onlara göre zorunlu varlıkta varlık ve mahiyet ayrımından söz edilemez. Bu görüşleri sorgulayan Gazzâlî, cins ve faslıdan oluşan birleşimi, birçok parçanın toplamı olarak niteleyebileceğimizi düşünür. Buradan hareketle zorunlu varlıkta, zorunlu olarak varlık ve mahiyet ayrımı yapmak gerektiğini düşünür ve onların bu bağlamda tutarsız olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bu ayrımın zorunlu varlığın ispatı için yeterli olmadığını ifade eder.²⁹

Gazzâlî'nin üçüncü eleştirisi *Tehâfüt*'ün dokuzuncu meselesinde geçer. O, filozoflara şu soruyu sorar: “varlığı başlangıcı olmayan ezeli bir cisim olarak kabul ederlerse İlk'in güneş, en son felek vb. bir şey olmasını engelleyen şey nedir?” Onlar, cismin çokluğu kabul eden bir yapıya sahip olduğunu iddia ederlerse bunda tutarsızdırlar. Çünkü Gazzâlî'ye göre filozofların bu durumu olumsuzlamak için ortaya koydukları parçaların birbirine yeterli olamayacağı görüşü dışında bağlanabilecekleri bir görüş yoktur. Ama Ona göre filozofların bu açıklamaları da kendileri ile çelişmektedir. Çünkü var edeni olan bir varlığı tahayyül etmekle birleştireni olmayan bir bileşimi de kabul etmenin önünde bir engel yoktur. O halde onun nedeni onun konusunun ve yüklemine dışında bir nedenden kaynaklanmak zorundadır. Bu neden de onun sıfatları ve âlemde iki tanrı olamayacağı ispatına dayanmak zorundadır. Bu bakımdan onların görüşleri eksik ve nakıs değil yanlış bir fikirden kaynaklanmaktadır. Çünkü onlara göre Tanrı'nın zorunlu olması fikri nasıl yetersiz ise onların tanrının cisim olamayacağına dair fikirleri de burhanî değildir.³⁰

Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği diğer bir mesele ise filozofların Tanrı'nın tür ve cinsleri külli olarak bildiğine dair görüşleridir. Ona göre İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri iki kısma ayrılabilir. İlki, Allah'ın maddesiz bir varlık olduğu için salt akıl olduğudur. Buna göre salt akıl olan akledilir olanları apaçık bilir. Varlığın bilgisini engelleyen madde ve madde ile ilişkisidir. Gazzâlî,

²⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik, 2009), 85-87.

²⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, 110-112.

³⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- Felâsife)*, 119,120.

İbn Sînâ'nın tanrının maddesiz varlık olduğuna dair fikrini şartlı olarak kabul etmektedir. Ama Allah'ın salt akıl olduğuna dair İbn Sînâ'nın görüşünü eleştirmektedir. Çünkü burada matlûb ile öncül aynıdır. Bu bakımdan bu bir mantık hatasıdır. İbn Sînâ'nın ikinci görüşü ise Allah'ın iradesini kabul etmese de Allah'ın fiili olarak âlemin olduğunu söylemesidir. Ona göre Allah ezelden beri faildir. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın bu görüşünü fiili temele alarak eleştirir. Ona göre fiil, iradeli ve tabîî olarak ikiye ayrılırsa iradeli fiil faili gerektirir ve onun iradesi fiili önceler. Tabîî fiilde ise irade olmadığı için onun tabiatına uygun olarak ondan çıkar ve failin fiiline dair bilgisinin olduğunu iddia etmek mümkün olmaz. Çünkü tabîî fiilin özelliği failinin o fiili bilgisi ve iradesi ile değil tabiatının gereği olarak işlemesidir. Bu ise Allah için söz konusu olamaz. Çünkü ondaki fiilin tabîî olması mümkün değildir. İkinci olarak Gazzâlî'ye göre kâinat Allah'tan tek ve bir defada meydana gelmiş değildir. Aksine âlem vasıtalı, doğum ve gereklilik yoluyla meydana gelmiştir. Halbuki âlemin sonradan olmasının beraberinde getirdiği pek çok farklı imkân vardır. Ama bunların Allah'ın bilgisine nispetine ilişkin İbn Sînâ'nın verebileceği bir cevap yoktur.³¹

4. Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Anlayışının Felsefi Analizi

Gazzâlî'nin filozofları anlama ve onların görüşlerini değerlendirme biçimi temelde onların görüşlerini reddetme ve eleştirme zeminine dayanır. Böylesi bir okuma ise ön koşulla yapılması bakımından iki temel niyet taşır. Birincisi, eleştirilenin itibarsızlaştırılması. İkincisi, eleştirilenin görüşlerinin bir nedenden ötürü haklı/haksız şekilde eleştirilmesi. Gazzâlî, filozofları eleştirirken cedelî bir yöntem seçmiştir. Bu bakımdan onların görüşlerini analiz ettiği paragraflar onun filozofları nasıl anladığına dair ipuçlarını barındırmaktadır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin üçüncü tür tümeli ile İbn Sînâ'nın mantıkî tümelini karşılaştırabiliriz.

İlk olarak İbn Sînâ, mantıkî tümeli, tasavvuru çoğa söylenmesine engel olmayan mana olarak zikreder. Gazzâlî ise üçüncü tür tümeli, kendisinde bilfiil ve bilkuvve olarak ortaklık bulunmayan mana olarak zikreder. Bu bakımdan iki kavram arasında bir ortaklık görünmemektedir. Fakat Gazzâlî betimlemesinde güneş örneğinden hareketle el-ilah lafzının da tümel olduğunu beyan eder. Bu da bizim bu iki tümel anlayışını özdeşleştirip karşılaştırmamıza imkân verir. İkinci olarak bu özdeşleştirme aynı zamanda Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri anlamamıza ve o eleştirilerin tutarlılığını sorgulamamıza imkân verir.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın tasavvura yüklediği anlamı, *Mi'yâru'l-ilm'de* aynı İbn Sînâ gibi kullanmaktadır. Fakat o, üçüncü tümel türü için aynı tanımlamayı seçmeyi yeğlemez. Bunun nedeni onun tümelin genel anlamına yüklediği anlamdan ve kendi düşünsel tutumundandır. Ona göre el-İlah lafzının tümel olmasının nedeni o lafızdaki ortaklığı engelleyen durumun lafzın konusu ve yüklemi dışında olmasındandır. Halbuki İbn Sînâ'da el-İlah lafzı herhangi bir şekilde

³¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfüt'ül-Felâsife), 125-130.

tümelin konusu olamaz. Çünkü ilk'in zâtı itibariyle mantığın ve bilginin konusu olması mümkün değildir. Çünkü O, zorunlu varlıktır. Zorunlu varlığın kendi zatından ötürü ancak varlığa nispeti mümkündür. Onun varlığa ilişkinler ile bir tür ilişkisi olması söz konusu değildir. Varlığa ilişkinler onun ezeli fiilinden ötürüdür. Ama Gazzâlî bu noktada İbn Sînâ'ya atıf yaparak güneş gibi el-İlah lafzının da tümel olduğunu iddia etmektedir. Buradaki tutarsızlığın nedeni güneş lafzı ile el-İlah lafzının Gazzâlî'nin anlama biçimine uygun olarak alınmış olmasına rağmen, bu anlayışı temel alarak filozofları anlamak ve onları eleştirmek son derece tutarsız görünmektedir.

İbn Sînâ'nın güneş lafzına yüklediği anlama bakarak meseleyi biraz daha derinleştirebiliriz. Ona göre güneş mümkün bir varlıktır ve zorunlu mümkün olmak bakımından zorunluluğunu kendi dışında bir şeye borçludur. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre güneş bir yıldızdır ve onun bir mekânı vardır.³² Bu bakımdan "şu güneş" dediğimiz şey tikelidir. Ama güneş olarak bahsettiğimiz ve belirli bir şey kullanmadığımız zaman onda bilkuvve çokluk vardır. Çünkü onunun tasavvuru onda çokluğu engellemez. Bunun nedeni onun tasavvura konu olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Ondaki çokluk ise onun lafzının konusu ve yükleminden kaynaklanmaz. Yani o, türünün tek bir ferdi olarak şu güneştir. Ama tür olmak bakımından güneş bilkuvve çokluk barındırabilir. Halbuki Tanrı söz konusu olduğu zaman o ilktir ve salt akıldır. Bu bakımdan tüm tikel olanları, onların akledilir olmak bakımından değil zâtı bakımından bilmesidir. Çünkü onda akıl, akil ve makul olmak birdir. Halbuki nâtik nefse sahip olanlar için bunlar birbirinden farklıdır ve Tanrı bu bakımdan tüm varlıklardan farklıdır. Bu yüzden nâtik nefsin akledilir olanı alması onda bir kemale sebep olurken Allah'ın aklediliri, akledilir olmak bakımından bilmesi değil akledilir olması onun varlığından dolayıdır. O halde ilk, her şeyi varlık olmak bakımından öncelediği gibi bilgi bakımından da önceler ve bir şeyin varlığı onun bilgisi sebebiyledir. O halde ilk tümel değil Onun bilmesi tümelir. Güneş ise "şu güneş" olmak bakımından tikel, tasavvura konu olmak bakımından tümeldir. Bu ayrımın temelinde ise bilgi değil varlık nazarından bir ayrım söz konusudur.

Gazzâlî ise el-İlah'ın varlığı ile mümkün bir varlık olan güneşin varlığını benzer gördüğü için el-İlah lafzını tümel olarak görmektedir. Halbuki güneşteki çokluğun nefyi ile el-İlah'taki çokluğun nefyi arasında zati bir farklılık mevcuttur. Bu bakımdan Gazzâlî'nin benimsediği yöntem üçüncü tür tümelin manasında değil Tanrı'nın birliğini ispat ettiği diğer eserlerine müracatı gerekli kılar.³³ Ondaki çokluğun nefyi de bu bağlamda güneşin çokluğunu nefyi ile benzer nitelikler barındırmaktadır. Ama burada bir sorun meydana gelir. Eğer el-İlah lafzındaki çokluk kendi dışındaki bir nedenden ötürü ise bu ancak onun birliğine dair bir iddiayı barındırır. Onun varlığının bilgisini ise kanıtlamak yeterli değildir. Bu bakımdan Gazzâlî *Tehâfüt*'ün âlemin

³² İbn Sînâ, Tanımlar Kitabı (Kitabu'l-Hudud), 44.

³³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İtikâd)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik, 2014), 37-46,74-79.

yaratıcısını ispat etmekten aciz olduklarını iddia ettiği onuncu meseleyi cedeli bir düzende ele aldığını ortaya koymanın yanı sıra filozofları haksız yere eleştirdiği sonucuna götürebilir.

Nihayetinde Gazzâlî'nin filozofları bu bakış açısından ele alarak eleştirmesinin temelinde yer alan kavramlardan biri olan mantıkî tümel hususunda safsataya düştüğü görülmektedir. Safsata, Gazzâlî'nin üçüncü tür tümel betimlemesinde değil el-İlah örneğindedir. el-İlah lafzı ile güneş lafzı arasında ortaklığın imkânsızlığı hususunda kurulan ilişki İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerde Gazzâlî'nin safsataya düştüğünü göstermek için yeterlidir. Çünkü Gazzâlî'nin diğer eserlerinde de benzer bir ortaklığın imkânsızlığı argümanı vardır. Ama asıl sorun Gazzâlî'nin üçüncü türden tümelere dair görüşünü filozofların metinlerine uygulayarak onları eleştirmesinde yatmaktadır. En nihayetinde Gazzâlî ile İbn Sînâ'nın görüşleri arasında zâtî bir farklılık söz konusudur. Bu farklılık ise İbn Sînâ'nın tümeleri varlığa özgü ilişen kabul edip zihni varlık diye bir alan açması; Gazzâlî'nin ise tümeleri varlığın bilgisine zihinde ilişen aklî anlamlar olarak görmesinde yatmaktadır. Ama bu açıklamalar Gazzâlî'nin beş sanat bakımından safsata yaptığını değiştirmemektedir.

Sonuç

Tümelin varlık, bilgi ve mantık ekseninde İbn Sînâ ile Gazzâlî arasındaki görüş farklılıklarının temel nedenlerinden biri olduğunu söylememiz, bu tartışmanın iki farklı yöntemden kaynaklanan bir sorun olduğunu görmemizi sağlar. Tümel ve tümel çeşitleri, İbn Sînâ'nın varlık, mahiyet ve cevher gibi metafiziğin temel kavramları ile yakından ilişkili olduğunu görmemizi sağlar. Öte yandan Gazzâlî'nin düşüncesinde de tümel ve tümel türleri filozoflara yönelik eleştirilerin mihenk taşlarından biri olmuştur. Mantıkî tümel özelinde yapılan bir araştırma öncelikli olarak tümel ve tümel çeşitleri bakımından karşılaştırılan filozofların düşüncelerinde bunların yerini belirlemeyi hedefler. Bu bakımdan mantıkî tümeli İbn Sînâ'nın kavramsallaştırmasını temele alarak Gazzâlî'nin bu kavramı betimleme biçiminin onun İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin temellerinden biri olduğunu ve bu kavramsallaştırmanın nihayetinde Gazzâlî'nin filozofları eleştirirken safsataya düşmesine neden olduğunu göstermeyi amaçlayan çalışmanın sonuçlarını şöyle özetleyebiliriz:

İbn Sînâ tümeli varlığa özgü ilişen olarak ele alır. Bu bakımdan varlığa özgü ilişenin hiçbir şart taşımadan sadece varlığa özgü olması gerekir. Tümelin mahiyet ve cevher ile kurduğu ilişki onların mahiyet ve cevher olmaları bakımından değil varlık olmaları bakımındandır.

Gazzâlî tümeli varlığa özgü bir araz olarak nitelemez. Bu bakımdan o, tümeli varlığı taksim eden bir manada kullanır. Onun dörtlü varlık tasnifi dikkate alındığı zaman tümel, aklında varlığa özgü bir ilişen olarak sadece aklî bir anlam ifade eder.

İbn Sînâ'nın tümel türlerini tabîî, aklî ve mantikî olarak üçlü bir tasnife tabi tuttuğu görülmektedir. Bu bağlamda bu tümel manalar birbirinin zıttı yahut birbiri yerine kullanılan manalar değildir. Tümel türlerinin her biri nispet edildiği şeye göredir.

Gazzâlî, üç tür tümelden bahseder ve bu tümelerin her biri zihne özgü ilişenlerdir ve bu anlamlarıyla her biri varlığını bir tarzını sınıflandırmamızı sağlamaktadır.

İbn Sînâ tümel türleri arasındaki ilişkiyi şöyle belirler: aklî tümel, tabii tümelin makulü iken yine aklî tümel mantikî tümelin lazımıdır.

Gazzâlî'de tümeler arasında zâtî bir ilişki söz konusu değildir. Ona göre tümel bir tür varlık tarzını ifade eder. Bu bağlamda onun temel referansı varlıklarının birlik ve çokluğa nispetle taksimini amaçlar.

İbn Sînâ'ya göre mantikî tümel tasavvuru çoğa yüklem olmayan manadır. Bu bakımdan onda hem bilfiil hem de bilkuvve çokluk bulunma imkânı vardır. Bu bağlamda tümel ile imkânın keşiştiği nokta ortaya çıkar.

Gazzâlî'de üçüncü türden tümel kendinde ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklığın imkânsız olduğu manadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın düşüncesine zıt olarak mantikî tümelde bir olmak bakımından bir zorunluluk vardır.

İbn Sînâ mantikî tümele örnek olarak güneşi verir. Ona göre güneşin tasavvurunda çokluğu engellemeyen bir mana vardır. Bu yüzden güneş tümel olarak isimlendirilebilir.

Gazzâlî, üçüncü tür tümel için el-İlah lafzını örnek verir. Ona göre İlah lafzı kendinde bilkuvve ve bilfiil çokluğu kabul etmeyen bir manadır.

İbn Sînâ'ya göre güneş kendinde bir çokluğu olumsuzlamaz. Ama güneş lafzının mevzû'su ve yüklemi dışında bir nedenden ötürü güneşin bir olduğu sonucuna bir delil ile varabiliriz. Bu bakımdan “şu güneş”, güneş türünün bir ferdi olmak bakımından bir değişikliğe uğramaz. Sadece o türün tek bir ferdinden bahsetmiş oluruz. Bunun sonucu olarak bir delile bağlı olarak tek bir güneşten bahsedebiliriz.

Gazzâlî'de el-İlah lafzındaki çokluğun imkânsızlığı onun konusu ve yüklemi dışında bir nedenden ötürüdür. Bu neden de “âlemde iki tanrı olamayacağı deliline dayanmaktadır.

Gazzâlî'nin Tanrı'nın ispatı, birliği, sıfatları, onun bilme fiilinin nitelikleri gibi pek çok konuda İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerin zemininde yer alan kavramlardan biri mantikî tümel/üçüncü türden tümeldir. Bu bakımdan Gazzâlî, İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerde onunla aynı kavramları kullanıyormuş gibi görünmektedir. Halbuki onun mantikî tümele yüklediği anlamın İbn Sînâ düşüncesinde karşılığı olmadığı gibi onun düşüncesinin zorunlu varlık gibi temel kavramlarına aykırıdır.

Sonuç olarak Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerinde safsata bulunmaktadır. Onun mantıkî tümel bağlamında el-İlah lafzı ile güneş lafzını birlik ve çokluk bağlamında ortaklığın imkânsızlığını göstermek için temel alması İbn Sîna felsefesi açısından beş sanata nispetle safsata olarak isimlendirilebilir.

Kaynakça

- Aristotle. "Metaphysics". çev. W.D. Ross. *The complete works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 4. Basım, 1991.
- Deniz, Gürbüz. *Kelâm-felsefe tartışmaları (tehâfütler örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2009.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Kıstâsü'l-müstakîm*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: YEK, 1. Basım, 2016.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi (me'âni) esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdulvehhab el-Câbî. Beyrut/Lübnan/San'a: Dar İbn Hazm, 1. Basım, 1424.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların tutarsızlığı (tehâfüt'ül-felâsife)*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, Üçüncü Baskı., 2009.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda orta yol (el-iktisâd fi'l-i'tikâd)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, İkinci Basım., 2014.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yâru'l-ilm (ilimlerin ölçütü)*. çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yama Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin felsefî kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2015.
- Hanoğlu, İsmail. "Gazzâlî düşüncesinde nominalizm ve eşyanın hakikati sorunu". *Birey ve Toplum* 2/3 (2012), 85-97.
- İbn Sînâ. *Kategoriler (makûlât)*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Mantiğa giriş (medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. II Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Tanımlar kitabı (kitabu'l-hudud)*. çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Kaş, Murat. "Gazzâlî'de bilginin mahiyeti sorunu". *İMAD* 3/1 (2018), 5-28.
- Kuşpınar, Bilal. *İbn Sînâ'da bilgi teorisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Ökten, Kaan. *Aristoteles*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 47-67

Bir Mûcize Örneği Olarak Hazreti Peygamber'in İnsanları Dönüştürme Kabiliyeti

The Prophet's Ability to Transform People as an Example of a Miracle

Osman Nuri Demir

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Kalām

İstanbul, Türkiye

osmannuridemir@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-9701-6655

ror.org/05j1qpr59

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Kasım/November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Demir, Osman Nuri. "Bir Mûcize Örneği Olarak Hz. Peygamber'in İnsanları Dönüştürme Kabiliyeti". *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 47-67. <https://doi.org/10.51575/atebe.1205324>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Bir Mûcize Örneği Olarak Hazreti Peygamber'in İnsanları Dönüştürme Kabiliyeti

Öz

Kelâm âlimleri “mûcize” kavramını iki farklı şekilde tarif etmişlerdir. Bunlardan ilkinde mûcize “Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde, onun doğruluğunu kanıtlamak için meydana gelen hârikulâde olay” şeklinde tanımlanmıştır. İkinci tarife göre ise mûcize: “Peygamberlik iddia eden bir zâtın elinde, inkârcılara meydan okuduğu bir sırada, kendisini doğrular mâhiyette, başkalarının benzerini yapamadıkları, Allah tarafından yaratılan, olağanüstü olay”lara verilen addır. Tanımlardan da anlaşılacağı üzere “mûcize” kelimesiyle genel olarak “hissî mûcize”lere işaret edilmektedir. Zaten erken dönemden itibaren görünür olmaya başlayan İcazu'l-Kur'ân çalışmalarını dışarıda tutarsak “mûcize” teriminin kelâmî metinlerde yer almaya başladığı IV. yy. dan itibaren genelde Hz. Peygamber'in (sav) hissî mucizelerinin bulunup bulunmaması temelinde tartışmalar yaşanmıştır. Hatta Kur'ân'da yer verilen geçmiş peygamberlere ait hissî mucize örneklerinden hareketle mesele zaman zaman zaman peygamberlerin hissî mucizelerinin birbiriyle yarışıtırılması boyutuna kadar taşınmıştır. Tüm bu tartışma safahatında geçmişte ve günümüzde ihmal edilen, gözden kaçırılan ya da yeteri kadar değer verilmeyen -bizce en önemli ve bugün de gözle görülür, dost, düşman, insaf sahibi herkesin takdirle karşıladığı- mûcize örneği ise Hz. Peygamber'in topyekûn dinî ve siyasî alanda sergilediği insanları dönüştürme kabiliyetidir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in bu türden sergilediği mûcize örnekleri geçmişte bir noktada yaşanmış ve misyonunu tamamlayarak tarihin dehlizlerinde kaybolmuş da değildir. Aksine bu dönüştürme ameliyesi nebevî prensiplerin ikâmesi ile asr-ı saâdetde ve sonrasında olduğu gibi günümüzde ve kıyamete kadar devam edecek olan zaman dilimlerinde de örnekliğini sürdürmeye ve fonksiyonunu icra etmeye devam edecektir. Hz. Peygamber'in başta Bedir Savaşı ve Hudeybiye Antlaşması olmak üzere birçok siyasî alanda yine bireysel ve toplumsal olarak içinde yaşadığı toplumun yüceltilip yükseltilmesinde olağanüstü bir başarı sağladığı yadsınamaz bir gerçektir. Elde ettiği başarıların kendisini hiçbir şekilde asıl hedefinden, tevhid merkezli yaşantısından uzaklaştırmaması, günün sonunda yine “rabbine şükreden bir kul” vasfını koruması onun şahsî kemâlinin ve vahye muhatap oluşunun en büyük göstergelerindedir. John William Draper (ö. 1882) gibi Batılı bilim insanlarına şu türden cümleleri kurduran en mühim sâik de kuşkusuz Hz. Peygamber'in sözünü ettiğimiz o eşsiz dönüştürme kabiliyetidir: “Tüm insanlar arasında, insan ırkına en fazla tesir eden kişi, Justinianus'un (ö. 565) ölümünden dört yıl sonra Mekke'de, Arabistan'da doğan kişidir. Pek çok imparatorluğun manevî ve dinî lideri olmak, insan ırkının üçte birinin günlük hayatını yönlendirmek, belki de 'Allah'ın Elçisi' unvanının gerçek olduğunun delilidir.” İşte “Bir Mûcize Örneği Olarak Hz. Peygamber'in İnsanları Dönüştürme Kabiliyeti” başlığını taşıyan bu makale, Müslüman toplumun kendi ekseninde yükselmesi ve yücelmesi adına hayatî önemi hâiz, günümüz insanının hayat felsefesine yön vermesi açısından da son derece kıymetli ve yol gösterici olan Son Elçi'nin bireyi, toplumu ve insanlığı dönüştürme kabiliyetini onun vahye muhatap kimliği ve tevhid eksenli hayatı çerçevesinde ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tevhid, Nübüvvet, Mûcize, Hazreti Muhammed, Dönüşüm.

The Prophet's Ability to Transform People as an Example of a Miracle

Abstract

Kalâm scholars have described the concept of “miracle” in two different ways. In the first of these, the miracle is described as “the wonderful event that occurs in the hands of the person who claims to be a

prophet to prove his truth". According to the second definition, a miracle is the name given to "extraordinary events, created by Allah, in the hands of a person claiming to be a prophet, at a time when he is challenging the deniers, in a way that confirms himself, and which others cannot replicate". As it can be understood from the definitions, the word "miracle" generally is referred to "sensual miracles". In fact, since the fourth century, when the term "miracle" began to appear in kalām texts, there have been discussions on the basis of whether the prophet Muḥammad had emotional miracles. In fact, based on the examples of emotional miracles of past prophets included in the Qur'ān, the issue has sometimes been brought to the level of competing the emotional miracles of prophets with each other. The miracle example that has been neglected, overlooked or not valued enough in the past and today at the stage of all this discussion - in our opinion, the most important and visible today, appreciated by all friends, enemies, and fair-minded people - is the ability of the prophet Muḥammad to transform people in the whole religious and political sphere. Moreover, such examples of miracles exhibited by the prophet Muḥammad were experienced at some point in the past and were not lost in the passages of history by completing his mission. On the contrary, this transformation process will continue to maintain its exemplary and perform its function in the time periods that will continue today and until the apocalypse, as it was in the era of bliss and after, with the substitution of prophetic principles. It is an undeniable fact that the prophet Muḥammad had an extraordinary success in being emblazoned and elevating the society he lived in, individually and socially, in many political areas, especially in the Battle of Badr and the Hodaybiya Treaty. The fact that his achievements never distract him from his main goal, his life centered on oneness, and that he maintains the quality of a "servant who gives thanks to his God" at the end of the day, are the biggest indicators of his personal perfection and being the addressee of revelation. The most important motive that led Western scientists like John William Draper (d. 1882) to make such statements is undoubtedly that unique transforming ability of the prophet Muḥammad we mentioned: "Of all men, the person who had the most influence on the human race is the person born in Mecca, Arabia, four years after the death of Justinian. Being the spiritual and religious leader of many empires, directing the daily life of one-third of the human race, is perhaps the proof that the title of 'Messenger of God' is real." This article titled "The Prophet's Ability to Transform People as an Example of a Miracle", aims to reveal ability of the Last Messenger, who has vital importance for the rise and exaltation of the Muslim society on its own axis, and who is extremely valuable and guiding in terms of directing the philosophy of life of today's people, to transform society and humanity within the framework of his identity as the addressee of revelation and his tawḥīd-oriented life.

Keywords: Kalām, Tawḥīd, Nubuvvāt, Miracle, Prophet Muḥammad, Transformation.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm ısrarla Hz. Peygamber'in ahlâkî olgunluğuna, örnekliğinin ahlâk merkezli oluşuna vurgu yapmakta ve onun bu yönünü özellikle ön plana çıkarmaktadır.¹ Kur'ân'ın burada takip ettiği metodun hem ilâhî metnin ilk muhatapları hem de kıyamete kadar Kur'ân'ın mesajına kulak kabartacak olan insanlık açısından temel bir hedefinin olduğu düşünülmektedir. Bize göre

¹ Meselâ bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Ahzâb 33/21; el-Kalem 68/4.

böyle bir usûlün benimsenmesindeki ana gaye onun ilk muhataplarının ve sonraki asırlarda ilâhî hitaba tâbi olanların vahyin çağrısına uyanlarda gözlemlenen müspet yöndeki değişim ve dönüşüme, dinî düşüncenin insan hayatında meydana getirmesi ön görülen inşâî başlangıçlara ve yapısal farklılaşmalara dikkatlerinin çekilmesidir. İlgili âyetlerde Peygamber'i ve onun tebliğ ettiği dinin hakikatini desteklemek üzere zikredilen ifadeler de İslâm Dininin toplumsal ve evrensel anlamda insanlık açısında açığa çıkaracağı tümel tebeddüllere işaret etmektedir.²

İnsanlık açısından gerçekleşmesi ön görülen büyük değişimin mimarı olarak Hz. Peygamber'e Kur'ân: "Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi."³ şeklinde hitap etmektedir. Kur'ân mezkûr hitabıyla Peygamber'in zâtını nazara alarak onun vasıtasıyla vücuda getirilecek olan dönüşümün rastgele olmadığına, belli bir amaç ve plan dâhilinde hazırlandığına vurgu yapmaktadır. Anlaşılan o ki Allah Teâlâ Elçi'nin bireysel örnekliğini, tebliğ ve temsil kabiliyetini kendisine inzal olunan vahyin tasdiki ve nübüvvetinin ispatı noktasında tetkik edilmesi gereken en önemli delillerden ve mucizelerden biri olarak insan zihninin değerlendirmesine havale etmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) yukarıda yer verilen âyetin devamında⁴ bulunan: "Hayır! O, apaçık âyetlerdir."⁵ mânasındaki sözün Peygamber'i kastetmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî, bu düşüncesine dayanak teşkil etmek üzere kullandığı: "Çünkü o, hayatının bidayetinden nihayetine kadar bir mucize (âyet) idi." anlamındaki ifadeleriyle ve sonrasında yer verdiği farklı gerekçelerle Resûlullah'ın kişiliği, ahlâkî faziletleri ve toplum üzerindeki etkileriyle böyle bir tesmiyeyi hak ettiği kanaatini açıkça izhâr etmektedir.⁶ Dahası Mâtürîdî *Te'vilât*'ın ve *Kitâbü't-Tevhîd*'in farklı konular bağlamında Peygamber'i "âyet" olarak nitelemiştir. Meselâ İmam Mâtürîdî'nin şu ifadeleri onun konumuz bağlamında Peygamber'e bakışını yansıtmaya açıktır: "Şayet Allah Resûlü bir mucize getirmiş olmasaydı doğumundan ölümüne kadar onun kendi şahsı büyük bir mucize olurdu. Çünkü o korunmuştu, öyle ki kendisinden kesinlikle kötü ve çirkin bir hal sadır olmamıştır. Bu husus şunu gösterir: Cenâb-ı Hak, Muhammed aleyhisselâmın şahsiyetini bir mucize ve risaletin taşıyıcısı konumunda kılmıştır."⁷ Kaldı ki bu konuda Mâtürîdî takındığı tavır ve

² Meselâ bk. "Allah'ın yardımı gelip fetih gerçekleştiğinde ve insanların akın akın Allah'ın dinine girdiğini gördüğünde..." (en-Nasr 110/1-2); "Bütün dinlerin üzerindeki yerini alsın diye resulünü doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O'dur. Buna tanık olarak da Allah yeter." (el-Feth 48/28)

³ el-Ankebût 29/48.

⁴ "Hayır! O (Kur'an), bilgiye mazhar kılınmış olanların sıkıntıya düşmeden anlayabilecekleri apaçık âyetlerdir. Âyetlerimizi zalimlerden başkası inkâr etmez." (el-Ankebût 29/49.)

⁵ el-Ankebût 29/49.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011), 11/132-133.

⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/12. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 314.

benimsediği fikir itibarıyla ilk de değildir. Meselâ Mâtürîdî'den önce Câhız da (ö. 255/869) Hz. Peygamber'i âyet olarak nitelemiş ve onun filleri ve ahlâkıyla kendinden önce ve sonra eşine rastlanamayacak derecede üstün bir kişiliğe sahip olduğunu belirtmiştir.⁸ Aynı şekilde Kādî Abdülcebbâr da (ö. 415/1025) Hz. Peygamber'in hayatına dikkat çekmekte ve "Onun bizzat kendi varlığı (bi nefsi-i Muhammed) bilgi ifade etmektedir." anlamındaki sözüyle nübüvvetin ispatı açısından onun yaşadığı hayatın haber ve bilgi anlamı taşıdığına vurgu yapmaktadır.⁹ *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'de mûcizelerin maddî ve manevî olarak ikiye ayrıldığını ifade ettikten ve maddî kısmını açıkladıktan sonra manevî mûcizeleri saymaya başlayan Kādî, burada da ilk sırada zikrettiği Kur'ân'ın akabinde sözü Hz. Peygamber'in zâtına getirmektedir. Kādî hem Ku'ân'ın mübelliği hem de şahsiyetinin aklî ve hissî olarak muhataplarınca tespit edilebilmesi itibarıyla Hz. Peygamber'in kendisinin de bu yönüyle bir delil teşkil ettiğine işaret eder görünmektedir.¹⁰ Kādî, Kur'ân'ın kâfirlere meydan okumasına, bunun da etkisiyle müşriklerin saldırılarını günden güne artırmamasına, maddî ve duygusal şartlar açısından içinde bulunduğu çetin duruma rağmen Peygamber'in azimli, cesur ve kendinden emin bir tavırla vazifesini ifa etmesini şu ifadelerle tavsif etmektedir: "Resûlullah, onların arasında tek başına bir adam olduğu hâlde Allah onu onlardan korudu. O, ölüm meydanında, korku çukurunda, yetimliğin ezikliği ve yalnızlığın ıssızlığı içinde onlardan kaçarak herhangi bir mahlûka sığınmadı. O, bu hâlde iken Allah onları ondan uzak tuttu. Onun nübüvvetinin âyetlerinden ve delillerinden sadece bu olsaydı, yeterdi ve artardı bile!"¹¹

Makalede Hz. Peygamber'in zâtî özelliklerine, bireysel ve toplumsal anlamda ahlâkî yetkinliklerine ve buradaki yetkinliğin muhatapta meydana getirdiği köklü değişimlere bu bağlamda onun vahyi tebliğ ederken takip ettiği genel metoda, bireylerin ve toplumun ıslah ve imarı için başvurduğu yöntemlere ve neticede elde ettiği muvaffakiyete vurgu yapılacaktır. Kuşkusuz bu bağlamda vurgu yapılacak olan mezkûr hususların işaret edeceği projeksiyon ise bize

⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhız, *Hucecû'n-nübüvve (Resâilü'l-Câhız İçinde)*, nşr. Abdusselam Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 3/280.

⁹ Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzü'l-Kur'ân)*, nşr. Emin Hûlî (Kâhire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-tıbâave'n-neşr, 1960), 16/150-151. Kādî Abdülcebbâr aynı şekilde *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'de de bu duruma dikkat çekerek Hz. Peygamber'in söz, fiil ve tavsiyelerinin bizzat onun peygamberliğini tasdik ve nübüvvetine delâlet ettiğine dair anlatımlara yer vermektedir. bk. Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kādî Abdülcebbâr, *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*, nşr. Abdülkerim Osman (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1386/1966), 1/252 vd..

¹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*, 1/5-7. Ayrıca Hz. Muhammed'in insanî ve nebevî yönlerine ilişkin ayrıntı için bk. Mahmut Çınar, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed* (İstanbul: Beyan Y., 2018).

¹¹ Kādî Abdülcebbâr, *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*, 1/6. Belki bu durum mucizenin anlamları arasında yer alan "menetmek, alıkoymak" kapsamında da değerlendirilebilir. Ama öyle bile olsa Peygamber'in cesaretini, aklın gereği olarak, planlı ve tedbirli davranmasını, bu bağlamda muvaffakiyetindeki bireysel örnekliğini ve rol model oluştuğu başarısını gölgelemez.

esasında Resûlullah'ın mucize addedilmesi gereken esas yönünün ihmal edildiğini gösterecektir. Dolayısıyla bu makalede klasik anlam ve tasnifte bir mûcize okumasından ziyade bir peygamber olarak Hz. Muhammed'in beşerî, sosyal ve siyasal alanlarda inşa ettiği yeni düzenin ve gerçekleştirdiği büyük inkılabın onun nübüvvetinin en belirgin delillerinden olduğu üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Peygamber'in insanlık açısından aşırılıklardan uzak, örnek alınıp yaşanmaya müsait, bireyi ve toplumu iman, itaat, ahlâk ve eşitlik temelinde imar etmeye yönelik nübüvvet sürecinden kesitlere yer verilecektir. Bu açıdan makale Peygamber'in gerçekleştirdiği ve başkalarının örneklerini vücuda getirmekten âciz kaldığı insanî, ahlâkî, toplumsal ve siyasî sahalardaki büyük dönüşümleri onun bir mûcizesi ve nübüvvetinin en büyük delillerinden biri olduğunu iddia etmektedir. Hemen ve tekrar belirtmek gerekir ki bu makalede "mûcize" kavramıyla eşyanın tabiî düzeninde Allah'ın kudretiyle vuku bulan bir istisna, tabiat kanunlarını geçici olarak durdurma veya ihlal etme işlemi kastedilmemektedir.¹² Bunun yerine hayatın olağan akışında ortaya çıkmasıyla bu akışı hayret verici ve benzerini yerine getirme konusunda insanların takatlerinin yetmeyeceği bir şekilde tersine çeviren bizim kavramlaştırmamızla psiko-sosyal ve siyasal mûcize¹³ terimlerinden referans alınacaktır.¹⁴

¹² Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay Şaban Ali Düzgün (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 2/29-30; Richard L. Purtill, "Mûcizeler: Gerçekleşmişlerse Ne İfade Ederler?", çev. Halil İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 51-67.

¹³ Dolayısıyla makale boyunca "mûcize" kavramıyla çoğu zaman kelim literatüründeki ve sözlükteki ilk anlamın kastedilmeyeceğini ifade etmekte fayda bulunmaktadır.

¹⁴ Geleneğimizde mucizeye ilişkin olarak farklı tanım ve tasnifler yapılmıştır. Meselâ Neseî (ö. 508/1115) mucizeyi iki kısma ayırarak birincisinin mutad olan şeyin hilâfına gerçekleşen, ikincisinin ise süregelen bir şeyin acziyet eseri olarak bir noktada gerçekleşemez olması şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla mûcizeye ilişkin olarak sadece tabiat kanunlarının (sünnetullah) inkıtaa uğratılması esasına dayanan tek bir tanım üzerinde konsensüs sağlanmış değildir. Ayrıntı için bk. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratu'l-edille*, 2/31. Burada Mu'tezile âlimlerinin nübüvvetin ispatı konusunda istidlâlde bulunma konusunda sadece Kur'ân mucizesine dayandıklarını hatırlatmakta yarar vardır. Tabi ki bu durum yaygın olan kanaatin aksine Mu'tezile'nin, Peygamber'in diğer mûcizelerini kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Kādî Abdülcebâr, Mu'tezilî önderlerin, Peygamber'in diğer mûcizelerini de reddetmediklerini fakat nübüvvetin ispatı sadedinde sadece Kur'ân mucizesine istinat etmeyi daha doğru bulduklarını *el-Muğni*'de açıkça zikretmektedir. Mu'tezile'nin benimsediği tavrın gerekçesi de makalemiz açısından önemlidir. Çünkü Kādî'nin aktarımıyla onlara göre Peygamber ve Kur'ân hakkında müşahede vasıtasıyla öğrenilen hususlar haber kanalıyla da zorunlu olarak öğrenilmekte, bir anlamda sağlaması da yapılmaktadır. Bu bağlamda tarihî bilgiler ışığında Hz. Peygamber'in hayatı ve faaliyetleri, Kur'ân'ın inzâl ve tebliği sabittir. Henüz nübüvveti ikrar etmeden de bu bilgilerin doğruluğunun tasdiki zorunludur. Dolayısıyla Peygamber'in nübüvvetinin ispatı konusunda öncelikle onun nübüvvetinin kabul edilmesinden sonra nübüvvetinin hakikatine delâlet etmek üzere gösterdiği mûcizelere değil de sübûtu kesin olan zâtının icraatına ve bu meyanda en bariz delil olan Kur'ân'a bakılmalıdır. Peygamberin hayatı, icraatları ve tabi ki bunlara kaynaklık teşkil eden Kur'ân, onun nübüvvetinin sübutu hususunda evleviyetle kendilerine dayanılması gereken delillerdir. Ayrıntı için bk. Kādî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasen

1. İman ve İtaatte Eşitlik

Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355): "Kelâm, deliller getirilerek akidenin kendisiyle ispat ve şüphelerin izâle edildiği ilimdir."¹⁵ şeklindeki kelâm tanımında yer alan ifadede işaret edildiği üzere Kelâm ilminin asıl amacı dinî inançların kanıtlanması ve savunulmasıdır. Nübüvvetin usûl-i selâseden biri olduğu ve dini epistemoloji açısından inancın temellendirilmesi gerektiği düşünüldüğünde burada kanıtlanabilirlik hususunda belli esaslar ön plana çıkmaktadır. İlki bireysel tecrübeye dayalı olup kişinin deneyimlemesi yoluyla elde ettiği sonuçlardır. İkincisi ise olguyu temel alan ve bizzat olgunun kendisiyle istidlâl edilerek hedefe ulaşılabilmesidir. Üçüncüsüne gelince zorunlu olarak orta yerde duran, istisnasız olarak akıl sahibi her insan tarafından idrak edilebilen ve yanlışlanması söz konusu olmayan kanıtlardır. Bir diğeri ve sonuncusu da mûcizevî hadiselerdir.¹⁶ İşte nübüvvetin ispatı ve az önce yer verilen farklı delillendirme vasıtalarının her biri açısından Hz. Muhammed'in zâtı/hayatı ve örnek şahsiyeti nübüvvetinin en güçlü delillerinden biridir.¹⁷

Mûcizeler kelâm literatüründe aklî ve hissî olmak üzere iki kısma ayrılarak değerlendirilmiştir.¹⁸ Hissî mûcizelerde meydan okumanın ardından gelme ve duyu organlarıyla algılama gibi hususlar ön plana çıkarılırken aklî mucizede ise ilki geçerli olmakla birlikte doğası gereği ikinci şartın bulunması yani duyu organlarıyla hissetme zorunluluğu aranmamıştır. Bu bağlamda Kur'ân Hz. Peygamber'in aklî mucizesi kabul edilmiştir.¹⁹ Hissî mûcizelerden farklı

Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzü'l-Kur'an)*, 16/151-152; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 477-478.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr Îcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, nşr. 'Abdurrahmân 'Amîre (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997), 1/31.

¹⁶ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 23-24.

¹⁷ Burada belki "Peki, ama bu olguyu olağanüstülikle nasıl irtibatlandırıyoruz?" şeklinde bir itiraz gelebilir. Bize göre şayet bu durum olağan ve sıradan ise o zaman her dönemde hatta her an bu türden değişim ve dönüşümlerin tekellüfsüz bir şekilde gerçekleşmesi ve anılmaya değer bir hal olmaktan, zihinlerde ve hatıralarda yer etmektен çıkarılması gerekir. Fakat bilindiği üzere insanlık tarihi ve beşer hafızası durumunun bunun tam aksine olduğuna şahitlik etmektedir.

¹⁸ İcazü'l-Kur'an bağlamında Kur'an'ın mucizeliğinin hissî mûcize kavramını yaygınlaşmasından çok daha önce hatta erken dönemden itibaren ele alındığını ifade etmemiz gerekir. Dolayısıyla Kelâm literatüründe ve bilhassa Mu'tezile kelamında Kur'an'ın mûcize oluşu ve Peygamber'in nübüvvetine delil teşkil etmesi hissi mucizelerden daha öncelikli bir konumda değerlendirilmiştir. İcazü'l-Kur'an eserleri ve bu bağlamda Kur'an'ın Peygamber'in en önemli mucizesi sayılması hususunda kelim ekollerinde ittifak olup kayda değer bir itiraz da bulunmamaktadır. Dolayısıyla İcazü'l-Kur'an konusunda telif edilen kitaplar hem bu makalenin konusu değildir hem de makalede mezkûr kabulün aksine bir çıkarım bulunmamaktadır.

¹⁹ Adil Bebek, "Kelim Literatürü Işığında Mûcize", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 147.

olarak burada hitap sadece insanın akıl ve muhakeme gücüdür. Muhtemelen bu sebebe de binaen Hz. Muhammed veda hutbesinde: “Size iki şey bırakıyorum, onlara sınıksız sarıldığınız sürece yolunuzu şaşırmayacaksınız: Allah’ın Kitabı ve Peygamberinin sünneti.”²⁰ şeklindeki ifadeleriyle hissî mucizelerden sarf-ı nazar ederek bu hususa işaret etmiştir. Hz. Âişe de (ö. 58/678) bu duruma dikkat çekerek Kur’an’a ve onun tecessüm etmiş hali olarak Peygamber’in hayatına telmihte bulunmuştur.²¹ Esasında burada vurgulamak istediğimiz husus Peygamber’in nübüvvetini ispat için ya da sonraki nesiller açısından onun nübüvvetine iman etmelerini temin açısından hissî mucizelere değil de bizzat Kur’ân’a ve kendi örneğine işaret etmesidir.

Nesefî’nin (ö. 508/1115) *Tebşıra*’da aktardığı üzere bir kimsenin psikolojik açıdan iman etmesi veya inkâra sapması ilk aşamada ve öncelikle muhatap olduğu kişi ya da olayı değerlendirmesinin akabinde gerçekleşmektedir. Tabi ki süreç içinde insanların bir kısmı, içinde buldukları iman ya da inkâr durumunu farklı deliller hakkında düşünme yoluyla veya birtakım başka ve çoğunlukla da subjektif gerekçelerle değiştirebilmektedir. Ancak yine de iman yahut inkârın ortaya çıkması bakımından ilk muhatap olunan şeyin mahiyeti büyük bir önem arz etmektedir. Nesefî, İmam Mâtürîdî’den naklen onun, kötülüklerin, şahsiyetinde problem olan kimselerden sadır olduğunu bu açıdan Peygamber’in insanlar arasında en yüce dereceyi ve en faziletli değeri haiz ve her türlü aykırılıktan uzak bulunduğunu dolayısıyla bütün güzelliklerle bezendiğini anlatan ifadelerini alıntulamakta ve Mâtürîdî’nin buna delil olarak zikrettiği Peygamber şairi Abdullah b. Revâhâ el-Ensârî’nin (ö. 8/629) şu sözlerini aktarmaktadır: “Şayet onda açık mucizeler olmasaydı dahi, onun hakkında ilk akla gelen şeyler (bedîhiyyât), sana haberi/nübüvvetin hakikatini bildirirdi.”²² Yine Nesefî’nin de yer verdiği Abdullah b. Selâm’ın bu husustaki aktarımı konumuz açısından oldukça önemlidir: “Hz. Peygamber Medine’ye gelip, insanlar ‘Hz. Muhammed geldi’ dediklerinde onun yanına gittim. Onun yüzüne baktığım zaman, yüzünün bir yalancınıninki olmadığını anladım. Ondan duyduğum ilk sözler şunlardı: ‘Ey insanlar! selâmı yayın, akrabaları ziyaret edin, yemek yedin, insanlar uykudayken gece namaz kılın ki cennete selâmetle giresiniz.’²³ şeklindeydi.”²⁴

²⁰ Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Rivâyetu Ebî Muş‘ab), nşr. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf - Maḥmûd Ḥalîl (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1412), "Câmi", 1874.

²¹ Ebû’l-Ḥasen Müslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbü’rî Muslim, *Şahîhu Müslim*, nşr. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1374/1955), "Salâtü’l-Müsâfirîn", 139. Kuşkusuz yukarıda metni alıntılanan hadis, dini literatürde daha çok dinin kaynakları bağlamında ele alınmıştır. Ancak ele aldığımız mevzu ile de irtibatlandırılmasında bir mahzur görünmemektedir.

²² Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 53-54.

²³ Ebû ‘İsâ Muḥammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, nşr. Aḥmed Muḥammed Şâkir-Fu’âd ‘Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ’l-Bâb’l-Ḥalebî, 1395/1975), "İsti’zân", 40.

²⁴ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, 54.

Resûlullah'ın telkin ve tavsiye ettiği hayat tarzının temel hususiyetlerinden birisi "yaşanmaya elverişli" olmasıdır. Bu gerekçeyle İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) "üsve-i hasene" ifadesini "yaşanmaya değer, tâbi olmaya elverişli bir hayat" şeklinde açıkladığı belirtilmektedir.²⁵ Dolayısıyla Peygamber'in insanlığa tebliğ ettiği dinin ilahî oluşuna delil teşkil eden temel parametrelerden biri esasında teklif edilen dinin yaşanabilir olmasıdır. Bu sebeple Mâtürîdî âyetteki "üsve-i hasene" kavramını Resûlullah'ın teklif ve tavsiye ettiği şeylerde müminlerle eşitlik içinde olması tarzında yorumlanmasının hakikate daha uygun görüldüğünü beyan etmektedir.²⁶

Buradaki eşitliğin iman temelinde başladığını ifade etmemiz gerekir. İman etme ve iman edilecek şeyler bakımından müminlerle Peygamber'in imanı aynı kabul edilmiştir. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111) tasdik etme açısından Hz. Peygamber'in Allah'ı ve Elçi'yi doğrulayan herkesi seviyesine ya da amelî boyutuna bakmaksızın inananlardan saydığını ve onlara buna göre muamele ettiğini zikretmektedir.²⁷ Peygamber'in muvaffakiyeti aynı zamanda onun hayatının Kur'an'ın emir ve hükümlerinin tecessüm etmiş halinin muvaffakiyeti anlamına geldiğini bu bağlamda Resûlullah'ın zatında hem kendi uygulamalarının hem de bu uygulamaların ana prensiplerini barındıran Kur'an'ın hakikatinin sağlaması mahiyetinde olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla Peygamber kendi zâtında bu iki mûcizevî yönü de birleştirmiş olmaktadır. Peygamber hem Kur'an ile meydan okumuş hem de onu bizzat kendi hayatında uygulamış, bir yönüyle yazılı (mushaf), sözlü (hadis) ve uygulamalı (sünnet) olarak tebliğ etmiştir.²⁸ Zaten Hz. Âişe'den nakledilen ve Peygamber'in ahlâkını Kur'an ahlâkı olarak niteleyen yukarıda işaret ettiğimiz rivayet de meselenin daha iyi kavranılmasına katkı sunmaktadır.²⁹

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Âlim ve'l-müte'allim*'de talebesine cevap olarak zikrettiği ve meleklerin, peygamberlerin ve sıradan insanların iman ve itaat edilecek şeyler hususunda müsavi olduklarını gösteren şu sözleri de konumuz açısından kayda değer bulunmaktadır: "Ben sana imanın amelden başka bir şey olduğunu söylemiştim. Buna göre bizim imanımız da onların imanı gibidir. Çünkü biz, Allah'ın birliğini, rubûbiyetini, kudretini ve ilâhî katından gelen her şeyi, meleklerin ikrar ettikleri, peygamberlerin tasdik ettikleri gibi tasdik ettik."³⁰

²⁵ Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 449.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/324.

²⁷ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd (İtikadda Orta Yol)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 24 vd..

²⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd (İtikadda Orta Yol)*, 170.

²⁹ Müslim, *Şahîhu Müslim*, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 139.

³⁰ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Âlim ve'l-müte'allim* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde), nşr. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 19-20. Kuşkusuz Mâtürîdî gelenekte imanın eşitliği ilkesi iki

2. Tevhid Düşüncesinin İnşa ve İhyası

Peygamber'in tebliğ ettiği hakikatlerin tamamının kendisinden beslendiği ya da bir şekilde kendisine irca ettiği kök kavram "tevhid"dir.³¹ Dolayısıyla Hz. Muhammed'in nübüvvet iddiasını teyit eden en güçlü unsur, onun ortaya koyduğu tevhid düşüncesi ve diğer bütün dini asılların bağlandığı bu başlıca paradigmanın tutarlılığı, neticede ise dalga dalga bireyde, toplumda, siyâsi ve dinî hayatta meydana getirdiği müspet değişim ve dönüşümlerdir.³² Tevhid düşüncesi esasında İslâm'ın fertler ve toplumlar arasındaki dini, sosyal ve siyasi barışı sağlaması açısından da başat bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda meselâ: "Mümin tevhidi terk etmediği müddetçe, bütün

önemli ve temel fonksiyon icra etmiştir. Bu bağlamda imanda eşitlik ilkesi ameli şart koşan fikirlere bir tepki olduğu gibi aynı zamanda herhangi bir şahsın ya da grubun imana dayalı üstünlük ileri sürmesinin önünde ciddi bir engel teşkil etmiştir. Dolayısıyla bu noktadan sonra artık kimse ne imanı ne de ameli öne sürerek diğerleri üzerinde kutsanmış bir vasfa sahip olamaz. Çünkü eşitlik, imanın mahalline herhangi bir dış müdahalenin varlığına engel oluşturur ve de inananlar arasında bireyin imanının, bir ayrıcalık, seçilmişlik ya da öncülük kriteri olmasına müsaade etmez.

³¹ Esasında sadece Hz. Peygamber'in değil bütün peygamberlerin dinlerinin özü tevhiddir ve bütün dinler tevhid prensibi üzerinde ittifak etmiştir. bk. Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, nşr. Muhammed Umâre (Beyrut/Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1414), 145 vd.. Nitekim onların hepsinin tebliğ ettikleri dinin ortak adı "İslâm" olup Hz. Muhammed de İslâm'ın son peygamberidir. Kaldı ki Charles de Brosses (1709-1777) gibi birçok fikir insanının da aktardığı üzere hakikatte tevhid düşüncesi ya da tek tanrı inancı temelden itibaren insanlığın asli inancını temsil etmiştir. Ancak daha sonra insanoğlu elde ettiği toplumsal ve sosyal statülerin veya bunların ortaya çıkardığı yeni düzenin ve korkunun sebebiyet verdiği bir dizi etkinin neticesinde birden fazla otoritenin merkeze alındığı çoklu tapınma sistemlerini hayatında hâkim kılmaya başlamıştır. Ayrıntı için bk. Mustafa Alıcı, *Evrimsel Politeizm Devrimci Monoteizm* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 56.

³² Burada belki Peygamber'in vefatı sonrasında vukua gelen istenmeyen hadiselerin onun vazettiği tevhid düşüncesiyle nasıl bağdaştırılacağına ilişkin birtakım istifhamlar yükselebilir. Ancak şurası muhakkak ki dünyanın en kusursuz, problemsiz ve mükemmel programını ortaya koymuş olsanız bile uygulayıcılardan kaynaklanan bazı eksik veya kusurlar meydana gelebilir. Yahut Tanrı'nın insanoğlu için gönderdiği eşsiz saadet vesile ya da reçeteleri olan kutsal metinler veya din, bozularak, tahrif edilerek veya kişisel çıkarlar için kullanılarak doğası gereği insanın elinde kargaşanın, savaş ve gözyaşının anahtarı haline getirilebilir. İnsanlık tarihi bunun örnekleriyle doludur. İşte burada sorunun kaynağı sistemin kendisi değil, uygulayıcının yetersizliği, eksik anlayışı veya kasıtlı hareketleridir. Seksen Yıl Savaşları ve Otuz Yıl Savaşları bu durumun en tipik ve kanlı örneklerindedir. Ayrıntı için bk. Yalçın Alganer - Çağlar Yılmaz, "Avrupa'da Birlik ve Bütünleşme Hareketleri", *Journal of Life Economics* 3/1 (01 Ocak 2016), 93-114. Bilindiği üzere Şehristânî'nin (ö. 548/1153) dinler, mezhepler ve felsefe tarihine dair eseri *el-Milel ve'n-nihâl* bu türden ayrılık örnekleri neticesinde vücuda gelen farklı dini, felsefi ve mezhepsel oluşumları bir araya getirmek amacıyla telif edilmiştir. bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961). Burada bir hususa da dikkat çekmemiz gerekir ki o da Kâdî Abdülcebâr'ın özellikle telmihte bulunduğu üzere Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ gibi peygamberler tevhid geleneğine sahip ya da bu gelenekten gelen insanlara muhatap olmuşken Hz. Muhammed bunun aksine tevhidin bulunmadığı ve pagan unsurların zirvede yer aldığı bir toplumda risâlet görevini icra etmiştir. Kâdî Abdülcebâr, *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*, 1/119 vd..

günahları işlemiş olsa da yine Allah düşmanı olmaz. Zira düşman, düşmanına kin besler, nefret duyar ve noksanlık izafe eder. Halbuki mümin büyük günahlara düşmesine rağmen Allah'ı çok sever.”³³ şeklindeki ifadeler Ebû Hanîfe açısından tevhid düşüncesinin sadece dinî hayat yönünden değil, bireysel ve sosyal huzur cihetinden de vazgeçilmez başat bir rol üstlendiğine delâlet etmektedir. Tabi ki Ebû Hanîfe gibi İslâm âlimlerinin bu türden fikirlerinin arka planında Hz. Peygamber'in: “Kim ki Allah'ı bir olarak kabul eder, Allah'tan başka tapılanları inkâr ederse, onun malı ve canı korunmuş, hesabı ise Allah'a kalmıştır.”³⁴ şeklindeki sözleri ve türevlerinin ve onun ikame ettiği tevhid düşüncesinin yer aldığını da unutmamak gerekir.

Aslû'l-usûl olarak Hz. Peygamber'in tebliğ etmiş olduğu dinin temelini teşkil eden tevhid düşüncesi aynı zamanda onun dini alanda gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümün de ana kaynağıdır. Tevhid prensibi önünde bütün insanlık öncelikle insan olmaları hasebiyle eşitlenmiştir. Mâtürîdî insanlığı tevhid temelinde eşitleyen bu anlayışa vurgu yaparak şöyle demektedir: “Sizi bir tek candan yaratan³⁵ mealindeki semavî buyrukta, insanlardan hiçbirinin diğerine yaratılış ve nesep üstünlüğünün olmadığına dair delil vardır. Zira hepsi bir tek candan yaratılmıştır ve onlar birbirlerinin erkek kardeş ve kız kardeşleridir. Onlardan birinin diğerine üstünlüğü varsa bu, yapmış oldukları ameller ile tercih etmiş oldukları övülmüş huylar ve iyilikler sayesinde vücuda gelir. Yaratılış bakımından ise bir kısmının diğerine üstünlüğü yoktur. Tıpkı, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır,³⁶ anlamındaki ilahi beyandaki gibi.”³⁷

Tevhid temelinde insanlığın eşitlenmesi bu anlamda toplumda tevhidin inşası ya da bütün peygamberlerin aynı zamanda birer tevhid elçisi olduğunu düşündüğümüzde onun tevhidi ihyası Hz. Peygamber'in din, ırk ve sosyal statü ayrımı yapmaksızın Medine sözleşmesiyle insanlar arasında birlikte yaşama kültürünü tesis etmesi,³⁸ yine Müslümanlar arasında bunun da ötesine geçerek ve ilgili âyetten³⁹ de referans alarak muâhât müessesesini tesis etmesi ve bu hususlarda muvaffak olması nübüvvetinin delillerindendir. Nitekim Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'de Peygamber'in tevhidi ihyasına bilhassa dikkat çekmiş ve onun Hz. İsa'dan zamansal olarak çok sonra gelmesine, ırkının, dilinin, yaşadığı coğrafyanın ondan farklı ve kendisinin de ümmî olmasına rağmen tevhid düşüncesini ihya etmesi hem nübüvvetinin hem de

³³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 25.

³⁴ Müslim, *Şahîhu Müslim*, “İman”, 1.

³⁵ el-A'râf 7/191.

³⁶ el-Hucurât 49/13.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/140.

³⁸ Ayrıntı için bk. Hüseyin Yılmaz, “Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 239-258.

³⁹ el-Hucurât 49/10 .

nübüvvet halkasının bir ferdi olduğunun en mühim hüccetlerindendir.⁴⁰ Hatta İsmâil Râcî Fârûkî'nin de (1921-1986) eserlerinde yer verdiği üzere İslâm Dininin gönderilmesinden önceki dönem, insanlığın başlangıcından bu yana geçen süreçte tevhid akidesinin en çok zarar gördüğü dahası neredeyse yeryüzünden silinmeye yüz tuttuğu bir devir olarak anılmaktadır. O yüzden Hz. Peygamber geçmişte tevhidin vazedilmiş olmasına atıfla tevhidin ihya edicisi fakat tamamen ortadan kalkmışçasına bir ortamda gönderilmiş olmasından referansla da tevhidin inşacısı şeklinde anılmaya layıktır. Yine Fârûkî'nin de ifade ettiği gibi dünya tarihi ve insanlık bu anlamda Hz. Peygamber'e ve İslam Dinine tevhid akidesini borçludur. Tevhid, bu yönüyle İslam'ın ve onun peygamberi Hz. Muhammed'in insanlığa sunduğu özel bir hediyedir.⁴¹

Tevhidin ihya ve inşası cahiliye toplumlarından başlayarak bir özgürlük ve hürriyet manifestosu anlamına gelmektedir. Çünkü Kur'ân insanlara resûllerin diliyle şu şekilde seslenerek onları tevhide çağırıştır: “Ben, O'nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratana çevirdim ve ben müşriklerden değilim.”⁴², “De ki: “Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir. O'nun ortağı yoktur. Bana sadece bu emrolundu ve ben (hak dine) teslim olanların ilkiyim.”⁴³ Bu kutsal çağrı insanlık için şerefli bir hürriyet anlayışının tecellisi anlamına gelmektedir. Yine bu çağrı insanı bütün dışsal kayıtlardan kurtararak özgür tabiatına uygun hareket etme telkininde bulunmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın getirdiği ve Elçi'nin tebliğ ettiği tevhid düşüncesi Muhammed Abduh'un da (1849-1905) dediği gibi buradaki insanı kayıtlayan ve onun sıyrılması gereken zincirlerin insanî ya da insanlar üzerinden mevhum ve zannî bir ilâhî otorite veya bizzat tanrısal bir öge olması arasında hiçbir fark yoktur ve nihaî anlamda yegâne otorite yalnızca Allah Teâlâ'dır.⁴⁴ Yine Abduh'un dediği gibi tevhidi benimseyerek Allah'a kulluğu kabul eden insanoğlu bu sayede hürriyetini kazanarak Allah'ın dışındaki her şeye kulluk etmekten kurtuldu.⁴⁵ Dolayısıyla sadece tevhid düşüncesini yeryüzünde yeniden ihya etmesi ve bu en temel paradigmanın kıyamete kadar yeryüzünde hâkim kılınacak olması Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ve icra ettiği nebevî/mûcizevî fonksiyonun en belirgin göstergelerindendir.

3. Siyasî Teamüller ve Nebevî Temsil

Peygamberler, dinin değişmeyen unsurlarını aynen aktarmak, ceza ve mükâfatı (âhireti) hatırlatmak, aşağı arzularından ve gayri meşru zevklerden uzak kalmayı salık vermek ve insan aklının şeriatı/mümkînâtı belirlemesinin önündeki engelleri kaldırmak, insanı arzu ve

⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve*, 1/108.

⁴¹ İsmâil Râcî Fârûkî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım - Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 41 vd..

⁴² el-En'âm 6/79.

⁴³ el-En'âm 6/162-163.

⁴⁴ Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 138.

⁴⁵ Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 138-139.

isteklerinin esiri olmaktan kurtarıp hak yolda ilerleme çabasına destek ve yardımcı olmak için gönderilmiştir.⁴⁶ Peygamberlerin bu misyonlarının Hz. Peygamber'de en güzel örnekliklerini görmek mümkündür. Peygamber'in buradaki örnekliği sadece bireylerle ve toplumun geneliyle kurduğu ilişkilerde değil, aynı zamanda onun ailede, toplumda ve devlet mekanizmasında üstlendiği farklı rollerde de kendini göstermiştir. Nübüvvet müessesesi her alanda gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümde köktenci de olmamıştır. Birey, toplum ve var olan kurulu düzen açısından her şeyin büsbütün ortadan kaldırılarak yenisinin ikamesini değil de psiko-sosyal ve siyasî vasatın gerçeklerini de dikkate alarak bazen ilga bazen değişim ve dönüşüm bazen de imar ve ıslah cihetine gitmiş ve nihayet bunların hiçbiri ihtiyacı karşılamıyorsa o takdirde de inşâ ve ihdas etme yolunu tercih etmiştir.⁴⁷

Değişim ve dönüşümün boyutu ve neticede ulaştığı muvaffakiyetin seviyesi Peygamber'in de buradaki yetenek ve kabiliyetini, onun öğretisinin ilahî menşeiini gösterir niteliktedir. Nitekim John William Draper (ö. 1882) gibi Batılı bilim insanlarına şu türden cümleleri kurduran en mühim sâik de kuşkusuz Hz. Peygamber'in sözünü ettiğimiz o eşsiz dönüştürme kabiliyetinin açığa vurulmasıdır: "Tüm insanlar arasında, insan ırkına en fazla tesir eden kişi, Justinianus'un ölümünden dört yıl sonra Mekke'de, Arabistan'da doğan kişidir. Pek çok imparatorluğun manevî ve dinî lideri olmak, insan ırkının üçte birinin günlük hayatını yönlendirmek, belki de 'Allah'ın Elçisi' unvanının gerçek olduğunun delilidir."⁴⁸

Hz. Peygamber'in siyaset alanındaki dönüştürme faaliyetlerinin iki önemli örneği Bedir Savaşı ve Hudeybiye antlaşmasıdır.⁴⁹ Biz tabi ki bu tarihi hadiseleri tarihte gerçekleşen mühim vakıalar olmaları itibariyle değil, Hz. Peygamber'in buralarda icra ettiği rolün onun nübüvvetine delil teşkil etmesi hasebiyle ele almaktayız. Bilindiği üzere Bedir savaşı Hz. Peygamber'in siyasî ve askerî dehasını ortaya koymuş hem de onun taktik ve stratejik hareket yeteneklerini açığa çıkarmıştır. Sonuçları itibariyle bu savaşın kazanımları ise Müslümanlar açısından oldukça önemlidir. Nitekim bu savaş İslam toplumunun başta Medine ve civarı olmak üzere neredeyse Arap Yarımadası'nın bütününde itibar ve şöhret kazanarak tanınmalarını sağlamıştır. Tabi ki bütün bunlar neticede Tanrı tarafından gönderilen ve desteklenen bir peygamber modelinin daha

⁴⁶ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Muhammed Aruçi Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 231.

⁴⁷ Ayrıntı için bk. Vejdi Bilgin, "Cahiliye'den İslâm'a: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Sünnet", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu*, ed. Zekeriya Güler - Huriye Martı (Konya: İlahiyat Derneği Yayınları, 2008).

⁴⁸ John William Draper, *History of the Intellectual Development of Europe* (New York: Harper - Brothers Publishers, 1863), 244.

⁴⁹ Bedir ve Hudeybiye'nin dini ve siyasi alanlardaki mûcizevi yönleri ve genel olarak ilâhî dinlerde mûcize ve gayb kavramlarının ele alınışı hakkında ayrıntı için bk. Hikmet Zeyveli, *İlâhî Dinlerde Mucize ve Gayb Geleneği Yeniden Okumak* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018).

fazla kabul görmesine altlık hazırlamış ve bunun doğal bir çıktısı olarak da İslâm Dininin daha geniş kitlelere ulaşmasını ve bu dinden haberdar olmayan insanlara tebliği edilmesini kolaylaştırmıştır.⁵⁰

Muhammed Hamîdullah'ın da (1908-2002) işaret ettiği üzere Hudeybiye antlaşmasıyla İslâm toplumunun hatta bölgesel güç ve düzenin elde ettiği müspet değişimleri gözlemlemek için antlaşma öncesinde Medine ve yakın coğrafyasının durumuna bakmak yeterlidir. Nitekim o dönemde Medine'nin kendi içinde siyasi ve askeri durum çok da iç açıcı olmadığı gibi çevreden yükselen tehditler de gündün güne artmaktaydı. Meselâ güneyde Mekkeli müşrikler her geçen gün tazyiklerini artırırken ve Medine'de tesis edilen düzen ve istikrarı sürekli bir şekilde ve artarak devam eden bir dozla tehdit ederken diğer cihetlerden de Gatafân, Fezâre kabileleri ve Yahudi grupları Medine ve Müslümanlar için açık bir tehlike oluşturmaktaydı. Böyle bir ortamda ve ilk bakışta Müslümanların aleyhine olduğu düşünülebilecek maddeleri barındırır bir şekilde imzalanan Hudeybiye Antlaşması sonuçları açısından değerlendirildiğinde yine Hz. Peygamber'in ileri görüşlülüğünün, aldığı kararlardaki isabet ve ferasetinin, Müslümanların ve İslâm Dininin âkıbeti bakımından ise büyük müjdelerin habercisi olmuştur. Hem antlaşmanın imzalandığı konjonktürde hem de uygulanması ve maddelerine uyulması aşamalarında yine Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delillerini müşahede edebilmek mümkün olmuştur. Bu bağlamda Elçi, ashabının hoşuna gitmese de antlaşmaya sadık kalmış ve başkalarınca bulunmaz fırsat olarak kabul edilebilecek birtakım olaylar yaşanmasına rağmen o, ahde vefa göstererek sözünü sonuna kadar tutmuştur.⁵¹

İlk gençlik yıllarından itibaren hayatının bi'setten önceki evresinde ve nübüvvet vazifesini üstlenmesinin sonrasında Hz. Peygamber çevresinde ve toplumda hakkaniyeti, doğru sözlülüğü, bireysel ve toplumsal meselelere duyarlılığı, problem çözme kabiliyeti ve hakemlik rolüyle tanınmıştır.⁵² Dolayısıyla Peygamber'in bireysel, ailevî ve toplumsal alanlardaki davranışları,

⁵⁰ Ayrıntı için bk. Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/327.

⁵¹ Hamîdullah burada anlatılanları birçok somut örnekle desteklemektedir. Ayrıntı ve örnekler için bk. Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/297-299.

⁵² Bu konularda ayrıntı için bk. Mustafa Öztoprak, "Bireysel ve Toplumsal Meselelerde Hz. Peygamber'in Problem Çözme Yöntemleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/37 (01 Aralık 2015), 231-265. Şunu da unutmamak gerekir ki peygamberler zeki ve feraset sahibi şahıslar olmakla birlikte Kur'an'da onların yapmış oldukları bazı hatalardan da söz edilir. Tabi ki bunların bir kısmı da strateji hatası olarak değerlendirilebilir. Zira peygamberlerin içinde bulunduğu koşullarda stratejik davranma zorunlulukları da pekâlâ olabilmıştır. Yani konjonktürün gereklerini, içinde buldukları vasatın şartlarını dikkate almış ve buna göre strateji geliştirmişlerdir. Burada tabi ki olumsuz durumlarla karşılaştıkları zaman takip etmeleri gereken metotlar açısından inananların alması gereken farklı mesajlar da bulunmaktadır. Meselâ, muhtemelen Peygamber'in ve ashabının ellerinde yeterli güç

insanlara muamelesi ve onlar üzerindeki ıslah edici ve dönüştürücü tavırları gibi siyasi, askeri ve stratejik meselelerdeki eylem ve söylemleri de onun nübüvvetinin hakikatine birer âyet, birer delil ve aklî/manevî mûcize olarak değerlendirilebilir.

4. Bireyin ve Toplumun İslah ve İmarında Peygamber'in Rolü

İnsan onurunun yerle bir olduğu, ayaklar altında çiğnendiği bir ortamda davete başlayan İslam'ın son peygamberi Hz. Muhammed'in lisanından şu ifadeler yükselmiştir: "Müslüman, Müslümanın kardeşidir. Ona hıyanet etmez, yalan söylemez ve yardımı terk etmez. Her Müslümanın, diğer Müslümana ırzı, malı ve kanı haramdır. Takvâ buradadır. Bir kimseye şer olarak Müslüman kardeşini hor ve hakir görmesi yeter."⁵³ Peygamber'in mezkûr ifadeleri Müslümanlar arasındaki ilişkinin ideal boyutunu ortaya koyarken zarurât-ı hamse diye isimlendirilen İslam'ın dokunulmaz kabul ettiği beş asılda da insan olma temelinde âdemoğlunun verili haklarına vurgu yapılmıştır. Buna göre başka bir sebebe ya da ayrıcalığa ihtiyaç duymaksızın, insanoğlunun diline, dinine, rengine, kökenine, ırkına, cinsiyetine, milletine, sosyal ve siyasal konumuna bakılmaksızın sadece ve sadece insan olduğu için kişinin bu haklara sahip olduğu ve bunlara riayet edilmesi gerektiği hemen baştan ilan edilmiştir. Nebi'nin diliyle kişinin bedeninin, canının ve kendi varlığının selamette kalacağı, dinin korunacağı, dini hayata dokunulamayacağı, nesillerin muhafaza edileceği, malın korunacağı ve mülkiyet hakkına saygı gösterileceği, aklın aziz kılındığı ve fikir hürriyetinin benimseneceği ilan edilmiş bir yönüyle çağlar üstü bir manifesto örneği sunulmuştur.⁵⁴ Dahası Peygamber veda hutbesinde yine bir manifesto niteliğindeki sözleriyle canları tehdit eden kan davasını, malları tehlikeye atan ribâ'yı kaldırdığını beyan etmiştir. Emanete riayeti ve kefalete sadakati tavsiye etmiştir. Kadın haklarına burada da ayrı bir parantez açarak emanet hukukuna vurgu yapmış ve haklarının asla çiğnenmemesini istemiştir. Ayrıca hürriyetin asıl olduğuna da telmihte bulunarak arızî bir durum olarak ortaya çıkan kölelik müessesesine dikkat çekmiş ve hukuklarının bizzat hürlerin haklarından örneklerle korunmasını talep etmiştir.⁵⁵

bulunsaydı Hudeybiye şartlarında bir antlaşma imzalamak zorunda kalmayabilirlerdi. Dolayısıyla bu gibi durumlarda peygamberlerin ve toplumun içinde bulunduğu nedensel bağlamları da göz ardı etmemek ve Peygamber'in örneklik misyonunda bu türden farklı ve zorlu durumlarda inisiyatif olarak süreci yönetmesini de dikkate almak gerekir.

⁵³ Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, "Birr" 18.

⁵⁴ Daha önce de belirttiğimiz üzere bütün bu anılan hususlarda Peygamber'den sonraki dönemlerde istenmeyen ya da bahsi geçen manifestoya uymayan şeylerin yaşanmış olması ya da bunların ihlal edilmiş olması sisteme ya da onun tebliğcisi veya vazedicisi olarak Hz. Muhammed'e bir eksiklik getirmez.

⁵⁵ Abdulhamit Sinanoğlu, "İslâm Medeniyetinde Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşamalarının İlk Tecrübesi", *Ekev Akademi Dergisi* 14/44 (Yaz 2010), 43.

Kur'ân'ın ümmî olarak nitelediği⁵⁶ Peygamber'in şahsiyeti, içinde yetiştirdiği psiko-sosyal çevre ve sosyo-ekonomik durum ilâve olarak toplumun edebî ve kültürel gelişmişlik düzeyi göz önünde bulundurulduğunda onun insana, topluma, dini, askerî ve siyasal düzene ilişkin teklif ve telkinlerinin ve bütün bu sayılan alanlardaki muvaffakiyetinin işaret ettiği odak noktası bize göre: "De ki: Ben sadece sizin gibi bir beşerim; bana tanrınızın tek tanrı olduğu vahyedilmiştir, doğruca O'na yönelin, O'ndan bağışlanma dileyin. Allah'a ortak koşanların vay haline!"⁵⁷ meâlindeki âyet ve türevleri, başka bir anlatımla Hz. Muhammed'in nebevî kimliği, elçilik görevidir. Aksi halde bu kadar kısa bir zamanda sadece insanî öğretilerle bir kimsenin böyle bir muvaffakiyete erişebilmesi mümkün değildir. Zaten tarih de bu türden bir başarı örneğine şahitlik etmemiştir.

Şimdi burada Peygamber'in muvaffakiyetinin boyutlarını onun hayatından bazı kesitlerle örneklendirmenin meselenin vuzuha kavuşması açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Cahiliye döneminin karanlık dünyasına Hz. Peygamber: "Rabbinizden bağışlanmayı dileyin, sonra O'na tövbe edin. Muhakkak ki rabbimin merhameti ve sevgisi boldur"⁵⁸ mesajını ileterek insanları tevhidin ışığında sevgiye ve merhamete davet etti. "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz."⁵⁹ buyurarak katılmış kalplerde sevgi medeniyetini inşa etmeye girişti. İnsanların sevgisini kazanan, muhataplarına güven veren Hz. Peygamber'in kendisiyle ilk defa karşılaşanların dikkatini çeken şey ise onun temiz, mütebessim, sade, cömert, fedakâr, zarif ve özverili, sevdiklerine düşkün, düşmanlarının dahi kötülüğünü istemeyen tabiatı olmuştur.⁶⁰ Hz. Peygamber'in insanların bireysel olgunluğunun gelişmesini hedefleyen ve bahsi geçen türden davranış ve tavsiyeleri ister istemez muhatapları üzerinde köklü değişimlere neden olmuştur. Onun buradaki müessiriyeti ve başarısı yine tebliğ ettiği Kur'ân'ın hakikati sadece Müslümanlar ya da İslâm'a ve Peygamber'e dost kimseler tarafından değil, Peygamber'e ve İslâm'a savaş açanlarca da ikrar edilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in en azılı düşmanlarından birisi olarak kabul edilen Velîd b. Muğîre'nin (ö. 1/622) şu sözleri oldukça manidardır: "Şüphesiz Kur'ân'da bir tatlılık ve çekicilik vardır. Onun kökü/gövdesi bereketlidir ve yukarısının/dallarının da meyvesi boldur. Bunu hiçbir insan söyleyemez." Velîd b. Muğîre'nin mezkûr sözlerini aktararak ardından da: "Hakikat, düşmanların dahi doğruluğuna şahitlik ettiği şeydir." anlamındaki ifadeyi ilâve eden

⁵⁶ el-A'râf 7/158.

⁵⁷ el-Fussilet 41/6.

⁵⁸ Hûd 11/90.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Edeb", 18.

⁶⁰ Ayrıntı için bk. Hızır Yağcı, "Hz. Peygamber'in İnsanları Etkileyen Davranış Modelleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2017), 1-24.

Abdülvehhâb Hallâf'ın (1888-1956) anlatımı da hem Velîd b. Muğîre'nin psikolojisini ortaya koyması hem de bizim iddiamızın teyidi açısından kıymetlidir.⁶¹

Hiz. Peygamber'in nübüvvet hayatı sırasında Arap Yarımadası'nda toplumsal, siyasî ve iktisadî alanlarda gerçekleşen değişim ve dönüşümün temel dinamiği kuşkusuz İslâm Dini ve bu dinin esas ve prensipleridir. Toplumsal alanda ve toplum hayatında belirleyici yönü bulunan itikadî, hukukî, ahlâkî konularda, ibadet ve muamelât sahasında dönüştürücü etkinin başlıca aktörü ise Kur'ân'dır. Sayılan alanlarda normların tespitinde dayarılan ana kaynak İslam dini ve onun kutsal kitabı Kur'ân olmakla beraber şüphesiz bu normları vazederek uygulamaya koyan ve bizzat kendi hayatında tatbik ederek örnekleyen de Hiz. Peygamber'dir. İşte toplumsal çöküntünün baş gösterdiği, insan haklarının ayaklar altına alındığı, ahlâksızlık ve adaletsizliğin zirve yaptığı, pagan kültürün her şeyin önüne geçtiği bir dönemde Hiz. Muhammed toplumsal barış ve huzuru tesis ederek insanlığın ulvi seciyeler ile donanmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bireysel alanda olduğu gibi toplumsal arenada da Hiz. Muhammed büyük ve müspet bir değişim ve dönüşümün başarılı mimarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki yukarıda da işaret ettiğimiz üzere toplumsal ve kamusal alandaki değişim ve dönüşümün boyutları da o kadar muazzamdır ki bu durum İslâm'a hasım olanlara da bu derecede muhteşem bir dönüşüm ve değişimi gerçekleştirmeyi başaran kişi ancak peygamber olabilir türünden cümleler kurdurmuştur.

Sonuç

Kelâm literatüründe hissî mucizenin dışında da farklı mûcize türleri ve bilhassa Kur'ân'ın mucizeliği konusunda birçok eser kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Hiz. Peygamber'in temel mûcizesi olarak kabul edilen Kur'ân dışında nübüvvetini ispat sadedinde onun şahsi özellikleri, faaliyetleri, siyasî ve askeri başarıları gibi değişik hususlar değerlendirilmiştir. Dolayısıyla gerek kalam eserlerinde gerekse delâil türü eserlerde bu yaklaşım da görülebilir. Meselâ burada Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) müslüman olduktan sonra İslâm'ın hak din, Kur'an'ın Allah kelâmı ve Hiz. Muhammed'in son peygamber olduğunu, Tevrat ve İnciller'de Hiz. Peygamber'in gönderileceğine dair yalnız işaret değil sarâhatin bulunduğunu ispat etmek maksadıyla kaleme aldığı *ed-Dîn ve'd-devle* isimli eserini zikretmemiz yerinde olacaktır. Meseleye konumuz açısından bakıldığında öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki bir sistem, program ya da ekolün teorik ve fikrî yapısı, vadettiği çıktılar, işaret ettiği hedefler elbette önemlidir. Fakat yaşadığımız çağda daha fazla hissedilmekle beraber muhtemelen insanlığın tüm devirlerinde telkin ve tavsiye edilen herhangi bir sistemin teorik alt yapı ve planından ziyade orta-uzun vadede yani neticede yetiştireceği insan profilindeki ve ahlâkî, fikrî, sosyal ve siyasal alanlardaki değişim ve dönüşümlere, başka bir anlatımla bu sahalardaki başarı ya da

⁶¹ Abdülvehhâb Hallâf, 'İlmü uşûli'l-fıkh, nşr. Muhammed Ebü'l-Hayr es-Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1433/2016), 28.

başarısızlıklara bakılmaktadır. Hz. Peygamber'e ve onun tebliğ ettiği dine bu açıdan bakıldığında bizce asıl odaklanılması gereken nokta İslâm Dininin ve Peygamber'in bireysel, toplumsal, dinî ve siyasî alanlarda meydana getirdiği büyük değişim ve dönüşümlerdir. Nübüvvetin ispatı bağlamında da buradan elde edilecek verilerin müspet anlamda büyük bir önemi hâiz olduğu düşünülmektedir. Geleneğimizde ve günümüzde farklı ilim, fikir adamları ya da düşünce gruplarınca bu alan ihmal edilerek çoğunlukla hissî mûcizelerin ispatı ve nübüvvetin hakikatine delâleti meselesine yoğunlaşmıştır. Hatta bu hususta kaleme alınan eserler meseleyi, Kur'ân'ın peygamberler hakkında onların peygamber olmaları itibariyle herhangi bir ayırım yapmamasına/yapılmamasını istemesine rağmen neredeyse gönderilen elçilerin gösterdikleri aktarılan mûcizelerinin yarışdırılması boyutuna kadar taşımıştır. Tabi ki öyle bir vasatta Peygamber'in en büyük iki mûcizesi sayılan Kur'ân ve Elçi'nin insanı/insanlığı dönüştürme kabiliyeti arka plana itilmiş ve gereken değeri görmemiştir. Kaldı ki geleneğimizde pek çok kaynak Hz. Peygamber'in mûcizelerini hissî ve aklî/manevî şeklinde ikiye ayırmış ve Kur'ân'ı ve onun mübelliği ve temsilcisi olarak Hz. Muhammed'in nebevî şahsiyetini ikinci grupta değerlendirmiştir. Makalede Peygamber'in gerçekleştirdiği değişim, dönüşüm, inşa, imar ve ıslah faaliyetinin ve bunlara temel teşkil eden nebevî şahsiyetinin mûcizevî yönlerine işaret edilmekte ve bu hususlar gerekçeleriyle birlikte örneklendirilerek anlatılmaktadır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Risâletü't-Tevhîd*. nşr. Muhammed Umâre. Beyrut/Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1. Basım, 1414.
- Alganer, Yalçın - Yılmaz, Çağlar. "Avrupa'da Birlik ve Bütünleşme Hareketleri". *Journal of Life Economics* 3/1 (01 Ocak 2016), 93-114. <https://doi.org/10.15637/jlecon.113>
- Alıcı, Mustafa. *Evrınci Politeizm Devrimci Monoteizm*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Bebek, Adil. "Kelam Literatürü Işığında Mûcize". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 121-148.
- Bilgin, Vejdi. "Cahiliye'den İslâm'a: Değişim ve Süreklilik Bağlamında Sünnet". *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu*. ed. Zekeriya Güler - Huriye Martı. Konya: İlahiyat Derneği Yayınları, 1. baskı., 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Hucecû'n-nübüvve (Resâilü'l-Câhız İçinde)*. nşr. Abdusselam Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964.
- Çınar, Mahmut. *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*. İstanbul: Beyan Y., 2018.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Draper, John William. *History of the Intellectual Development of Europe*. New York: Harper - Brothers Publishers, 1863.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî. *Tebşiratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay Şaban - Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Fârûkî, İsmâil Râcî. *Tevhid*. çev. Dilaver Yardım - Latif Boyacı. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2006.
- Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Tenvîru'l-mikbâs*. nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-İtikâd (İtikâdda Orta Yol)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü uşûli'l-fık'h*. nşr. Muhammed Ebü'l-Hayr es-Seyyid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1433.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. nşr. 'Abdurrahmân 'Amîre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedân. *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*. nşr. Abdülkerim Osman. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1386.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzü'l-Kur'ân)*. nşr. Emin Hûlî. 20 Cilt. Kâhire: eş-Şeriketü'l-Arabiyye li't-tibâave'n-neşr, 1960.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Mâlik b. Enes, Ebü 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaţta'* (Rivâyetü Ebî Muş'ab). nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Maĥmûd Ĥalîl. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1412.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maĥmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Muhammed Aruçi Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maĥmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hasen Muslim b. el-Ĥaccâc el-Ĥuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Şaĥîhu Müslim*. nşr. Muĥammed Fuâd 'Abdulbâķî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İĥyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955.
- Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe. *el-'Âlim ve'l-müte'allim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Öztoprak, Mustafa. "Bireysel ve Toplumsal Meselelerde Hz. Peygamber'in Problem Çözme Yöntemleri". *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/37 (01 Aralık 2015), 231. <https://doi.org/10.17120/omuifd.78499>
- Purtill, Richard L. "Mûcizeler: Gerçekleşmişlerse Ne İfade Ederler?" çev. Halil İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 51-67.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "İslâm Medeniyetinde Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşamasının İlk Tecrübesi". *Ekev Akademi Dergisi* 14/44 (Yaz 2010), 37-47.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- Taberî, Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben. *ed-Din ve'd-devle* nşr. Adil Nüveyhiz. Beyrut: yy., 1973.
- Tirmizî, Ebü 'İsâ Muĥammed b. 'İsâ et-. *Sunenu't-Tirmizî*. nşr. Aĥmed Muĥammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâķî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Yağcı, Hızır. "Hz. Peygamber'in İnsanları Etkileyen Davranış Modelleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2017), 24.

Yılmaz, Hüseyin. "Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 239-258. <https://doi.org/10.18505/cuid.867558>

Zeyveli, Hikmet. *İlâhî Dinlerde Mucize ve Gayb Geleneği Yeniden Okumak*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 69-94

Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme

*The Issue of Place of Knowledge about Ma'dûm Based on Debates on Mental Existence:
An Analysis in the Context of the Late Kalâm Period*

Sercan YAVUZ

Dr. Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı
Research Assistant Ph.D., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of
Kalâm

Eskişehir, Türkiye

sercanyavuz@ogu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9074-7463

<https://ror.org/01dzjez04>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Kasım/November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Yavuz, Sercan. "Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme". *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 69-94.
<https://doi.org/10.51575/atebe.1205335>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme*

Öz

Zihnî varlık problemi ontolojik ve epistemolojik yönleriyle birçok konuyla ilişkili olan çok boyutlu bir meseledir. Hem filozoflar hem de kelâmcılar problemi farklı yönleriyle ele almışlar ve aralarında tartışmışlardır. Bu tartışmalar kabul ve ret sadedinde zihnî varlıkla ilgili birtakım delillerin ve eleştirilerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Farklı konularla da ilişkilendirilen bu tartışmalar içerisinde özellikle ma'dûmlara ilişkin bilginin zihnî varlığın ispatında kullanılması aynı zamanda ma'dûma dair bilginin yerini tespit etmeye imkân vermiştir. Zira ma'dûmun bilgiye konu olması bazı istisnalar hariç tutulacak olursa genel olarak kelâmcılar tarafından ittifak edilen bir husustur. Özellikle kelâmın konusunun bilinenlere hasredilmesiyle beraber gelen süreç içerisinde mümkün olsun mümteni' olsun ma'dûmların bilinebileceği âlimler tarafından kabul edilen bir husustur. Dolayısıyla ona dair bilginin nerede yer aldığı meselesi zihnî varlık tartışmalarının bir uzantısı olarak ortaya çıkmış olmaktadır. Bu bağlamda hem kelâmcılar hem de filozoflar benimsedikleri bilgi teorileri açısından ma'dûm gibi nesnel dünyada olmayan ancak akledilebilen ya da hakkında yargıda bulunabilen veyahut tasavvur edilebilen bu kavramlara dair bilginin epistemolojik ve ontolojik olarak nerede olduğunu sorgulamışlar ve bu bilginin yerini belirlemeye çalışmışlardır. Bu çaba neticesinde ma'dûmla ilgili bilginin yerinin zihin ve hâriç olmak üzere iki şekilde açıklandığı görülmüştür. Nesnel bir karşılığının olmaması sebebiyle ma'dûmla ilgili bilgilerin yerinin zihin olduğunu iddia eden kelâmcılara karşılık olarak bu bilginin yerinin zihin değil dış dünya olduğu iddia edilmiştir. Onunla ilgili bilginin hâriçte olduğunu iddia edenler arasında da bir ittifak sağlanamamış, kimisi bu bilginin Eflâtûn'un idelerinde kimisi de faal akılda olduğunu iddia etmiştir. Ma'dûma dair bilginin yerini zihne bağlayanlar arasında ise herhangi bir ihtilaf yaşanmamıştır. Buradan hareketle bu çalışmada esasen zihnî varlığın ispatı için ileri sürülen deliller ve bu delillere yönelik eleştirilerden yola çıkarak ma'dûma dair bilginin yeri müteahhir dönem kelâmı açısından tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tartışmalar çerçevesinde taraflar belirtilerek muhaliflerin birbirlerine yönelik eleştirilerine de yer verilmiştir. Çünkü bu eleştirilerin mahiyeti, karşıt görüşte olanların ma'dûma dair bilginin yeri hakkındaki düşüncelerini ortaya koyma açısından önem arz etmektedir. Çalışmanın kapsamı, zihnî varlığa dair tartışmaların müstakil bir başlık olarak Fahreddîn er-Râzî tarafından ortaya konulmasından hareketle Râzî ve sonrası bazı müteahhir dönem kelâmcıları ile sınırlandırılmıştır. Buna binaen çalışmada müteahhir dönem içerisinde söz konusu meseleye yer veren temsil gücü yüksek ve şöhret bulmuş temel kelâm metinleri ve bu temel metinlere yazılan öne çıkmış şerhler tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Zihnî Varlık, Bilgi, Ma'dûm, Zihin, Hâriç, Eflâtûn'un İdeleri, Faal Akıl.

* Bu çalışma, Kasım 2022 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesinde tamamladığımız "Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûm Problemi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**The Issue of Place of Knowledge about Ma'dûm Based on Debates on Mental Existence: An
Analysis in the Context of the Late Kalâm Period****

Abstract

The problem of mental existence is a multidimensional subject that is related to many issues with its ontological and epistemological aspects. Both philosophers and theologians have addressed this problem from different perspectives and have discussed it among themselves. These discussions have produced some evidence and criticisms about mental existence in terms of acceptance and rejection. In these discussions, which are also associated with different issues, the use of information about ma'dûm, particularly as evidence of mental existence, also helped pinpoint the place of the knowledge about ma'dûm. The fact that ma'dûm is the subject of knowledge is often a matter of consensus among theologians if some exceptions are disregarded. Particularly due to the extension of the subject of kalâm to the known, it is a matter accepted by the scholars that ma'dûm can be known, whether it is mumkin (possible) or mumtani' (impossible). Therefore, the issue of where the information about it is located has emerged as an extension of the discussions on mental existence. In this context, in terms of epistemological theories they adopted, both theologians and philosophers have questioned the epistemological and ontological location of the knowledge of such concepts as ma'dûm, which hardly exist in the objective world but can be reasoned out or judged or imagined, and they have tried to determine the place of this knowledge. As a result of this effort, they have recognized that the place of knowledge about ma'dûm can be explained in two ways: the mind and outside world. In response to theologians, who claimed that the place of knowledge about ma'dûm is the mind, it has been claimed that the place of this knowledge is not the mind but the outside world. No consensus has been reached among those who claimed that the information was outside; some claimed that this information was in Plato's ideas, while others claimed that it was in the active mind. On the other hand, there has been no disagreement among those who considered the place of knowledge about ma'dûm as the mind. Based on this perspective, the present study tried to identify the place of information about ma'dûm, with a particular reference to the later kalâm period, based on the evidence put forward to prove mental existence and the criticisms against such evidence. As a part of these discussions, the disputing parties were specified and the criticisms of the opponents towards each other were also included. This is because the nature of these criticisms is crucial as such criticisms are capable of revealing the opinions of those who have opposing views about the place of knowledge of ma'dûm. The scope of the present study was limited to Fakhr al-Dîn al-Râzî and some later theologians as it was al-Râzî, who brought mental existence up for discussion as a specific point of debate. Therefore, in the present study, the famous theological texts that are highly representative of mental existence in the late kalâm period and prominent commentaries written on these basic texts were preferred.

Keywords: Kalâm, Mental Existence, Knowledge, Ma'dûm, Mind, Outside World, Plato's Ideas, Active Intellect.

** This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Problem of Ma'dûm in the Mutaakhkhirin Period of Kalâm", (PhD Dissertation, Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Türkiye, 2022).

Giriş

Zihnî varlık problemi, ilk etapta ontolojik bir konu olmakla birlikte epistemoloji, mantık, psikoloji, zihin felsefesi hatta eskatoloji gibi pek çok alanla alakası olan bir sorunlar kümesidir. Zira mahiyeti ve doğası gereği farklı alanları ve bu alanlarla alakalı problemleri kendisine katma konusunda güçlü bir imkâna ve yeteneğe sahiptir. Hem zihni hem de varlığı ele alan bir mesele olarak zihnî varlık problemi, İslam düşünce geleneğinde özellikle V/XIII. yüzyıl ve sonrası dönemde merkezî bir konuma oturmuş, son derece geniş alana yayılan, köklü ve kuşatıcı bir problem olarak belirmiştir. Bilginin mahiyetinden tümeller konusuna, önermelerin yapısından varlığın anlamına, nefis ve algı teorilerinden Allah'ın ilmine kadar pek çok konunun tartışılmasında ve çözümlenmesinde zihnî varlık meselesi ya da problemi hep var olagelmıştır.¹

Zihnî varlık kavramının ortaya çıkması, onun neden olduğu problemlerin tartışılması ve bu bağlamda teorilerin geliştirilmesi yaklaşık olarak V/XIII. yüzyıla tekabül eder. Bu bağlamda kavramın müstakil olarak ele alınıp tartışılması nispeten geç bir dönemdir.² Ancak bu, zihnî varlığın daha önce olmadığı anlamına gelmez. Zira ilk defa müstakil bir başlık³ olarak Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) tarafından yer verilen zihnî varlık,⁴ Fârâbî (öl. 339/950) başta olmak üzere İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve Sühreverdî (öl. 587/1191) gibi filozoflarda kendisine karşılık gelebilecek benzer kavramlarla özellikle bilgi felsefesi bağlamında sıklıkla kullanıldığı görülür.⁵ Zihnî varlığın (el-vücûd fi'l-ezhân) kavram olarak⁶ ilk defa kullanımı Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) denk gelir. Onunla aynı çağda yaşamış olan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (öl. 547/1152) de zihnî varlık (el-vücûd fi'l-

¹ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve Zihin İslam Felsefesinde Zihni Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 15.

² Alper, *Varlık ve Zihin*, 16.

³ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi'l-ilmî'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Kum: Zevi'l-Kurbâ, 2007), 1/130-132.

⁴ Ayetullah Murtazâ Mutahharî, *Durûsu fi'l-felsefetü'l-İslâmiyye*, çev. Abdülcebbâr er-Rufâî (Bağdat: Merkezi Dirâsâti Felsefeti'd-Dîn, 2008), 1/216; Alper, *Varlık ve Zihin*, 43.

⁵ Ahmet Pirinç, "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 136.

⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillahi'l-hüsnâ* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2018), 55; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm fi'l-mantik*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 47. Zihnî varlık anlamında kullanılan aklı varlık ifadesi için ayrıca bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017), 57, 60.

ezhân) terkiibini⁷ kullanmıştır.⁸ İbn Sînâ'nın zihnî varlıkla ilgili yer verdiği hususlar sadece zihnî varlık kavramsallaştırması açısından değil aynı zamanda zihnî varlığa ilişkin temel meselelerin tespiti ve çözümünü bakımından da önemli bir başlangıç teşkil eder. Elbette ki İbn Sînâ'nın bu konumu kendinden önceki felsefî birikime ve entelektüel geleneğe özellikle Fârâbî'ye çok şey borçludur.⁹ Dolayısıyla Râzî'ye kadar gelen süreç tabiri caizse zihnî varlığın, onunla ilgili ve onun ilişkili olduğu problemlerin bir ön hazırlığıdır.

Zihnî varlık problemleriyle ilgili literatürün özellikle Râzî ve Nasîrüddin et-Tûsî (öl. 672/1274)'nin meseleyi ele almalarından sonra genişlediğini ve zihnî varlığın bu zaman içerisinde bir sorunlar kümesi haline geldiğini ifade etmek mümkündür.¹⁰ Temel metinler açısından zihnî varlıkla ilgili Râzî sonrası literatüre Ebherî'nin (öl. 663/1265) *Keşfü'l-Hakâik*'i; Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Akâid*'i; Necmeddîn el-Kâtibî'nin (öl. 675/1277) *Hikmetü'l-ayn*'i; Kâdî Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Tavâli'u'l-envâr*'i; Şemseddin es-Semerkindî'nin (öl. 702/1303) *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'si; Adudüddîn el-Îcî'nin (öl. 756/1355) *el-Mevâkıf*'i; Sa'düddîn Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *el-Makâsıd*'i örnek verilebilir. Zira bu metinlerde konunun mahiyeti, problemleri ve ilişkili olduğu konular ana hatlarıyla verilmiştir.

Konuyla ilgili asıl tartışmalara, bu tartışmalara üretilen çözümlere ve ilişkili olduğu konularla ilgili detaylara, yer verdikleri hacimleri farklı olmakla birlikte bu metinlere yazılan şerh ve haşiye türünden yazılan eserlerde rastlanılır. Bu eserlere ise Kâtibî'nin *el-Münassas fî şerhi'l-Mûlahhas*'i; Şemseddin es-Semerkindî'nin *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâif*'i; Kutbeddîn eş-Şîrâzî'nin (öl. 710/1311) *Şerhu Hikmeti'l-işrâk ve Şerhu Hikmeti'l-ayn*'i; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (öl. 726/1325) *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd ve İzâhu'l-makâsıd fî şerhi Hikmeti'l-ayni'l-kavâ'id*'i; Sadrüşşerî'a'nın (öl. 747/1346) *Şerhu Ta'dîli'l-ülûm*'u; Burhânüddîn el-İbrî'nin (öl. 743/1311) *Şerhu Tavâli'i'l-envâr*'i; Şemseddîn İsfahânî'nin (öl. 749/1349) *Metâli'u'l-Enzâr alâ Tavâli'i'l-envâr*'i; Muhammed b. Mübârekşah'ın (öl. 784/1382'den sonra) *Şerhu Hikmeti'l-ayn*'i; Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'i; Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyetü't-Tecrîd*'i; Hacı Paşa'nın (öl. 827/1424[?]) *Şerhu Tavâli'i'l-envâr*'i; Ali Kuşçu'nun (öl. 879/1474) *eş-Şerhu'l-cedîd*'i; Mirzâcân Habîbullah Bağnevî'nin (öl. 994/1586) *Hâşiyetü'l-Bağnevî 'alâ Şerh-i Hikmeti'l-ayn*'i; Abdürrezzâk Lâhîcî'nin (öl. 1072/1661[?]) *Şevârikü'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdi'l-kelem*'i; Muhammed Cafer Şerî'atmedâr

⁷ İbn Melkâ Hibetullah b. Ali Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-hikme* (İsfahan: İntişârât-ı Dânişgâh-i İsfahân, 1995), 3/63.

⁸ Necmi Derin, "Taşköprüzâde'de Zihnî Varlık Meselesi", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 227-228.

⁹ Alper, *Varlık ve Zihin*, 16.

¹⁰ Murat Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 63.

el-Esterâbâdî'nin (öl. 1263/1847) *el-Berâhînü'l-kâtr'a fî şerhi Tecrîdi'l-akâidi's-sâtî'a'sı* örnek olarak zikredilebilir. Bu eserler dışında zihnî varlık meselesi müstakil risaleler aracılığıyla da işlenegelmıştır. Bu risalelere ise Kara Seydî el-Hamîdî'nin (öl. 912/1507) *Risâle fi'l-vücûdi'z-zihni'si*, Kemalpaşazâde'nin (öl. 940/1534) *Risâle fi'l-vücûdi'z-zihni'si*; Taşkoprîzâde'nin (öl. 968/1586) *Risâletü'ş-şuhûdi'l-'aynî fi mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni'si*; İsmail Gelenbevî'nin (öl. 1205/1791) *Risâle fi'l-vücûdi'z-zihni'si* örnek verilebilir. Taşkoprîzâde'nin kaleme aldığı eser, bu risaleler içerisinde en kapsamlısıdır.

Zihnî varlık meselesi yukarıda ifade edildiği üzere birçok konuyla bağlantılı olan çok yönlü bir konudur. Hem filozoflar hem de kelâmcılar konuyu farklı boyutlarıyla tartışmışlar ve bu konuda zengin bir malzemenin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Dolayısıyla zihnî varlığın ispatı ve reddi noktasında birçok delil ve eleştiri ileri sürülmüştür. Bu delil ve eleştirilerin bazılarında özellikle ma'dûma dair bilginin nerede olduğu sorusuna dolaylı yoldan cevap verilmektedir. Zihnî varlıkla ilgili birtakım çalışmalar¹¹ bulunmakla birlikte bu konuyu ele alan bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla bu çalışma, zihnî varlık tartışmalarından hareketle ma'dûmla ilgili bilgilerin yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Zihnî varlığın ispatı için ileri sürülen delillerden bir tanesi ma'dûm gibi hâriçte olmayan ancak tasavvur edilebilen ve hakkında hüküm verilebilen tasavvurlara dayanmakta ve bu tasavvurların gerçekleştiği yer olarak da zihin verilmektedir. Zihnî varlığı yadsıyanlar da ma'dûm gibi zihinde tasavvur edildiği iddia edilen sûretlerin tasavvur edilmediğini, tasavvur edilen sûretlerin tasavvurunun hâriçte gerçekleştiğini iddia etmiştir. Her iki durum da dolaylı yoldan bu tasavvurlardan oluşan bilginin mahalli hakkında bize fikir vermektedirler. Zihnî varlığı kabul eden filozofların bilgi tanımı ile zihnî varlığı kabul etmeyen bazı kelâmcıların bilgi tanımı da bu hususla örtüşmektedir. Zira insan zihninin sahip olduğu en genel kavramlardan birisi olarak kabul

¹¹ Fatih İbiş, "Varlıkta Asliyet Sorunu: Vücûd-u Zihnînin Ontik Konumu", *Bilimname* 23/1 (2012), 223-240; Mehmet Aydın, "Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihni Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1/37 (2013), 49-94; Pirinç, "Zihni Varlık Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", 131-162; Recep Duran, "İslam Felsefesinde 'Vucud-u Zihnî' (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî I-II", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 33-57, 139-159; Derin, "Taşkoprîzâde'de Zihnî Varlık Meselesi", 227-234; Kübra Şenel, "Siyâlkûtfî'nin Zihnî Varlık Tasavvuru", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 493-503; Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81; Sedat Baran, "Molla Sadra'da Zihni Varlık", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1 (2018), 169-188; Ömer Ali Yıldırım, "Mübârekşah el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-Ayn'ında Zihni Varlık ve Tümel Meselesi", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 65-75.

edilen varlık, bu niteliğiyle, sadece hâricî âlemde var olanların değil, bilfiil karşılığı olmasa da ma'dûm gibi bilgiye konu olan her şeyin temelini oluşturmaktadır.¹² Dolayısıyla gerek daha önceden var olmayan bir şey hakkında bir sûret oluşarak ona dair bilginin elde edilmesi gerekse bu sûrete dair bilginin o konu hakkındaki bilgisizliği gidermesi¹³ gibi hususların nerede gerçekleştiğini tespit etmek gerekli hale gelmektedir. Buradan hareketle ma'dûmla ilgili bilgilerin yerinin neresi olduğuyla ilgili iki temel mahal ortaya çıkmış olmaktadır: zihin ve hâriç.

1. Mahal Olarak Zihin ve Hâriç

Zihin ve hâriç kavramları meselenin anlaşılmasında önemli bir yer tutar. Zira kelâm ve felsefe geleneğine mensup olan âlimler meseleyi ele alırken kullandıkları kavram aynı olmalarına rağmen varılan neticeler farklı olabilmektedir. Bunun en temel sebebi kullanılan kavramlara farklı manalar yüklenmesidir. Bu sebeple bu kavramların ne anlama geldiğini tespit etmek gerekmektedir. Buna göre bu kavramlar nasıl anlaşılmalıdır?

Zihin kavramı ya insan nefesine ait olan idrak gücü ya da nâtık nefis, nâtık nefsin aletleri ve mücerred kapsayacak şekilde mutlak anlamda idrak gücü anlamına gelir.¹⁴ İkinci anlamıyla zihin birinci anlamı da kapsar. Zira insanın idrak gücü mutlak olarak idrak gücü anlamına gelen zihinden bağımsız olamaz.¹⁵ Zihnî varlıktaki zihinle kastedilen genelde ikinci anlamdır.¹⁶ Zira ma'dûm gibi zihinde tasavvuru mümkün olup zihnî bir varlık atfedilen tasavvurların, mahallinin zihin olması itibarıyla zihnin ikinci anlamı açısından dışarıda kalması mümkün değildir.

Zihin gibi hâricin de iki anlamı vardır. Birinci anlama göre hâriç zihnin hâricinde olan demektir. İkinci anlama göre hâriç ise zihnin varsayımının hâricinde olan demektir.¹⁷ Birinci anlamıyla hâriç nefis, nefsin idrak vasıtaları veya mücerred bir idrak gücünü kapsayan mutlak idrak gücünün dışında olanı ifade eder ve zihnî varlığın mukabili olarak kullanılan anlam budur. İkinci anlamıyla hâriç, zihnin varsayımlarının dışında olanlara denir. Hâriçte mevcut olanların

¹² Ömer Ali Yıldırım, "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin 'Ma'dûm' ve İbn Sînâ'nın 'Mümkün' Kavramı Üzerine Değerlendirmeler", *İslam Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 87.

¹³ Pirinç, "Zihni Varlık Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", 135.

¹⁴ İsamüddin Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Risâletü'ş-şuhûdi'l-aynî fi mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, thk. Muhammed Zahid Kamil Çol (Köln: Menşûrâti'l-Cemel, 2009), 29; Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık el-Vücûdu'z-Zihnî Risâlesi ve Bir İnceleme*, çev. Cihan Özyaykan (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 39; Derin, "Taşköprizâde'de Zihnî Varlık Meselesi", 229; Kaş, "Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", 70.

¹⁵ Kaş, "Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", 71.

¹⁶ Kaş, "Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", 71, 87; Derin, "Taşköprizâde'de Zihnî Varlık Meselesi", 229.

¹⁷ Taşköprizâde, *eş-Şuhûdi'l-aynî*, 31; Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık el-Vücûdu'z-Zihnî Risâlesi ve Bir İnceleme*, 42; Derin, "Taşköprizâde'de Zihnî Varlık Meselesi", 231; Kaş, "Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", 79.

bizim varsayımlarımızdan bağımsız olarak zihnimizde oluşan sûretleri de hâriç sayılmaktadır. Bu haliyle hâriç nefsü'l-emr'e denk düşmektedir.¹⁸ O halde hem zihin hem de hâriçle ilgili olan bu kavram yani nefsü'l-emr ne anlama gelmektedir?

Nefsü'l-emr, bir şeyin zâtının tanımındaki o şeyin kendisi demektir. Emr, şey anlamına gelir, nefis ise o şeyin zâtı anlamına gelir.¹⁹ Şeyin tanımının zâtında var olmasının anlamı onun varlığının, tasavvurunun ve sübûtunun varsayımda bulunanın varsayımına bağlı olmaması demektir.²⁰ Yani nefsü'l-emr bir şeyin itibar ve varsayımına dayanmaksızın hâriçte veya zihinde var olmasıdır.²¹

Nefsü'l-emr mutlak olarak hâriçten daha geneldir. Çünkü hâriçte var olan her şey nefsü'l-emirde de bulunmaktadır. Ancak nefsü'l-emrde bulunan her şey hâriçte bulunmaz. Zira hâriçte bir karşılığı olmamakla birlikte nefsü'l-emrde yer alan birtakım zihni hükümler söz konusudur. Nefsü'l-emr zihinden bir cihetle daha geneldir. Örneğin beşin çift olması gibi yanlış bir varsayım zihni olarak imkân dâhilinde olmakla birlikte o zihnen mevcuttur ama nefsü'l-emrde mevcut değildir. Bu şekildeki hükümler zihni-i farazî olarak adlandırılır. Dördün çift olması ise hem zihinde hem de nefsü'l-emrde mevcuttur. Bu hükümler de zihni-i hakîki olarak adlandırılır.²² Dolayısıyla zihnin varsayımda bulunduğu şeyler nefsü'l-emrin dışındadır. Ancak varsayım olarak bulunmayan zihni hükümler nefsü'l-emrin kapsamındadır.

Hâriçe dönülecek olursa ikinci anlamıyla yani zihnin varsayımın hâricinde olan anlamıyla hâriç, hem bizden bağımsız olarak hâriçte var olan varlıkların hem de zihinde olup zihnin varsayımına bağlı olmayan şeylerin mevcut olduğu bir düzlemi ifade etmektedir.²³ Bu haliyle hâriç nefsü'l-emrin kapsamındadır. Birinci anlamıyla hâriç zihni varlığın mukabili sayıldığından doğrudan ona karşılık gelmekte zihnin varsayımına bağlı olan olmayan her şey zihne dâhil olduğu için nefsü'l-emrde mevcut olmamaktadır. Bu açıdan ikinci anlam birinciden daha genel olmaktadır. Zira hem hâriç hem de zihinde varsayımına bağlı olmayan zihni hükümler veya yargılar buraya dâhil olmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların ve filozofların zihin ve hâriçle ne kastettikleri önemli hale gelmektedir.

2. Ma'dûma Dair Bilginin Mahalli Olarak Zihin

Müteahhir dönem kelâmcıları tarafından zihni varlığın ispatı için birtakım deliller ileri sürülmüştür. Bu deliller zihni varlıkla ilgili birtakım problemleri de yansıtır şekildedir. Öyle ki bu

¹⁸ Kaş, "Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", 79.

¹⁹ Taşköprüzâde, *eş-Şuhûdi'l-'aynî*, 33.

²⁰ Derin, "Taşköprüzâde'de Zihni Varlık Meselesi", 233.

²¹ Kaş, "Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", 77.

²² Taşköprüzâde, *eş-Şuhûdi'l-'aynî*, 33.

²³ Kaş, "Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", 79.

delillerden bazısı ma'dûma dair bilginin yerinin zihin olduğuna delalet etmektedir. Kelâmcılar açısından Râzî'nin önce yer verdiği bu deliller, daha sonraki kelâmcılar tarafından geliştirilmiş, doğrudan zihnî varlığın ispatı için dolaylı yoldan zihnin ma'dûma dair bilginin mahalli için kullanılmıştır. Bu bağlamda ma'dûma dair bilginin mahallini tespit etme açısından aşağıda gelecek olan deliller temel bir argümana niteliğindedir. Zira ma'dûm hakkında gerçekleşen tasavvurdan ve bu tasavvura dayalı olarak verilen hükümlerden oluşan bilginin yerinin zihin olması bunda etkili olmuştur. Ayrıca filozofların bilgiyi, bilende bilinenin sûretinin oluşması²⁴ şeklinde tanımlamaları ma'dûma dair bilginin yerinin zihin olmasını gerektirmiştir.

2.1. Hakkında Hüküm Verilebilme

Ma'dûmla ilgili bilginin yerinin zihin olduğuna dair delilin ilki, ma'dûm hakkında yargıda bulunulabilme imkânının zihinde gerçekleşmesine dayanmaktadır. İlaveten delil olumsuzlama kavramıyla da ilgilidir. Delilin ma'dûmla olan alakası ise onun olumsuzlama cinsinden bir kavram olarak ya da varlığın mukâbili olarak yer alması hasebiyledir.

Zihin ma'dûm gibi olumsuzlama türünden bir kavramın sûretini düşünür ve sonrada o sûretin hârice dayanmadığı ve hâriçte ona mutabık bir şeyin bulunmadığı yönünde o sûret hakkında yargıda bulunur. Bu olumsuzlama türünden kavramların tasavvuruyla anlatılmak istenendir. Sonra zihin, başka bir sûret düşünür ve hâriçte ona mutabık bir şeyin bulunduğu yönünde o sûret hakkında yargıda bulunur. Sonra da bu ikisinin birbirinin mukâbili olduğu yönünde yargıda bulunur. Bu yargı o ikisinin akılda hazır bulunmaları bakımından değil aksine o ikisinden birinin hârice dayanması diğerinin hârice dayanmaması bakımındandır. Bu karşıtlıkla hakkında yargıda bulunulan konu, zikredilen açıdan mevcut bulunan aklî sûrettir. İşte bu filozofların olumsuzlama ve olumlamanın birbirine karşıtlığı ancak sözde ve akılda gerçekleşeceği, hâriçte gerçekleşmeyeceği sözüyle kastettikleridir.²⁵ Yani olumlama ile olumsuzlama arasında karşıtlık olduğuna dair yargının gerçekleştiği yer zihindir. Ma'dûmla mevcut arasında karşıtlık yargısının zihinde verilmesi ma'dûmla ilgili bir bilgiye delalet etmekte o da zihinde gerçekleşmektedir. Zira aklın mevcut gibi olumlama türünden bir sûreti hazır edip mevcudun ma'dûmun karşıtı olmasıyla ilgisi yargısı zihinde gerçekleşen bir bilgidir. Dolayısıyla ma'dûmla

²⁴ Mutahharî, *Durûsu fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, 1/223-224. Bilgi tanımının zihnî varlığı gerektirmesiyle ilgili bir tartışma için bk. Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, ed. Cafer Zâhidî (Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdovsî, 1974), 49.

²⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/131; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistematik Ontoloji)*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 62; Necmüddîn el-Kâtibî, *el-Münassas fi şerhi'l-Mûlahhas* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680), 197b.

ilgili s ret ve bu s ret hakkında verilen hükümden yola çıkılarak oluşturulan bilgi zihinde oluŐmuŐtur.

Ma'd ma dair bilginin yerinin zihin olduğunu gösteren söz konusu yukarıdaki delil bazen  zet bir Şekilde zikredilmiştir: H ri te var olmayan konular hakkında olumlu niteliklerle yargıda bulunulur. Niteliğin tahakkuku ise nitelenenin tahakkukunu gerektirir. Mademki o dış dünyada s bit değildir  yleyse o zihinde gerçekleşmiştir.²⁶ Buna göre ma'd m gibi h ri te olmayan ancak konu olabilen ve hakkında olumlu hükümlerle hüküm verilebilen kavramlar hem zihindedir hem de onlarla ilgili elde edilen hükümlerin yeri de zihindir. Hem bu kavramların kendisi hem de hakkında verilen hükümlerin bilgi ifade etmesi sebebiyle ma'd ma dair bilgi de zihinde olmaktadır.

R z 'ye nispet edilen bu delilin kaynağı İbn S n 'ya uzanmaktadır. Zira ona göre ma'd mla dış dünyada yok olan kastedilmiŐse bu mümkündür. EĞer ma'd m ile bundan başka bir Şey yani mutlak anlamda ma'd mdan bahsedilmiŐse bu yanlıştır. Zira bu anlamda ondan haber vermek imk nsızdır. Ma'd m, sadece nefiste tasavvur edildiğinde bilinen olur. Onun dıştaki bir Şeye işaret eden bir s ret olarak nefiste tasavvur edilmesi ise asla mümkün değildir. Bir Şeyden haber verme daima zihinde tahakkuk etmiş bir Şey hakkında gerçekleşir ve mutlak ma'd mdan olumlama ile haber verilmez. Ondan olumsuzlama ile haber verildiğinde ise zihinde ona belirli bir tarzda varlık nispet edilir, yaratılır.  unk  bizim "o" sözümüz işaret içerir ve zihinde bir s reti olmayan ma'd ma işaret imk nsızdır.²⁷ Zira zihinde kendisi hakkında haber verilemeyen, tasavvur edilemeyen ve işaret edilemeyen Şey hakkında hüküm verilemez. Bu durumda dış dünyada varlığı bulunmayan herhangi bir ma'd m hakkında olumlama yoluyla verilebilen yargılar nasıl izah edilecektir?²⁸ Ya da onunla ilgili verilen bu yargıların yeri neresidir?

İbn S n 'nın bu sorulara yanıtı gayet açıktır. Zira ona göre ma'd ma dair bir bilgi vardır.  unk  anlam sadece nefiste var kılınıp onunla ilgili olarak dış dünyaya işaret olunmadığında bilinen sadece nefisteki Şeyin ta kendisi olur. Onun bilinen yani tasavvur olunan iki kısmı yani konu ve yüklemi arasında gerçekleşen tasdik ise bu bilinenin doğasında onun dış dünyada akledilir bir nispetinin gerçekleşmesinin mümkün olmasıdır. Ama Şu anda ma'd m dış dünyada yoktur ve onun dış dünyaya hiçbir nispeti bulunmamaktadır. O halde ondan başka hiçbir bilinen de yoktur.

²⁶ Cem l dd n Hasen (Hüseyin) b. Y suf b. Al  İbnü'l-Mutahhar Hill , *Keşfü'l-mur d fi Şerhi Tecdidi'l-i'tik d* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lem  li'l-Matbu t, 1988), 10; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer Teft z n , *el-Mak s d*,  ev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 144; Ala ddin Ali b. Muhammed Kuşçu, *eş-Şerhu'l-ced d ale't-Tecd d* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 537), 13b; Muhammed Cafer Şer'atmed r el-Ester b d , *el-Ber hin 'l-kötü'a fi Şerhi Tecdidi'l-ak idi's-s ti'a*, thk. Merkez 'l-Ebh s ve'd-Dir s ti'l-İsl m  (Kum: Müessese-i Bust n-i Kit b, 1424), 1/100.

²⁷ İbn S n , *Kit bu'Ő-Őif  Metafizik I*,  ev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 1/30.

²⁸ Alper, *Varlık ve Zihin*, 36.

Bu meselede yanılığa düşmenin temel sebebi, dış dünyada varlığı bulunmasa da nefiste varlığı olan anlamlar hakkında haber verme imkânının olduğunun bilinmemesidir. O halde kendisinden haber verilen şeyin belirli bir varlık tarzıyla nefiste mevcut olması gerekir. Ayrıca haber vermek, gerçekte nefisteki mevcuttan dolayı olarak da dış dünyadaki mevcuttan haber vermek demektir.²⁹ Görüldüğü üzere İbn Sînâ, ma'dûmdan haber vermenin şartının onun, dış dünyada olmasa da zihinde bir varlığının olması gerektiğinden hareketle ma'dûmun bilgisinin yerinin zihin olduğuna ilişkin bir temel oluşturmuştur.³⁰ Bu temelden hareketle kelâmcılar ma'dûm hakkında oluşan sûreti ve bu sûret hakkında verilebilen hükümleri zihnî varlığı ispata çalışmışlardır. Bu aynı zamanda ona dair bilginin mahallinin doğrudan zihin olduğunu belirlemiş gözükmektedir.

Her olumlu önermenin konusu ya dış dünyada ya da zihinde mevcut olmalıdır. Ma'dûm bir şey hakkında olumlu bir yargıda bulunulduğunda yani yüklem bir olumlamayla konuya yüklendiğinde, bu konunun varlığı dış dünyada olmadığına göre onun varlığının zihinde olması gerekir. O halde ma'dûm hakkında ortaya konulan bütün olumlu yargılar, zorunlu olarak zihnen varlığını gerektirir.³¹ Bu da ma'dûmla ilgili bilgilerin zihinde olduğunu gösterir. Dolayısıyla ma'dûm gibi dış dünyada bir karşılığı olmayan ancak hakkında bilgi üretilebilen kavramlara dair yargıların yeri zihin olmaktadır. Bu yerin zihin olmasına neden olan husus ise hakkında verilen yargıların zihinde üretilmesi, orada oluşturulmasıdır.

2.2. Tasavvurunun Mümkün Olması

Hakkında hüküm verilebilmesinin yanında ma'dûma ait bilginin zihin olduğuna dair bir diğer delil ma'dûmun zihinde tasavvurunun mümkün olmasına dayanmaktadır. Buna göre "Hâriçte varlığı olmayan şeyler tasavvur edilebilir. Bu tasavvur olunan şeyler hakkında başkasından ayrışmakla hükümde bulunulabilir. Dolayısıyla bu tasavvur olunan şeyler, olumlu hükümlerle haklarında hükümde bulunulmuş olması sebebiyle mevcuttur. Mademki bunlar dış dünyada mevcut değildir öyleyse zihindedir."³² Ma'dûm gibi hâriçte varlığı olmayan ancak tasavvur edilebilen şeyler, kendileri hakkında olumlu hükümlerle hükümde bulunma sebebiyle

²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/31-32.

³⁰ Alper, *Varlık ve Zihin*, 31. İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr b. Merzûbân'ın konuya ilişkin benzer yaklaşımı için bk. Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Tahsîl*, nşr. Murtazâ Mutahharî, thk. Murtazâ Mutahharî (Tahrân: Müessesetü İntişârât ve Câb-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1996), 288-290.

³¹ Alper, *Varlık ve Zihin*, 36.

³² Râzî, *el-Mulahhas*, 64; Necmüddîn el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn (Varlık Hikmeti)*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 60; Muhammed b. Eşref el-Hüseyni Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 83; Muhammed b. Eşref el-Hüseyni Şemseddin es-Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), 1/434; Hasan Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme - 1. Cilt)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 125.

zihinde var olma yönüyle ontolojiye; hükümde bulunma imkânına sahip olunan yerin zihin olması yönüyle de epistemolojiye temel oluşturmaktadır. Aslında ma'dûmlar hakkında zihinde bilgi oluşturabildiği için onlar var olabilmektedir. Bu sebeple ma'dûmla ilgili bilgilerin olduğu yer, zihin olmaktadır.

Delilin örneklerle desteklenerek genişletilmiş biçimi ise şu şekildedir: “Birtakım şeyler tasavvur edilir ki bu şeyler ya Allah’ın ortağı gibi hâriçte varlığı imkânsızdır ya da yakuttan dağ ve cıvadan deniz gibi mevcut olmamakla birlikte varlığı mümkün olan şeylerdir. Dahası bu şeyler hakkında olumlu yargılarla hükümde bulunulur. Kendileri hakkında varlıksal hükümlerle hükümde bulunulması bakımından o şeylerin varlıklarının olması gerekir. Çünkü bir şeyin başka bir şey için sübûtu kendinde o başka şeyin sübûtunun bir uzantısıdır. Mademki bu şeyler hâriçte değildir, o halde zihindedir.”³³ Görüldüğü üzere delil hâriçte hiçbir şekilde varlığı olmayan ancak tasavvur edilebilen şeylere ve bu şeyler hakkında verilebilen hükümlere dayanmakta ve bunların gerçekleştiği yer olarak zihin verilmektedir. Bu da onlara dair bilginin yerinin zihin olduğunu göstermektedir.

Yukarıda geçtiği gibi hâriçte mevcut olmayıp ma'dûm olarak bulunan şeyler yerine bazen delil, doğrudan ma'dûm kavramı kullanılarak da ileri sürülmüştür: “Tanrı’nın ortağı ve yakuttan dağ gibi hâriçte ma'dûm olan şeyler tasavvur edilir ve onlar başkasından ayrıştırılır. Zira onlar hakkında sübûtî hükümlerle hükümde bulunulur. Bu ayrıştırma ise ancak ve ancak o hâricî

³³ Necmüddîn el-Kâtibî, *Câmi'ud-dekâik fi keşfi'l-hakâik* (Paris: Paris Bibliotheque Nationale, Arabe, 2370), 132b-133a; Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fi Tahriri'd-Dekâik*, thk. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001), 250; Mahmud b. Mesud el-Kâzerûnî Kutbeddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2429), 8a; Cemâlüddîn Hasen (Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu'l-makâsid min Hikmeti 'ayni'l-kavâ'id*, thk. Seyyid Muhammed Mişkât - Alinakî Münzevî (Tahran: y.y., 1958), 15; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/346. Delilin, imkânsız, iki çelişgin birlikteliği ve mutlak varlığın mukabili olan yokluk gibi örneklerle kurulmuş olan hali için bk. Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 52; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/170-172; Seyyid Şerîf Cürcânî, “Hâşiyetü't-Tecrîd”, *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tegrîdi'l-akâid*, thk. Eşref Altaş vd., mlf. Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Şemseddin İsfahânî (İstanbul: Neşriyatı Vakfı'd-Diyâneti't-Türkî, 2020), 2/84; İsamüddin Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde, *Risâletü'ş-şuhûdi'l-'aynî fi mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3709), 168b; İsamüddin Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde, *Risâletü'ş-şuhûdi'l-'aynî fi mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 705), 21b; Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'aliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990), 1/268; Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî, *Şevârikü'l-ilhâm fi şerhi Tegrîdi'l-kelem*, thk. Esed Alizade (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 2012), 1/201; Molla Hâdî Sebzevârî, *Çureru'l-fevâid fi fenni'l-hikme (Şerhu'l-manzûme)*, thk. Fâdıl Hüseyinî el-Meylânî (Meşhed: Dâru'l-Murtazâ li'n-Neşr, 1980), 70.

ma'dûmun sübûtuyla birlikte gerçekleşir. Zira sübûti hükümlerle hükümde bulunulan şeyin sâbit olması gerekir. Hâlbuki bu sübût hâriçte değildir. Çünkü o hâriçte yoktur. Öyleyse o, zihindedir ki bu, ulaşılmak istenen sonuçtur.”³⁴

Söz konusu delil bazen de tasavvur etme yerine akletme eylemiyle izah edilmiştir. Buna göre delilin ifade edilişi şu şekildedir: “Hâriçte bulunmayan şeyler akledilir. Akletme ise akleden ve akledilen arasında bir ilişkiyi gerektirir. Oysa akleden ile yokluk arasındaki ilişki makul değildir. O halde akledilen şeyin sübûtu kaçınılmazdır. Mademki sübût hâriçte değildir, bu durumda onun zihinde olması belirlenmiş olur.”³⁵

³⁴ Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'î'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beirut: Dâru'l-Cîl, 1991), 123; Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Şemseddin İsfahânî, *Metâli'ü'l-enzâr alâ metni Tavâli'î'l-envâr* (b.y.: Dâru'l-Kütüb, ts.), 93, 95; Burhaneddin Abdullah b. Muhammed el-İbrî, *Şerhu Tavâli'î'l-envâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3044), 62b; Burhaneddin Abdullah b. Muhammed el-İbrî, *Şerhu Tavâli'î'l-envâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3372), 62a-62b; Burhaneddin Abdullah b. Muhammed el-İbrî, *Şerhu Tavâli'î'l-envâr*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2171, 87b; Hacı Paşa, *Şerhu Tavâli'î'l-envâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3053), 100a-100b. Molla Sadrâ hâriçte ma'dûm olan şeyler kategorisinden mutlak ma'dûmu dışarıda tutarak şu şekilde bir itiraza yer vermiştir: “Ma'dûm hakkında bilgi edinmek caiz değildir. Çünkü ilim var olan şeylerden elde edilen sûretlerden ibarettir. Ma'dûmun sûretinin ise bir mutabakata ve özellikle mümteni olan ma'dûmun da zihnî sûretlerin mutabık olduğu hâricî bir zâta sahip olması gerekir. Hâlbuki onun ne zâtî ne de mutabakatı vardır. Dolayısıyla ma'dûm hakkında bilgi elde edilemez. Böylece ilim ma'lûmlara mutabık olan sûretlerden ibaret olmuş olur. Bunun için bk. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, 1/268.

³⁵ Esterâbâdî, *el-Berâhinü'l-kât'a*, 1/100. Zihnî varlık konusu zamanla o kadar temel bir mesele haline gelmiştir ki Müteahhirün dönemi kelâmcılarından sonra da bu konu ilgi görmüş ve hakkında birçok risale kaleme alınmıştır. Bazı örnek risaleler için bk. Aydın, “Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihni Varlık Risalesi”; Mehmet Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Taşköprizâde, *eş-Şuhûdî'l-aynî*; Alper, *Varlık ve Zihin*, 469, 479. Söz konusu bu müstakil risalelere baktığımızda temel bir argümana dönüşen ma'dûmla ilgili delile artık çok daha detaylı ve uzun bir şekilde yer verilir olmuştur. Örneğin zihnî varlık ilgili risale yazar Kara Seydî el-Hâmidî'de delil şu şekilde ifade edilmiştir: “Şayet küllî mahiyetlerin varlığı ve bunların ayrışması, dış dünyadaki cüz'îlerin varlığına ve ayrışmasına özgü olsaydı, imkânsızların hatta mutlak olarak ma'dûmların asla bir varlığı ve ayrışması olmaması gerekirdi. Böylece de onlar hakkında kesinlikle olumlu bir hükmün doğru olmaması icap ederdi. Çünkü mutlak olarak olumlu önermelerin doğruluğu bu önermelerin yüklemine, onların konusu için sabit olmasını gerektirir. Bu da konu hakkındaki hükmün dikkate alınması halinde, o önermelerin konusunun kendinde sabit olmasının bir uzantısıdır. Oysa biz, onlar hakkında nefsü'l-emirde doğru olan olumlu hükümlerde bulunuruz. Mesela onlar hakkında genel imkân ile hükümde bulunulması; onların bazı şeylerin gerekeni ya da gerektireni olduklarına hükmedilmesi ya da imkânsızın Allah'ın ortağından daha genel, ma'dûmdan ise daha özel olduğuna hükmedilmesi ve benzeri gibi onların mefhumları hakkında ya da fertleri hakkında doğru olumlu hükümler buna örnek olarak verilebilir. Böylece sabit olmuştur ki ma'dûmların hatta imkânsızların, hâriçteki varlık ve ayrışma dışında bir varlığı ve ayrışması vardır. Bu da gölgesel varlıkla ve zihnî ayrışmayla kastedilen şeydir ki onun bizim zihinlerimizde ya da kendilerinden alıp mülhaza

Ma'dûmla ilgili bilgilerin yerinin zihin olduğu çıkarımının yapıldığı delillere bakıldığında hâriçte varlığı olmayan şeyler tasavvur edilip onlar hakkında olumlu ve olumsuz hükümlerle hüküm verebiliyorsa zihnî varlığı kabul etmek gerekir. Tasavvur olunan şeyler hakkında olumlu ve olumsuz hükümlerde hüküm verilebilmesinden dolayı onların varlıkları gerekir. Çünkü sâbittir ki varlıksal bir niteliğe konu olan şeyin mevcut olması gerekir. O halde o şeyler varlık sahibidir. Onların varlığı da ya hâriçte ya da zihindedir. Birincisi imkânsızdır zira hâriçte varlığı olmayan şeylerin hâriçte varlığı olmaz. O zaman ikinci seçeneğin doğru olması gerekir. Bu da şartlı önermenin doğruluğunu gerektirir. Bu doğru olmanın sebebi ise mümkün ma'dûmlar, Allah'ın ortağı, iki çelişğin birlikteliği gibi imkânsızların ve bunun dışında hâriçte varlığı olmayan birtakım şeylerin tasavvur edilmesi ve bunlar hakkında olumlu ve olumsuz hükümlerle hükümde bulunulmasıdır.³⁶ Zira ma'dûm hakkında verilen yargıların ve bu yargıların dayandığı ma'dûm olan şeylerin tasavvurunun yeri zihindir.

3. Ma'dûma Dair Bilginin Mahalli Olarak Hâriç

Ma'dûmun tasavvurunun ve hakkında hüküm verilebilme imkânının zihinde gerçekleşmesinden dolayı onun zihnî varlığa sahip olduğu ifade edilmekle birlikte zihnî varlığı temellendiren delillerden yola çıkarak ma'dûma dair bilginin yerinin zihin olduğu iddia ve ispat edilmeye çalışıldı. Ancak zihnî varlığı reddeden kelâmcılar, zihnî varlığın ispatı için ileri sürülen delillere karşı çıkmış ve zihinde varlığı kabul edilen tasavvurların aslında dışta olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre ma'dûm gibi hâriçte varlığı olmadığı için zihinde tasavvur edilen şeylerin tasavvur edilmesi kabul edilemez. Aksine bu tasavvurlar yanımızda hazır olmamakla birlikte tasavvur ve tahayyül edilmesi mümkün olan her bir şey Eflâtûn'un ideleri gibi kendi başına kaim ve mevcut bir sûreti ya da gaip cirimlerden birinde resmolunmuş mevcut bir sûreti vardır.³⁷ Başka bir ifadeyle dış dünyada var olmayan ancak tasavvur edilebilen şeylerin ya kendi başına kaim

ettiğimiz yüce ilkelerde olması bir şey değiştirmez. Bunun için bk. Kara Seydî Hamîdî, *Risâle fi'l-vücûdî'z-zihnî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4797), 250b; Kara Seydî Hamîdî, *Risâle fi'l-vücûdî'z-zihnî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 1459), 206b; Aydın, "Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihni Varlık Risalesi", 84. Başka örnekler için bk. Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risalesi*, 38-39; Taşköprüzâde, *Risâletü'ş-şuhûdî'l-'aynî fi mebhâsî'l-vücûdî'z-zihnî* (Mehmed Asım Bey, 705), 21b; Taşköprüzâde, *Risâletü'ş-şuhûdî'l-'aynî fi mebhâsî'l-vücûdî'z-zihnî* (Esad Efendi, 3709), 168b; Taşköprüzâde, *eş-şuhûdî'l-'aynî*, 75-76.

³⁶ Kâtibî, *el-Münassas* (Şehit Ali Paşa, 1680), 198b.

³⁷ Râzî, *el-Mulahhas*, 65; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Ali Rıza Necfezâde (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), 2/235-236; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 2/363; Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, 250; Kâtibî, *el-Münassas* (Şehit Ali Paşa, 1680), 198b; Şemseddin es-Semerkanî, *el-Ma'ârif*, 1/434-435; Mahmûd b. Mes'ûd el-Kâzerûnî Kutbeddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. Abdullah Nûrânî - Mehdi Muhakkik (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmi Dânişgâh-ı Tahrân, 2002), 40.

bulunan ya da bizden gaip olan herhangi bir varlıkta mevcut olan bir sûreti vardır. Bu sûret ise faal akılda resmolunmuştur.³⁸ Esasen burada ma'dûm gibi dışta bir karşılığı olmayan ancak zihnin hakiki itibarına yönelik varsayımından hareketle hâriçte olmamasına bir karşı çıkış vardır. Hatırlanacak olursa hâriç ikinci anlamıyla zihnin hakiki hükümleri hâriçten sayılıp bu da nefsü'l-emr olarak adlandırılıyordu.

Tasavvur olunan bu sûretlerle ya Eflâtûn'un ideler hakkında benimsemiş olduğu üzere kendi başına kaim ve kendinde mevcut bir sûretinin olması ya da bütün mevcutların faal akılda irtisam etmiş olduğu yönünde filozofların benimsemiş olduğu üzere başkasında kaim bir sûretin olması³⁹ kastedilmiştir. Zira Eflâtûn'un ideleri temelde hatırlamaya dayandığından zihindeki her türlü sûret daha önceki başka bir bilfiil olan şeyin hatırlanmasından ibarettir. Faal akıl ise insan akli dışında bulunan etkinleştirici güç ve sûretlerin deposu olarak kabul edilmektedir. Bu takdirde zihindeki sûretlerin tamamı zihinden önce faal akılda oluşmaktadır. Her iki durumda da zihindeki tasavvurlar zihin dışında bulunmakta ve zihnî varlık devre dışı bırakılmaktadır.⁴⁰

Ma'dûma dair bilginin mahalli açısından düşünüldüğünde bu görüşe göre ma'dûm bir sübûta sahip olmamakla birlikte o başkasından ayrıştırılarak bilindiğinde mutlak ma'dûmun da ayrışması gerekir ki ona bir şeyin eklenmeyeceği bir ayrışmayla ayrışması gerekir ki bu geçersizdir. Çünkü mutlak ma'dûmun bir sübûta sahip olması düşünülemez. Mümkün ma'dûmun bir sübûta sahip olduğu varsayıldığında bu takdirde o ya zihinde bulunur ya da hâriçte bulunur. Tasavvur olunan şeylerin zihinde tasavvuru yukarıda açıklandığı ve geçtiği üzere geçersizdir. Bu takdirde ma'dûmun tasavvuru ve ona dair sûretin hâriçte olması da iki şekilde gerçekleşir. Ya dış dünyada hazır olarak bulunur ki bu geçersizdir. Ya da dış dünyada bizden gaip olarak bulunur.⁴¹ Bizden gaip olarak bulunan yerler de aynı şekilde yukarıda Eflâtûn'un ideleri ve faal akıl olarak açıklanmıştır.

Görüldüğü üzere zihnî varlığı reddeden bazı kelâmcılar zihnî varlığın ispatı için kullanılan ma'dûm gibi dışta olmayan tasavvurların yerini zihin değil Eflâtûn'un ideleri ve faal akıl olarak belirlemişlerdir. Zihnî varlığın reddiyle ortaya çıkan epistemolojik boşluk Eflâtûn'un ideleri ve faal

³⁸ Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, 60; Kutbeddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-ayn* (Ayasofya, 2429), 9a; Hillî, *Îzâhu'l-makâsîd*, 15; Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, 52-53; Mîrzâ Habîbullah Bâğnevî Şîrâzî Mîrzâcân, *Hâşiyetü'l-Bâğnevî 'alâ Şerh-i Hikmeti'l-ayn*, thk. Ali Haydarî Yesavlî (Kum: y.y., 1391), 98. Tasavvurların bizden gaip bir şekilde bulunan cirimlerden birinde resmolunmuş olarak yani faal akılda bulunduğu şeklinde ifade edilen görüşün uzak bir ihtimal olarak görülmesiyle ilgili bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2/236; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2/363.

³⁹ Hillî, *Îzâhu'l-makâsîd*, 17-18. İtiraza bu şekilde yer veren diğer kaynaklar için ayrıca bk. İcî, *el-Mevâkıf*, 52; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 144; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/348; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/174-175.

⁴⁰ Yıldırım, "Zihni Varlık ve Tümel Meselesi", 72.

⁴¹ Râzî, *el-Mulahhas*, 67.

akılla doldurulmuştur. Böylece sûretlerin epistemolojik gerçeklikleri ideler ve faal akıl aracılığıyla zihne değil hârice bağlanmıştır. Zira kelâmcıların, bilen ile bilinen arasında izafet şeklindeki bilgi tanımlarına paralel bir şekilde şeylerin tasavvuru, nefisler ve ideler ile nefisler ve faal akılda nakşolunanlar arasında bir izâfeti⁴² ya da o şeylere dair bilginin idrak edici güç ile dışta iddia edilen mevcut yerler arasında izâfete dayalı halin husûlü⁴³ şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla söz konusu durumlara göre ma'dûmun tasavvurunun ya zihnin dışında kendileriyle kâim olması ya da yine zihnin dışında olan ancak bizim için gaip olan başka bir şeyde olması, kendileriyle kâim olanların Eflâtun'un ideleri, bilinmeyen başka bir yerde kâim olanların ise faal akıl olarak açıklanması sebebiyle ma'dûma dair bilginin yeri ya Eflâtun'un ideleri ya da faal akıl olmaktadır. Bu da gerek Eflâtun'un idelerinin gerekse faal aklın ikinci anlamıyla hâricin bir yönüne işaret ettiğini göstermektedir. Zira dışta mevcut olanların sûretlerin Eflâtun'un idelerinden alınması dışta mevcut olmayan sûretlerin faal akıldan alınması mümkündür. Zira nefsü'l-emrin faal akılla, hâricî şeyler veya zihnî hükümlerle açıklanması⁴⁴ hâric olarak açıklanan bu iki mahalın nefsü'l-emr ile örtüşmesi demektir.

4. Ma'dûma Dair Bilginin Mahalli Olarak Zihne Yönelik Eleştiriler

Zihne yönelik bu eleştiriler hâricin kapsamının nefsü'l-emr'e tekabül edecek şekilde genişletilmesi sebebiyle zihnin de hâricten sayılmasına dayanmaktadır. Zira bu takdirde zihinde gerçekleşen bazı tasavvurlar hâricin kapsamına girdiği için zihnî varlık reddedilmektedir. Buna göre zihinde dış dünyaya ait bir şey var olduğunda, zihinde bulunan her şey, belirgin bir nefiste meydana gelen belirgin bir mevcut olması bakımından hâricî varlıklardan sayılır. Dolayısıyla varlığın hâricî ve zihnî olarak ayrılmasına gerek yoktur. Aksine her varlık aynî yani hâricî varlık olur. Bununla birlikte taş, gök ve yer gibi mahiyetler bazen kendi başına kaim olarak ya da nefis dışında yerleşmiş olarak bazen de bir mahaldeki arazın varlığı şeklinde nefiste var olur. Buna göre birinci kısım aynî varlık diye ikinci kısım ise zihnî varlık diye isimlendirilir. Ancak bunların her birinin tahakkuk yeri aynî varlıktır. Çünkü yukarıda geçtiği gibi zihinde var olanlar esasen hâricte var olanlardır. Bu sebeple zihnî varlık bir tür itibarla hâricî varlık olarak var olur.⁴⁵ Bu bağlamda yokluk hakkında verilen hükümler zihne değil dış dünya ait hükümlerdir. Dolayısıyla filozofların zihnî varlık dedikleri şey zihinde meydana gelen örnekten başka bir şey değildir. Bu da dış

⁴² Kutbeddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (Ayasofya, 2429), 9a.

⁴³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2/235-236.

⁴⁴ Taşkoprîzâde, *eş-Şuhûdi'l-'aynî*, 33-34.

⁴⁵ Râzî, *el-Mulahhas*, 67; Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, 62-63; Kâtibî, *el-Münassas* (Şehit Ali Paşa, 1680), 199a; Kutbeddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (Ayasofya, 2429), 9a-9b; Hillî, *İzâhu'l-makâsîd*, 18; Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 55-56.

dünyada var olanlardan oluşturulmuştur. Yakuttan dağ örneğinde olduğu gibi dışta olan yakut ve dağ kelimeleri üzerinden hüküm yürütülmüştür.⁴⁶

Yukarıdaki açıklamaya göre zihinde dış dünyaya nispetle oluşturulan sûretlerin hâric olmasında herhangi bir problem yoktur. Zira onlar hârici ikinci anlamıyla kabul ettiklerinden zihnî varlık hârici varlık ayırımına gerek olmadan dışta olanlardan üretilen zihnî sûretlerin yeri hâric sayılmaktadır. Hakkında hüküm yürütülen bu şeyler gerçekte zihinde bulunmaz, aksine dış dünyada var olanların örneğinin zihinde oluşmasından ibarettir. İki çelişğin bir arada bulunmasının zihnen tasavvur edilmesinin anlamı, zihnin iki çelişği dış dünyada algılaması demektir yoksa iki çelişğin birleşmesinin anlamı zihinde var olan bir mahiyetin olması demek değildir. Zira imkânsız şeylerin akılda var olan mahiyetleri ve gerçeklikleri yoktur.⁴⁷

Kendi başına kaim olanlar dışta mevcut bulunanlardır. Yani birinci anlamıyla hâric olanlardır. Bazen de nefiste olanlar vardır ki onlar dış dünyada mevcut olan şeylerin zihindeki sûretleri de olabilir ya da dış dünyada olmayıp sadece zihinde mevcut olabilen zihn-i hakîkî şeyler de olabilir. Bu yönüyle onlar her ne kadar zihnî olarak adlandırılrsa da ikinci anlamıyla hâricten sayılmaktadırlar. Dolayısıyla zihinde meydana bütün kavramlar ve bu kavramlardan oluşturulan bütün bilgiler ve hükümler, zihnin aynı zamanda hâricten sayılması sebebiyle dıştadır. Dışta bir sübûta sahip olmayan ma'dûm gibi kavramlardan oluşturulan bilgilerin yeri, zihin olsa bile dış dünyanın zihni kapsamı sebebiyle ona dair bilginin yeri de hâric olmaktadır. Zira ma'dûma dair bilgi ister yakuttan dağ, cıvadan deniz gibi dış dünyadaki kavramlara nispetle oluşturulmuş olsun isterse zihnin hakiki olarak varsaymasıyla ya da itibarıyla olsun nefsü'l-emrin zihnin varsayımına bağlı olmayanları da kapsamı sebebiyle hâricten sayılmış olur. Zihnin hâricten sayılmasından maksat budur.

Zihnin hâricte olduğu varsayıldığı takdirde imkânsızların hâricte mevcut olmaları gerektiği yönünde bir itirazla karşılaşılmaktadır. Çünkü bu itiraz, esasen imkânsızların tasavvur

⁴⁶ Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd Sadrüşşerî'a, *Şerhu Ta'dîlî'l-'ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 798), 154a.

⁴⁷ Sadrüşşerî'a, *Şerhu Ta'dîlî'l-'ulûm* (Antalya Tekelioğlu, 798), 154b. Buna benzer bir değerlendirmeyi Sadrüşşerî'a'dan çok daha önce Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de görmek mümkündür. Ona göre zihinde var olup da idrak edilmemiş olan ma'dûm ancak ve ancak dış dünyadaki misallerden oluşur. At veya insan tasavvur edildiğinde zihinde bir şey tasavvur edilir ki o şeyin dış dünyada mevcut bulunan bir misali vardır. Altından bir dağ ya da cıva akan bir nehir yahut çözünmemiş altın tasavvur edildiğinde doğrudan varlıkta misali bulunmayan bir şey tasavvur edilmiş olur. Bu tasavvurlar her ne kadar dış dünyada bulunan zihinde yer alsada mevcutta mevcut bulunan da aynı şekilde mevcuttur. Yani zihindeki mevcut dış dünyadaki varlık alanında mevcuttur. Bunun için bk. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*, 3/19-20, 22. Başka bir ifadeyle söz konusu tasavvurların yeri zihinde olsa zihin hârice bağlı olarak bulunan, yani dış dünyada olan bir şeydir. Böylece zihnî varlık dış dünyada yer alarak dolaylı da olsa hâricî varlığa bağlıdır.

edildiklerinde zihinde var olmalarına dayanır. Hâlbuki bu ancak tasavvurları durumunda hâsıl olan şeyin onların aynısı olması durumunda gerekli bir şeydir. Oysa zihinde olan, imkânsızın sûretidir. Ve onların sûretinin manası, hâriçte bulduklarında yani kendi başlarına kaim olduklarında aynıyla kendileri olacak bir tarzda zihinde olanlara mutabık olan bir sûretin meydana gelmesi anlamındadır.⁴⁸ Kaldı ki zihnin hâricin bir parçası olduğunu savunanlar dış dünyada mevcut olmayıp zihnin varsayım ve itibarından bağımsız olan şeylerin de hâriçten sayılması görüşünü benimsemişlerdir.

5. Ma'dûma Dair Bilginin Mahalli Olarak Hârice Yönelik Eleştiriler

Zihnî varlığı kabul edenler, zihnî varlığı reddedenleri eleştirmişler ve onlara birtakım eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu eleştirilerden hareketle ma'dûma dair bilginin yerinin hâriç değil zihin olacağına yönelik birtakım çıkarımlarda bulunulmuştur. Buna göre zihnî varlığı kabul eden kelâmcılar, hâriçte varlığı imkânsız olan şeylerin tasavvur edilmediği iddiasının aksine onların zarûrî olarak tasavvur edileceğini iddia etmişlerdir. Hatta bu duruma karşı çıkmak onlara göre haksız bir inattır. Ayrıca Eflâtûn'dan nakledilen idelerin varlığı öyle bilinebilen bir şey de değildir. Onların varlıklarının gerçek olduğu farz edilse bile bu ancak ve ancak varlığı mümkün olan türlerin tabiatlarında söz konusu olur. Yoksa imkânsız ya da mümkün olsun her türün tabiatında söz konusu olmaz. Zira akleden bir kişi, hâriçte varlığı imkânsız olan bir şeyin ezeli ve ebedî olarak hâriçte mevcut olarak bulunduğunu iddia etmez.⁴⁹ Kaldı ki imkânsız türünden ma'dûmlar hâriçte mevcut olmadığı gibi kendinde var olan değildir. Bu imkânsız ma'dûmlar, bizden gaip bulunan bir şeyde de mevcut değildir. Eğer onların ruhâni olan bir akledenin aklında var olduğu kastedilirse bu zaten zihnî varlığın aynısı olur.⁵⁰ Dolayısıyla ma'dûmlara dair bilginin yeri ne Eflâtûn'un ideleri ne de faal akıldır; bu bilginin yeri zihin olmaktadır.

Hârice yönelik eleştiriler bağlamında Eflâtûn'un idelerinin ancak mümkünlerde dikkate alınabileceği, imkânsızlarda dikkate alınamayacağı dile getirilmiştir. İlaveten şeylerin tasavvuru, nefislerle faal akıl arasında nakşolunan sûretler arasında bir izâfete tabi tutulsaydı idraklerdeki huzûr (hazır bulunuş/buradalık) ve zühûl (hazır bulunmayış/kayboluş) arasında hiçbir fark kalmayacağı bildirilmiştir.⁵¹ Buradan hareketle ma'dûma dair bilginin yeri ideler kabul edildiği takdirde imkânsız gibi ma'dûm cinsinden şeylerle ilgili bilgiler dışarıda kalmaktadır. Yine aynı şekilde faal akılla olan izâfet ma'dûmla ilgili bilgi konusunda diğerlerinden herhangi bir ayırmaya

⁴⁸ Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 56. Söz konusu itiraz ve benzer cevap için ayrıca bk. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 144-146; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/350.

⁴⁹ Kâtibî, *el-Münassas* (Şehit Ali Paşa, 1680), 198b-199a; Kutbeddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, 40-41; Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 53.

⁵⁰ Şemseddin es-Semerkandî, *el-Ma'ârif*, 1/435.

⁵¹ Kutbeddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (Ayasofya, 2429), 9a.

imkân vermemektedir. Bu takdirde sûreti bulunmayan ya da sûreti netleşmeyen şeye bilgi açısından herhangi bir izâfet olamayacağı gibi faal akılla da irtibatı bulunmamaktadır.

Zihnî varlığı kabul edenlere göre Allah'ın ortağı ve benzeri gibi birtakım imkânsız şeyler, hâriçte sübûtu imkânsız olmakla birlikte tasavvur edilmektedir. Bu imkânsızlar idelerde söz konusu olmayınca ideler geçersiz hale gelmekte geçersiz bir görüş üzerinden yapılan itirazlara yönelik cevaplar da geçersiz olmaktadır. Her şeyin faal akılda resmolunduğuna gelince o da zayıf kabul edilmiştir. Çünkü orada resmolunan şey ancak ve ancak mevcutların sûretleri ve misalleri olup onların kendileri değildir.⁵² Ayrıca Eflâtûn, tasavvur edilen her bir şeyin kendi başına kaim bir sûretinin mevcut bulunduğunu savunmamıştır. Aksine onun savunduğu, aynalarda ya da bunun dışındaki parlak cisimlerde görülen sûretin ve tahayyül edilen sûretlerin ve benzerlerinin kendi başına kaim olarak mevcut bulunan sûretler olduğudur.⁵³ Hatta ne Eflâtûn ne de bir başkası, kendileriyle çelişen imkânsızların hâriçte mevcut olduğunu iddia etmiştir. Bunu herhangi birinin savunması da mümkün değildir.⁵⁴ Zira imkânsızlık, ma'dûmun hâricî varlığının değil, mahiyetinin bir gereğidir. Çünkü ma'dûmun dışta bir varlığı yoktur.⁵⁵ Dolayısıyla ona dair bilgi de dışta değil zihinde oluşur.

İmkânsız türü ma'dûmların hâriçte ne kendi başlarına kaim olabileceği ne de hüviyetleriyle faal akılda kaim olabileceği söylenmiştir. Bunlar hüviyetleriyle bazı soyutlarda da kaim olamazlar. Çünkü onların hüviyetleri yoktur. Aksine anlaşılması gereken onların akledilmesi anlamında ancak sûretleriyle kaim olabilirler.⁵⁶ Bu da akledende sûretin hâsil olmasıyla akletmenin olduğunu gerektirmesi yönündendir. Böylece akleden güçte sûret resmolunur ki yani ortaya çıkar ki bu da zihnî varlıkla kastedilendir. Sonra akletmenin yolu tek olunca mevcutların akledilmesi de onların sûretlerinin akılda meydana gelmesiyle gerçekleşir.⁵⁷ İmkânsıza dair sûretin dış dünyada aynıyla meydana gelmesi mümkün olmadığından onunla ilgili sûret zihinde bulunmakta ve ona dair bilginin yeri zihin olmaktadır. Zira bir şeyin kendisinin hâriçte bulunmasıyla ona dair bilginin zihinde olması farklı şeylerdir. Örneğin Allah'ın ortağının bulunması hakkındaki bir bilgi imkânsız türünden bir bilgidir. Bu önermenin zihnin dışında bir gerçekliği yoktur. Şayet bilgi bilenle hâriçte bilinen arasındaki bir izâfetse o zaman hâriçte nesnel bir gerçekliği olmayan Tanrı'nın ortağı önermesi için nasıl bir izâfet söz konusu olabilir? Çünkü Tanrı'nın ortağının olması şeklindeki önermenin hâriçte hiçbir doğrulayıcı ölçütü bulunmamaktadır.⁵⁸ Bu takdirde varsayımsal tümel

⁵² Hillî, *Îzâhu'l-makâsîd*, 18.

⁵³ Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, 53; Mîrzâcân, *Hâşiyetü'l-Bağnevî*, 99.

⁵⁴ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2/363.

⁵⁵ Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 70.

⁵⁶ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 144; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/348.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/348-349; Mîrzâcân, *Hâşiyetü'l-Bağnevî*, 98.

⁵⁸ Abdülcebâr er-Rufâ'î, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2001), 1/285.

önermelerin varlığına dayanan bu bilginin dıştaki nispete göre gerçekleştiği kabul edilemez. Zira ma'dûma yapılan nispetle ortaya çıkan ilişki, sınırları çizilmiş, temel vasıfları ortaya konmuş bir tanıma ulaşılmasını ve ondan anlamsal çerçeve elde etmeyi mümkün kılmaz. Zira bu anlamda yokluk kendisinden haber verilemeyendir. Yokluk hakkında bilgi üretebilmenin yolu onun kavramsal gerçekliğini yani zihnî bir varlık oluşunu kabul etmekten ve ona zihinde oluşan birtakım zihnî hükümler hamletmekten geçer.⁵⁹

Zihindeki şeylerin hâriçteki şeylerle mutabakatı bağlamındaki bu sorun, bir şeyin aslî varlığı ile aslî olmayan varlığının ayırt edilememesinden, yani bir şeyin hüviyeti ile mahiyeti arasındaki farkın gözetilememesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁰ Buna göre zihinde mevcut olan sûret hâriçteki somut şeyin küllî hakikatidir yani mahiyetidir. Mahiyet bu aklî suretten başka bir şey değildir. Bu küllî mahiyete ise hâriçteki nesnesinin somutlaştırıcı unsurlarından tecrîd edilmesiyle ulaşılır. Bu durumda uzaklaştırılan şey ile zihinde meydana gelen şey birbirinden farklı değildir. Zihinde meydana gelen şey somutlaştırıcı unsurlar değil, onlardan uzaklaştırılan mahiyettir. İlki hâricî ve tikel iken diğeri zihnî ve tûmeldir. Zihnî ve küllî mahiyet ya da akledilen sûret bu unsurlar tarafından çevrelendiğinde hâriçte var olur. Hâricî etkilerin yeri ve hâricî hükümlerin zemini bu hâricî alandır. Şu halde zihindeki aklî sûretin, hâriçteki somut hüviyetin etkilerini göstermesi, zihindeki hakikat ile hâriçteki varlığın hakikatinin birbirine denk olmasına bir engel teşkil etmez. Benzer şekilde hâriçte mevcut olmayan şeylerin tasavvuru da bir sorun oluşturmaz. Çünkü zihin hâriçte mevcut olmayan şeyin hüviyetini değil onun küllî mahiyetini tasavvur etmektedir. Yani zihinde mevcut olan küllî mahiyettir. Küllî mahiyetin varlığı ise hâricî değildir. Dolayısıyla zihinde mevcut olan her şeyin hâriçte mevcut olması gerektiği iddia edilemez.⁶¹

Faal akıl gibi bizden gaip olan o şeylerden resmolunanlar, eğer tasavvur edilenlerin hüviyetleri ise imkânsızın da dışta tahakkuk etmesi gerekir. Oysa bu yanlışlığı açık bir durumdur. Eğer onlarda resmolunanlar tûmel sûretler ve mahiyetler ise zihnî varlıkla kastedilen de budur. Çünkü buradaki amaç ve maksat tûmel mahiyetlerden olan akledilenlerin dışta ayrışmasından başka bir türde ayrıştığını ortaya koymaktır. Bu da ya zihnin kendisinin icat etmesiyle yani oluşturmasıyla ya da zihnin akledilenleri başka bir yerden alıp düşünmesiyle olur.⁶² Hâsılı tasavvur edilen o şeylerin dışta varlığı imkânsız olunca onların gerek kendi başına gerekse de

⁵⁹ Pirinç, "Zihni Varlık Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", 157-158.

⁶⁰ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 146; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/350.

⁶¹ Bilal Taşkın, *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 325-326.

⁶² İcî, *el-Mevâkıf*, 52; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/175-176.

başkasıyla kaim olan aslı bir varlığı olamaz. Dolayısıyla onların idrak eden bir güçte gölge⁶³ bir varlığının olması gerekir ki varılmak istenen de budur.⁶⁴ Faal akıl için yapılan söz konusu bu eleştiri Eflâtûn'un ideleri için de geçerlidir.⁶⁵ Genel itibariyle eleştirileri özetleyecek olursak Eflâtûn'un idelerinin imkânsız ma'dûmu kapsamaması, faal aklın da dışta veya zihinde ayırmaya imkân vermemesi sebebiyle ma'dûmla ilgili tasavvurun Eflâtûn'un ideleri veya faal akıl şeklinde hâriçte gerçekleştiği görüşü kabul edilmemiş olmaktadır. Bu takdirde ma'dûma dair bilgi ne Eflâtûn'un idelerinde ne de faal akıldadır. Zira her iki durumda da zihnen varlığı bulunanlar bir şekilde bu mahallerin dışında kalmaktadırlar. Ayrıca burada zihin mutlak bir şekilde hâricin karşıtı olarak alınmaktadır. Bu takdirde zihinde gerçekleşen tüm tasavvurların nefsü'l-emr anlamına gelen hâriç olması düşünülemez.

Sonuç

Ma'dûma dair bilginin mahalli kelâmcıların ve filozofların zihne ve hârice verdikleri anlamlara göre farklılık göstermektedir. Zira zihni ve hârici mutlak anlamda birbirlerinin karşıtı gibi ele alan ve dolayısıyla zihnî varlığı kabul edenlere göre ma'dûma dair bilgi zihinde olmaktadır. Zihnin burada sınırlı bir idrak gücü anlamına gelmesi ya da mutlak idrak gücü anlamına gelmesi arasında bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca zihnin hakiki olarak ya da farazi olarak itibarlarında da bir ayrım gözetilmediği için bu haliyle zihin hâricin karşısında durmaktadır. Buradaki temel nokta dışta mevcut olmayan şeyleri zihnin tasavvur edebilmesi, bu tasavvurlar hakkında hüküm verebilmesi sebebiyle bu tasavvur ve hükümlerden oluşan bilginin zihinde yer almasıdır.

Zihnî varlığı kabul etmeyenler için zihindeki tasavvurların yeri bir anlamda hâriç olmaktadır. Zira onlara göre hâriç mutlak anlamda zihnin karşıtı değildir. Hârici nefsü'l-emr ile eşitleyen bu anlayışa göre zihnin varsayımına bağlı olmaksızın hakiki olarak tasavvur edilen sûretler ve bu tasavvurlardan oluşan hükümlerin yeri hâriç olmaktadır. Çünkü hâriç bu anlamıyla hem dışta mevcut olanları hem dışta mevcut olanlardan oluşturulan ve zihnin kaynaklık ettiği tasavvurları hem de dışta mevcut olmasa da zihnin varsayımından bağımsız olarak tasavvur edilenleri kapsamaktadır. Bu kapsam nefsü'l-emr olarak adlandırılmakta ve onun da mahallinin Eflâtûn'un ideleri ve faal akıl olabileceğine dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bir mahal olarak hem zihni hem de zihin dışını kapsayan hâriç anlayışına göre zihin ve hâriç ayrımı ortadan

⁶³ Cürçânî'nin burada gölge varlıkla kastettiği zihnî varlıktır. Çünkü gölge varlık zihnî varlığın diğer adıdır. Bunun için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/169-170. Bazen de zihnî varlık aklî varlık olarak ifade edilmiştir. Bunun için bk. Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Mesâilü'l-kudsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü, 1242), 74b.

⁶⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/176.

⁶⁵ Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risalesi*, 41.

kalkmaktadır. Meydana geldiği yer itibariyle ma'dûm gibi tasavvurların zihinde bir varlıkları olduğu ifade edilse de onların bir tür itibarla hâricî varlık oldukları iddia edilmektedir.

Ma'dumla ilgili bilginin mahalli olarak Eflâtûn'un ideleri ve faal aklın benimsenmesi hususunda Eflâtûn'un idelerinin nefislerde kaim bir şekilde var olması ve faal aklın da sûretlerin kaynağı olması etkili olmuştur. Ancak Eflâtûn'un idelerinin mümkünlere dayalı bir nazariye olması sebebiyle imkânsız gibi hâricte varlığı olmayan şeylerin tasavvur edilememesi ve faal akılda resmolunan sûretlerin yerinin zaten zihin olması gibi sebeplerden ötürü ma'dûma dair bilginin yerinin zihin olduğu iddia edilmiştir. Çünkü ma'dûm gibi imkânsızların dış dünyada bir karşılıklarının bulunmaması bu iddiada etkili olmuştur. Bu bağlamda ma'dûmun tasavvurunun ve bu tasavvurlar neticesinde verilen hükümlerin yerinin zihin olmasının doğal bir sonucu olarak ma'dûmla ilgili bilgilerin yerinin de zihin olduğu sonucuna varılmıştır.

Zihnin zaten dış dünyada bir olgu olması ve ma'dûmla ilgili üretilen bilginin yerinin zihin gözükmemesine rağmen hâricin bu zihni kapsamaması sebebiyle onunla ilgili bilginin yerinin hâric olduğu şeklindeki eleştiri zihnî varlığı kabul edenlere yönelik yapılan temel bir eleştiri görünümündedir. Zira zihnin dış dünyadan bağımsız olarak değerlendirilmesi veya ondan ayrı olarak düşünülmesi onlara göre mümkün değildir. Ancak bu eleştirinin en büyük zaafı imkânsız gibi ma'dûmların dışta varlığını gerektirmesidir. Hâlbuki bu tarz ma'dûmlar zihinde sûret olarak bulunmakta iken dış dünyada bir karşılıkları yoktur. Bilgiyi üretenin öznesi insan olduğu için bu tarz bilgiler onun zihninden başka bir yerde bulunmamaktadır. Dolayısıyla ma'dûma ait bilgiler zihnin dış dünyadan sayılması halinde bile zihinde yer almaktadırlar. Öyle ki sadece ma'dûmların değil nesnel dünyada bir karşılığı olsun veya olmasın kavramlar hakkında üretilen tasavvurların, önermelerin ve bunlara dayanılarak oluşturulan bilgilerin yeri zihin olmaktadır. Görüldüğü üzere bu bilginin yeri, zihne ve hârice verilen anlamlar ile zihin ve hâricin kapsamalarına göre değişiklik göstermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta bu hususu ele alan bir kelâmcı ya da filozofun neyi hangi anlamda kullandığına bakılmasıdır.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan. *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme - 1. Cilt)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Aktaş, Mehmet. *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve Zihin İslam Felsefesinde Zihni Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Aydın, Mehmet. "Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihni Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1/37 (2013), 49-94.
- Baran, Sedat. "Molla Sadra'da Zihni Varlık". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 4/1 (2018), 169-188.
- Behmenyâr b. Merzûbân. *et-Tahsîl*. nşr. Murtazâ Mutahharî. thk. Murtazâ Mutahharî. Tahran: Müessesetü İntişârât ve Câb-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1996.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. "Hâşiyetü't-Tecrîd". *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tegrîdi'l-akâid*. thk. Eşref Altaş vd. mlf. Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed Şemseddin İsfahânî. İstanbul: Neşriyatı Vakfî'd-Diyâneti't-Türkî, 2020.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Derin, Necmi. "Taşköprüzâde'de Zihnî Varlık Meselesi". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz. 227-234. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Duran, Recep. "İslam Felsefesinde 'Vucud-u Zihni' (Zihinsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî I-II". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 33-57, 139-159.
- Ebherî, Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal. *Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik*. thk. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001.
- Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Melkâ Hibetullah b. Ali. *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*. 3 Cilt. İsfahan: İntişârât-ı Dânişgâh-i İsfahân, 1995.
- Esterâbâdî, Muhammed Cafer Şerî'atmedâr el-. *el-Berâhinü'l-kâtî'a fi şerhi Tegrîdi'l-akâidi's-sâtî'a*. thk. Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmî. 4 Cilt. Kum: Müessesesi-i Bustân-i Kitâb, 1424.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillahi'l-hüsânâ*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Hacı Paşa. *Şerhu Tavâli'i'l-envâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3053.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-îtikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1988.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-. *Îzâhu'l-makâsîd min Hikmeti 'ayni'l-kavâ'id*. thk. Seyyid Muhammed Mişkât - Alinakî Münzevî. Tahran: y.y., 1958.
- İbiş, Fatih. "Varlıkta Asliyet Sorunu: Vücûd-u Zihnînin Ontik Konumu". *Bilimname* 23/1 (2012), 223-240.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbrî, Burhaneddin Abdullah b. Muhammed el-. *Şerhu Tavâli'i'l-envâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3044.
- İbrî, Burhaneddin Abdullah b. Muhammed el-. *Şerhu Tavâli'i'l-envâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3372.
- İbrî, Burhaneddin Abdullah b. Muhammed el-. *Şerhu Tavâli'i'l-envâr*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2171.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *el-Mevâkîf fi ilmi'l-keîâm*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kâdî Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Kara Seydî Hamîdî. *Risâle fi'l-vücûdi'z-zihnî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4797.
- Kara Seydî Hamîdî. *Risâle fi'l-vücûdi'z-zihnî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 1459.
- Kaş, Murat. "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 58-87.
- Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81.
- Kâtibî, Necmüddîn el-. *Câmi'ud-dekâik fi keşfi'l-hakâik*. Paris: Paris Bibliotheque Nationale, Arabe, 2370.
- Kâtibî, Necmüddîn el-. *el-Münassas fi şerhi'l-Mülahas*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1680.
- Kâtibî, Necmüddîn el-. *Hikmetü'l-ayn (Varlık Hikmeti)*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

- Kemalpaşazâde. *Zihnî Varlık el-Vücûdu'z-Zihnî Risâlesi ve Bir İnceleme*. çev. Cihan Özeykan. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Kuşçu, Alaüddin Ali b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-cedîd ale't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 537.
- Kutbeddîn eş-Şîrâzî, Mahmud b. Mesud el-Kâzerûnî. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2429.
- Kutbeddîn eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd el-Kâzerûnî. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. nşr. Abdullah Nûrânî - Mehdî Muhakkik. Tahran: Müesses-e Mütâlaât-ı İslâmi Dânişgâh-ı Tahrân, 2002.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali. *Şevârikü'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdi'l-keâm*. thk. Esed Alizade. 5 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 3. Basım, 2012.
- Mîrzâcân, Mîrzâ Habîbullah Bâğnevî Şîrâzî. *Hâşiyetü'l-Bâğnevî 'alâ Şerh-i Hikmeti'l-'ayn*. thk. Ali Haydarî Yesavlî. Kum: y.y., 1391.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 4. Basım, 1990.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî. *el-Mesâilü'l-kudsiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü, 1242.
- Mutahharî, Ayetullah Murtazâ. *Durûsu fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. çev. Abdülcebbar er-Rufâî. 4 Cilt. Bağdat: Merkezi Dirâsâti Felsefeti'd-Dîn, 2. Basım, 2008.
- Mübârekşâh el-Buhârî, Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*. ed. Cafer Zâhidî. Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdovsî, 1974.
- Pirinç, Ahmet. "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 131-162.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 2007.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistematik Ontoloji)*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. thk. Ali Rıza Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- Rufâî, Abdülcebbar er-. *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2001.
- Sadrüşşerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd. *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 798.

- Sebzevârî, Molla Hâdî. *Ğureru'l-fevâid fî fenni'l-hikme (Şerhu'l-manzûme)*. thk. Fâdıl Hüseyinî el-Meylânî. Meşhed: Dâru'l-Murtazâ li'n-Neşr, 1980.
- Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî. *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâif*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015.
- Şemseddin es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Şemseddin İsfahânî, Ebu's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Metâli'u'l-enzâr alâ metni Tavâli'i'l-envâr*. b.y.: Dâru'l-Kütüb, ts.
- Şenel, Kübra. "Siyâlkûtî'nin Zihnî Varlık Tasavvuru". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz. 493-503. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Taşkın, Bilal. *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Taşköprîzâde, İsamüddin Ahmed b. Mustafa. *Risâletü'ş-şuhûdi'l-'aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*. thk. Muhammed Zahid Kamil Çol. Köln: Menşûrâti'l-Cemel, 2009.
- Taşköprîzâde, İsamüddin Ahmed b. Mustafa. *Risâletü'ş-şuhûdi'l-'aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3709.
- Taşköprîzâde, İsamüddin Ahmed b. Mustafa. *Risâletü'ş-şuhûdi'l-'aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 705.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *el-Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen et-. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. thk. Süleyman Dünya. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin 'Ma'dûm' ve İbn Sînâ'nın 'Mümkün' Kavramı Üzerine Değerlendirmeler". *İslam Araştırmaları Dergisi* 30 (2013), 81-107.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Mübârekşah el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-Ayn'ında Zihni Varlık ve Tümmeller Meselesi". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*. ed. Murat Demirkol vd. 65-75. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 95-114

Mâtürîdî'nin İbn Abbas Rivayetlerine Yaklaşımı

Maturidi's Approach To The Narrations of Ibn Abbas

Davut Şahin

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma
ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Associate Professor Dr., University of Ankara Hacı Bayram Veli, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Qur'anic Recitation

Ankara, Türkiye

sahdavut@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-0351-670X

ror.org/05mskc574

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Kasım/November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Şahin, Davut. "Mâtürîdî'nin İbn Abbas Rivayetlerine Yaklaşımı". *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 95-114.

<https://doi.org/10.51575/atebe.1203162>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Mâtürîdî'nin İbn Abbas Rivayetlerine Yaklaşımı

Öz

Çalışmada İslam tefsir geleneğinin erken dönem müfessirlerinden biri olan Mâtürîdî'nin (ö.333/944) İbn Abbas (ö. 68/687-688) rivayetlerine yaklaşımı incelenmektedir. Bilindiği üzere onun kaleme aldığı *Te'vilâtü'l-Kur'an* dirayet ağırlıklıdır. Ancak eserdeki dirayet içerikli yorumları rivayetten yoksun değildir. Zira tefsirinde az da olsa Hz. Peygambere isnad edilen rivayetlere, bolca sahabe ve tabiine ait rivayetlere rastlanır. Sahabe nesli içerisinde tefsirde ilk sırada yer alan İbn Abbas, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da da rivayet sayısı bakımından ilk sırayı korumaktadır. Tespitimize göre bu eserde İbn Abbas'a ait 579 rivayet vardır. Bu sayıyla İbn Abbas *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da sahabe arasında ilk sırada yer almaktadır. İbn Abbas'ın önemi aslında rivayet bakımından ilk sırada yer almasıyla ilgili değildir. Mâtürîdî'ye göre genelde sahabenin, özelde İbn Abbas'ın tefsirde ayrı bir önemi vardır. Zira o, tefsiri ayetlerin inişine şahit olan sahabeye özgü bir alan olarak görmektedir. Bilindiği üzere Mâtürîdî, tefsir te'vil ayrımı yapmakta, tefsirin sahabeye te'vilin ise âlimlere ait olduğunu söylemektedir. Onun bu yaklaşımı çalışmada *Te'vilâtü'l-Kur'an*'daki İbn Abbas'a ait 579 rivayet üzerinden incelenmektedir. Çalışma iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda Mâtürîdî tefsirindeki İbn Abbas rivayetleri biçim ve içerik açısından tanıtılmaktadır. Rivayetlerin uzun veya kısa oluşu, ayet içerip içermemesi, İbn Abbas'ın senede Peygamberin sözünü aktaran biri olarak yer alması rivayetlerin biçimsel yönü olarak görülebilir. Rivayetlerin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'daki görünümü de bu bağlamda ele alınabilir. Bu hususta önce Mâtürîdî'nin İbn Abbas rivayetleri için hem te'vil hem tefsir ifadesini kullandığını belirtmeliyiz. O tefsirinin genelinde sadece sözü söyleyenin ismini zikrederek senedin geriye kalan kısmını hazfettiği için tefsirinde senedin yer alış biçimi üzerinde durma imkânı yoktur. Rivayetin metin kısmını ise Mâtürîdî bazen olduğu gibi alıntılanmakta bazen özetlemekte bazen de başkasına ait sözü zikrettikten sonra İbn Abbas'a ait sözün, aktardığı söze benzediğini söylemekle yetinmektedir. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da İbn Abbas'a ait rivayetlerin içeriğine gelince rivayetler, hurûf-ı mukattaa, sebab-i nüzul, kıraat, nesh gibi Kur'an ilimleri, kelime açıklamaları, ayet yorumları şeklinde sınıflandırılabilir. O ayetin bazen bir kesitini bazen bütünü yorumlamakta, yorumlarını nüzul dönemi veya sonrası olaylar ile ilişkilendirebilmektedir. Çalışmanın ilk kısmı bu çerçevededir. İkinci kısımda ise Mâtürîdî'nin İbn Abbas rivayetlerini ayeti yorumlamada kullanışı ele alınmaktadır. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'a bu açıdan bakıldığında Mâtürîdî'nin farklı tavırlar sergilediği rahatlıkla görülebilir. Zira o, bir âyetin yorumu için İbn Abbas'ın görüşünü bazen benimsemekte, kendi görüşüne dayanak etmekte, bazen başka rivayet zikretmeksizin onun rivayetiyle yetinmekte, bazen onun rivayetini diğer rivayetler içerisine almakta ancak bunlara ilişkin bir değerlendirme yapmamaktadır. Bunun yanı sıra o bazen İbn Abbas tefsirini tercih etmemekte hatta eleştirmektedir. Mâtürîdî'nin İbn Abbas'ın yaptığı yorumu gereksiz gördüğü yerler de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Te'vil, Mâtürîdî, İbn Abbas, Rivayet.

Maturidi's Approach to the Narrations of İbn Abbas

Abstract

In this study, the approach of Mâtürîdî (d. 333 AH/944 CE), one of the early interpreters of the Islamic exegesis tradition, to the narrations of İbn Abbas (d. 68 AH/687-688 CE) is examined. As it is known, *Ta'vilâtul-Qur'an*, which he wrote, is mostly acumen. However, the insightful comments in the work are not devoid of narration. Because, even if there are few narrations attributed to the Prophet in his *tafsir*, there are plenty of narrations belonging to companions and *tabiins*. İbn Abbas, who ranks first in *tafsir* among the generation of Companions, also maintains the first place in terms of the number of narrations in the *Ta'vilât al-Qur'an*.

According to our determination, there are 579 narrations belonging to Ibn Abbas in this work. With this number, Ibn Abbas ranks first among the companions in the *Ta'vilât al-Qur'an*. The importance of Ibn Abbas in this work is not related to the fact that he actually ranks first in terms of narration. According to Mâtürîdî, the Companions in general and Ibn Abbas in particular have an important role in *tafsîr*. Because he sees *tafsîr* as a field specific to the companions who witness the revelation of the verses. As is known, Mâtürîdî distinguishes between *tafsîr* and *ta'vil*, and he says that *tafsîr* belongs to the companions and *ta'vil* belongs to the scholars. This approach of him is examined in the study through the 579 narrations of Ibn Abbas in the *Ta'vilât al-Qur'an*. The study consists of two parts. In the first part, the narrations of Ibn Abbas in Mâtürîdî's *tafsîr* are introduced in terms of form and content. The case that the narrations are long or short, whether they contain verses or not, and Ibn Abbas' appearing in the sanad as someone who quotes the word of the Prophet can be seen as the formal aspect of the narrations. The appearance of the narrations in the *Ta'vilât al-Qur'an* can also be considered in this context. First, we should note that Mâtürîdî used the expression both *ta'vil* and *tafsîr*, among some other words, in the context of Ibn Abbas's narrations. Since he has prepared the rest of the deed by mentioning only the name of the one who said the word throughout his *tafsîr*, there is no possibility to dwell on the way the deed is placed in his *tafsîr*. As for the text part of the narration, Mâtürîdî sometimes quotes it as it is, sometimes summarizes it, and sometimes says that Ibn Abbas' word, after mentioning someone else's word, is similar to the word he quoted. As for the content of the narrations of Ibn Abbas in the *Ta'vilât al-Qur'an*, the narrations can be classified as Qur'anic sciences such as *huruf-u muqataa*, *sabab-i nuzûl*, *qiraat*, *nash*, word explanations, verse interpretations. He sometimes interprets a section of the verse, sometimes the whole of it, and can relate his comments to the events of the period or after the revelation. The first part of the work is in this framework. In the second part, Mâtürîdî's use of Ibn Abbas narrations in interpreting the verse is discussed. When the Qur'an is viewed from this point of view, it can be easily seen that Mâtürîdî exhibits different attitudes. As a matter of fact, he sometimes adopts the opinion of Ibn Abbas for the interpretation of a verse, bases it on his own opinion, sometimes he is content with his narration without mentioning other narrations, sometimes he takes his narration into other narrations, but does not make an assessment about them. In addition, he sometimes does not prefer the *tafsîr* of Ibn Abbas or even criticizes it. There are also places where Mâtürîdî considers Ibn Abbas' interpretation unnecessary.

Keywords: Tafsîr, Ta'vil, Mâtürîdî, İbn Abbas, Narration.

Giriş

İbn Abbas kendi nesli içerisinde tefsirde en çok rivayeti olan sahabidir. O, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da da rivayet sayısı bakımından bu sırayı korumaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tefsirde ona ait 579 rivayet vardır.¹ Sahabe içerisinde onu İbn Mesud (ö. 32/652-653) takip eder ki

¹ İbn Abbas'a ait rivayet sayısı tahkikini Bekir Topaloğlu ve Ahmed Vanlıoğlu'nun yaptığı Arapça neşrin fihristi üzerinden metin karşılaştırması yapılarak tespit edilmiştir. Burada bazen metinde olup fihristte olmayan rivayetler de vardır. Örnek İbn Abbas Kadr Sûresi 4. âyetindeki *min kullî emrin* ifadesini *min kullî'mriin* okumuştur. bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerqandî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu ve Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), 17/281. Ancak bu fihristte yoktur. Bazen de fihristte İbn Abbas'ın İbn Mesud'la karıştırıldığı görülmüştür. Örneğin 13. Cildin fihristindeki İbn Abbas maddesinde 104, 295 vd. de İbn Abbas'ın geçtiği ifade edilmiş ancak bu sayfalarda İbn Mesud'un yer aldığı fark edilmiştir.

ona nispet edilen rivayet 334 kadardır.² İbn Abbas'a ait bu rivayet sayısına Mâtürîdî'nin tekrar ettiği rivayetleri, İbn Abbas'ın Hz. Peygamberden nakli dâhil değildir. Mâtürîdî bu rivayetleri yaklaşık olarak aynı sayıda âyet için kullanmıştır, denilebilir. Yaklaşık olarak diyoruz, çünkü İbn Abbas'ın bir âyet için birden çok rivayeti bulunabilmektedir.³ Mâtürîdî de bir rivayeti birden çok âyet için kullanabilmektedir.⁴ Veya bir âyet için İbn Abbas'a ait birden çok rivayet getirebilmektedir.⁵

Mâtürîdî tefsirde sadece kendine dayanak olması için rivayete atıf yapmamaktadır. Zira tefsirinde bazı âyetler için tercihte bulunacak kadar rivayetin bulunması bunu göstermektedir. Ancak o âyetler için her zaman Taberî (ö. 310/923) kadar düzenli bir anlam kategorisi oluşturmamış yani rivayetleri belli anlamlar altında sıralamamıştır. Ancak bu hiç yok da değildir. Örneğin el-En'âm Sûresi 76-78. âyetlerde Hz. İbrahim'in yıldızı, ayı, güneşi tanrı olarak kabul etmeyişiine ilişkin tecrübeleri anlatırken o, bu hususta yapılan yorumları üç kategoride incelemiştir.⁶

Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı ve onun tefsir anlayışı hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Konumuzla ilgili olup öne çıkanlar şunlardır: Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul, İnsan Yay., 2003; Ali Karataş, *İmam Mâtürîdî Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil*, Yesevi Yayıncılık, 2014. Ömer Faruk Bilgin, *el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*, Emin Yayınları, Bursa, 2015. Veysel Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*, İz Yayıncılık İstanbul 2021. Fatma Demirtaş, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut ile Dilsel Kullanımın İzleri," Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, 2016. Enes Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'teki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 213-232. İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 67-93. Şaban Ali Düzgün. "Maturidi'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10 (2012), 1-18. Veysel Gengil, "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayrımı Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi*

² Yukarıda verilen sayı *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın Arapça neşrinin fihristi esas alınarak tespit edilmiştir. Buna İbn Mesud'un tekrar eden rivayetleri ve Hz. Peygamberden yaptığı nakiller dâhildir.

³ Örneğin Bakara Sûresi 197. âyetteki femer fereða (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/399-400), el-En'âm Sûresi 138. âyetteki hiçr (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/225-226), Tevbe Sûresi 3. âyetteki yevmi'l-ħacci'l-ekber (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/385-386), Şûrâ Sûresi 1. âyetteki ħamîm 'ayn sîn kaf (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/159), ifadelerine ilişkin İbn Abbas'ın ikişer rivayeti vardır.

⁴ Örneğin İbn Abbas el-Mâide Sûresi 94. âyet için kullandığı rivayeti aynı sûrenin 95. âyet için (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/334, 341), en-Nisâ Sûresi 43. âyetteki 'abiri sebîl için kullandığı rivayeti (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/243), Tevbe Sûresi 60. âyetteki aynı kelime için de kullanmıştır (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/396).

⁵ Örneğin Mâtürîdî en-Nisâ Sûresi 103. âyetinin inne-ş-şalate kanet 'ale'l-mu'minîne kitaben mevkûtâ kısmı için İbn Abbas'tan 4 rivayet aktarmaktadır (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/21-22).

⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/113-115.

55/3 (2019), 805-839. Celal Kırca, “Ebü Mansur el-Maturidi'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 281-295. Bu çalışmalarda tefsir-te'vil ayrımı, rivayetler, sahabe rivayetleri ve genel olarak İbn Abbas rivayetleri üzerinde durulmakta ve tespitlerde bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalarda konu doğrudan İbn Abbas rivayetleri olmadığı için *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'daki İbn Abbas rivayetlerinin sayısı, buldukları yerler, rivayetlerin biçim ve içeriği, Mâtürîdî'nin bunları ele alış biçimi bir bütünlük içerisinde işlenmiş değildir.

Çalışmamız *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'daki tüm İbn Abbas rivayetlerini dikkate alarak Mâtürîdî'nin İbn Abbas rivayetlerine yaklaşımını ele alması ve tespitlerde bulunması yönüyle öne çıkmaktadır. Burada Mâtürîdî'nin İbn Abbas rivayetlerine yaklaşımı; rivayetlerin sayısı, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da buldukları süre ve âyetler⁷ rivayetlerin biçim ve içeriği, Mâtürîdî'nin bunları ele alış biçimi yönleriyle incelenmektedir. Konu iki başlık altında işlenmiştir; Birincisi, Mâtürîdî tefsirinde yer alan İbn Abbas tefsirinin şekil ve içeriğidir. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da yer alan İbn Abbas'ın Hz. Peygamberden yaptığı nakiller, kendi yaptığı yorumların şekilsel yönü onun tefsirinin biçimsel yönü olarak görülebilir. İçeriksel yönü ise kıraat, sebab-i nüzul gibi Kur'an ilimleri, kelime açıklaması, âyetten kastedilen mana, âyetin genel yorumu gibi kendi yorumları içerisinde yer alan hususlardır. İlk olarak bu iki husus üzerinde durulmaktadır. Çalışmanın ikinci kısmı ise Mâtürîdî'nin İbn Abbas rivayetlerini ele alışıdır. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin İbn Abbas tefsirini benimseyişi veya eleştirisi örneklerle işlenmektedir. İkinci kısımda yapılacak tespitler Mâtürîdî'nin âyetleri yorumlamada izlediği yöntemle yakından ilgili olduğu için bu hususun burada yönlendirici olduğu söylenmelidir. Örneğin o bazen âyeti yorumlama bağlamında zikrettiği rivayetleri sadece zikretmekle yetinir. Bu yüzden Mâtürîdî tefsirinde İbn Abbas rivayetlerinin bir kısmında herhangi bir değerlendirme görülmez. Söz konusu rivayetler tercih yapmadığı rivayetler şeklinde kategorize edilerek çalışmaya yansıtılmıştır.

1. Mâtürîdî Tefsirinde İbn Abbas'a Ait Tefsirlerin Biçim ve İçeriği

Çalışma Mâtürîdî'nin İbn Abbas rivayetlerine yaklaşımını ele aldığı için İbn Abbas rivayetleri hakkında genel bir malumat vermek uygun olacaktır. Burada ona ait rivayetler şekil ve içerik açısından tanıtarak çalışmanın ikinci kısmı yani “Mâtürîdî'nin İbn Abbas Rivayetini Ele Alışı” başlığına zemin hazırlanmış olacaktır.

1.1. İbn Abbas'a Ait Tefsirlerin Biçimsel Yönü

Te'vilâtü'l-Kur'an'da İbn Abbas bazen sözün sahibi bazen de Hz. Peygamberin sözlerini aktaran önemli bir isim olarak dikkat çekmektedir.⁸ Bu başlık altında İbn Abbas'ın, Hz.

⁷ Çalışmanın sonunda Ek 1'de verilen tablo bu içeriktedir.

⁸ Örneğin İbn Abbas el-Mâide Sûresi 6. âyetinin iza kımtum ile ş-şalati feğsilû vucûhecum kısmı için Hz. Peygamberden nakilde bulunmaktadır. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/167.

Peygamberin sözlerine dair nakilleri değil, kendisine ait sözlerin biçimsel yönüne değinilecektir. Ayrıca bu rivayetleri işleyen Mâtürîdî olduğu için Mâtürîdî'nin rivayeti eserine ele alış biçimi de konu edilecektir.

İbn Abbas'ın yorumu olan rivayetlere şekilsel açıdan bakıldığında bu rivayetlerden bir kısmının âyet içerdiği veya âyete atıfta bulunduğu⁹ diğer bir kısmının içermediği veya atıfta bulunmadığı görülür.¹⁰ Açıklamalar genelde üç beş satırdır. Ancak âyetle nüzul dönemi yaşanmış olaylar arasında bağlar kuran ve söz konusu olayı anlatan rivayetler uzun olabilmekte hatta bir sayfaya varabilmektedir.¹¹ Mâtürîdî'nin bazen rivayetleri kısaltarak ilgili yeri almakla yetindiği anlaşılmaktadır. Zira o, "İbn Abbas'ın genişçe aktardığı hadis içinde şöyle bir ifade de vardı." diyerek sadece konuyla alakalı yeri alıntılanmaktadır.¹²

Mâtürîdî'nin İbn Abbas rivayetlerini kullanma şekline gelince rivayetler sened ve metin açısından ele alınabilir. O genelde rivayetlerin senedini hafız ederek verdiği için rivayetler sened açısından değil, metin açısından ele alınabilir. Rivayetleri metin açısından incelemeye geçmeden Mâtürîdî'nin, âyetleri yorumlama sürecinde İbn Abbas'a ait sözleri alıntılarken yer verdiği bazı kalıplara değinmek uygun olacaktır. Bu sayede onun İbn Abbas için tefsir veya te'vil ifadesini kullanıp kullanmadığı görülecektir. Bu kalıplar tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:¹³

⁹ Mâtürîdî'nin Ra'd 13/17. âyetine getirdiği rivayet için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 7/410.

¹⁰ Mâtürîdî'nin; "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nail olasınız." anlamındaki el-Araf 158. âyet bağlamında İbn Abbas'ın da içinde bulunduğu bir grup sahabiden; "İmamın arkasında namaz kılanın kiraati yoktur." anlamına gelen rivayeti nakletmesi buna örnek olabilir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/158.

¹¹ İbn Abbas'a ait uzunca rivayet için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 10/103-104.

¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 10/99.

¹³ Bu kalıpların tespiti şamile programı yardımıyla yapılmıştır. Söz konusu kalıpların geçtiği bir yer gösterilerek yetinilecektir.

25. يذكر، 24. خَيْرٌ سَيِّئًا، 23. ذكر، 22. 21. روي، 20. يقول، 19. قال، 18. قَوْلٌ، 17. فَسَّرَ، 16. اَهْلُ التَّوْبِيلِ-ابْنِ عَبَّاسٍ-، 15. تَأْوِيلٌ، 14. تَأْوِيلٌ

Özellikle bu kalıplar içerisinde مَاتُورِدِي'nin yanı sıra تَأْوِيلٌ ve türevlerinin kullanılmış olması dikkat çekicidir. Zira Mâtürîdî tefsirinde bir sahabe olan İbn Abbas'ın görüşü zikredilirken تَأْوِيلٌ ve türevleri değil فَسَّرَ ve türevlerinin kullanılması beklenirdi. Demek ki Mâtürîdî'ye göre İbn Abbas tefsirin kendisine özgü kılındığı sahabe sıfatını her zaman taşımamaktadır. Bu husus "Mâtürîdî'nin İbn Abbas Tefsirini Ele Alışı" başlığı altında işlenecektir. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'daki İbn Abbas'a ait rivayetlerin biçimsel açıdan görünüşü özetle şöyledir: Bazen bir kaynaktan alınan İbn Abbas rivayeti olduğu gibi aktarılmakta²⁶ bazen başka bir isme ait olan sözün peşinden; "İbn Abbas'ın da böyle söylediği rivayet edilmiştir."²⁷ denmekte bazen ise Mâtürîdî kendi ifadeleriyle rivayeti özetlemektedir. Son durumda o; "Bu görüş İbn Abbas'a aittir." şeklinde ifadeler kullanmaktadır.²⁸

1.2. İbn Abbas'a Ait Tefsirlerin İçeriksel Yönü

Mâtürîdî tefsirinde yer alan İbn Abbas rivayetlerini; Kur'an ilimlerine dair açıklamaları,²⁹ kelime açıklaması, âyetten veya belli bir bölümünden kastedilen mana, âyetin geneline ilişkin yorum biçiminde sınıflandırabiliriz. Bunlara ilişkin varsa farklı yönleri belirterek konuyu somut hale getirmek için birer örnek vermek istiyoruz.

¹⁴ Â-i İmrân 3/112, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/391; Zümer 39/6, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/300.

¹⁵ en-Nûr 24/35, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/164.

¹⁶ en-Nûr 24/47, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/186; Benzer ifade el-Ahzâb 33/50. âyet bağlamında geçmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/368

¹⁷ el-A'râf 7/200, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/148.

¹⁸ el-Bakara 2/78, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/165.

¹⁹ el-Fâtiha 1/6, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/21.

²⁰ el-Enfâl 8/70, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/271.

²¹ el-Fâtiha 1/1, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/13.

²² en-Nisâ 4/176, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/128.

²³ el-Mâide 5/106, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/366.

²⁴ en-Nisâ 4/128, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/158.

²⁵ et-Tevbe 9/62, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/399.

²⁶ Mâtürîdî'nin en-Nisâ 3/142. âyetine getirdiği rivayet için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/81-82.

²⁷ Mâtürîdî'nin el-Enfâl 8/66. âyetine getirdiği rivayet için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/261-262.

²⁸ Mâtürîdî'nin Yûnus 10/10. âyetine getirdiği rivayet için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/21.

²⁹ Kur'an ilimlerine dair yapılan açıklamaların tefsir olmaktan çok tefsire yardımcı ilimler olarak anlaşılması kanaatinde olduğumuzu burada belirtmek isteriz.

1.2.1. Kur'an İlimlerine Dair Açıklamaları

Mâtürîdî tefsirinde Kur'an ilimleri bağlamında hurûf-ı mukattaa, kıraat, esbâb-ı nüzûl ve neshe ilişkin İbn Abbas rivayetlerini bulmak mümkündür. Onun hurûf-ı mukattaa ile ilgili yorumları tespit edebildiğimiz kadarıyla beş sûrede geçer. Bunlar Bakara, Meryem, Yâsîn, Mü'min ve Şûra sûreleridir. Mâtürîdî, Bakara Sûresi birinci âyetteki elif lâm mim'in; "Ben Allah'ım en iyi bilenim." anlamına geldiğini söylemiştir.³⁰ Meryem Sûresinin ilk âyetindeki her harfi sanki o, bu harflerden birini içinde barındıran Allah'ın bazı isim veya sıfatlarının rumuzu olarak anlamıştır. Ona göre kâf, el-Kerîm; hâ, el-Hâdî; yâ, el-Ĥakîm; 'ayn, el-'Alîm; şâd, eş-Şâdiqtır.³¹ Yâ-sîn için ise o; "Ey İnsan! Ey Muhammed!" anlamı verir.³²

Mâtürîdî tefsirinde Kur'an ilimleri çerçevesinde değerlendireceğimiz bir diğer rivayet grubu kıraate ilişkindir. Onun bu hususta danışılan kişi olduğu anlaşılmaktadır.³³ Mevcut mushaftan farklı okuyuşuna verilecek örnek en-Necm Sûresi 12. Âyetteki; "Yoksa siz onu tartışıyor musunuz?" anlamındaki "efetumârûnehû" ifadesine ilişkindir. Söz konusu âyette Allah, Hz. Peygamber'in Cebrail (a.s.)'i gördüğünü tartışan kişilere hitap etmektedir. Bu âyetteki "efetumârûnehû" ifadesini İbn Abbas ve İbn Mesud "efetemrûnehû" şeklinde okurlar. Bu durumda anlam; "İnkâr mı ediyorsunuz?" olur.³⁴

Mâtürîdî tefsirinde İbn Abbas'a ait sebab-i nüzul rivayetlerine gelince buna el-Mâide Sûresinin 2. âyetine dair zikrettiği rivayet örnek verilebilir. Onun bildirdiğine göre müşrikler

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1/27.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 9/115.

³² O ayrıca Yâ-sîn'in Habeşçe olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 12/59. Yine İbn Abbas el-Mü'min Sûresi 1. âyetiyle (ĥa-mim) ilgili olarak "Allah'ın isimlerine dair hece harfleridir" der. bk. *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 13/7.

³³ en-Necm 53/15. âyetinde cennetu'l-me'va (İbn Abbas'ın okuyuşu mushaftaki ile aynı) bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 14/198.

³⁴ el-Bakara 2/137. âyetinde bi mişli mâ âmentum, İbn Abbas'ın okuyuşu bi mâ/bi'l-lezi âmentum Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1/255-256; en-Nisâ 4/160 Ĥarremna aleyhim çayyibatin uĥillet lehum (İbn Abbas'ın okuyuşu mushafta aynı) bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 4/106; el-Aĥkâf 46/28 âyetinde ve zâlike ifkuhum ve mâ kânû yefterûn İbn Abbas'ın okuyuşu ve zâlike efekehum ve mâ kânû yefterûn. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 4/28-283, (Mâtürîdî bu kıraati yu'fekûn kelimesinin geçtiği el-Mâide 5/75 âyetinde zikretmektedir); el-Mâide 5/112 âyetinde yeste'î'u İbn Abbas okuyuşunda teste'î'u. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 4/374; el-En'am 6/138 âyetinde ĥirc İbn Abbas okuyuşunda ĥirc. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 5/226; et-Tevbe 9/90 âyetinde mu'azzirûne İbn Abbas okuyuşunda mu'zirûne. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 6/430; Hud 11/28 âyetinde "enulzimukumûha ve entum leha kârihun" İbn Abbas okuyuşunda "enulzimukumûha min şetri enfusinâ ve entum leha kârihun". bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 7/161; İbrahim 14/46 âyetinde ve in kâne mekruhum İbn Abbas okuyuşunda ve in kâde mekruhum. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 7/521; el-Kamer 54/7 âyetinde ĥuşşa'an İbn Mesud'un okuyuşunu doğru bulan İbn Abbas'ın okuyuşu ĥâşi'an. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 14/230; el-Kiyâmet 75/28 âyetinde zanne İbn Abbas'ın okuyuşu eykane. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 16/306.

Kâbe'de haccettikleri, hedy kurbanlarını kestikleri ve hac mekânlarına gereken saygıyı gösterdikleri esnada Müslümanlar saldırı yapmaya niyetlenmiş Allah da bunun üzerine onlardan O'na ait işaretlere, haram aya saygısızlık etmemelerini salık veren âyeti indirmiştir.³⁵ İbn Abbas nesh ifadesini kullanmasa da Enfal Sûresi 67. âyet bağlamında bildirdiği görüş neshe dairdir, denilebilir. Âyet Bedir gününde düşmanlara üstünlük kurmadan esirler alan Hz. Peygamber ve arkadaşlarına yöneliktir. İbn Abbas'ın yaptığı açıklamaya göre esirlerin mal karşılığında bırakılması Müslümanların sayısının az olduğu Bedir günüyle ilgilidir. Müslümanların sayıları çoğaldığında ve güçlendiklerinde Allah esirlerle ilgili Muhammed Sûresi 4. âyeti indirmiştir. Bu âyete göre onları öldürme, köleleştirme veya fidye karşılığında serbest bırakma seçenekleri sunulmuştur.³⁶

1.2.2. Kelime Açıklaması

İbn Abbas'ın Kur'an kelimelerine ilişkin yaptığı açıklama üç kategoride toplanabilir. İlki kelimenin manası, ikincisi kelimenin manasıyla birlikte lehçesi veya dili, üçüncüsü kelimenin Kur'an'da kullanıldığı genel anlamı. Konuyu somut hale getirmek için ilk kategoriden başlamak üzere bunlara birer örnek vermek istiyoruz. el-Hicr Sûresi 26. âyette ilk insanın yaratılış maddesi konu edilirken *şalşal* kelimesi kullanılmaktadır. İbn Abbas kelimeye, "vurulduğunda ses çıkaran" manası vermiştir.³⁷

İbn Abbas'ın kelimenin manasını dil lehçe vurgusuyla açıklamasına ise el-Enbiyâ Sûresi 98. âyette geçen *haşab* kelimesi için yaptığı açıklama örnek olabilir. Söz konusu âyette puta taparak Allah'ın birliğini inkâr eden kimselere kendilerinin ve Allah'tan başka taptıklarının cehennemin yakıtı olduğu bildirilmektedir. Bu âyette geçen "yakıt" anlamındaki *haşab* kelimesi için İbn Abbas'ın "bu Habeşcede *haţab* yani 'odun' manasınadır" demektedir.³⁸

Şimdi de onun bir kelimenin Kur'an'da hep aynı anlama geldiğini söylediği açıklamaya örnek verelim. O bu açıklamayı el-Hâkka Sûresi 29. âyette bulunan *sultân* kelimesi için yapmaktadır. Bu âyet kitabı sol tarafından verilen kimsenin pişmanlığına ilişkin; "Gücüm gitti." sözünü içermektedir. İşte genelde "güç" ve "saltanat" manası verilen bu kelime için İbn Abbas; "Kur'an'da geçen bütün *sultân* kelimeleri 'kanıt' ve 'delil' anlamına gelir." demektedir.³⁹

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/134.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/287

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 8/26.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/325.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 16/72. Aynı kategorideki rivayetler için bk. el-Fâtîha 1/5. âyetteki 'ibade kelimesi. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/19.

1.2.3. Âyetin Tamamının veya Bir Bölümünün Manasını Açıklaması

İbn Abbas'a ait bazı rivayetlere baktığımızda onun, âyetin tamamının veya bir bölümünün manasını açıkladığını görürüz. Şimdi bu iki hususu içeren açıklamasına örnek verelim. en-Nisâ Sûresi 171. âyette kitap ehline hitaben dinlerinde aşırı gitmemeleri Allah hakkında gerçek olandan başkasını söylememeleri istenmektedir. İbn Abbas bu âyeti bir bütün olarak ele alıp burada kastedilenin Allah'a çocuk ve eş isnad etmemek olduğunu söylemektedir.⁴⁰ İbn Abbas'ın âyetin bir bölümünden kastedilen manayı açıklamasına ise en-Nisâ Sûresi 146. âyetteki tövbe edenlere getirdiği yorum örnek verilebilir. Allah en-Nisâ Sûresi 145. âyette münafıkların cehennem ateşinin en alt tabakasında olacaklarını bildirmekte, ardından 146. âyette bu cezadan istisna edilecek kimseleri haber vermektedir. Bunlar arasında tövbe edenler de vardır. İbn Abbas bahsi geçen tövbe edenlerin nifak hususunda tövbe edenler ve amellerini düzeltenler olduğunu söylemektedir.⁴¹ Böylece o, âyetin bağlamını dikkate alarak ifadeden kastedilen manayı açıklamış olmaktadır.

1.2.4. Âyetin Geneline İlişkin Yorum Yapması

İbn Abbas bazen âyetin tamamı veya bir kesitine ilişkin değil de geneline dair bir yorum yapar. Bunu el-En'âm Sûresi 71. âyete ilişkin açıklamada görmek mümkündür. Söz konusu âyette Allah, Hz. Peygamberden kendisinin ve müminlerin müşriklere uymayacaklarını, iman üzere olduklarını, bir taraftan şeytanların saptırmaya çalıştığı diğer taraftan müminlerin doğru yola çağırıldığı yolunu şaşırmış kimse gibi olmak istemediklerini söylemesini talep etmektedir.

İbn Abbas bu âyetin Allah'ı bırakıp da putlara tapmaya davet edenler ile yalnız Allah'a ibadet etmeye çağırılanlar için bir darb-ı mesel olduğunu bildirmekte, âyette belirtilen yoldan çıkmış kimseyi doğru yola çağırmayı şu ifadeyle somutlaştırmaktadır: “Bu, tıpkı bir münadinin nereye gideceğini bilmeyen kimseye; ‘Ey falanca kişi, hak olan yola gel.’ diye çağırması gibidir.”⁴²

1.2.5. Âyetin Anlamını Nüzul Dönemi Sonrası Olayla İlişkilendirmesi

İbn Abbas'ın açıklamaları incelendiğinde onların bir kısmının nüzul dönemi sonrası olayla ilişkili olduğu görülür. O iki âyeti Emevi yönetimiyle ilişkilendirerek yorumlamaktadır. İlki söz konusu devletin zamanında gerçekleşen olaylarla ilgilidir. O, Emevî devleti zamanında gerçekleşen olayları Muhammed Sûresi 22. âyetle ilişkilendirmektedir. Bu âyet; “Yeryüzünde kötülük çıkarır ve yakınlık bağlarını parça parça edersiniz.” anlamındadır. İbn Abbas bu âyet bağlamında şöyle demektedir: “Bu âyetin hükmü yaşandı, Ümeyye oğulları bu ümmetin yönetimini üstlendiler hemen sonra (bu) âyette belirtilen kötülüğü yaptılar ve akrabalık bağlarını

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/117-118.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/89.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/102-103.

parça parça ettiler. O insanların Resûlullah ile akrabalık bağları vardı, ama bunlar Cenâb-ı Hakk'ın bu âyette belirttiği kötülüğü yaptılar.⁴³

İbn Abbas'ın Emevî devletiyle ilişkilendirdiği diğer husus, o devletin yıkılıp yerine kurulacak devletle ilgilidir. Bu yaklaşımı eş-Şuarâ Sûresinin 4. âyetine ilişkin getirdiği yorumda sergilemiştir. Bu âyette Allah müşrikleri kastederek “Biz istesek gökten onlara öyle bir mucize indiririz ki, o zaman hepsi ona boyun eğmek zorunda kalırlar” buyurmaktadır. Âyetin “ona boyun eğmek zorunda kalırlar” kısmı için İbn Abbas, “Gelecekte Ümeyye oğullarını egemenliği altına alan bir devletimiz olacak, onlar bazı zorluklar yaşadktan sonra devletimizi tanyacaklar, üstünken düşkün hale geleceklerdir.”⁴⁴ Aslında bu örneklere baktığımızda Mâtürîdî'nin İbn Abbas açıklamaları için tefsir kelimesinin yanında niçin te'vil kelimesini de kullandığı anlaşılır hale gelir. Zira sahabi nüzul dönemine şahit olduğu için belki de o ortam temelinde açıklamalar yaptığı için tefsir ona aittir. Ama bu örneklerde İbn Abbas'ın nüzul dönemi değil, sonrası döneme ait açıklamalarına şahit oluyoruz. Öyleyse onun bu kabilden açıklamaları tefsir değil, te'vil olarak değerlendirilebilir.

2. Mâtürîdî'nin İbn Abbas Rivayetini Ele Alışı

Mâtürîdî bir âyetin yorumu için bazen İbn Abbas'ın görüşünü benimsemekte bazen başka rivayet zikretmeksizin onun rivayetiyle yetinmekte, bazen rivayetler içerisinde onun rivayetini de almakta ancak bunlara ilişkin bir değerlendirme yapmamaktadır. Ayrıca o bazen İbn Abbas tefsirini tercih etmemekte hatta eleştirmektedir. Mâtürîdî'nin İbn Abbas'ın yaptığı yorumu gereksiz gördüğü yerler de bulunmaktadır. Onun İbn Abbas rivayetlerini benimsemesi ve tek yorum olarak aktarması İbn Abbas'ın sahabe olmasıyla ilişkilendirilerek beklenen bir durum olduğu söylenebilir. Ama diğer hususlar onun rivayetleri ele alış biçimi ve İbn Abbas'ın yorumlarında seçici davranması ile ilgilidir, kanaatindeyiz. Maturidi'nin İbn Abbas'a ait rivayetler içerisinde benimsediği hatta yorumuna dayanak yaptığı rivayetler olduğu gibi benimsemediği eleştirdiği hatta ayet yorumu için gereksiz gördüğü rivayetler de bulunmaktadır. Şimdi tespitlerimizi örneklerle somutlaştırmaya çalışalım.

2.1. İbn Abbas Rivayetini Benimsemesi

Mâtürîdî'nin İbn Abbas rivayetini benimsediğini ya onun görüşünü naklettikten sonra; “Bu görüş daha uygundur.” şeklindeki sözlerinden ya rivayeti kendi yorumuna dayanak edinmesinden anlıyoruz. Ayrıca Mâtürîdî'nin içinde İbn Abbas'a ait rivayetin de bulunduğu rivayetleri ayetin altına sıraladıktan sonra; “Hepsi aynı anlama gelir.” deyip bırakması da çoğu zaman onun tefsirini benimsemesi bağlamında değerlendirilebilir. Bu hususa dair bir örnek vermek istiyoruz. el-En'âm

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/406.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/285. Diğer bir örnek için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/28.

Sûresi 15. âyette Peygamberimizden muhataplarına Rabb'ine isyan etmesi durumunda ahirette azaba çarptırılacağından korktuğunu söylemesi istenmektedir. Mâtürîdî bu âyetin altına ilk olarak İbn Abbas'ın şu açıklamasını getirmiştir: “Ey Muhammed! Mekke kâfirlerine de ki: Ben Rabbime isyan edersem, yani başkasına kullukta bulunursam, büyük günün azabına çarptırılacağımdan korkarım, yani o büyük azaba uğrayacağımı biliyorum.” İbn Abbas'ın açıklamasından sonra Mâtürîdî bu açıklamayı destekler mahiyette şu sözleri söylemekte ve bu görüşün uygun olduğunu tasdik etmektedir. O şöyle der: “Mekkeliler Hz. Peygamberden davasından vazgeçmesi ve önceki dinine dönmesi karşılığında mallarını ona vermeyi teklif etmişlerse, o da bu teklife karşılık böyle yapması durumunda azaba uğrayacağını bildiğini söylemiş olması mümkündür. Bu doğru bir yorumdur.”⁴⁵

2.2. İbn Abbas Rivayetini Tek Yorum Olarak Aktarması

Mâtürîdî'nin âyetin tefsirine yönelik İbn Abbas rivayetini tek rivayet olarak zikretmiş olması ulaşabildiği başka rivayet olmadığından kaynaklanıyor olabilir. Veya o rivayet dışında ona göre kayda değer başka rivayet olmadığı için sadece onu zikretmiş olabilir.⁴⁶ Mâtürîdî'nin bir âyetin tefsiri için İbn Abbas rivayetini tek rivayet olarak aktarmasına iki örnek vermek istiyoruz: Birincisi en-Nisâ Sûresi 146. âyetteki “dini yalnız Allah'a has kılanlar” ifadesine ilişkindir. Bu âyetin öncesinde münafıkların cehennemde en alt tabakasında oldukları, onlara hiç kimsenin yardım edemeyeceği belirtilmektedir. Örnek verdiğimiz âyette ise bu cezadan istisna olan kimseler bildirilmekte onlar arasında da dini yalnız Allah'a has kılanlar sayılmaktadır. İbn Abbas âyetin bağlamına uygun olarak bu ifade için; “Riyakarlık yapmazlar onların içleriyle dışları birdir veya daha güzeldir.” yorumu yapmaktadır. Mâtürîdî de bu ifade için sadece bu rivayeti zikretmektedir.⁴⁷

Mâtürîdî'nin İbn Abbas tefsirini tek yorum olarak vermesine diğer örnek yine en-Nisâ Sûresi 156. âyette İsrailoğullarının lanetlenmelerinin bir nedeninin de Hz. Meryem'e büyük iftira atmaları olduğu bildirilmektedir. İbn Abbas âyette açıklanmayan bu iftiranın zina iftirası olduğunu söylemekte, Mâtürîdî de bunu tek açıklama olarak sunmaktadır.⁴⁸

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/23-24. Nitekim el-En'am Sûresi 13. âyetle ilgili olarak İbn Abbas'tan sebeb-i nüzul rivayeti gelmektedir. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/22.

⁴⁶ Bu tür durumlarda söz konusu âyetin tefsiri için başka rivayetlerin olup olmadığını görmek amacıyla Taberi tefsirine bakılabilir.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/89.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/100.

2.3. Rivayetleri Zikretmekle Yetinmesi

Bu başlık altında Mâtürîdî'nin görüş belirtmeksizin İbn Abbas, diğer sahabiler ve tabiinden naklettiği rivayetler konu edilecektir. Bu hususa ilişkin çokça örnek bulmak mümkündür. Konuyu uzatmamak adına Mâtürîdî'nin rivayetleri zikretmekle yetinmesine iki örnek verilecektir.

Birincisi el-Bakara Sûresi 34. âyette Allah'ın meleklerden Hz. Âdem'e secde etmesini istemesi bağlamında Mâtürîdî'nin yer verdiği rivayetlere ilişkin sergilediği tavidir. Mâtürîdî bu konuya ilişkin biri sahabi diğer ikisi tabiinden olmak üzere üç rivayete yer vermiştir. Rivayetler şu şekilde sıralanmıştır: İbn Cüreyc'e (ö. 150/767) göre Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesi işaretlemiş; yüzünü yere koyarak (Allah'ın dışında) birine secde etmek caiz değildir. İbn Abbas ise Meleklerin secdesinin ibadet amaçlı değil, selamlama amaçlı olduğunu söylemektedir. Bu konuya ilişkin Katâde (ö. 117/735) ise itaat Allah'adır, Âdem'e secde hürmet çerçevesinde olmuştur, demektedir. Mâtürîdî bu görüşleri verdikten sonra bir tercihte bulunmaksızın asıl gerçeği Allah'ın bildiğini söyleyerek İblis'in melek veya cin olduğu hususunu işlemeye koyulur.⁴⁹

Mâtürîdî'nin görüş belirtmeksizin İbn Abbas, diğer sahabiler ve tabiinden naklettiği rivayetlere diğer örnek Yûsuf Sûresi 100. âyete ilişkindir. Bu âyette Hz. Yûsuf'un anne babasına kavuştuğunda onların ona secde etmesinden bahsedilir. Mâtürîdî; "Hepsi onun huzurunda yere kapandılar." ayetine ilişkin üç görüş zikreder. Birincisi, bir kısım te'vil ehline göre o dönemdeki insanların selamlaşmaları önlerinde secde etmek biçiminde idi. İkincisi, bu ifade; "Zelil bir halde ona itaat ettiler." anlamına gelebilir. Üçüncü görüş ise secde Allah'a yapılmıştır. Çünkü Allah aile fertleri arasındaki düşmanlığı kaldırmış onları bir araya getirmiştir. Son görüş İbn Abbas'a aittir.⁵⁰ Mâtürîdî bu görüşler arasında tercihte bulunmamaktadır.

Mâtürîdî'nin birçok rivayet zikrettikten sonra tercihte bulunmadan veya görüş bildirmeden diğer âyet yorumuna geçmesinin muhtemel nedenleri olabilir. Onlardan biri Hz. Peygambere hitaben gelen âyetlerin içeriğini Hz. Peygamber'in bilebileceği yönündeki düşüncesidir. O bu düşüncesini el-Kevser Sûresi bağlamında ifade etmektedir. Ona göre Kevser Sûresi doğrudan Hz. Peygambere hitap etmektedir. Muhatap başkası değil, bizzat kendisidir. Bu yüzden sûrede geçen "şalât, naır, kevser" ve diğer kavramların anlamını ancak Resûlullah bilir. Biz bu âyetlerin tefsirini yapmaya kalkışmayız. Böyle yaparsak Allah'la ilgili gerçekte olmayan iddiaları ileri sürme tehlikesi ile karşı karşıya kalabiliriz. Öyleyse en uygun olan bu hususta yorum yapanların görüşlerini aktarmaktır."⁵¹ demektedir.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/83.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/363.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/348.

Birden çok rivayete yer verdiği yorumlarda bir rivayeti tercih etmemesinin diğer nedeni, rivayetlerdeki anlamların her birini o âyet için mümkün görmesidir. O bu hususu; “Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder.” anlamındaki el-Ankebût Sûresi 45. âyet kesitini yorumlarken izhar eder. Mâtürîdî ilk önce İbn Mesûd, Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) ve Hafsa'nın (ö. 45/665 [?]) Mushaflarında bu ayetin kıraatini zikreder. Söz konusu sahabelerin özel Mushaflarında âyet; “Namaz iyiliği emreder, hayâsızlık ve kötülükten alıkoyar.” şeklindedir. Daha sonra Mâtürîdî, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Hz. Peygamber'den yaptığı nakle yer verir. Bu nakilde Hz. Peygamber, “Namaz kimin hayâsızlık ve kötülüğüne engel olmuyorsa o ancak onun için Allah'ın azabını gazabını artırır.” der. Bu hususta Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656 [?]) “Allah'ın sizi anması sizin O'nu anmanıza göre daha değerlidir.” dediği rivayet edilir. Mâtürîdî burada İbn Abbâs'ın görüşünü de zikreder. İbn Abbâs “Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder.” âyetine ilişkin iki mananın söz konusu olabileceğini söyler: “Birincisine göre diğer iyi işlere nispetle Allah'ı anmak daha değerlidir. Diğer anlam Selmân-ı Fârisî'nin söylediğidir ki o da şudur: Allah'ın sizi anması sizin O'nu anmanıza göre daha değerlidir. Dahhâk'ın (ö. 105/723) bu husustaki görüşü ise kulun Allah'ın helal kıldığını hatırlayıp onu yapması haram kıldığını hatırlayıp ondan kaçınmasıdır. Katâde'nin açıklaması ise şöyledir: En önemli iş Allah'ı anmaktır.”⁵²

Mâtürîdî; İbn Mesûd, Übey ve Hafsa'nın mushaflarında âyetin kıraatini, Hasan-ı Basrî'nin Hz. Peygamberden naklini, Selmân-ı Fârisî'nin, İbn Abbâs'ın ve Dahhâk'ın sözlerini âyetin altına yukarıdaki gibi yerleştirdikten sonra âyet hakkında söylenenleri kastederek şöyle demektedir: “Bu beyanın aslı, yukarıda açıkladığımız çeşitli yorumlardır.”⁵³

Mâtürîdî'nin İbn Abbas, diğer sahabe ve tabiin rivayetlerini değerlendirmeye tabi tutmaksızın bir âyet için nakletmesi onun te'vil anlayışıyla da ilişkilendirilebilir. Zira o te'vil yapan kişinin aslında şöyle demiş olduğunu ifade etmektedir: Bu ilahi beyanın şu ve şu manaları taşıma ihtimali vardır. Dile getirdiklerim insanın söyleyebileceği hususların bir kısmıdır. Kur'an'ın içerdiği hikmeti yalnızca Allah bilir.⁵⁴ Dolayısıyla o rivayetleri değerlendirmeden zikretmekle muhtemel manaları sergilemiş olmaktadır.

2.4. Farklı Rivayetleri Aynı Anlamda Değerlendirmesi

Mâtürîdî bazı âyetlerin yorumunda, içinde İbn Abbas'ın rivayetinin de bulunduğu farklı görüşleri tatad ettikten sonra, “Bunların hepsi aynı anlama gelir.” gibi bir açıklama yapar. Böylece o rivayetleri anlam bakımından tek noktada toplar. Bu yaklaşımı için Meryem Sûresi 82. âyetteki *didden/hasım* kelimesine yapılan yorumları verip kendisinin değerlendirme yapması örnek olarak

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 11/128-129.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 11/129.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/3.

gösterilebilir. Söz konusu âyette putların, putlara tapanların ibadetlerini inkâr edecekleri hatta onlara hasım olacakları bildirilmektedir. Bu âyetteki *dıdden/hasım* olma Mâtürîdî'ye göre üç şekilde açıklanmıştır. “Bazıları âyetin metninde geçen “*dıdden*” kelimesine ‘yardımcı’ anlamı vermişlerdir. Putların onlara yardımcı olması şöyle açıklanmıştır: Sözü edilen putlar müşriklerle birlikte cehennem ateşine atılacaklar ve onlarla birlikte yanacaklardır. Bazıları ise şöyle açıklamışlardır: Cehennemde bir kısmı diğerine arkadaş olacak, biri diğerinden uzaklaşacak, biri diğerine hasım olacak veya yalanlayacaktır. Bütün bu durumlar onların aleyhine ve putlardan umduklarının aksine bir durumdur. İbn Abbâs da aynı beyanı ‘Ve kendilerine hasım,’ yani üzüntü olacaklar diye açıklamıştır.” Mâtürîdî bu üç açıklamayı sıraladıktan sonra, “Bu açıklamaların hepsi aynıdır.” diyerek yapılan farklı açıklamaları aynı anlamda görür.⁵⁵

2.5. İbn Abbas Rivayetini Tercih Etmemesi veya Eleştirmesi

Bu ve bir sonraki başlıkta Mâtürîdî'nin İbn Abbas'a ait bazı rivayetleri kabul etmediği hatta eleştirdiği ve gereksiz gördüğü ele alınmaktadır.⁵⁶ Mâtürîdî'nin İbn Abbas'a ait rivayetlere karşı bu tavrı sergilemesi onun İbn Abbas'ı tefsir şartlarını taşıyan sahabe olarak görmemesiyle yakından ilgilidir.⁵⁷ Konuyu somut hale getirmek için önce Mâtürîdî'nin İbn Abbas tefsirini tercih etmemesine örnek verelim. el-Mü'min Sûresi 10-11. âyetlere göre ahiret günü, inanmayanlara dünyada iken imana çağrıldıkları ancak onların inkar ettikleri ve bu tavırlarına da Allah'ın öfke duyduğu belirtilmiştir. Bunun üzerine onlar: “Ey Rabbimiz sen bizleri iki defa öldürdün iki defa dirilttin. Şimdi biz günahlarımızı itiraf ediyoruz. Hiç mi bir çıkış, kurtuluş yolu yok” diye yalvaracaklardır.

el-Mü'min Sûresi 11. âyetteki “Bizleri iki defa öldürdün iki defa dirilttin.” kısmı için Mâtürîdî iki görüş nakletmektedir. İlki İbn Mesud ve İbn Abbas'a aittir. Bu iki sahabe söz konusu ifadeyi şöyle yorumlamışlardır: “Onlar henüz dünyaya gelmemişlerdi, babalarının sulbünde idiler. Allah onlara dünyada hayat verdi ve kaçınılmaz olarak dünya hayatları sona erdi. Sonra Allah kıyamet gününde onları tekrar diriltti. İşte iki hayat ve iki ölümden maksat budur.” İkinci görüş ise İbn Râvendî'ye aittir. Ona göre: “Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin.’ beyanında geçen iki ölümden biri dünyadaki ecelin sona ermesi sonucu gerçekleşen ölümdür. Allah onları kabirde diriltecek, sonra tekrar öldürecek, sonra da kıyâmet günü tekrar diriltecektir. İşte iki ölüm ve iki dirilmeden maksat budur.” Mâtürîdî bu son görüşün peşinden şu açıklamayı

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/165.

⁵⁶ Mâtürîdî'nin rivayetleri tercih etmemesine belli başlı bazı nedenler de zikredilebilir. Bunlar arasında Rivayetin vakıya muhalif olması, hayatta bir karşılığının olmaması, ilgili ayetlerin anlam dünyasını daraltması ve diğerleri. bk. Veysel Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı* (İstanbul: İz Yayıncılık 2021), 223-334. Gengil, Mâtürîdî'nin İbn Abbas'a ait 86 rivayeti kabul etmediğini tespit etmiştir. bk. Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*, 334.

⁵⁷ Gengil, Veysel. “Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayrımı Meselesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 809.

yapmıştır: “Bu, doğruya daha yakın ve daha uygun olan görüştür. Çünkü onların, babalarının sulbündeki cansız halleri için “bizi öldürdün” denilmez, zira onlar zaten ölü, yani cansız halde idiler.”⁵⁸ Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî bu değerlendirmesiyle İbn Abbas ve İbn Mesud’un yaklaşımının dilde bu şekilde ifade edilmediğini ya da bu görüşün onların kültürel birikimlerine dayandığını düşünmüş, iki sahabeye ait ortak görüşü benimsememiştir.

Mâtürîdî’nin bazen İbn Abbas’a ait esbâb-ı nüzul kabilinden rivayeti dahi benimsemediği görülmektedir. Bu hususa dair örnek el-En’âm Sûresi 50. âyete ilişkindir. Bu âyette Allah Hz. Peygamberden muhataplarına şöyle demesini istemektedir: “Allah’ın hazineleri yanımdadır demiyorum. Gaybı da bilmem. Melek olduğumu da söylemiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyarım.” Mâtürîdî’nin belirttiğine göre İbn Abbas bu âyetin inişiyle ilgili şöyle demiştir: “Müşrikler Resulüllah’a; ‘Sen muhtaç olduğun halde Allah ihtiyacını karşılayacağın bir hazine indirmedi. Aç olduğun halde karnımı doyuracağın bir bostan vermedi.’ demeleri üzerine bu âyet indi.” Mâtürîdî’ye göre İbn Abbas’ın beyan ettiği bu durumun âyetin sebep-i nüzülü olma ihtimali yoktur. Ona göre; “Eğer bir istek söz konusu ise ancak müşrikler onu kendileri için istemişlerdir. Nitekim bir âyette onlar Hz. Peygambere; ‘Yerden bir kaynak fıskırtmadıkça sana inanmayız, senin hurma ve üzüm bahçen olmalı. İçlerinden çağıl çağıl nehir akıtmalı.’ diyerek kendileri için istekte bulundular bunun üzerine âyet nâzil oldu. Ömrüme yemin olsun ki muhtemel mana budur. İkinci mana şöyle olabilir: Hz. Peygamber onları azapla tehdit etmiş, onlar; ‘Bu azap ne zaman?’ demiş bunun üzerine o, ‘Ben size Allah’ın hazineleri ve anahtarları yanımdadır, demiyorum gaybı da bilmem.’ demiştir. Üçüncü mana da şu olabilir: Peygamber onlara ilk zamanlar; ‘Allah’ın hazineleri yanımdadır, demiyorum.’ dedi. Şayet peygamber onlara; ‘Benim hazinelerim var, ben gaybı bilirim ve ben meleğim.’ deseydi, o zaman peygambere daha çok ittiba eder ve itaat ederlerdi. Ama peygamber dedi ki: ‘Ben de sizin gibi bir beşerim ama bana vahiy gönderiliyor. Ben bana vahyolunana tabi oluyorum. Böylece sözümde doğru olduğumu, sizi çağırdığım şeyde haklı olduğumu bilirsiniz.’”⁵⁹

2.6. Bazı Âyetler İçin İbn Abbas Rivayetini Gereksiz Görmesi

Mâtürîdî, bazen İbn Abbas’ın yaptığı açıklamanın gereksiz olduğu kanaatindedir. Bu hususa dair iki örnek vermek istiyoruz. Birincisi el-Kehf Sûresi 9. Âyete ilişkindir. Bu âyette Allah Hz. Peygambere hitaben: “Yoksa sen bizim âyetlerimizden olan Ashab-ı Kehf ve Rakim’i şaşılacak bir şey mi sandın?” buyurmaktadır. Mâtürîdî Ashab-ı Kehf’in ve Rakim’in ne manaya geldiğini bildiren, içinde İbn Abbas’ın rivayetinin de bulunduğu bir dizi rivayeti aktarır. Mâtürîdî’nin nakline göre İbn Abbas şöyle demiştir: “er-Rakim’in ne olduğunu bilmiyordum. Kâb’a sordum. O da bunun mağaraya sığınan gençlerin içinden çıktıkları köy olduğunu söyledi.” Mâtürîdî bu

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 13/20-21.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5/68-69.

rivayetin peşinden başka görüşler zikrettikten sonra şöyle söyler: “Ancak Kehf ve Rakim’in ne mânaya geldiğini öğrenmeye ihtiyacımız yoktur. Çünkü bu iki kelime, mağaraya sığınan gençlerin konuştukları dilden bir kelimeydi. Araplar, kelimenin ne anlama geldiğini sormamışlar, sadece Ashâb-ı Kehf’i ve Ashâb-ı Rakim’i sormuşlardır. Dolayısıyla onların bu kelimelerin mânalarıyla meşgul olmaları beklenmez.”⁶⁰

Mâtürîdî'nin İbn Abbas rivayetini ayetin yorumu için gereksiz görmesine diğer bir örnek el-A'râf Sûresi 160. âyet hakkındadır. Bu âyetin bir bölümünde Allah İsrailoğullarını on iki oymağa ayırdığını haber vermektedir. Mâtürîdî âyetin bu kesitini yorumlama bağlamında içinde İbn Abbas'ın rivayetinin de bulunduğu rivayetlere yer vermiştir. İbn Abbas'a göre âyette kastedilen on iki oymak, “Allah'ın; ‘Onları grup grup yeryüzüne dağıttık.’⁶¹ anlamına gelen beyanındaki topluluktur.” Mâtürîdî bu açıklamadan sonra başka görüşler de zikretmiş, ardından; “Bunun nasıl olduğunu tam olarak bilmiyoruz.” demiştir. Ancak bu hususta başka görüşleri alıntılanmayı da sürdürmüştür.⁶²

Sonuç

Mâtürîdî'nin İbn Abbas rivayetlerine yaklaşımı onun âyetleri yorumlama yöntemiyle yakından ilgilidir. O bazen rivayetleri zikretmekle yetinmekte bazen değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Rivayetleri zikredip değerlendirme yapmaması bu görüşleri o ayet için muhtemel görmesi şeklinde anlaşılabilir. Değerlendirme yaptığı rivayetlerde İbn Abbas tefsirini benimseyip benimsemediğini görmek zor değildir. “Bu görüş uygundur.” gibi sözleri veya rivayeti görüşüne dayanak edinmesi onu kabul ettiğini gösterir. Aynı şekilde onun diğer rivayetler içerisinde İbn Abbas rivayetini değil, başkasını tercih etmesi, İbn Abbas'ın yorumunu eleştirmesi veya bir âyet için yaptığı yorumu gereksiz görmesi Mâtürîdî'nin o rivayeti benimsemediğine işaret eder. Mâtürîdî'nin, sahabî İbn Abbas'ın bazı görüşlerini benimsememesi, ilk etapta onun; “Tefsir, âyetlerin inişine şahit olan sahabeye aittir.” şeklindeki görüşüne tersmiş sanılabilir. Ancak onun tefsiri sahabeye özgü kılarken nüzul dönemi olaylarına şahit olma kaydı görülürse bu tavrında tezata düşmediği anlaşılır. Onun İbn Abbas tefsirini benimsemeyişi iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi, Mâtürîdî âyette anlatılan durum ve yapılacak açıklama nüzul dönemi şahitliği gerektirmiyorsa o tefsirde sahabeyi ayrıcalıklı görmemiş olabilir. İkincisi, İbn Abbas'ın nüzul döneminde yaşının küçük olması nedeniyle genelde olaylara şahit olamamış, o bu bilgiyi diğer sahabilerden almıştır. İşte İbn Abbas'ın bu çerçevede serdettiği yorumlar bizzat kendi şahadetine dayanmadığı için Mâtürîdî tarafından tefsir olarak değerlendirilmemiştir. Öyleyse Mâtürîdî'nin İbn Abbas'ın bazı rivayetlerini benimseyişi sahabi olmasının yanında onu makul görmesinden

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/16-17.

⁶¹ el-A'raf 7/168.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/85-86.

kaynaklanmıştır, denilebilir. Diğer bazı rivayetleri benimsemeyişi o yorumun nüzul dönemi olayla ilgili olmadığını düşündüğünden veya İbn Abbas'ın nüzul dönemi olaylarına bizzat şahit değil de olaya şahit olan sahabilerden öğrendiğini farz etmesinden kaynaklanıyor, olabilir.

Kaynakça

- Bilgin, Ömer Faruk. *el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*, Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 213-232.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 67-93.
- Demirtaş, Fatma. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Öncesinde Pratik Boyut ile Dilsel Kullanımın İzleri," MÜSBE: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. "Maturidi'nin Kur'an Yorum Yöntemi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10 (2012), 1-18.
- Gengil, Veysel. "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vîl Ayrımı Meselesi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 805-839.
- Gengil, Veysel. *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Karataş, Ali. *İmam Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl*. Yesevi Yayıncılık, 2014.
- Kırca, Celal. "Ebü Mansur el-Maturidi'nin Tefsir ve Te'vîl Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989), 281-295.
- el-Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerqandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu ve Ahmed Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Ek 1. Te'vilâtü'l-Kur'an'da İbn Abbas'a Ait Rivayetlerin Geçtiği Sûre ve Âyet Numaraları⁶³

el-Fâtiha 1/1(2),⁶⁴ 2, 5, 6. **el-Bakara** 2/1, 17 (2), 20, 34, 78, 102 (2), 129 (2), 137, 139, 143, 151, 156, 158, 178 (2), 185 (2), 186, 187, 196 (9), 197(5), 198 (2), 203 (2), 219 (2), 226 (2), 228, 233, 234, 237, 238, 241, 255 (2), 266, 269, 271, 274, 279, 281, 282 (2). **Âl-i İmrân** 3/2, 7, 14, 19, 27, 28, 35, 45, 49, 52 (2), 55, 83 (2), 96, 97 (3), 103, 104, 110, 112, 118, 127, 146, 151, 152, 154, 159, 162 (2), 167, 170, 175, 193. **en-Nisâ** 4/1, 2, 3, 4, 5, 6 (5), 8 (2), 9, 11 (2), 12 (3), 20 (2), 23 (3), 24 (5), 25 (2), 31, 33, 34 (4), 35 (2), 36, 42, 49, 55, 58, 59, 69, 71, 75, 76, 83, 84, 85, 88, 89-90, 90, 92 (6), 93, 94 (2), 96, 98. 100, 101-102 (3), 103 (5),⁶⁵ 108, 111, 115, 117 (2), 119 (3), 127, 128 (2), 129, 135, 137, 141 (2), 142, 144, 146 (2), 148, 154 (2), 155, 156, 158, 159, 160, 161, 166, 171, 176. **el-Mâide** 5/1, 2 (2), 3 (5), 4, 5 (2), 6 (2), 8, 9, 11, 12 (4), 14, 27, 32, 33 (2), 38 (3), 41 (2), 45, 48 (3), 50, 59, 64, 68, 69, 71, 75, 78 (2), 89, 90 (2), 94, 95 (4), 96 (2), 101, 106, 106-107, 112. **el-En'âm** 6/13, 15, 35, 38, 42, 50, 54, 58, 65, 70 (2), 71 (2), 76, 80, 81, 89, 93, 99, 108, 121 (2), 138 (2), 142, 145, 146, 151, 154, 165. **el-A'râf** 7/17, 24, 26, 28, 31, 40, 43, 87, 89, 107, 111, 127, 132, 133, 145, 160, 163 (2), 179, 180, 188, 200, 201, 204, 206. **el-Enfâl** 8/1, 23, 27, 33 (2), 36, 41 (4), 42, 53, 66, 67 (2), 67, 70, 72 (2), 73. **et-Tevbe** 9/3 (2), 8, 29, 40, 47, 49, 52, 57, 60 (3), 62, 74, 90, 107, 114. **Yûnus** 10/2, 10, 39, 71. **Hûd** 11/5, 9, 15, 17, 23, 28, 31 (2), 48, 54, 69, 71, 82, 87, 94, 98, 99, 104, 114. **Yûsuf** 12/3, 55, 67, 68, 86, 88, 92, 98, 100. **Ra'd** 13/17. **İbrâhîm** 14/7, 46. **el-Hicr** 15/26, 99. **en-Nahl** 16/8, 66, 90, 116. **el-İsrâ** 17/12, 26, 28, 29, 59, 72, 85, 101. **el-Kehf** 18/9, 16, 22, 32, 44, 46 (2), 82, 90, 107. **Meryem** 19/1, 13, 62, 82. **Tâhâ** 20/5, 15, 44. **el-Enbiyâ** 21/44, 98. **el-Hac** 22/34, 36 (2), 47, 52, 72. **el-Mü'minûn** 23/2, 12, 14, 21, 70, 101. **Nûr** 24/3 (2), 4 (3), 6-7, 14,⁶⁶ 19, 26, 27, 28, 31 (3), 35, 47, 61. **el-Furkân** 25/38. **eş-Şuarâ** 26/4, 146-149, 187. **en-Neml** 27/20-21, 35, 48, 66, 82. **el-Kasas** 28/4. **el-Ankebût** 29/27, 45. **er-Rûm** 30/7. **Lokmân** 31/6, 22, 27. **el-Ahzâb** 33/4, 6, 10, 21, 33, 49, 50, 72. **Sebe'** 34/31, 39. **Fâtır** 35/1, 2, 32. **Yâsîn** 36/1, 12, 14, 31, 66. **es-Sâffât** 37/1-4 (3), 8, 13, 24, 125 (2). **Sâd** 38/3, 18, 24, 34. **ez-Zümer** 39/6, 7, 42. **el-Mü'min** 40/1, 11, 20, 77. **Fussilet** 41/10, 11. **eş-Şûrâ** 42/1 (2), 3, 15, 45. **ez-Zuhruf** 43/4, 49, 67. **ed-Duhân** 44/16, 46. **el-Câsiye** 45/29. **el-Ahkâf** 46/4, 15 (2). **Muhammed** 47/1. **el-Fetih** 48/1, 12, 16, 27. **Kâf** 50/17. **ez-Zâriyât** 51/7-8, 59. **en-Necm** 53/12, 15, 19-20, 32 (3), 38, 48, 61(2). **el-Kamer** 54/1, 7. **er-Rahmân** 55/9, 12, 22 (2), 35. **el-Vâkıa** 56/65. **el-Mücâdele** 58/1, 3, 19. **el-Mümtehine** 60/10, 11 (2), 13. **el-Münâfikûn** 63/10. **et-Talâk** 65/6. **el-Hâkka** 69/29. **Nûh** 71/28. **el-Müzzemmil** 73/12. **el-Müddessir** 74/4, 30. **el-Kiyâmet** 75/9, 28. **el-Mürselât** 77/32. **en-Nebe** 78/36. **el-İnşikâk** 84/19. **el-Gâşiye** 88/17. **et-Tîn** 95/1. **el-Kadr** 97/4. **el-Âdiyât** 100/1. **Kureyş** 106/1. **el-Maûn** 107/1, 7 (4). **el-Kevser** 108/1. **Tebbet** 111/2. **el-Felak** 113/1-5.

⁶³ Listede İbn Abbas'ın, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına dair yaptığı aktarımlara yer verilmemiştir.

⁶⁴ Parantez içindeki sayı o ayete ilişkin rivayet sayısını göstermektedir.

⁶⁵ Bu beş açıklamadan biri doğrudan ayet kesitini açıklamaktadır. Diğer dört açıklamadan ikisi, el-İsrâ 17/78. ayetteki iki ifade, biri er-Rûm 30/17-18. ayet, diğeri Kâf 50/39. ayet çerçevesinde yapılmıştır.

⁶⁶ Mâtüridî, İbn Abbas'ın bu ayete ait açıklamasını değil, aynı sûrenin 16. Ayetine ilişkin açıklamasını zikreder.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 115-138

‘Uygarlık Süreci’ Kavramı Etrafında Türk Modernleşmesi: Kılık-Kıyafetin Seyri

*Turkish Modernization Around the Concept of ‘the Civilizing Process’: The Course of
Disguise*

Nazife Hande Yılmaz

Yüksek Lisans, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din
Bilimleri Anabilim Dalı

Master of Arts, Social Sciences University of Ankara, Institute for Islamic Studies, Department of
Philosophy and Religious Sciences

Ankara, Türkiye

as.aksa.18a@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3831-4991

ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Mayıs/May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Ekim/October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Yılmaz, Nazife Hande. “‘Uygarlık Süreci’ Kavramı Etrafında Türk Modernleşmesi: Kılık-Kıyafetin Seyri”. *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 115-138. <https://doi.org/10.51575/atebe.111567>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

'Uygarlık Süreci' Kavramı Etrafında Türk Modernleşmesi: Kılık-Kıyafetin Seyri

Öz

Sosyal değişim her toplumsal yapıda aynı biçimde gerçekleşmemektedir. Bu bağlamda her toplum modernleşme sürecini kendine özgü dinamiklerle tecrübe etmektedir. Bu dinamikler, modernleşme sürecine dâhil olmak isteyen ülkeler için ya üstten ya dışarıdan bir müdahale ile başlamıştır. Devletin modernleşme girişimlerine bağlı olarak ise bireysel ve toplumsal yapıda pek çok farklılaşma baş göstermiştir. Zira devleti idare eden güçlerin kısa vadede birçok kez değişmesi ile asrifleşme yolundaki toplum, yeni bir düşünce yapısı ve buna uygun modernleşme adımları ile karşı karşıya kalmıştır. Ancak bu farklılaşma her zaman devletin öngördüğü ve düzenlediği şekilde gerçekleşmemiştir. Bu anlamda toplum değişim hususunda farklı tepkiler ortaya koyarak kabullenme ya da direnç gösterme yoluna gitmiştir. Değişimin, halk nezdinde başarılı bir şekilde meşrulaştırılamaması buna rağmen çeşitli yaptırımlarla işe koşulması ise yeni normların halk arasında içselleştirilememesine sebep olmuştur. Toplum tarafından içselleştirilemeyen modernleşme hareketleri ise yüzeysel ve biçimsel olarak uygulanmaya çalışılmıştır. Ancak zaman içerisinde enformasyon olanaklarının gelişmesi ve devlet içerisindeki kademelerin hem siyasal hem de sosyal düzlemde birbirleriyle yakınlaşması neticesinde modernleşme kendi motivasyonunu içsel süreçlerden almaya başlamıştır. Böylece günümüze gelirken doğu-batı arasında ancak kendine özgü motifleri de sahiplenen eklektik bir kültür ortaya çıkmıştır. Bu çizgide yetişen bireyler de kendi modernleşme tecrübesini yaşarken toplumun kalıplarını da uygulayagelmıştır. Toplumda oluşan bu kalıplar bireylerin duygulanım ve mahcubiyet eşiklerini değiştirmiştir. Böylece insan uygarlaşırken dışarıdan başlayan kontrol duygusu öze doğru inmiştir. Bu alt yapıdan hareketle çalışmamızın amacı, Norbert Elias'ın uygarlık kuramı kapsamında, Türk modernleşmesinin beraberinde getirdiği değişimin sosyal ve bireysel anlamda tekil insanın duygulanım eşliğini nasıl değiştirdiğini kılık kıyafet üzerinden okumaktır. Çalışmanın ilerlemesi için literatür taramasını tercih edilmiştir. Araştırma, konu olarak kılık kıyafet, zamansal olaraksa II. Mahmud döneminden (1785-1839) erken Cumhuriyet devrine kadar olan süreç ile sınırlandırılmıştır. Böylece çalışma, 200 yıl öncesine dayanan Türk modernleşme serüvenine kadar geriye giderek bugüne dair çıkarımlar yapmıştır. Çalışma üç ana bölüme ayrılarak ele alınmıştır. Bu bölümler ortaya koyulurken konular sık sık "din" teması ile ilişkilendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyal Değişim, Modernleşme, Bireysel Değişim, Kıyafet, Kılık, Norbert Elias.

Turkish Modernization Around the Concept of 'the Civilizing Process': The Course of Disguise

Abstract

Social change does not occur in the same form and direction in every social structure. In this context, every society experiences the modernization process with its own dynamics. These dynamics started with an intervention either from the top or from outside for the countries that want to be included in the modernization process. Due to the government's modernization initiatives, many differences have been made in the individual and social structure. Because, with the changes in the powers governing the state many times in the short term, the society on the way to modernization has faced a new mentality and modernization steps accordingly. However, this difference has not always been in the way the state predicted and organized it. In this sense, the society sometimes accepted the foreseen change and continued it, and

sometimes showed resistance to the change. The failure to legitimize the change successfully in the eyes of the people, however, the fact that it was put to work with various sanctions caused the new norms to not be internalized among the people. The modernization movements that could not be internalized by the society were tried to be applied superficially and formally. However, as a result of the development of information opportunities over time and the convergence of the levels in the state on both political and social planes, modernization has started to take its own motivation from internal processes. Thus, an eclectic culture has emerged between the east and the west, but with its own unique motifs. Individuals who grew up in this line have also applied the patterns of the society while living their own modernization experience. These patterns formed in society have changed the emotional and embarrassment thresholds of individuals. Thus, the sense of control, which started from the outside, descended to the core while human beings were civilized. Based on this background, the aim of our study is to read through clothes, within the scope of Elias' theory of civilization, how the change brought about by Turkish modernization has changed the emotional threshold of a single person in social and individual terms. Literature review was preferred for the progress of the study. The research is limited to dress as a subject. Temporally it was limited to the period from the II. Mahmud period to the early Republican period. Thus, the study made inferences about today by going back to the Turkish modernization adventure, which dates back 200 years. The study has been divided into three main parts. While these sections were being presented, the topics were often associated with the "religion" theme.

Keywords: Sociology of Religion, Social Change, Modernization, Individual Change, Clothes, Dress, Norbert Elias.

Giriş

Sosyolojinin vazgeçilmez konularından biri de sosyal değişimdir. Bu değişimin nasıl gerçekleştiği birçok araştırmacı tarafından merak konusu olmaktadır. Elias da insanların ve toplumların geçirdiği bireysel ve sosyal değişime yoğunlaşarak kendi uygarlık kuramını geliştirmiştir. Bu anlamda günümüze gelirken birey ve toplumların nasıl bir değişim geçirdiklerini, bu değişim sonucunda modern toplumun ve bu toplumda çağdaş bireyin nasıl ortaya çıktığını açıklamak isteyenler için Elias'a başvurmak bir gereksinim halini almıştır.

Norbert Elias ülkemizde tanınan bir sosyolog olmasına rağmen hakkında yapılan çalışmalar niceliksel olarak oldukça sınırlıdır. Literatüre kısaca göz attığımız zaman müstakil olarak Elias'ı konu edinen yahut kendi çalışmasının küçük bir kısmını ona tahsis eden az sayıda inceleme mevcuttur. Ülkemizde Elias'a ilişkin kaleme alınan araştırmalara genel olarak baktığımız zaman bunların *Uygarlık Süreci* kitabı etrafında yoğunlaştıklarını görmekteyiz. Zira Elias'ı sosyal bilimler alanında şöhrete kavuşturan eseri iki ciltlik *Uygarlık Süreci* yapıtıdır. Elias'ın diğer eserlerine de baktığımızda geliştirdiği bu kuramının izlerine yoğun olarak rastlamaktayız. Hatta öyle ki *Zaman Üzerine* ve *Sosyoloji Nedir?* adlı eserleri uygarlık süreci kuramının aynası niteliğindedir.¹

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).

Literatürde Elias'ın Uygarlık Süreci kuramı üzerine yapılan çalışmalar yeterli görünmemektedir. Genel anlamda Uygarlık sürecini konuşmak özelden ise bu kuram bağlamında etraflıca Türk modernleşmesini tartışmak adına yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Çalışmamız buradaki boşluğa binaen ilerlemektedir. Bu arka plandan hareketle çalışmamızın temel problemi uygarlık süreci etrafında Türk modernleşmesinde kılık kıyafet meselesini tartışmaya açmaktır. Çalışmamızın amacı, Elias'ın uygarlık kuramı kapsamında, Türk modernleşmesinin beraberinde getirdiği değişimin sosyal ve bireysel anlamda tekil insanın duygulanım eşiğini nasıl değiştirdiğini kılık kıyafet üzerinden okumaktır. Bunu yaparken çalışmamız nitel araştırma tekniklerinden literatür taramasını tercih ederek ilerlemektedir. Yazımız Türkiye'de Batılılaşma hareketlerinin tarihi arka planından hareket edeceği için II. Mahmud döneminden erken Cumhuriyet devrine kadar olan süreç ile sınırlandırılmaktadır.

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmakta olup "Norbert Elias ve Uygarlık Süreci" başlıklı ilk bölüm altında kısaca Elias'ın düşünceleri ve uygarlık süreci kuramı derlenmektedir. "Türk Modernleşmesinde Kılık Kıyafet" adlı ikinci bölümde kılık kıyafetin geçirdiği dönüşüm belirli dönemlere ayrılarak ele alınmaktadır. Son bölümde ise "Üç Devrin Tahlili: Toplumsal Değişimden Bireysel Dönüşüme" başlığı altında değişen toplumsal yapının kılık kıyafet üzerinden tekil bireye olan etkisi ortaya konmaktadır. Bölümler kendi içinde alt başlıklara ayrılarak ilerlemektedirler. Ayrıca Elias'ın kuramı din konusunu görmezden gelirken çalışma din mevzuu ile ilişkilendirilerek devam etmektedir.

Elias'ın kuramı ilerlemecilik anlayışı çerçevesinde gelişmektedir. Elias 500 yıllık bir süreç içerisinde toplumları ele alırken meydana gelen savaş, katliam gibi ilkelliğe dönüş fiillerini geçerek uygarlığın gelişimini tek yönde barbarlıktan medeniyete geçiş şeklinde ele almaktadır. Onun ele aldığı dönem kendi bakış açısıyla barbar topluluklardan düzenli ve teşkilatlı kuramsal devlet yapısına geçiş devrini kapsamaktadır. Ancak bizim incelemek istediğimiz zaman diliminde zaten kurumsal boyutta devlet yapılanması mevcuttur. Yine araştırmakta olduğumuz dönem medeniyetsiz bir toplumdan bahsedebileceğimiz bir zaman ve mekân dilimini kapsamaz. İkinci olarak onun kuramının Avrupa merkezli olması hasebiyle diğer coğrafyalara uyarlanmasında çeşitli zorlukların bulunduğu söylenmektedir. Yine eleştiriye açık bir yönü de toplumsal dönüşümü incelerken bunu sanki üst tabakalara has bir konu olarak ele alıp alt tabakanın kendine ait kültürlerine yer vermemiş olmasıdır. Bu noktalar araştırmamızın önemli güçlükleri arasında yer almaktadır. Peki, bunlara rağmen bizi Elias üzerine bir çalışmaya iten temel motivasyonlar nelerdir? Biz neden çalışmamızı Elias üzerine bina etmiş bulunmaktayız?

Öncelikle modernleşme üzerine yapılan çalışmalara kısa bir göz attığımızda bu metinlerin Elias'ı referans almaya devam etmesi, biz de Türk modernleşmesini konuşurken ona başvurma gerekliliği uyandırmaktadır. Başka bir husus çalışmanın günümüzde hâlâ güncelliğini ve

popülerliğini muhafaza ediyor olmasıdır. Elias üzerinden konuşmamızın bir diğer sebebi de ele aldığı dönüşümü iyi yahut kötü olarak nitelememesidir. Zira biz de yaşadığımız modern devrin eski dönemlerden daha iyi olduğu görüşünü benimsemiş değiliz. Bunun yanı sıra Elias'ın disiplinler arası çalışması toplumsal değişim olgusunu etrafıca konuşmamız için bize yeterli veriyi sunmaktadır. Son olarak da Elias, kuramının mutlak anlamda kabul edilmemesi ve ilerleyen zamanlarda da geliştirilmesinin gerekliliğinden bahsetmektedir. Bu sebeplerden ötürü Elias'ın kuramının Türk modernleşmesini konuşmak için kullanışlı olduğu düşüncesindeyiz.

Günümüz toplumu ve bireyi kendi tarihi yaşanmışlıklarından bağımsız değildir. Kısa süreli açıklamalar kullanışlı olsalar dahi daha uzun süreçli yaklaşımlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu anlamda geçmişin bıraktığı izleri okuyarak onunla bağlantı kurmamız gerekmektedir. Buradan hareketle günümüz insanını ve toplumunu anlamak için Elias'ın önerdiği ve istediği şekilde uzun bir sürece bakarak kuramı bir adım ileriye taşımak gerektiği kanısındayız. Peki, bu teoriyi konuşmak için neden kılık-kıyafet bağlamını seçmiş bulunmaktayız?

İnanıyoruz ki kılık kıyafet bir toplumun tarihini, dinini, ideolojisini, coğrafyasını, sosyo-ekonomik konumunu ve zaman dilimini anlamamızı sağlamaktadır. Yaşadığımız coğrafyada kılık kıyafetin devlet eli ile de düzenlendiği zamanlar olmuştur. Bu anlamda kılık bir devleti ve onun ideolojisini, bu ideoloji kapsamında toplumun şekillenmesini bizlere anlattığı için ayrıca değerlidir. Bu anlamda kılık kıyafet meselesinin toplumu ve bireyi konuşmak için bizlere yeterli veriyi sunduğunu düşünmekteyiz.

Söyleyebiliriz ki Elias hakkındaki bazı kritiklere haklılık payı tanımakla birlikte bunların kuramı gölgeye düşürdüğü kanısında değiliz. Bu sebeple günümüzde hala popülerliğini taşıyan eser çerçevesinde modernleşme sürecini ele alabileceğimize inanmaktayız. Zira maksadımız kuramı kutsamak değil eksiklerini kabul ederek haklılık payı tanıdığımız kısımlar üzerinden Türk modernleşmesini konuşmaktır.

1. Norbert Elias ve Uygarlık Süreci

Elias ve onun Uygarlık Süreci yapıtının kaderi ilk defa 1939 yılında basıldığında günümüzden oldukça farklıdır. Öyle ki yanlış mekân ve yanlış zaman tercihindan ötürü kitap 1970'lere kadar sosyoloji dünyasında hak ettiği ünü yakalayamamıştır. Zira eserin kapsadığı sümkürmek, tükürmek, doğal ihtiyaçların giderilmesi gibi konular² ilkel karşılandığı için eser uzunca bir zaman geri plana itilmiştir.³ Sadece bu da değil Elias'ın disiplinler arası çalışma tarzı da

² Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, çev. Ender Ateşman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

³ Uygarlık süreci ilk olarak Almanca kaleme alınarak İsviçre'de basılmıştır. Tercümesi için 1940 yılından İngiltere'de bir yayınevine gönderilen eser bahsettiği arkaik konular sebebi ile geri çevrilerek dikkate alınmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Öncü, "Elias ve Medeniyetin Öyküsü", 8.

o dönemin sosyal bilimler camiasında yadırgandığı için yapıt tercih edilen bir kitap olamamıştır.⁴ Ancak 1976 yılında ki ikinci basımının ardından Adorno ödülüne layık görünen eser Elias'ın sosyal bilimler camiasında büyük bir ün kazanmasını sağlamıştır.⁵ Bundan sonra Elias, diğer birçok eserinde uygarlık süreci kuramını geliştirmeye çalışmıştır.

Günümüzde hiç sorgulamaksızın kabullenip içselleştirdiğimiz birçok olgu geniş bir tarihe dayanmaktadır. Öyle ki bugünün modern ve uygar insanı, Orta Çağ'ın sonunda uygar olarak nitelenen insandan oldukça farklı davranış kalıplarına sahiptir. İşte Elias burada kendi kuramını ortaya koyarak insan tabiatının toplumsal yapı tarafından nasıl değiştirildiğini izaha çalışmaktadır.⁶ Bunu yaparken de 500 yıl gibi geniş bir süreç içerisinde uygarlığın gelişimini ele almıştır. Bu bağlamda onun kuramı süreç kavramı etrafında gelişmektedir.

Toplum-birey ilişkisinde Elias hem bireye büyük yer ayıran Max Weber 'den hem de topluma ağırlık veren Emile Durkheim'den ayrılmaktadır. Ayrıca bireyi ve toplumu birbirinden ayrı olgular olarak kabul eden Talcont Parsons'ı da eserinde uzunca eleştirmektedir.⁷ Öyle ki o disiplinler arası bir yaklaşım benimseyerek⁸ bireysel ve toplumsal süreçlerin birbirinden ayırmadığı toplumsal yapıyı savunmaktadır.⁹ Uygarlık süreci kuramını da bu çerçevede kaleme almıştır.

Elias'a göre Batı'da yaşanan dönüşümün ana sebebi vergi, otorite ve şiddet tekellerinin ortaya çıkıp para sermayesinin işlerlik kazanmasıdır.¹⁰ Böylece gücü kılıca dayanan Orta Çağ şövalyeleri yerine zaman içerisinde parayı işletmeyi başaran burjuva ve krallar yükselmeye başlamıştır.¹¹ Feodal beyler nüfuz kaybederek yıkılmaya yüz tutmuş, paraya bağlı gücü elinde tutan mutlakiyetçi sistem ise kuvvet kazanmıştır. İşte bu durum Avrupa'da büyük bir toplumsal değişim ve dönüşümü beraberinde getirmiştir. Saray erkânının oluşması saraylılar çevresinde adabı muâşeret kurallarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunun ana sebebi sarayda bir gözde durumuna yükselmek için verilen rekabet ortamıdır.¹² Bu sebeple saraylılar arasında belirli menfaatlerin elde edilmesine yönelik olarak başlayan rekabet belirli davranış kalıplarının prens ve prensesler arasında yaygınlaşmasına yol açmıştır. Karşılıklı ilişkilerin gelişip bireylerin

⁴ Hammer, "Norbert Elias'ın Uygarlık Kuramı: Eleştiriler ve Gelişmeler", 76 akt. Dorina Claessens, *Rezeptionsprobleme des Eliasschen Werkes in den 50er und 60er Jahren* (Frankfurt: Rehberg, 1996), 137.

⁵ Elias, *Zaman Üzerine*, 4-5.

⁶ Jackson, "Norbert Elias'ın Medenileşme Süreci Teorisi", 1601.

⁷ Elias'ın Parsons eleştirisi için bk. Elias, *Uygarlık Süreci*, 1/14-22.

⁸ Yontar, "Norbert Elias'ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Bilgi Sosyolojisi", 112-13.

⁹ Arabacı, "Norbert Elias'ın Uygarlık Kuramı Üzerine Bir İnceleme", 66; Yontar, "Norbert Elias'ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Bilgi Sosyolojisi", 112-13.

¹⁰ Elias, *Uygarlık süreci*, 2/322.

¹¹ Elias, *Uygarlık Süreci*, 2/19.

¹² Elias, *Uygarlık Süreci*, 1/81-82.

birbirlerine bağımlı kılındığı bu dönemde nezaket kuralları saraydan başlayarak bütün bir topluma sirayet etmiştir.¹³ Böylece saray ve halk arası mesafe daralmış ve zıtlıklar azalmıştır. Ancak burada kısaca anlattığımız süreç uzun bir dönemin sonunda vuku bulmaktadır. Böylece Elias barbar yapılardan devlete geçiş serüveninde, devlet mekanizmasının ortaya çıkmasına bağlı olarak insan tabiatının nasıl değiştiğini izah etmektedir.

Dışsal bir zorlama ile ilk kez adabı muaşeret kuralları ile karşılaşan birey zaman içerisinde bunları içselleştirmektedir.¹⁴ Kendi üzerinde bir öz denetim geliştiren birey¹⁵ artık oto kontrolünü sağlayan ve nerede ne yapması gerektiğini bilen biri haline dönüşmektedir. Bu birey sofrada yemek yerken ağzını şapırdatmamasının ya da kirli kıyafetler giymemesinin bilincindedir. Buna bağlı olarak kişilerin bireysel utanç ve mahcubiyet duyguları da gelişmeye başlamaktadır.

Bu arka plandan hareketle söyleyebiliriz ki Elias'ın uygarlık kuramında iki mesele ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki sosyolojinin vazgeçilmez konularından olan toplumsal değişimdir. Elias eserinin başlarında Heraklitçe bir "her an değişim" öğretisini ve Eleatça bir felsefe ile gelişimin yokluğu fikrini eleştirmektedir.¹⁶ Ona göre sosyal değişim figürasyonların geniş çerçevede başkalaşmasıdır.¹⁷ Bu bağlamda Elias toplumsal dönüşümü uzun bir süreç içerisinde toplumların ve bireylerin gelişimi olarak değerlendirmektedir. Ancak bu gelişim fikri 19. yüzyıl sosyal bilimcilerinin sahip olduğu düz bir çizgi biçiminde ilerleyiş değildir. Zira Elias bu gelişimin uzun bir süre boyunca dalgalı bir biçimde devam edegeldiğini belirtmektedir.¹⁸ Ayrıca Elias'a göre şu an olduğumuz kişinin ve içinde bulunduğumuz toplumsal yapının eskisinden daha iyi olduğunu da söyleyememekteyiz. Aynı şekilde eskide şimdiden daha kötü değildir.¹⁹ Bu bağlamda iyi yahut kötü olmaksızın bir gelişme vardır. İşte bu süreçte birey ve toplum daha uygar bir hale gelmektedir.²⁰ O halde "ben uygar bir insanım/ ben uygar bir toplumun üyesiyim" önermesi Elias'a göre yanlıştır. Zira uygarlık bir süreçtir ve devam edegelmektedir. O halde bunun yerine "ben eskiye nazaran daha uygarım/ toplum eskiye oranla daha uygar" önermeleri kurulabilmektedir. Buradan hareketle toplum, zaman içerisinde farklılaşmaktadır. Farklılaşan toplumun istikrarını sağlamak içinse bir öz denetim mekanizması geliştirilmektedir.²¹

¹³ Elias, *Uygarlık süreci*, 2/326.

¹⁴ Elias, *Zaman Üzerine*, 38.

¹⁵ Elias, *Uygarlık süreci*, 2/317.

¹⁶ Elias, *Uygarlık Süreci*, 1/24.

¹⁷ Elias, *Uygarlık Süreci*, 1/25-26.

¹⁸ Elias, *Uygarlık Süreci*, 1/13.

¹⁹ Elias, *Uygarlık Süreci*, 1/19.

²⁰ Elias, *Uygarlık Süreci*, 1/19.

²¹ Elias, *Uygarlık süreci*, 2/305.

Elias sosyolojisinde ikinci önemli konu ise bireylerin birbirlerine bağımlılığıdır. Elias bunu figürasyon kavramı üzerinden açıklamaktadır. Ona göre figürasyon, tek tek insanların karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı kılındığı bir zincir şeklinde tasavvur edilebilmektedir.²² Bu figürasyonlar ise toplumu oluşturmaktadır. Böylece değişen toplumsal işlevler toplumun bireylerini birbirlerine daha fazla karşılıklı bağımlı kılmaktadır.

Elias'a göre tek tek bireyler planlanmış tarzda hareket etseler dahi toplumsal dönüşüm büyük oranda plansız bir şekilde meydana gelmektedir.²³ Tekil bireylerin akılcı planları olsa da bunlar yan yana konumlandığında büyük ölçüde plansız bir değişimi beraberinde getirmektedir. Ancak bu plansız dönüşümün sosyal düzenden yoksun bir toplum ortaya çıkarttığı düşünülemez.²⁴

Özetlersek, farklılaşma ile önceleri bilek kuvvetine dayanan güç ve şiddetin tek tek bireylerin kaslarında zuhur eden yapısı bu yeni dönemle birlikte devletin tekeline girmeye başlamıştır. Böylece kas gücünü kullanan birey artık devlet yaptırımı ile karşılaşmaktadır. Bu yaptırım ve rekabetler sonucunda birey hayvani yanını törpülemek zorunda kalmıştır. Bu şekilde Elias eserinin ilk cildinde bir dizi örnekle birlikte saray toplumunun ortaya çıkmasının ardından üst tabakanın rekabet ortamı içerisinde ılımlaşmak zorunda olduklarını belirtmektedir. İşte bu ılımlaşma uygarlaşmadır. Uygarlaşma, zaman içerisinde toplumun bütün katmanlarına yansıyorak²⁵ belirli bir süreç sonunda içselleştirilmektedir. Böylece toplumsal bir norm, bireylerin içselleştirmesi ile gerçekmiş gibi tezahür edilmektedir.²⁶ Öyle ki bir insan sorgusuz toplumsal normları yerine getirmekte ve bunu yapmadığında utanç ve mahcubiyet hissedebilmektedir. Kısacası toplum ilerledikçe birey toplumsallaşır. İşte Elias, Orta Çağ'dan itibaren barbar toplumdan mutlakiyetçi krallığa geçiş döneminde değişen toplumsal yapıya bağlı olarak bireyde utanç ve mahcubiyet hislerinin ortaya çıkmasından bahsetmektedir. Buradan hareketle öz denetim mekanizmasının zaman içinde içselleştirilmesi ile uygarlaşan insan ortaya çıkmaktadır. Bu süreç Elias'ın uygarlaşma kuramını oluşturmaktadır.

2. Osmanlı Modernleşmesinde Kılık Kıyafetin Seyri

Batı toplumları, kendine has tecrübesi ile 19. yüzyıla geldiğinde dönemin diğer devletlerini ekonomik ve askeri anlamda gerisinde bırakarak üstün bir konuma yükselmiştir. Batı'nın ulaştığı seviyeyi yakalamak ya da en azından ülkelerinin varlığını korumak için ekonomi ve sanayi

²² Yontar, "Norbert Elias'ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Bilgi Sosyolojisi", 115.

²³ Anıl Mühürdaroğlu, "Norbert Elias ve Klasik Bilgi Sosyolojisi: Beklenti ve Sınırlar", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2019), 495 akt. Tatiana Savoia Landini, "Main principles of Elias's Sociology", *Norbert Elias and Social Theory*, ed. (François Depelteau vd. (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 20.

²⁴ Elias, *Uygarlık Süreci*, 2/299-300.

²⁵ Elias, *Uygarlık Süreci*, 2/322.

²⁶ Elias, *Zaman Üzerine*, 38.

alanında geri kalmış devletlerin çağı yakalamaları gerekmiştir. Batı dışı toplumların modernleşme serüveni de bu noktada başlamıştır. Ancak kendine has toplumsal yapıları olan bu devletlerin Batılılaşma hareketi – isterlerse Batı'yı birebir kopyalamaya çalışsınlar- Avrupa toplumlarından farklı seyretmiştir. Bu bağlamda Türkiye gibi esaslı bir geçmişe sahip devletler kendi gerçekliklerine bağlı kalarak Batılılaşmak istemişlerdir.²⁷ Ancak yaşanan dengesizlik döneminde farklı fikir yapılarının zuhur ettiği Türkiye; kıyafet konusunda, gelenek ve modernizmin çatışmasına ev sahipliği etmiştir.²⁸ Bu anlamda yeni Batılılaşan ülkelerde kıyafet geleneksel bağlamından koparak modernleşmenin bir aracı kılınmıştır. Böylece kıyafet yeni medeni ve modern insanın bir sembolü haline gelmiştir.²⁹

Köklü bir geçmişe sahip Osmanlı'da modernleşme hareketi ilk olarak Tanzimat sonrası dönemde, Batılılaşma olarak başlamıştır. Ancak modernleşme Tanzimat'la birlikte başlasa dahi yenileşme hareketleri bunun ötesinde bir arka plana sahiptir. Bu arka planın bilinmesi modernleşme hareketlerini daha anlaşılır kılmaktadır.

2.1. Tanzimat Öncesi Gelişmeler ve II. Mahmud Devri

13. yüzyılda kurulan Osmanlı Devleti İstanbul'un fethinin ardından yükselme dönemine girmiştir. Asker bir toplum üzerine kurulan Osmanlı, Batı ile mücadelesinde birçok askeri üstünlük elde ederek ayrıcalıklı bir konuma yükselmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak Osmanlı yükseliş devrinde "Ebed-müddet" düşüncesine sahip olmuştur.³⁰ Bunun Osmanlı için belki de en önemli kaybı yükselen Batı'yı görmemesidir.³¹ Ancak bir dizi askeri yenilginin ardından Osmanlı Batı ile yüzleşmiş ve Zitvatorok Antlaşması (11 Kasım 1606) ile Batı'yı kendine denk kabul etmiştir. Bunun akabindeyse Pasarofça Antlaşması (21 Temmuz 1718) ile Batı'nın üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu arka plan Osmanlı'nın kendi iç muhasebesine girişmesine olanak tanımıştır. Böylece Osmanlı Devleti, Batı'yı yakından tanımak adına bir dizi hareket başlatmıştır.

Bu çerçevede Osmanlı tekrar eski görkemli günlerine dönme isteğiyle neden gerileme aşamasına geldiğinin cevabını aramak zorunda kalmıştır. Dönemin içinden bu meseleye iki önemli yaklaşım sergilenmiştir. Bunlardan ilki devlet idaresinin bozulması ikinci ise gerileyişin sebebinin

²⁷ Ahmet Çiğdem, "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* 3 (2002), 69.

²⁸ Daniel Roche, *Sıradan Şeylerin Tarih* (Paris: A. Fayard, 1997) akt. Namık Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak", *Kadın Araştırmaları Dergisi* 12 (2015), 104.

²⁹ Rifat Aydın, "Türk Modernleşmesinde Bir Görünüm Ve Değişim Temsili Olarak Kıyafet", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3/6 (2018), 48-51.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 48.

³¹ Öyle ki Lewis, Osmanlı'nın bu mağrur halinin Hristiyan kökenli icatlara gözlerini kapatmasına yol açtığını dile getirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2018), 51.

Avrupa'nın askeri başarılarında aranmasıdır.³² Bu sebeple askeri alandan başlanarak Batı'nın yenilikleri Osmanlı'ya taşınmaya çalışılmıştır. Ancak bu girişimlerden olumlu bir sonuç alınamamıştır. Mümtaz Turhan, Batı'dan yapılan ilk aktarımların başarıya ulaşamamasının sebebini şu sözler ile aktarmaktadır; “Tabiatıyla Garp medeniyetiyle aramızdaki esas farkın da asırların bir mahsulü olan ilim, ilmi düşünce ve tefekkürden gelme bir atitüt, bir zihniyet farkı olduğu görülemez.”³³ Böylece II. Mahmud dönemine kadar Osmanlı'da başlayan reform ve yenileşme hareketleri istediği başarıya ulaşamamıştır. Osmanlı'nın bu sürecinde ise yenileşme hareketlerinin ve reformların halkın kıyafet biçimine çok fazla sirayet ettiği söylenememektedir. Bu dönemde Osmanlı kadını ferace adı verilen bir dış giysi giyerek yaşamak takmıştır.³⁴ Erkekler ise alt giyim olarak şalvar ya da potur, üst giyim olarak ise erkek feracesi giymişlerdir. Pantolon giyimi ise 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkarak yaygınlık kazanmıştır.³⁵

Osmanlı yenileşme hareketleri içerisinde II. Mahmud devrinin kendine has bir yapısı ve önemi vardır. Bu dönem arkası kesilmeyecek olan zoraki değişmelerin başlangıcı sayılmaktadır. Nitekim Turhan, bu dönemin geleceğin yönünü tayin ettiğinden bahsetmektedir.³⁶ II. Mahmud kendisinden önce yapılan yenilik hareketlerinin başarıya ulaşamamasını göz önünde tutarak reform hareketlerinden önce bunun için uygun ortamı hazırlamıştır. Öyle ki Sened-i İttifak ile âyanları kontrol altına almış ve yeniliklerin karşısında duran yeniçeri ocağını kaldırmıştır. Bu şekilde otoritesini güçlendirmeyi başaran II. Mahmud³⁷ istediği yönde reform hareketlerine girişmiştir. Bu sebeple II. Mahmud devrine yeni düzen anlamına gelen Nizâm-ı Cedîd adı verilmiştir.

Bu dönemin değişim havasının kendisini en fazla hissettirdiği alanlardan biri kılık kıyafettir. Zira II. Mahmud bu alanı tepeden inmeci bir şekilde kanunlarla şekillendirmiştir. Ancak gerekli ortamı önceden oluşturması hasebiyle ciddi bir toplumsal muhalefetle karşılaşmamıştır. Devrin en önemli konularından biri olan kıyafet ilk olarak askeri alanda değişime tabi tutulmuştur. Asker Batılı tarzda ceket ve pantolon giymenin yanında fes de takar hale gelmiştir. Bu yeni tarzın kabulü için askeri kıyafetler başarı ve zafer göstergesi olarak tanımlanmıştır.³⁸ Yalnız bu yeni kılık sadece askere özgü kılınmamış topluma da yansıtılmıştır. Öyle ki fesin zaruri tutulmasının

³² Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 9-10.

³³ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri* (Ankara: Altınordu, 2016), 117.

³⁴ Zöhre Özlem Karagöz, “Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Kıyafetleri”, *Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi* 1/1 (2017), 134.

³⁵ Turuz Dil ve Etimoloji Kütüphanesi (TURUZ), “II. Mahmut Dönemi Kıyafet Alanında Yapılan Değişimler” (Erişim 06 Mayıs 2020).

³⁶ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 119.

³⁷ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 120.

³⁸ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 139.

ardından sarık da ulemaya has kabul edilmiştir.³⁹ Ancak toplum uzun süre kullandığı sarık yerine fesi ve yeni biçim kıyafetleri hemen kabullenmemiştir. Ortaya çıkacak sorunların engellenmesi için II. Mahmud doğrudan ve dolaylı kontrol mekanizmasını devreye sokmuştur.⁴⁰ Bu sebeple zaman içerisinde fes halka mal olmuş ve içselleştirilebilmiştir. Hatta öyle ki sarık takan kimseler "kaba saba bir adam" şeklinde nitelermelere dahi konu olmuşlardır.⁴¹ Sonuç olarak fes Osmanlı'nın kendi yerli yapısını muhafaza ederek güçlenmesi anlamını taşımıştır.⁴² Bu haliyle de asker ve memurlardan başlayarak bütün bir topluma mâl edilmeye çalışılmıştır.

Kadın kıyafetlerine bakacak olursak dönemin genel atmosferinin bu alana da yansımış olduğunu görmekteyiz. Ancak Osmanlı kadını, mahremiyet sınırları içerisinde değerlendirildiği için kadın kıyafetlerindeki değişim genel olarak içeriye yani ev ortamına has kılınmıştır.⁴³ Ancak kamusal alanda modaya uygun olarak, giyilen ferace ve yaşmak biçimleri de değişmeye başlamıştır.⁴⁴ Bu bağlamda devlet bu değişimin itici gücü olmakla birlikte yer yer onun önünde bir sette oluşturmuştur. Zira II. Mahmud yaşmak ve sıkma ferace giymeyi kadınlara yasak kılmıştır.⁴⁵ Ayrıca gayrimüslimlerin Müslümanlar gibi giyinmemesi de dönemin yasakları arasında yer almıştır.⁴⁶ Bu yasaklardan anladığımız üzere kamusal alan devlet tarafından düzenlenerek istendik hale getirilmeye çalışılmıştır.⁴⁷ Ancak Osmanlı topraklarının sınırları ve dönemin enformasyon olanakları düşünülürse yapılan bu değişiklikler genel mahiyette merkezle sınırlı kalmıştır.⁴⁸

Bu dönemin kayda değer bir başka özelliği toplumsal yapının değişiminde şekilciliğe odaklanılmış olmasıdır. Bu konuya ilişkin olarak Hıfzı Timur şu açıklamalarda bulunmaktadır;

³⁹ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 143.

⁴⁰ Doğrudan kontrol olarak devletin toplum üzerinde kıyafet denetimine çıkmasını⁴⁰ örnek verebilmektedir. Bk. "II. Mahmud Dönemi Kıyafet Alanında Yapılan Değişimler", 69. Dolaylı kontrol mekanizması olarak ise sanat erbabının fesi halk nezdinde meşrulaştırma gayretlerinin sayabilmektedir. Nitekim Fesin protesto edilip halkın kendi geleneksel şapkalarını takmasının ardından padişah bu karşı koyuşu kırmak istemiş ve halk şairlerini bunun için araçsallaştırmıştır. Öyle ki bu halk şairleri fesin yararlarına ilişkin dizeler kaleme almaya başlamışlardır. Böylece halkın ruhuna işleyen türkü ve şiirler vasıtası ile fes toplum nezdinde meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nihangül Daştan, "Türk Halk Şiirinde Bir Propaganda Aracı Olarak Fes Şiirleri", *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/15 (2018), 37-48.

⁴¹ Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak", 116.

⁴² Esenbel, "Türk ve Japon modernleşmesi", 25.

⁴³ TURUZ, "II. Mahmut Dönemi Kıyafet Alanında Yapılan Değişimler".

⁴⁴ TURUZ, "II. Mahmut Dönemi Kıyafet Alanında Yapılan Değişimler".

⁴⁵ TURUZ, "II. Mahmut Dönemi Kıyafet Alanında Yapılan Değişimler".

⁴⁶ Karagöz, "Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Kıyafetleri", 135.

⁴⁷ Nevin Meriç, *Adabı Muşeret Kitapları ve Gündelik Hayatın Değişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 42.

⁴⁸ Muharrem Balci (ed.), *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları* (İstanbul: Hukuk Vakfı Yayınları, 2016), 293.

“(Sultan Mahmud’un) bence yapmış olduğu en büyük hata, icraat ve teşebbüslerinin esaslarına ve hakiki mahiyetlerine atfetmesi lazım gelen ehemmiyet ve kıymeti onların şekline vermiş olmasıdır... Memleketini yeniden ihya edeceğini söyleyen ve bu hususta devlete misal teşkil etmek mecburiyetinde olan bir şefin medeniyetin hikmetlerini öğretecek yerde, sarayında üniformalı uşaklar kullanmak gibi teferruatla meşgul olması, Türkiye’de büyük bir ihtiyaca cevap olmak üzere meydana getirilen ıslahatın mahiyeti hakkında bana daha da nazarda bir fikir vermek için kafi gelmiştir...”⁴⁹

Kısaca ifade etmek gerekirse II. Mahmud devri hem batılılaşma hareketlerinin hem de gelecekte meydana gelecek reform düzenlemelerinin anlaşılabilirliği için ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

2.2. Tanzimat Dönemi ve Sonrası

II. Mahmud’un attığı adımlar Tanzimat sonrası dönemin hazırlık safhasını oluşturmuştur. Tanzimat dönemi, Türk işi Batılılaşma serüveninin başlangıcı kabul edilmektedir. Dağılma tehlikesi ile karşı karşıya kalan Osmanlı’nın çağın ruhunu yakalamaktan başka çaresi kalmamıştır. Bu anlamda Tanzimat’ın baş mimarlarından Reşit Paşa hem garplı devletlerin yardımını alabilmek hem de devleti kalkındırmak amacı ile Tanzimat’ı siyasi ve toplumsal bir zorunluluk olarak görmüştür.⁵⁰ Böylece 1839 yılında ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu önemli bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Islahat Fermanı’nın yayınlanması ve I. Meşrutiyetin ilanı gibi gelişmeler de Osmanlı’da yaşanacak değişimin yapı taşlarını oluşturmuştur. Böylece Batılılaşma furusu devletin üst kademelerinden başlayarak etkisini hissettirmiştir. Öyle ki bu konuya ilişkin olarak Amerika’nın İstanbul elçisi Sullivan Cox, Batı modasının saraydan başlayarak üst tabakaya ve özellikle de kadın kıyafetlerine sindiğini nakletmektedir. Hatta Valide Sultan’ın geleneksel giyim yerine Batılı görünüş ile tasvirinin çizilmesi konusunda ısrar etmesi de onun anlatıları arasında yer almaktadır.⁵¹

Tanzimat’la birlikte Batı her yönüyle taklit edilmeye başlanmıştır. Öyle ki giyimden evlerin tasarımına kadar pek çok alan Batı’nın günlük yaşamına uygun olarak biçimlenmiştir.⁵² Bu değişim öncelikle saray ve üst kademe arasında kendini göstermiştir. Üst kademenin bu kıyafetleri giymesiyle yeni kıyafet tarzı toplumsal meşruiyetini elde etmeye başlamıştır.⁵³

⁴⁹ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 123-124.

⁵⁰ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 126-127.

⁵¹ Sullivan Cox, *Bir Amerikan Diplomatının İstanbul Anıları*. çev. Gül Çağalı Güven. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), 541-542 akt Turan, “Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak”, 111-112.

⁵² Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 13.

⁵³ Meriç, *Adabı Muâşeret Kitapları ve Gündelik Hayatın Değişimi*, 43.

1850'lerden sonra ise ithal kıyafetlerde yaygınlaşmanın başladığı anlaşılmaktadır. Ancak saray kadınlarının israftan kaçınması adına da yer yer düzenlemeler yapılmıştır.⁵⁴

Sarayın dışına baktığımızda özellikle kadın kıyafetlerinin Avrupalı tarza göre tasarlanmaya başladığını görmekteyiz. Örneğin bu dönemde ilk defa üst düzey kadınlar arasında mahrem alan içerisinde baş örtme ortadan kalkmıştır.⁵⁵ Bunun yanı sıra dış kıyafetlerin altına Avrupa tarzı tuvaletler de kadınlar arasında giyilmeye başlanmıştır.⁵⁶

Dış kıyafete baktığımız zaman Tanzimat'tan sonra feracelerin terk edilmeye başladığı görülmektedir. Feracelerden boşalan alanı ise çarşaf doldurmuştur. Ancak bu çarşaf da Avrupalı tarzda dikilmesi sebebi ile kadın bedenini görünür kılmıştır. Bu durumun bir yansıması olarak Osmanlı döneminde kadının yeni giyim tarzı muhafazakârlar ile yenilikçiler arasında derin bir tartışmayı da başlatmıştır.⁵⁷ Ancak Osmanlı'da zuhur eden tartışmalarda sadece kadının kıyafeti değil büsbütün kadın konusu ele alınmıştır.

İç ve dış kadın kıyafetlerinden anlayacağımız üzere Avrupalı yaşam tarzı henüz tam olarak içselleştirilememekle birlikte taklidi olarak kendini sürekli göstermiştir. Bu bağlamda kadınlar arasında ithal ürünlerin, Rum terzilere gitmenin⁵⁸ ve modayı ucuz yoldan takip edebilmek adına iğne iplik işlerinin⁵⁹ yaygınlaşmış olduğunu görmekteyiz.

Devletin askeri alanlarda başlattığı Batılılaşma hareketi zamanla üst tabakalardan alt katmanlara doğru sirayet ederek toplumu da dönüştürmeye başlamıştır. Öyle ki 1920'li yıllara geldiğinde Batılı moda toplumun alt tabakalarını dahi etkilemeye başlamıştır.⁶⁰ Böylece modernleşme Avrupalı tarza ayak uydurma anlamına gelecek şekilde devam etmiştir.⁶¹ Ancak alafrağa giyim tarzının halka ve toplumun en alt kademelerine kadar yansıması bu tarzın taşradaki halka kadar sirayet ettiği anlamını taşımamaktadır. Eğer böyle olsaydı bu erken Cumhuriyet devrinin kıyafet reformlarının daha az sorunsuz şekilde kabul edilebilmesi anlamını

⁵⁴ Karagöz, "Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Kıyafetleri", 135-136.

⁵⁵ Nazan Bekiroğlu, *Şair Niğâr Hanım Güftesi Garplı Bestesi Şarkısı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 152-157. Hâlbuki bugüne baktığımızda örtünmeyi tercih eden kadınların mahrem alan içerisinde başını açması gayet doğal ve içselleştirilmiş haldedir.

⁵⁶ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 110.

⁵⁷ Zafer Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat* (İstanbul: Doğan Kitap, 2017), 236 akt. Aydın, "Türk Modernleşmesinde Bir Görünüm ve Değişim Temsili Olarak Kıyafet", 54.

⁵⁸ 19. Yüzyıl içerisinde Rum terziler Avrupalı modayı Osmanlıya taşıma görevini üstlenmektedirler. Bk. Karagöz, "Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Kıyafetleri", 136.

⁵⁹ Mine Demir, "Osmanlı Kadınları Arasında Modanın Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Bıçki-Dikiş", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2016), 79.

⁶⁰ Karagöz, "Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Kıyafetleri", 136.

⁶¹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 49.

taşırdı. Ancak savaş döneminin doğurduğu sorunlar ve devrin haberleşme olanakları bu duruma imkân vermemiştir.

Son olarak Tanzimat sonrası dönemde kıyafet üzerindeki devlet kontrolüne bakılacak olunursa, kadın kıyafetlerinin mahrem sınırları zorlamasının devlet kontrolünü arttırdığı görülmektedir.⁶² Özellikle 1920'lere doğru polis ilanlarında kadınların yeni tarzları tenkit edilmiş ve kalın çarşaf giymeleri istenmiştir.⁶³ Ayrıca hem II. Mahmud döneminde hem de Tanzimat sonrası dönemde kıyafetlerde din eksenli farklı tarz kıyafetlerin giyilmesi de buyrulmuştur.⁶⁴

2.2.1. Muasırlaşma Yolunda Din ve Kadın

Osmanlı dağılma devrinin getirdiği buhran havası Osmanlı aydınlarının devletin salâhi için kendi fikirlerini ortaya koydukları dönemdir. Bu sebeple Osmanlı'da Tanzimat sonrası dönem birçok yeni fikrin tohum vermesi için uygun ortamı oluşturmuştur. Bu bağlamda Ziya Gökalp, "Memleketimizde üç fikir cereyanı çıktı... Dikkat olunca bu üç cereyanında hakiki ihtiyaçlardan çıkmış olduğu görülür,"⁶⁵ diyerek Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarının ihtiyaca binaen ortaya çıktığının altını çizmektedir. Bu fikir akımları ortaya çıkan sorunlara devletin salâhi için kendi pencerelerinden fikir üretmeye çalışmışlardır.

Tanzimat'la birlikte çeşitli reformlara imza atan Osmanlı'da din ve kadın konusunda çeşitli tartışmalar gündeme gelmiştir. Osmanlı fikir akımları bu anlamda tartışmalarını genel olarak kadın özelde ise kadının kıyafeti üzerinden yürütmüşlerdir. Zira Osmanlı kadını mahrem sınırlar içerisinde yaşamış hem toplumsal olarak hem de fiziksel olarak görünmez sınırlar ardına itilmiştir.⁶⁶ Bu sebeple kadın konusu üzerinden yapılan tartışmalar şeriat ekseninde gelişmiştir.

Batıcılığın önemli fikir adamlarından Celal Nuri, kadının kamusal alana taşınması ile tesettürün zayıflayacağı düşüncesindedirler. Zira ona göre tesettürün ahlak ve namus kavramları ile irtibatı dinin kötü yorumlanmasına ilişkindir.⁶⁷ Bazıları ise örtünmenin din ile alakasının bulunmadığını savunmuşlardır.⁶⁸

İslamcılığa göre İslamiyet, modern Avrupa'nın ilham kaynakları arasında yer almıştır. Osmanlı Batı'dan aldığı teknolojiyi kendi ülkesine uygulasa bile siyasal ve toplumsal konuları ithal etmesine gerek yoktur. Zira Osmanlı'nın kurtuluş panzehri bizzat İslam dairesi içinde

⁶² Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak", 108.

⁶³ Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak", 129.

⁶⁴ Karagöz, "Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Kıyafetleri", 135; Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak", 108.

⁶⁵ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1968), 1.

⁶⁶ Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 23.

⁶⁷ Celal Nuri, *Kadınlarımız, Kültür Bakanlığı Yayınları*, Ankara 1993, 130-135.

⁶⁸ Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak", 120-21.

bulunmaktadır.⁶⁹ Bu anlamda İslamcılar Batılılaşmayı savunsalar dahi Batı'dan gelen zihniyeti geri çevirmek istemişlerdir. İslamcıların kadın ve kıyafet konusuna bakış açıları da bu noktada şekillenmiştir. Zira İslamcılara göre manevi gelişimin temel kaidesi olarak kadın-erkek ilişkilerinin şeriat ekseninden kayma göstermemesi gerekmektedir.⁷⁰ Bu anlamda Sait Halim Paşa, kadınların Avrupai tarza özenerek örtünmeyi bırakmasını toplumsal bir tehlike olarak nitelendirmiştir.⁷¹

Diğer konularda olduğu gibi kadın konusunda da milli eksenden hareket eden Türkçülüğün savunucularından Ömer Suphi Bey devrin kıyafetlerinin milli olmamasından yakınmaktadır. Halit Sabit ise tesettürün sadece kadınlara has bir olgu olmadığını erkelere de farz olduğunu dile getirmektedir.⁷² Türkçülük zemininde Gökâlî ise şaman kültüründen kaynaklı olarak Türklerin en has özelliğinin feminizm olduğunu savunmaktadır.⁷³ Buraya kadar anlattığımız düşünce akımları kendi yayınları içerisinde fikriyatlarını kaleme almışlardır. Bu tutum onların toplumsal meşruiyeti yakalama çabaları açısından kayda değerdir.⁷⁴

Özetle Osmanlı üst tabakaya mensup kadınlar batılılaşma hareketlerinin ardından zaman içerisinde daha fazla özgürleşmişlerdir.⁷⁵ Bu anlamda kadın kıyafetleri üzerindeki değişim bir dizi tartışmayı da beraberinde getirerek gelenekçiler ve yenilikçiler arası arenayı oluşturmuştur. İşte bu arena erken Cumhuriyet döneminin fikirlerinin filizlenmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır.⁷⁶ Devrin en ilgi çekici yönü ise İslami referansları her görüşün kendi düşünce dünyasına uygun biçimde önemli bir tez olarak kullanmış olmasıdır.⁷⁷

2.3. Erken Cumhuriyet Dönemi

Osmanlı devletinden kalma miras üzerine yeni Türk devleti şekillenmeye başlamıştır. Her ne kadar başkentin Ankara'ya taşınması, harf devriminin yapılması, kısa süre içerisinde saltanat ve halifeliğin lağvedilmesi gibi uygulamalar geçmiş ile bağları zayıflatma adımları olarak nitelense de tarihin bütünlüğüyle bağları kesilerek erken Cumhuriyet döneminin anlaşılması imkân dâhilinde görünmemektedir.

⁶⁹ Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, 233-234.

⁷⁰ Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 19.

⁷¹ Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 30.

⁷² Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak", 123-24.

⁷³ Gökâlî'nin feminizm fikirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gökâlî, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1968), 147-48.

⁷⁴ Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak", 119.

⁷⁵ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 33.

⁷⁶ Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 24.

⁷⁷ Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak", 121.

Osmanlı aydınları ülkeyi girdiği durumdan kurtarmak adına bir dizi reform hareketlerine girişmişlerdir. II. Mahmud ile yenileşme hareketi zoraki kılınmış ve devlet düzenlemeleri sadece yönetim seviyesinde sınırlı kalmayarak halka sıçramıştır. Ancak bu dönemin amacı halkı muasır medeniyetler düzeyine ulaştırmak değildir. Tanzimat'ın ilanı ile birlikte devlet yüzünü önemli ölçüde Batı'ya çevirmiştir. Bu anlamda ortaya çıkan bütün fikir akımları – dereceleri ve istikameti farklı olsa dahi- Osmanlı için çareyi Batı'da görmüşlerdir. İşte yeni Türkiye Cumhuriyeti bu arka plandan hareketle kurulmuş ve kurucu aydınlar milli bir söylem ekseninde devleti asrileştirmek istemişlerdir. Bu anlamda Mustafa Kemal Atatürk ülkenin hedefini şu şekilde tayin etmiştir;

“Türk Milletinin son asırlarda geri kalmasına neden olan bütün kurumları kaldırarak yerine milletin karakterine, şartlara ve çağın gereklerine uygun ve ilerlemeyi sağlayacak yeni kurumlar kurmak ve Türkiye'yi çağdaş medeniyetler seviyesine çıkartmaktır.”⁷⁸

Bu ilke ile yola çıkan erken Cumhuriyet döneminin kurucu eliti yeni devletin gereksinim duyduğu kurumları çağdaş kimliğe uygun bir şekilde oluşturmaya başlamışlardır. Bu hedef doğrultusunda yeni Türkiye'de reform hareketleri üstten bir şekilde aşamalı olarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu reformların en ilginç noktası ise “Halk için” ancak “halka rağmen” yapıyor olmasıdır.⁷⁹ Bu sebeple yapılan reform hareketleri her ne kadar din⁸⁰, çağdaşlık, medeniyet temaları altında meşrulaştırmaya çalışılsa da toplumsal muhalefet yer yer yükselmiş ve geniş halk kitleleri tarafından reform hareketleri içselleştirilememiştir.

Yeni kurulan ulus devletlerin, devleti yeni hedeflere göre düzenlemeleri adına kıyafet önemli bir alandır. Bu anlamda Avrupa tarzı giyim kuşam devletin ve halkın modernleşme ekseninde biçimlenebilmesi adına önemle planlanmıştır.⁸¹ Nitekim yeni Türkiye'de kıyafet gelenekten koparak uygarlaşan ve medenileşen bireye ev sahipliği etmiştir. Bu bağlamda Mustafa Kemal, beynelmilel kıyafetlerin daha ucuz olduğunu,⁸² çağdaş insan olma yolunda kıyafetinde modern tarzı yansıtmamasının gerekliliğini,⁸³ sarığın yetki sahibi olmayan bireyler tarafından giyilmemesi gerektiğini,⁸⁴ sıcak havalarda peçe takmanın kadınlar için ortaya çıkardığı sorunları⁸⁵ Kastamonu'ya yaptığı gezide bizzat halka anlatmıştır. Bu şekilde kılık kıyafet ve şapka devriminden hemen önce yeni düzenlemeler için uygun ortam oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu

⁷⁸ Avustralya Atatürk Kültür Merkezi (AAKM), “Atatürk'ün İlkeleri ve Devrimleri” (Erişim 18 Mayıs 2020).

⁷⁹ Detaylı bilgi için bk. Hicret Kiraz Toprak, *Mihrap, Minber ve Devlet* (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 95-97.

⁸⁰ Toplumsal kimliğin önemli bir bölümünü oluşturan dini vurgu devlet kademesi tarafından işlevselleştirilmektedir. Bk. Toprak, *Mihrap, Minber ve Devlet*, 28.

⁸¹ Aydın, “Türk Modernleşmesinde Bir Görünüm ve Değişim Temsili Olarak Kıyafet”, 48-49.

⁸² Mustafa Eski, “Atatürk, Cumhuriyet ve Kıyafet Devrim”, *Erdem* 11/31 (1998), 65.

⁸³ Eski, “Atatürk, Cumhuriyet ve Kıyafet Devrim”, 66-72.

⁸⁴ Eski, “Atatürk, Cumhuriyet ve Kıyafet Devrim”, 59.

⁸⁵ Eski, “Atatürk, Cumhuriyet ve Kıyafet Devrim”, 70-74.

gezide Atatürk açıkça ve kat'î suretle muasırlaşmanın mecburiyetini şu sözleri ile halka anlatmıştır;

“Arkadaşlar suret-i mahsusada telâffuz ediyorum. Korkmayınız. Bu gidiş zaruridir. Bu zaruret bizi yüksek ve mühim bir nedceye isâl ediyor. İsterseniz bildireyim ki bu kadar yüksek, bu mühim neticeye vusul için lâzım gelirse bazı kurbanlar da verelim.”⁸⁶

Böylece 1925'te Bursa Mebusu Nurettin Paşa'nın itirazlarına rağmen⁸⁷ şapka kanunu meclisten geçmiştir. Ancak hem meclis içerisinde hem de Erzurum'dan başlayarak şapka kanunu birçok bölgede yoğun muhalefet ile karşılaşmıştır. Bernard Lewis, bu olayların kıyafet devriminin sosyetik bir uğraş olarak nitelenmesine yol açtığını ifade etmektedir.⁸⁸ En nihayetinde görülmektedir ki geleneksel kodlarını geçmişte bırakamayan bireyler kendilerine yeni takdim edilen çağdaş kimlikleri arasında eklektik bir giyim tarzı oluşturmuşlardır.⁸⁹

Kıyafet ve şapka bir kişinin mensup olduğu dinin ve sosyal konumun göstergesiydi.⁹⁰ Bu bağlamda Osmanlı'da Müslim-gayrimüslim ayrımı kendini sık sık kıyafetler üzerinden açık etmiştir. Ancak Müslim-gayrimüslim ayrımı Cumhuriyet ile ortadan kalkarak yerini geleneksel-modern farkına bırakmıştır. Böylece erken Cumhuriyet döneminin iki parolası olan millilik ve medeniyet kendini kadın kıyafeti üzerinden açığa vurmuştur. Hatta öyle ki Göle, kadının Kemalist reformların bayraktarlığını yaptığını dile getirmektedir. Bu bağlamda İslamcılığın kadını mahrem alana iten ve onun dişiliğini vurgulayan yanının tam karşısına milli, modern ve kendisini kamusal alanda dışı vuran kadın yerleştirilmiştir. Böylece uzun bir süreç içerisinde feraceden çarşafa geçen kadın bu dönemde önce çarşaftan türbana ardından başörtüsüne ve en sonunda da şapkaya geçiş yaparak uygarlığını ve medeniyet sevdasını göstermiştir.⁹¹ Ancak mahrem alandan dışarıya doğru sağlam ve radikal adımlar atan Türk kadınının ödemesi gereken bir bedel de vardır. Kadının özgürce kamusal alanda varlığını hissettirebilmesi onun kendi dişiliğini arka plana itmesi oranında mümkün olmuştur. Bu bağlamda Göle, kadının cinsiyetsiz kaldığını ve hatta erkek

⁸⁶ Eski, “Atatürk, Cumhuriyet ve Kıyafet Devrim ”, 70.

⁸⁷ Nurettin Paşa Şapka kanunu reddetmiş ancak kendisi irticacı damgası yiyerek mecliste ağır hakaretlere uğramıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Selami Kılıç, “Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılâbı”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* (1995), 542-543.

⁸⁸ Aydın, “Türk Modernleşmesinde Bir Görünüm ve Değişim Temsili Olarak Kıyafet”, 53 akt. Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), 38.

⁸⁹ Aydın, “Türk Modernleşmesinde Bir Görünüm ve Değişim Temsili Olarak Kıyafet ”, 52.

⁹⁰ Kılıç, “Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılâbı”, 529.

⁹¹ Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 66 akt. Muhaddere Taşcıoğlu, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri* (Ankara: Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu, 1958), 81-82.

kimliğine büründüğünü söylemektedir.⁹² Bakacak ise erkekler ile iş hayatına adımını atan kadının Kemalist reformlarda dışlığını ikincil plana atmasının gerekliliğinden bahsetmektedir.⁹³

Bu dönem içerisinde kılık kıyafet konusunun şekillendiği en özgün çalışmalara adabı muaşeret kitapları içerisinde kolaylıkla rastlanabilmektedir. Dönemin adabı muaşeret kitapları devrin zihniyetinin somutlaştırılarak bizlere sunulması bakımından büyük önem arz etmektedir. Zira Elias'ta kaleme aldığı çalışmasını adabı muaşeret kitaplarından yola çıkarak ortaya koymaktadır. Bu anlamda erken Cumhuriyet döneminin adabı muaşeret kitaplarının kıyafet algısı bizler için önemlidir. Dönemin çocuk yayınlarına baktığımızda genel olarak çocuk kıyafetlerinin ütülü, ak pak ve insicamlı olmasına dikkat çekilerek sağlığa uygun olması önemsenmiştir. Ancak dönemin şartları düşünüldüğünde sadece sağlık değil ekonomik olması da önemli bir etkidir.⁹⁴ Bunun yanı sıra genç kız ve erkeklerin aşırı gösterişe kaçan züppe giyim tarzı eleştirilerek giyilen kıyafetlerin sade olması istenmiştir. Bu dönemde kıyafetler için önemli bir konu da girilen ortama uygun bir şekilde kıyafetlerin seçimidir.⁹⁵ Zira nezaket sahibi medeni bir insan nerede ne giyilmesi gerektiğini bilmelidir. O halde kıyafet sadece bir giyimden daha fazlası olarak medeniliğin, nezaketin ve görgünün baş taşıyıcıları arasında yerini almıştır. Bu anlamda Tarcan, bir çocuğun kıyafetinden onun kibar, tertipli, dikkatli yahut da adi, görgüsüz, derbeder, pis olduğunun anlaşılabilirliğini ifade etmektedir.⁹⁶

Sonuç olarak Kemalist devrimler radikal bir tarzda toplumun tamamını kuşatmaya yönelik adımlar atmıştır. Ancak bu reformlar toplumun elit kesimi tarafından daha kolay benimsenirken halk tabakasında yoğun bir dirençle karşılaşmıştır.⁹⁷

3. Üç Devrin Tahlili: Toplumsal Değişimden Bireysel Dönüşüme

II. Mahmud döneminde devletin güçlendirilmesi ve dış yardım alabilmesi adına birçok yenilik yapılmıştır. Bu yenilikler üstten inme bir şekilde yapıp şekle odaklanmıştır. Bu dönemin önemli bir özelliği ise yapılan düzenlemelerin geleceğe kaynaklık etmiş olmasıdır. Bu değişimin kendini en belirgin şekilde hissettirdiği alan ise kıyafetlerdir. İlk dönem kıyafet düzenlemeleri üst tabakadan başlayarak topluma sirayet etmiştir. Yapılan bu düzenlemelerde ise temel söylem

⁹² Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, 73.

⁹³ Ayça Gelgeç Bakacak, "Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* (2009), 637.

⁹⁴ Sevcan Özen Başboğa, "Erken Cumhuriyet dönemi Çocuk Yayınlarında Çocuklara Yönelik Adab-ı Muaşeret, Görgü ve Nezaket Kuralları", *CTAD* 15/29 (2019), 79 akt. Nazım Silanoğlu, "Mukayeseli Muaşeret" (İstanbul: Aka Kitapevi, 1962), 223.

⁹⁵ Başboğa, "Görgü ve Nezaket Kuralları", 79 akt. Silanoğlu, "Mukayeseli Muaşeret", 223.

⁹⁶ Başboğa, "Görgü ve Nezaket Kuralları", 81 akt. Selim Sırrı Tarcan, "Ruhi Terbiye: Maharet", *Osmanlı Genç Dernekleri* 6 (1334), 1-13.

⁹⁷ Bakacak, "Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme", 637.

Batılılaşma olmadığı ve padişah tarafından başarılı bir şekilde meşrulaştırıldığı için önemli bir toplumsal muhalefet ile karşılaşılmağıdır. Ancak bu zoraki değişim halkta istenmedik yönde bir başkalaşmayı da beraberinde getirmiştir. Örneğin ilk defa bu devirde erkekler gecelik olarak giydikleri entari ile dışarıda boy göstermeye başlamışlardır.⁹⁸ Kadınlar ise kıyafetlerini incelteler kendilerini daha görünür kılacak ilk adımları bu devirde atmışlardır. Toplum içerisindeki bu farklılaşma zamanla bireylerin davranış biçimlerine sirayet ederek mahcubiyet kalıplarını değiştirmiştir. Öyle ki bir kişi ulemeden olmadığı halde sarık taktığı zaman ayıplanır hale gelmiştir.⁹⁹ Elias'ın kuramı çerçevesinde, yapılan bu değişim iyiden kötüye geçiş olmadığı gibi akılcı da değildir. Ancak modernleşmenin yolunu açmıştır.

Alaturka modernleşmenin başlangıç noktası Tanzimat olmuştur. Bu süreç içerisinde devlet kademesi hızla reform hareketlerini askeri, eğitim, ekonomi, siyaset gibi alanlarda işe koşturmuştur. Bu Batılılaşma hareketi yönetimden başlayarak toplumun üst kademelerine sirayet etmiş ve bu tabakalar arasında aşırılığa kaçan davranışların sergilenmesine sebebiyet vermiştir. Bu süreç içerisinde modernleşme taklitçi bir seviyede kalmıştır. Hatta henüz içselleştirilememiş Batılılaşma çabası dönemin edebi eserlerinde de alaycı bir şekilde eleştirilmiştir.¹⁰⁰

Kadın kıyafeti bu dönemdeki tartışmaların odak noktası haline gelmiştir. Bu dönemde kadınlar arasında modaaya uygun davranmak bir seçkinlik alameti sayılmıştır. Öyle ki modernleşen birey Avrupalı kıyafetler içinde kendini dışa vurarak ne kadar üstün olduğunu sergilemiştir. Sadece kıyafet değil kıyafetin tamamlayıcısı konumundaki aksesuarlar da modernleşme yolundaki bireyin medenilik gösterisine eşlik etmiştir. Öyle ki dönem içerisinde kadınlar arasında eldiven takmak zarafetin ve dürüstlüğün bir göstergesi sayılmıştır.¹⁰¹ Bu örnekte de görüldüğü gibi kıyafet adabı muşeret kuralları içerisinde girerek zihniyet değişimlerine ev sahipliği etmiştir. Öyle ki kıyafet uygarlaşmanın ve medenileşmenin bayraktarlığını üstlenmiştir. Önceleri tüm toplumda tek tip kıyafetin (ferace) farklı tipleri giyilirken¹⁰² modernleşmeden sonra kıyafet konusu mahcubiyet eşiklerini değiştirmiştir. Bu sebeple uygar ve modern birey farklı alanlarda farklı kıyafetler tercih edegelmiştir.¹⁰³ Önceleri hem ev içinde hem de dışarıda mahrem ölçülere

⁹⁸ Bu istenmedik değişim 1909 yılında devlet düzenlemeleri ile yasaklanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Reşat Ekrem Koçu, "Entari-Anteri", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul, 1963), 9/5129-5130.

⁹⁹ Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak", 116.

¹⁰⁰ Mardin dönemin edebi eserlerinde yer alan taklitçi bireyleri Bihruz Bey karakteri üzerinden önemli bir incelemeye tabi tutmuştur. Detaylı bilgi için bk. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 21-79.

¹⁰¹ Meriç, *Adabı Muşeret Kitapları ve Gündelik Hayatın Değişimi*, 232.

¹⁰² TURUZ, "II. Mahmut Dönemi Kıyafet Alanında Yapılan Değişimler".

¹⁰³ Elias, uygarlaşma süreci ile bireylerin kendine has tabakalarda yine kendilerine tahsis edilmiş çatal ve bıçaklarla yemek yediklerini dile getirmiştir. Zira Orta Çağ Avrupa'sının yemek kültüründe bu aletler birçok kişi tarafından paylaşılmıştır. Ayrıca dönem içerisinde el ile yemek herhangi bir mahcubiyet belirtmemiştir. Elias bu değişimi analiz ettiğinde uygarlaşma alameti kabul edilen bu gibi durumların

uygunluk modernleşmeyle yerini teşhire bırakmıştır. Bütün bunlar toplumsal değişimin tek tek bireylerin zihniyetlerine olan etkisini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda Türk modernleşmesi, önce topluma ve oradan da tek tek bireylerin şahsına yansiyarak etki etmiştir. Modernleşmeyi tam olarak içselleştiremeyen birey ise bunu şekilci ve taklidi aşamada gerçekleştirmiştir. Durumun ileri bir hal alması ise hem aydın tartışmalarının odağı haline gelmesine hem de devlet düzenlemelerine konu olmasına yol açmıştır. Böylece modernleşme üstten bir şekilde gerçekleşmeye başlamış ancak 1920'lere gelindiğinde fakir halka kadar sirayet eder hale gelmiştir.¹⁰⁴

Erken Cumhuriyet devri modernleşme hareketlerinin milli bir söylem etrafında şekillendirildiği dönemdir. Bu dönemin reformları, aşamalı bir şekilde yeri geldiğinde halktan meşruiyet almaya çalışılarak ama genelde halka rağmen yapılan devrimci bir nitelikte seyretmiştir. Ancak toplumsal muhalefet konusunda erken Cumhuriyet dönemi aydınlarının başarılı olduğunu söylenemez. Zira bu dönem, her türlü siyasal baskıya rağmen halkın birçok bölgede isyanlara kalkıştığı devirdir. Bu sebeple kılık kıyafetteki değişim üst tabaka ile sınırlı kalmış halka önemli ölçüde sirayet etmemiştir. Lakin üst tabakaya verilen eğitim, Kemalist devrimlerin demokrasiye ara vermek pahasına ve yeri geldiğinde ordu zoru ile yapılması sebebiyle halkın zihniyetine de belirli ölçülerde işlendiği görülmektedir. Bu dönem kamusal alanın tekrar düzenlediği ve üst kademedeki başlayarak halkın değiştirilmeye çalışıldığı dönemdir. Ancak zoraki kültür değişimleri sadece bu devre has değildir. Zira bu durum II. Mahmud dönemine kadar geriye gitmektedir. Ancak II. Mahmud döneminden farklı olarak yapılan düzenlemeler çok daha otoriter ve baskıcı tarzda toplumun genelini hedefleyerek gerçekleşmiştir. Bu dönemin kıyafet reformları ise devlet eliyle yasalardan meşruiyet alarak düzenlenmiştir. Dönemin milli ve çağdaş birey vurgusu ise Avrupalı yaşam tarzını kültür kodlarına işlemeye çalışmıştır.

Erken Cumhuriyet dönemine kadar amaç devleti kurtarmak olduğu için Batılılaşma önce devlet kademesinde görülen yenilikler şeklinde ortaya çıkmıştır. Burada amaç topyekûn bütün halkı modernleştirmek değildir. Erken Cumhuriyet döneminde ise devlet, halkın kültür kodlarını batılı ve milli çağdaş normlarla tasarlamak istemiştir. Ancak merkez noktalarda özellikle üst

fazla akıllı bir gerekçeye dayanmadıklarını dile getirmektedir. Ona göre uygar ve uygar olmayan fiilleri birbirinden ayıran nokta duygu eşiğindeki değişimdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Elias, *Uygarlık Süreci*, 1/226. Buradan yola çıkarak gün içinde farklı alanlarda farklı kıyafetlerin tercih edilmesi, kıyafetlerin ütülü olması, giyilen kıyafetin Avrupalı tarza uygun olarak seçilmesi akıllı bir gerekçeye dayandırılarak uygar kabul edilen davranışlar değildir. Ancak toplumda değişen duygu eşikleri; mahcubiyet ve ayıplanma kalıplarını değiştirmektedir. Bu sebeple giyilen bir kıyafet kıyafetten çok daha fazlası sayılmıştır. Zira artık bir kıyafet bir dizi örnekte belirttiğimiz gibi medeni, dürüst, nazik, zarif, güven veren uygar insanın niteliklerini belirtmektedir.

¹⁰⁴ Karagöz, "Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Kıyafetleri", 136.

kademe arasında taklide varan bir Batılılaşma baş göstermiştir. Zaman içerisinde ise üst ve alt tabakanın gerek siyasal gerek toplumsal düzlemde birbirlerine yakınlaşması¹⁰⁵ halk içerisinde eklektik bir tarzı doğurmuştur. İşte bu süreç sonunda günümüz bireyi doğu-batı arasında kendine has bir yapıda bulunmaktadır. Bireyin kıyafeti de hem küresel hem de yerel ve etnik motifleri bir arada bulundurmaktadır.

Değişen süreçte ise dışsal bir dayatma ile başlayan kılık kıyafet düzenlemeleri günümüz bireyi tarafından içselleştirilmektedir. İçselleşen süreçler, bireyin zihniyetinde dış kontrolden önemli ölçüde iç kontrole doğru evrilmiştir. Bu noktada günümüz bireyi, kılık kıyafet üzerinde kendi öz kontrolünü küçük yaşlardan itibaren sağlamaktadır.

Sonuç

Ele aldığımız çalışmayı günümüzden 200 sene önceye götürerek bugünün insanının uzun bir toplumsal süreç içerisinde nasıl ortaya çıktığına yakından tanıklık etmiş olmaktadır. Diyebiliriz ki günümüz modası belli davranış kalıplarını beraberinde getirmektedir. Aynı şekilde diyebiliriz ki içinde bulunduğumuz zamanın modası insanları belli zorunluluklara itmektir. Ancak bugünkü insan geçmişten kopuk olarak türeyen bir birey değildir. Bu anlamda çalışmamızda II. Mahmud devrinden başlanarak kılık kıyafet üzerinden uygarlığın ve modernleşmenin Türk toplumu nazarında gelişimi gösterilmektedir. Çalışmamız Eliasçı bir çizgide ilerleyerek önemli toplumsal değişimlerin beraberinde zihniyetleri de farklılaştırdığını ortaya koymaktadır.

Kılık kıyafet üzerinden uygarlığın değişimi salt modernleşme tecrübesine indirgenemez. Bu bağlamda çalışmamızın söz konusu zihniyet dönüşümünü sadece modernleşme süreçleri bağlamında ele aldığı düşünülmemelidir. Zira Türkiye'nin kendine has tecrübelerini görmezden gelmek olası bir araştırmanın güvenilirliğini sarsacaktır. Ancak Türkiye'nin modernleşme deneyiminin beraberinde toplumsal yapıda önemli başkalaşmaları getirdiği aşikârdır. Benzer şekilde modern zihniyet tasavvuru dünya üzerinde kendi tarihini yazmaktadır. Ayrıca çalışmamız kendini Türk modernleşmesi ile sınırlamaktadır. Bu sebeple Türkiye'nin kendine has süreçlerini inkâr etmeksizin modernleşme konusunu ele almış bulunmaktayız. Zira olası birçok dönüşümün perde arkasında modern zihniyet görülmektedir. Bu bağlamda çalışmamızdan çıkan temel sonuçlar yedi maddede sınıflandırılmaktadır:

¹⁰⁵ Erken Cumhuriyet döneminde kurucu elitler, devletin felsefesini tehlikeye attıklarını düşündükleri yerellik arayışlarını ötekileştirerek çevreye itmişlerdir. Ancak zaman içerisinde toplumun çevreyi oluşturan alt tabakası merkez ile eşit arenada karşılaşma fırsatı bulmuştur. Bu durum iki tabakanın zaman içerisinde birbirlerine yakınlaştığını ve yakınlaşacağını göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Bayramoğlu, *Türkiye'de İslami Hareketler* (İstanbul: Patika Yayıncılık, 2001), 42-47.

1. Türk modernleşmesi içerisinde kılık kıyafet üzerinden yapılan değişimler akılcı gerekçelere dayandırılmamaktadır. Ancak kılık modern ve uygar birey olmak için gerekli görülmüştür.

2. Türk modernleşmesi bireylerin ve toplumun mahcubiyet ve utanma eşiklerini değiştirmiştir.

3. Yapılan düzenlemeler topluma yansıdığına istenilmeyen kılık kıyafet düzenlemelerini beraberinde getirmiştir.

4. Türkiye zaman içerisinde daha modern bir hale gelmiştir. Buradaki değişim Eliasçı bir yorumla modernleşmenin dalgalı gelişimidir.

5. Cumhuriyet dönemi elitlerinin nazarında devletin düzenlemelerine uymak ilerlemecilik ve çağdaşlık olarak okunmuştur. Geleneklere ve dine bağlılık ise geri kalmışlık ve yobazlık alameti olarak görülmüştür. Ancak devlet kademesi erken Cumhuriyet döneminde bu şekilde bir yoruma giderken toplum doğu-batı sentezi olarak kendine has süreçleri yaşamıştır. Bu süreçleri geçiren toplum ise doğulu kalıplardan vazgeçmese de birçok modern davranışı bir zaman sonra içselleştirebilmiştir.

6. Erken Cumhuriyet dönemine kadar amaç devleti kurtarmak olduğu için Batılılaşma devlet kademesinde yenilikler ortaya çıkarmıştır. Ancak amaç topyekûn bütün halkı modernleştirmek değildir. Erken Cumhuriyet döneminde ise devlet halkın kültür kodlarını batılı ve milli çağdaş normlarla tasarlamak istemiştir. Bu bağlamda merkez noktalarda özellikle üst kademe arasında taklide varan bir Batılılaşma varken alt tabaka bu Batılılaşmadan istedik yönde etkilenememiştir. Zaman içerisinde her iki tabakanın gerek siyasal gerekse toplumsal düzlemde birbirlerine yanaşması eklektik bir tarzı doğurmuştur. İşte bu süreç sonunda günümüz bireyi doğu-batı arasında kendine has bir yapıda yer almış ve bireyin kıyafeti de hem küresel hem de yerel motifleri bir arada bulundurmıştır.

7. İlk dönem kıyafet düzenlemeleri hem kanunlarla hem de toplumsal değişime bağlı olarak dışsal bir şekilde gerçekleşmiştir. Günümüzde ise bu değişim içselleştirilmiştir. Öyle ki birey modernleşme süreçlerini ve kıyafetin dönüşümünü düşünmeksizin çocukluktan itibaren kılık kıyafet konusundaki duygulanımları bilir vaziyettedir.

Kaynakça

- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- AAKM, Avustralya Atatürk Kültür Merkezi. "Atatürk'ün İlkeleri ve Devrimleri" (Erişim 18 Mayıs 2020).
- Aydın, Rıfat. "Türk modernleşmesinde bir görünüm ve değişim temsili olarak kıyafet". *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3/6 (2018), 48-70.
- Başboğa, Sevcan Özen. "Erken Cumhuriyet dönemi Çocuk Yayınlarında Çocuklara Yönelik Adab-ı Muaşeret, Görgü ve Nezaket Kuralları". *CTAD* 15/29 (2019), 59-86.
- Bayramoğlu, Ali. *Türkiye'de İslami Hareketler*. İstanbul: Patika Yayıncılık, 1. Basım, 2001.
- Bekiroğlu, Nazan. *Şair Nigâr Hanım Güftesi Garplı Bestesi Şarkısı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Celal Nuri. *Kadınlarımız*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Çiğdem, Ahmet. "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* 3 (2002), 68-81.
- Daştan, Nihangül. "Türk Halk Şiirinde Bir Propaganda Aracı Olarak Fes Şiirleri". *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/15 (2018), 37-48.
- Davutoğlu, Ahmet. (2002). "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 39-52.
- Demir, Mine. "Osmanlı Kadınları Arasında Modanın Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Biçki-Dikiş". *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2016), 71-90.
- Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci*. çev. Ender Ateşman. 1. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Elias, Norbert. *Uygarlık süreci*. çev. Erol Özbek. 2. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Elias, Norbert. *Zaman Üzerine*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Esenbel, Selçuk. "Türk ve Japon modernleşmesi: 'Uygarlık Süreci' Kavramı Açısından Bir Mukayese". *Toplum ve Bilim* 84 (2000), 18-36.
- Eski, Mustafa. "Atatürk, Cumhuriyet ve Kıyafet Devrim". *Erdem* 11/31 (1998), 57-78.
- Gelgeç Bakacak, Ayça. "Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* (2009), 627-38.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Varlık Yayınları, 7. Basım, 1968.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 2000.

- Hammer, Heike. "Norbert Elias'ın Uygarlık Kuramı: Eleştiriler ve Gelişmeler". *Toplum ve Bilim* 84 (2000), 75-90.
- İzmir, Mehmet. "Modernleşen Türkiye'de Gündelik Yaşamın Dönüştürülmesi Serüveni". *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları Birikimler*. ed. Muharrem Balcı. 4/291-301. İstanbul: Hukuk Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Karagöz, Zöhre Özlem. "Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Kıyafetleri". *Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi* 1/1 (2017), 130-137.
- Kılıç, Selâmi. "Şapka Meselesi ve Kılık Kıyafet İnkılâbı". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* (1995), 530-547.
- Koçu, Reşat Ekrem. "Entari-Anteri". *İstanbul Ansiklopedisi*. 9/5129-5130. İstanbul: Koçu Yayınları, 2. Basım, 1963.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 10. Basım, 2018.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 26. Basım, 2018.
- Meriç, Nevin. *Adabı Muaşeret Kitapları ve Gündelik Hayatın Değişimi*. Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Jackson, Michael Wayne. "Norbert Elias'ın Medenileşme Süreci Teorisi". çev. Engin Topuzkanamış. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11 Özel Sayı (2009), 1601-1620.
- Mühürdaroğlu, Anıl. "Norbert Elias ve Klasik Bilgi Sosyolojisi: Beklenti ve Sınırlar". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2019), 493-516.
- Nalbant Arabacı, Esmâ. "Norbert Elias'ın Uygarlık Kuramı Üzerine Bir İnceleme". *Suç ve Ceza* 12/3 (2019), 65-96.
- Öncü, Ayşe. "Elias ve Medeniyetin Öyküsü". *Toplum ve Bilim* 84 (2000), 8-17.
- Özdalga, Elizabeth. *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1. Basım, 1998.
- Toprak, Hicret Kiraz. *Mihrap, Minber ve Devlet*. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Turan, Namık. "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar". *Kadın Araştırmaları Dergisi* 12 (2015), 103-138.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişimleri*. Ankara: Altınordu Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Turuz, Turuz Dil ve Etimoloji Kütüphanesi. "II. Mahmut Dönemi Kıyafet Alanında Yapılan Değişimler". Dijital Kütüphane Sitesi. (Erişim 06 Mayıs 2020).
- Yumul, Arus. "Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden". *Toplum ve Bilim* 84 (2000), 37-50.
- Yontar, Erk. "Norbert Elias'ın İnsan Bilimleri Kavramı ve Bilgi Sosyolojisi". *Toplum ve Bilim* 84 (2000), 112-128.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 139-156

İslam Medeniyetinde Pozitif İlimlerin Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Development of Positive Sciences in Islamic Civilization

Yavuz Selim Göl

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic
History

Giresun, Türkiye

yavuzselimgol@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7759-4482

ror.org/05szaq822

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Kasım/November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Aralık/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Göl, Yavuz Selim. "İslam Medeniyetinde Pozitif İlimlerin Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme".
ATEBE 8 (Aralık 2022), 139-156. <https://doi.org/10.51575/atebe.1203064>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

İslam Medeniyetinde Pozitif Bilimlerin Gelişimi Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Müslümanlar Kur'ân'ın ilk emri olan okumayı sadece yüzeysel bir okuma değil varlığın özüne inmek ve dünyayı anlamak olarak değerlendirmişlerdir. Bu doğrultuda ilk zamanlardan itibaren etraflarında gelişen tüm olayları ibret nazarıyla incelemişler ve ilmî çalışmalarına konu etmişlerdir. İlim öğrenmenin kadın veya erkek fark etmeksizin tüm Müslümanlar için gerekli görülmesi de onlar için önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. Hızlı ve emin adımlarla yükselen İslam medeniyetinin öne çıkan yönlerinden birisi Müslümanların dini ilimlere gösterdikleri ilgidir. Sadece dini ilimlerle sınırlı kalmayan Müslümanlar sonraki dönemlerde astronomi, matematik, geometri, fizik ve kimya gibi pozitif bilimlere de ilgi göstermişlerdir. Müslümanların bu alana gösterdiği ilginin farklı sebeplerinden birisi Kur'an'da gök cisimleri ve yaratılış gibi hususların yer almasıdır. Ayrıca rutin ibadetlerin vakitlerinin tayininde ay, güneş vb. gök cisimlerinin hareketlerinin esas alınması gibi hususlar Müslümanlarda büyük ilgi ve merak uyandırmıştır. Diğer taraftan fetihlerle birlikte çok geniş bir coğrafyaya yayılan Müslümanlar buralarda farklı etnik, dini ve kültürel unsurlarla karşılaşmışlardır. Kendileri için önemli bir aşama teşkil eden ve bu unsurların sağlayacağı muhtemel faydaları görmezden gelmeyen Müslümanlar, insanlık mirası olarak değerlendirdikleri bilimsel çalışmaları kendi dillerine tercüme etmeye başlamışlardır. Bu faaliyetlerin devlet yetkilileri tarafından da desteklenmesi ile birlikte çalışmaların daha da arttığı görülmektedir. Çalışmamızın temel amaçlarından biri İslam dünyasının fetihlerle birlikte siyasî ve askerî gelişmelerden sonra ilmî çalışmalarda elde ettiği başarısının sebeplerine dair bir değerlendirme yapmaktır. İslam toplumu ilk dönemlerden itibaren öncelikle dini konuların öğrenilmesine ağırlık vermiş, sonrasında ise karşılaştığı diğer medeniyetlerden de etkilenerek pozitif bilimlerle meşgul olmaya başlamıştır. Bu alanlarla ilgili genellikle herhangi bir sınırlamaya bağlı kalmamışlardır. İslâm'ın ilk yıllarında pozitif bilimlere hasredilmiş çalışmalar olmadığı görülse de ilk hicrî yüzyılın sonlarına doğru bu anlamda önemli çalışmalar ortaya çıkmıştır. Müslümanlar öncelikle dinlerini daha iyi anlamaya çalışmışlar, bu konuda belli bir birikim elde ettikten sonra özellikle Abbâsîler (750-1258) döneminde pozitif bilimlere ilgi duymuşlar ve 4/10. yüzyıla gelindiğinde bu alanlarda büyük eserler vermeye başlamışlardır. Çalışmamızda öncelikle Müslümanların yaptığı çalışmalara ilişkin güncel ve klasik kaynaklarda yer alan bilgiler bir araya getirilerek yüzyıllar içerisinde yaşanan değişim ele alınacaktır. Esasında bugün Müslümanların içerisinde bulunduğu durumun çözümü de kısmen bu dönemin daha iyi anlaşılmasında gizlidir. Tarihleri boyunca Müslümanların yaşadıkları bu yükseliş serüvenini anlamak günümüze de önemli ölçüde ışık tutacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, İslam, Bilim, Astronomi, Medeniyet, Ortaçağ.

An Evaluation on the Development of Positive Sciences in Islamic Civilization

Abstract

Muslims considered reading, which is the first command of the Qur'an, not only as a superficial reading, but as getting down to the essence of existence and understanding the world. In this direction, they have examined all the events that have developed around them from the first times with the eye of an example and have been the subject of their scientific studies. The fact that scientific learning is necessary for all Muslims, regardless of whether they are men or women, has also been an important source of motivation for them. One of the prominent aspects of the Islamic civilization is the interests of Muslims in religious sciences.

Muslims, who did not limit themselves to religious sciences, also showed interest in positive sciences such as astronomy, mathematics, geometry, physics and chemistry in the later periods. One of the different reasons why Muslims show interest in this field is that the Qur'an included issues like celestial bodies and creation. In addition, issues such as taking the movements of celestial bodies such as the moon and sun as a basis in determining the times of routine worship aroused great interest and curiosity in Muslims. On the other hand, Muslims, who spread to a very wide geography with the conquests, encountered different ethnic, religious and cultural elements here. Muslims have started to translate scientific studies, which they consider as human heritage, into their own language. With the support of these activities by the state authorities, the studies have increased even more. One of the main purposes of our study is to make an assessment of the reasons for the success of the Islamic world in scientific studies after the conquests and political and military developments. From the first periods, the Islamic society focused primarily on learning religious subjects, and then, being influenced by other civilizations it encountered, it began to engage in positive sciences. They generally did not adhere to any limitations regarding these areas. Although it was seen that there were no studies devoted to positive sciences in the first years of Islam, important studies in this sense emerged towards the end of the first Hijri century. Muslims first tried to understand their religion better, after gaining certain knowledge on this issue, they became interested in positive sciences especially during the Abbasid period (750-1258). By the turn of the century, they began to produce great works in these areas. In our study, first of all, the information in current and classical sources about the work of Muslims will be brought together and the change that has taken place over the centuries will be discussed. In fact, the solution to the situation Muslims are in today is partly hidden in a better understanding of this period. Understanding this ascension adventure of Muslims throughout their history will shed a great deal of light on our day.

Keywords: Islamic History, Islam, Science, Astronomy, Civilization, Medieval.

Giriş

Müslümanlar dünyayı kendileri için her yönüyle anlaşılması ve araştırılması gereken bir mekân olarak addetmişlerdir. Bu nedenle daha ilk dönemlerden itibaren çevrelerinde olan bitenleri anlamaya ve anlatmaya gayret etmişlerdir. Özellikle Hulefâ-yi Râşidîn döneminin sonlarından itibaren her konuda meraklarını giderecek pozitif bilimlere ilişkin araştırmalar yapmışlardır (Sezgin, 2015, 3). Bu da Müslümanların pozitif bilimlere ilgisinin erken tarihlerde başladığını göstermektedir. Emevî hanedanı mensubu ve Yezîd b. Muâviye'nin (680-683) oğlu Hâlid b. Yezîd simya alanında çalışmalar yapan ilk isimlerden birisidir (Hureysât, 10 Ekim 2022). Müslümanların 1/7. yüzyılın sonlarına doğru artmaya başlayan pozitif bilimlere karşı ilgisinin temel sebebinin fetih hareketleri sürecinde elde ettikleri kültürel mirasın bir sonucu olduğu da söylenebilir. Müslümanlar kısa süre içerisinde günümüzde Irak, İran, Suriye, Mısır gibi devletlerin üzerinde kurulu olduğu geniş bir coğrafyanın tamamını kontrol altına almışlar, ayrıca Fars medeniyetinin en önemli temsilcilerinden birisi olan Sâsânîlerin tüm topraklarını ve kültürel mirasını bünyelerine katmışlardır. Sadece bununla sınırlı kalmayan Müslümanlar Roma İmparatorluğu'nun önemli vilayetleri olan Suriye ve Mısır bölgesini de ele geçirmişlerdir. Bu

yerlerde var olan, ancak henüz kendilerinde bulunmayan ilmi birikim Müslümanlar için büyük fırsatlar oluşturmuş ve birçok alanda daha hızlı bir kazanım elde etmelerini sağlamıştır. Ayrıca Müslümanlar erken dönemlerden itibaren yazıya önem vermelerinden olsa gerek Arap yazısını da ilk yüzyıl içerisinde büyük oranda geliştirmişlerdir (Usta, 2013, 940). Böylelikle Müslümanların yazılı metinlere olan ilgisi önemli ölçüde artmış ve diğer kültürlerden elde ettikleri eserlere dair merakları da artmıştır. Sonrasında ise Doğu Roma (Bizans) ve Sâsânî bakiyesi toplulukların birikimleri üzerinde dakik çalışmalar yürütmeye başlamışlardır (Barış, 2017, 1879). Bu süreç, pozitif bilimlere ilişkin çalışmaların artmasıyla sonuçlarını kısa zamanda göstermeye başlamıştır. Müslümanlar bu gelişim sürecinde matematik, tıp, astronomi, coğrafya, fizik, mekanik, kimya, zooloji ve botanik gibi farklı alanlarda önemli eserler vermişlerdir (Yüksel, 2015, 51-78).

Müslümanların bilimsel faaliyetlerine ilişkin en önemli eserlerden birisi olan Arap-İslam Bilimleri Tarihi adlı eserin yazarı olan Fuat Sezgin'in bu döneme ilişkin önemli tespitleri bulunmaktadır. Müslümanların bu alanlara olan ilgisinin yoğunlaştığı dönemde Fars medeniyetinin bakiyesi ile daha olumlu ilişkiler geliştiren Abbâsîler, pozitif bilimlere ilişkin çalışmalara büyük destek vermişlerdir. Fars kökenli bir aile olan Bermekîlerin ilk dönemlerde Abbâsî hilâfeti üzerindeki tesiri bu durumun daha da pekişmesine vesile olmuştur (Pattabanoğlu, 2018, 42-44). Onların hem bireysel çalışmaları hem de verdiği teşvikler bilimsel çalışmaların ve kültürel alandaki gelişmelerin hız kazanmasında etkili olmuştur. Bermekî ailesinin en etkin olduğu dönem olan Harunürreşîd dönemi farklı dillerden pozitif bilimlere ait eserlerin tercüme yapılmaya başlanmıştır (Eflatun, 2018, 704-706) Bu dönemde yapılan tercüme İslâm dünyasında pozitif bilimlere ilginin artmasına vesile olmuş, ayrıca Müslümanlar açısından önemli bir dönüm noktası olan Me'mûn döneminin temellerini oluşturmuştur (Barış, 2017, 1878).

Dokümantasyon yöntemini benimsediğimiz çalışmamızın hazırlık sürecinde alana ilişkin kaynaklar üzerinde yapılan yoğun okumalar ve bilim alanlarına ait Müslüman âlimler ve çalışmalarını tanıtan kitap, makale, tez gibi akademik metinler gözden geçirilmiş ve bu kaynaklardan elde edilen bilgiler uygun bir planlama ile bir araya getirilmiştir. Çalışmamızın temel hedefi Müslümanların yüzyıllar boyunca yaptıkları önemli bilimsel çalışmaların başlangıç noktasına ışık tutmaktır.

Ülkemizde yeni bir araştırma alanı olarak ortaya çıkan İslam bilim tarihi araştırmalarının odak noktasını tarihi süreçte yapılan çalışmalar oluşturmaktadır. Bizim çalışmamızın temel hedefi ise Müslümanları bu çalışmalara sevk eden saikler olduğundan bu çalışmaların sebepleri üzerinde durulmuştur. Elde edilen materyal, tasnife tabi tutulduktan sonra başlıkların oluşturulmuş akabinde zikredilmesi gerekli hususlar söz konusu başlıklar altında ele alınmıştır.

2. İslam Dünyasında Pozitif Bilimlerin Gelişim Süreci

Müslümanlar dini ilimlere gösterdikleri gibi pozitif bilimlere de yoğun bir ilgi göstermişlerdir. Pozitif bilimler denilince ilk akla gelenler astronomi, matematik, fizik, kimya, coğrafya, kartografya ve tıp gibi bilim dallarıdır. Bu ilimlere ilişkin kısa değerlendirmeler yaparak Müslümanların bu ilimler karşısında gösterdikleri tavrı da daha anlaşılır hale getirmek yerinde olacaktır.

Müslümanların özel ilgi alanlarından birisi olan astronomi, gök cisimleri ve onların hareketlerini gözlemleyen bilim dalıdır. Dahası insanoğlu en erken dönemlerden itibaren gök cisimleri hakkında bilgi sahibi olmak istemiştir. Yapılan birçok arkeolojik çalışmada gök cisimleri ya da onlara ilişkin bazı işaretlerin bulunması da bu alana ilişkin insanların büyük bir merak duygusu içerisinde olduklarını göstermektedir. Gök cisimleri ile ilgili birçok araştırmanın yapıldığı ve bir şekilde bu cisimlerin insanların hayatında yer tuttuğu görülmektedir (Hilal-İsmailoğlu, 2019, 219-228).

İslam dininin zuhur etmesinden önce de astronomi ilmine matuf birçok çalışma bulunmaktadır. Batlamyus'un astronomi alanında yaptığı *Almagest* adlı kitabı bu alanda önemli eserlerden birisidir. Bu çalışmaya sonraki dönemlerde İslâm dünyasından önemli eleştiriler yapılmıştır (Kaya, 2019, 24-28). Kendisine temel olarak Yer'i yani Dünya'yı alan Batlamyus, günümüzde artık kabul edilmeyen bir anlayış ortaya koymuştu. Fakat bu düşüncenin uzun süre yanlışlığının ispat edilememesi sebebiyle 1000 yıl boyunca bu anlayışı kabul görmüştür. Geosantrizm, geosentrizm ya da yermerkezcilik olarak bilinen bu görüşe göre Yer, evrenin merkezi olarak kabul edilmekteydi. Yani dünyanın merkeze alındığı ve gök cisimlerinin onun etrafında döndüğü düşüncesi hâkimdi. Batı dünyasında ortaya çıkan Kopernik sistemine kadar bu durum böyle kabul edilmiştir. Her ne kadar bu dönüşüm Kopernik'e atfedilse de İslam âlimleri ondan önce bu konuda çok köklü çalışmalar yapmış, hatta Kopernik'i derinden etkilemişlerdir (Özalp, 2017, 72). Bu durumun Batılı araştırmacılar tarafından pek kabul görmemesinin nedenleri ayrı bir çalışma konusu oluşturacak evsiftadır. Bu noktada, örneğin 6/12. yüzyılda yaşamış olan Câbir b. Eflah, Batlamyus'un bu anlayışının yanlışlığını ele aldığı bir eser telif etmiştir. *İslâhü'l-Mecistî* adını verdiği bu eserinde Batlamyus'un tespitlerine ilişkin yanlışlıkları ele alarak onun çalışmasını tashih etmiştir (Yılmaz, 2021, 74-78). Lakin Batı dünyası onu ve onun benzeri çalışmalar yapan birçok İslâm âlimini görmezden gelmeyi tercih etmiştir (Sezgin, 2015, 103). Nitekim Kopernik ile birlikte artık Batlamyus'un sisteminin yanlış olduğu ispatlanmış ve bundan sonra dünyanın güneş etrafında döndüğü düşüncesi kabul edilmiştir (Özsoy, 2015, 97-100). Günmerkezlilik ya da Güneş merkezli bir sistemin varlığının tespit edilmesiyle birlikte de Dünya ve diğer gezegenlerin Güneş'in etrafında döndüğü kabul edilen bir astronomik model tüm dünya tarafından kabul edilmiştir (Özalp, 2017, 72). Batlamyus'un astronomlar tarafından birinci

dereceden kaynak olarak kabul edilen *Almagest* adlı mezkûr eseri İslam dünyasının da ilgisi (Kaya, S. 2019, 24-28) sonucunda 800'lü yılların başında Arapçaya çevrilerek *el-Mecistî* adıyla meşhur olmuştur.

Müslümanların zihinsel dönüşümünün merkezini Yunanca, Süryanice, Farsça, Hintçe eserlerin Beytü'l-Hikme'de tercüme edilmesi oluşturmaktadır (Kaya, 10 Ekim 2022). Ancak daha önceki dönemlerde de bu alana ilişkin bazı çalışmaların olduğu muhakkaktır (Sezgin, 2015, 3). Ayrıca Abbâsî Halifesi Mansûr (754-775) devletine yeni başkenti Bağdat'ı inşa ederken astronomik ölçümler yapılmasını istemiş ve bu konuda yetkin âlimleri görevlendirmiştir (Dündar, 2021, 19). Dolayısıyla her ne kadar bu alana dair çalışmalar Abbâsîlerin ilk döneminde mevcutsa da bu tür çabalar genellikle bireysel olmuş ya da ilmi bir ortamın gereklilikleri henüz tam manasıyla sağlanamamıştır.

Müslüman bilim adamları bir taraftan astronomi ile uğraşırken bu alanla yoğun bir ilişkisi olan coğrafyaya da büyük önem vermişlerdir. Bu nedenle İslam dünyasında coğrafya çalışmalarının gelişimi özellikle astronomi, matematik ve geometri ile büyük bir paralellik arz etmektedir. Coğrafyanın gelişim süreci Müslümanların dünyaya bakışını da önemli ölçüde etkilemektedir. Bu alanda yapılan çalışmaların farklı sebeplerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu sebepler, dini, ticarî, siyasî ve askerî gerekçeler altında zikredilebilir (Şulul, 2013, 386-388).

2.1. İslam Medeniyetinde Pozitif Bilimler

İslâm toplumu ilk teşekkül sürecinden itibaren araştırmaya ve öğrenmeye büyük bir iştiahtı duymuştur (Yıldız, 2020, 17-18). Müslümanların bu gayretleri ilk zamanlarda dinî ilimlere yönelikken daha sonraki dönemlerde, hem yeni kültürlerle karşılaşmaları hem de dünyaya bakışlarının değişmesi gibi çok farklı etkenlerle, pozitif bilimlere de ilgi duymaya başlamışlardır. Örneğin Müslümanların önemli çalışmalar yaptığı alanlardan birisi "ilm-i felek", "ilm-i hey'e", "ilm-i eflâk" ya da "ilm-i nücum" olarak adlandırılan astronomiydi (Fehd, 10 Ekim 2022). Müslümanların astronomi alanına duydukları ilgi ve yaptıkları çalışmalar Abbâsîlerin bilge halifesi Me'mûn döneminde, İslam dünyasının önemli ilmi merkezleri olan Bağdat ve Şam'da kurulan (Bakkal, 2019, 105-140) Şemmâsiye ve Kâsiyun Rasathaneleriyle (Kaya, S. 2020, 22-47) kısa sürede meyvelerini vermiştir. Halife Me'mûn daha hayattayken İslam bilginleri onun emriyle dünyanın çevresinin ve meridyen aralıklarının ölçümü gibi önemli çalışmalar yapmaya başlamıştır. Hatta bu kurumlar zamanla İslam dünyasının birçok ilmi merkezine yayılarak astronomi alanında insanoğlunun anlayışını temelden değiştiren birçok çalışmaya ev sahipliği yapmıştır. Müslümanların 3/9. yüzyıldan itibaren başlayan bu istikrarlı yükselişi (Barış, 2017, 1885) 10/16. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir (Göl, 2021, 174-177).

Müslümanlar astronomik çalışmalarla haberdar oldukları gök cisimlerine pek de yabancı sayılmazlardı. Özellikle Kur'ân-ı Kerim'de yer alan gök cisimleriyle ilgili ayetler önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar içerisinde ise en göze çarpanlardan birisi Hz. İbrahim'in hayatına ilişkin olanıdır. Hz. İbrahim putların inanılması mümkün olmayan varlıklar olduğunu anladığı zaman muhtemel inanılabilecek varlıklar içerisinde ilk aklına gelen gök cisimleri olmuştur. Bu açıdan yüce bir varlığa inanmak isteyen bir insanın yüzünü göğe çevirmesi hakikaten kayda değer bir husustur. Buradan anlaşılmaktadır ki insanlar için gökyüzü ulvî bir mahiyet taşımaktadır. Kur'ân'da anlatıldığı üzere Hz. İbrahim önce yıldızların ilah olabileceğini düşünmüş, sonrasında daha büyük olması sebebiyle Ay'a bu nazarla bakmıştır. En son Güneş'in bu inanca layık olacağını düşündüyse de "batan" bir varlığın ilah olamayacağını düşünerek ilahın görünmeyen büyük bir güç olduğuna kanaat getirmiştir (En'âm 6/74-81). Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bu ayetlerle gök cisimlerinin ilahi bir vasfı bulunmadığı ortaya konulmuştur. Buna rağmen Ortadoğu'da Hz. İbrahim'in de yaşadığı topraklarda gök cisimlerine tapanların varlıklarını devam ettirmiş olmaları da önemli bir ayrıntı olarak göze çarpmaktadır (Taşgın, 10 Ekim 2022).

Müslümanların yoğun ilgisine mazhar olan bu alanlar, kısa sürede önemli eserlerin ve çalışmaların yapılmasıyla birlikte büyük bir külliyata kavuşmuştur. Ya'kûb b. Târık (öl. 796) (Temir, 2021, 13-16) astronomi ve matematik alanında, Fadl b. Nevbahtî (öl. 2/8. yy.) astronomi alanında, İbrahim el-Fezârî (öl. 806) (Temir, 2021, 17-22) matematik ve astronomi alanında, Câbir b. Hayyan (öl. 815) tıp, astronomi, fizik, kimya, coğrafya alanında, Abdülmelik el-Asmaî (öl. 828) zooloji, Haccâc b. Yusuf b. Matar (öl. 833) matematik alanında çalışma yapan ilim adamlarındandır. Ayrıca daha sonraki yüzyıllarda Hârizmî (öl. 850) astronomi, coğrafya, matematik, Sind b. Ali (öl. 864) astronomi, Kindî (öl. 868) matematik, fizik, kimya, farmakoloji ve tıp alanlarında, Câhız (öl. 869) tarih ve biyoloji alanlarında, Ferganî (öl. 870) astronomi alanında, Ahmed b. Sehl el-Belhî (öl. 934) coğrafya, matematik, tıp alanlarında, İbn Hurdâzbih (öl. 912) coğrafya, Sâbit b. Kurre (öl. 901) matematik alanında öne çıkan âlimlerdendir. Bettanî (öl. 929) astronomi, matematik, Fârâbî (öl. 950) astronomi, matematik, Abdurrahman es-Sûfî (öl. 986) astronomi, İbn Havkal (öl. 988) coğrafya, İbn Fadlan (öl. 4/10.yy) coğrafya, İbn Yûnus (öl. 1008) astronomi, matematik, Ebü'l-Kâsım ez-Zehrâvî (öl. 1013) tıp, Siczî (öl. 1020) astronomi, geometri alanlarında ihtisas sahibi âlimlerdendir. Bu ilim adamları kendi alanlarında önemli çalışmalara imza atmışlardır. Batı ise aynı dönemde Engizisyon Mahkemeleri ciddi bir düşünce baskısı altında zorlu günler geçirmekte idi. Bu zihniyetin uzun süre devam etmiş olması neticesinde İslam dünyasında yaşanan bilimsel gelişmeleri çok zaman sonra takip edebilmiştir (Bakar, 2014, 141-142).

İslam dünyasında 3/9. yüzyılda muazzam bir başlangıç yapan astronomi, matematik gibi alanlarda yapılan çalışmalar 4/10. yüzyılda çok büyük bir gelişme kaydetmiştir. Daha sonra İslam dünyasının farklı bölgelerinde devam eden astronomi, matematik gibi alanlara ait çalışmalar

Merâğa, Tebriz, Semerkant gibi şehirlerde kurulan rasathanelerle sistemli bir hale gelmiştir (Kaya, S. 2020, 145-195). Bu çalışmalar İslam dünyasının 6/12. yüzyıldan itibaren yaşadığı siyasi ve ekonomik krizlere rağmen sürdürülmüştür. 9/15. yüzyılda Osmanlı bu konuda önemli girişimler yapmıştır. Fatih Sultan Mehmet'in başlattığı eğitim yatırımları İstanbul'u bir ilim merkezi haline getirmiş, İslam dünyasının değişik bölgelerinden farklı alanlarda çalışmaları bulunan âlimler bu şehre akın etmişlerdir. Özellikle 10/16. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nde, diğer birçok alanda olduğu gibi astronomi alanında da en önemli çalışmaların yapıldığı bir dönemdir (Arslanoğlu, 2015, 190; Uymaz, 2014, 73-82). Zira bilim insanları için cazibe merkezi haline gelen İstanbul, Ali Kuşçu, Kadızade-i Rumi gibi önemli astronomların yeni rotası haline gelmiştir (Göl, 2021, 556-557). Onların Osmanlı ilim dünyasına kazandırılması, Semerkant ekolünün birikiminin bu coğrafyaya aktarımını da beraberinde getirmiştir (Fazlıoğlu, 2003, 21). Böylelikle Osmanlı coğrafyasında bazı medreseler bu alanda da eğitim vermeye başlamıştır.

Osmanlı Devleti'nin en güçlü dönemlerinde kurulan İstanbul Rasathanesi, İslam dünyasının öne çıkan gözlemcilerinden birisi olarak inşa edilmiştir. Rasathanenin kurucusu ve idarecisi olan Takiyyüddin İbn Ma'rûf, Mısır'da aldığı fıkıh eğitiminin ardından astronomi alanına yönelerek bu alanda önemli bir ilim adamı haline gelmiştir. Mısır'daki eğitiminin ardından İstanbul'a gelen Takiyyüddin, sarayın müneccimbaşısı olarak göreve başlamıştır (Topdemir, 10 Ekim 2022). Bir süre Galata Kulesi'nde gözlem faaliyetlerini sürdüren Takiyyüddin, dönemin Osmanlı Padişahı III. Murad'ı ikna ederek Tophane sırtlarında bir rasathane kurmuştur (Demir, 1993, 161-172; Aydın, 2004, 411-454). Ancak o, bu büyük başarının kendi hayatında olumsuz bir dönemin başlangıcına sebep olacağını öngörememiştir. Saray çevresinde bulunan bürokratların rasathanede bilimsel çalışmalar değil falcılık gibi dinen uygun olmayan işlerin yapıldığına dair çıkardıkları söylentiler padişahın kulağına kadar gitmiştir. Bu konuda çevresi ile yaptığı görüşmeler sonucunda rasathane adına üzücü bir karar çıkmış ve büyük çabalarla kurulan İstanbul Rasathanesi'nin yıkım emri verilmiştir (Baga, 2021, 7). 1580 yılında gemilerden yapılan top atışlarıyla rasathanenin yıkılması İslam Medeniyeti'nde pozitif bilimlerin elde ettiği bu ivmenin yönünün değişmesine sebep olmuştur. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu siyasî sıkıntılar, ilmî ortamı da etkilemiş, bilimsel çalışmaların ilerleme hızı yavaşlamış, hatta durma noktasına gelmiştir. Özellikle pozitif bilimlerin medrese müfredatından çıkarılmasıyla oluşan negatif tavır (Yüksel, 2015, 145). Bu alanda ilmî çalışmalar yapan kişilerin şevkini kırmıştır. Bu döneme kadar astronomi alanında onlarca büyük ilim adamı yetiştiren İslam coğrafyası, yavaş yavaş derin bir sessizliğe gömülmüştür (Sarıkaya, 1999, 24-25).

Batı dünyası aydınlanma ile birlikte pozitif bilimlerin alanında önemli çalışmalara imza atmıştır. Lakin İslam dünyasında yapılan çalışmalardan önemli ölçüde etkilenmelerine rağmen bu durumu görmezden gelmişlerdir. Özellikle Endülüsten çok etkilenen Batılılar, birçok noktada

yaptıkları gibi bu mirasın asıl sahiplerini çalışmalarında zikretme lütfunda bile bulunmamışlardır (Sezgin, 2015, 117). İslam dünyasının gerileme sürecine girmesi, Batı'nın pozitif bilimlere yönelerek daha güçlü ve sistemli hale gelmesi, Osmanlı devlet ricâlinin ve aydınlarının Batılı toplumların üstünlüğünü kabul ederek onların kurumlarını, sistemlerini kendi toplumlarına ve devletlerine aktarmaya çalışmalarına sebep olmuştur (Yüksel, 2015,117-119).

Batlamyus'un yer merkezli evren sistemi düşüncesinin yıkılarak Kopernik'in güneş merkezli evren sistemi düşüncesinin kurulmasında Müslüman bilim insanlarının kilometre taşı olduklarını unutmamak gerekir. Bu noktada Câbir b. Eflâh'ın Latinceye tercüme edilerek Hristiyan dünyaya aktarılan çalışmaları, Batılıları etkileyen astronom ve felsefeciler vasıtasıyla Kopernik'in beslenebileceği bilgi ortamının oluşmasında büyük bir etki sahibidir (Özalp, 2017, 72).

Yukarıda geniş bir şekilde ele alınan çalışmaların bir benzerinin yapıldığı alan da matematik ve geometridir. Bu iki alan birbirleriyle güçlü bir ilişki içerisinde olmaları sebebiyle genelde birlikte zikredilmektedir. Genel kanaate göre bilimlerin en esaslısı kabul edilen matematik Müslümanların ilgisini çok çekmiştir. Bu alanda önemli çalışmalar yapan Havârizmî, Sabit b. Kurre, İbn Yûnus, Gıyaseddin el-Kâşî vb. ilim adamlarının sayısı oldukça fazladır (Bayrakdar, 2020, 17-122).

Fizik, Müslümanların büyük başarılar elde ettiği alanların başında gelmektedir. Özellikle ışık ile ilgili tespitleriyle tanınan İbnü'l-Heysen (Sezgin, 2015, 30) ve Kemâleddin el-Fârisî (Sezgin, 2015, 56) gibi isimler çok önemli çalışmalara imza atmışlardır. Örneğin İbnü'l-Heysen'in "Karanlık Oda" şeklinde tabir edilen bir icadı günümüz dünyasında yaygın bir şekilde kullanılan kameraların ilk örneğini teşkil etmektedir (Gök, 2016, 45). Diğer taraftan Kemâleddin el-Fârisî'nin önemli çalışması ise gökkuşağının oluşumuna ilişkin çalışmasıdır. Onun dönemine kadar kesin bir şekilde açıklanmamış olan gökkuşağının oluşumunun bu dönemde izah edilmesi önemli bir gelişmedir.

Müslümanların yoğun çalışmalar yaptıkları pozitif bilim dallarının en yaygınlarından ikisi ise coğrafya ve kartografyadır (Yetkin-Bilginer, 2021, 1-9). Harita bilimi olarak bilinen kartografyanın gelişimi coğrafya ve astronomi ile paralellik arz etmektedir (Sezgin, 2015, 11-13). Bu bağlantı sebebiyle İslâm dünyasında bu ilimlerin birbirlerini destekleyerek güçlü bir yükseliş sergiledikleri görülür. Bu alanda önemli çalışmaların yapıldığı Halife Me'mûn döneminin en önemli çalışmaları içerisinde bir dünya haritasını zikretmek mümkündür. Bu harita, ünlü astronom Batlamyus'un dünya üzerinde karaların denizleri kuşattığı tezinin aksini iddia ederek günümüzde kabul edildiği gibi denizlerin karaları kuşattığını net bir şekilde göstermiştir. Hakikaten o dönemde böylesi bir haritanın çizilmiş olması sadece İslam dünyası değil insanlık için de büyük bir başarıdır. Bu haritanın çizimi İslam dünyasında büyük bir etki oluşturmuş ve önemli bir geleneği başlatmıştır. Bu haritadan sonra İslam âlimlerinin bu alanda çok önemli çalışmalar yaptığı bilinmektedir ki Piri Reis haritası bu noktada zirveyi teşkil etmektedir. Elbette bu alanda

yapılan çalışmaların astronomi alanındaki gelişmelerle çok yakından ilgisinin olduğu açıktır. Çünkü gök bilimi araştırmalarında uzaklıklar için ölçeklendirme yaparak çalışmalarını sürdüren Müslüman ilim adamları, haritaları da en az hata payıyla çizmeye muvaffak olmuşlardır. İslam dünyasında çizilen haritaların sayısı bilinmemektedir. Bazı araştırmacılar Kristof Kolomb'un Amerika kıtasını keşif için kendisine rehber edindiği haritanın da Müslüman haritacılarından ele geçen bir haritanın tercümesi olduğu ifade edilmektedir (Sezgin, 2015, 80).

İslam dünyasında yapılan ilmî çalışmaların önemli bir alanını da tıp oluşturmaktadır. İnsan hayatına büyük önem veren Müslümanlar, insanın sağlıklı bir yaşam sürebilmesi ve hastalıklarından kurtulabilmesi için çok büyük eserler vücuda getirmişler ve insanlığa bu çalışmalarını armağan etmişlerdir. Birçoğumuzun çok iyi bildiği İbn Sînâ'nın yanında Ebû Bekir Râzî, Zehrâvî, Sabuncuoğlu Şerefeddin gibi önemli tıpçılar yetiştiren Müslümanlar, bu alana büyük ilgi duymuşlardır (Gençel Efe, 2019, 37-55). İbn Sînâ'nın *el-Kânun fi't-tıb* adlı eseri uzun yıllar boyunca doğu ve batı medreselerinde okutulan eserlerin başında gelmektedir (Terzioğlu, 15 Ekim 2022). Zehrâvî'nin tıp alanına en büyük katkısı ise birçoğu halen günümüzde de kullanılmaya devam eden cerrahi aletleridir (Gençel Efe, 2019, 51-55).

3. İslam Dünyasında Yapılan Pozitif Bilimlerle İlgili Çalışmaların Sebepleri

İslam medeniyeti havzasında özellikle astronomi, matematik, coğrafya, kartografya gibi alanlarda yapılan çalışmaların çok farklı bölgelerde kendisine zemin bulduğunu söylemek mümkündür. Dımaşk, Bağdat, Mısır, Endülüs, Semerkant, Merâğa (Baga-Yılmaz, 2019, 121-136) gibi farklı şehir ve bölgelerde önemli çalışmalara imza atan Müslümanlar, bu çalışmalarını yaparken farklı amaçlar da gütmüşlerdir. Peki, Müslümanları bu yola sevk eden hususlar nelerdir? Bunun nedenlerine ilişkin hususları başlıklar halinde ele almakta fayda olacağı kanaatindeyiz.

3.1. İbadetlerin Vakitlerinin Tayini

İslam dininin namaz, oruç, hac ve zekât gibi ritüellerinin gök cisimlerinin, özellikle güneş ve ayın hareketleri ile belirlenen zaman dilimleriyle yapılmasının şart koşulması bu sebeplerin başındadır. Namaz vakitlerinin hatasız bir şekilde tayin edilebilmesi için özellikle güneşin hareketleri gözlemlenmiştir. Bu alan tamamen astronomi ile ilgilidir. Diğer yandan başlangıç ve bitişine ilişkin tartışmaların hala yoğun bir şekilde yapıldığı ibadetlerden birisi de oruç ibadetidir. Oruç ibadetinin bizatihi kendisinden ziyade Ramazan ayının girmesi için yeni ayın yani hilalin görülmesi gerekmektedir. Zaman tayininin hatasız yapılabilmesi için astronomik gözlemler yapan Müslümanlar bu alanda önemli gelişmeler kaydetmişlerdir (İşlek, 2009, 127-139). Lakin günümüzde dahi bu gözlemin hassas aletlerle mi yoksa çıplak gözle mi yapılacağı tartışması sona ermemiştir. İslam dünyası bu konuda büyük çalışmalar yapmış olmasına rağmen henüz evrensel

bir birliğe kavuşabilmiş değildir. Her ne kadar İslam toplumları bu hususta bir birlik sağlayamamış olsa da tarihi süreçte bu durumun ilmî çalışmalara önemli bir dayanak teşkil ettiği muhakkaktır.

3.2. Kur'an'da Gök Cisimlerine İlişkin Bilgilere Yer Verilmesi

Müslümanların astronomi alanına meyletmesinin önemli sebeplerinden birisi de İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de kevnî ayetler olarak da adlandırılan, gök cisimleri ve onların hareketlerine ilişkin ayetler bulunmasıdır. Bu durum Müslümanların astronomiye olan ilgisinde önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır (İşlek, 2009, 28-70). Güneş (Bakara, 2/258; En'am, 6/78, 96; Yasin, 36/38, 40 vd.), ay (En'am, 6/96; A'raf, 7/54; Yûnus, 10/5; Ra'd, 13/2; İbrahim, 14/33 vd.), dünya, yıldızlar (En'am, 6/97; A'raf 7/54; Yûsuf, 12/4; Nahl, 16/12, 16 vd.) ve hatta evren ve evrenin yaratılışına (Bakara, 2/29; Şûrâ, 42/49) ilişkin ayetler Müslümanların ilk zamanlardan itibaren ilgisini çekmiştir. Gök cisimlerinin kendilerine ait yörüngelerinin olmasına varan detaylı bilgileri de yine Kur'an-ı Kerim'de bulmak mümkündür. Bu da Müslümanların zaman içerisinde, özellikle Hint ve Yunan astronomisine ilişkin eserlerin tercümelerinin içselleştirilmesinden sonra kendisini daha net bir biçimde göstermeye başlamıştır.

3.3. Tercüme Faaliyetleri

İslam tarihinin belki de en önemli dönüm noktalarından birisi şüphesiz diğer medeniyetlere ait külliyatın Arapçaya tercüme edilmesidir. Müslümanlar eserleri tercüme ederken genellikle herhangi bir sınırlamaya tabi kalmamışlardır. Din, düşünce/felsefe, bilim, astronomi, matematik, teknoloji, tıp, kimya, biyoloji gibi birçok farklı alanda yapılan tercüme İslam toplumunda önemli yeniliklere yol açmıştır. Dini ilimlerde dönem dönem bazı sıkıntılar yaşansa da genellikle pozitif bilimler alanında Müslümanlar gayet özgürlükçü bir tablo ortaya koymuşlardır.

İslam'ın ilk yüzyılının ortalarından itibaren bireysel çalışmalarla başlayan bu girişimler özellikle Abbâsî iktidarının yönetimi devralmasından sonra daha kurumsal bir yapıya doğru evrilmiştir. Bu dönemde özellikle Fars kökenli devlet adamlarının idarede etkin olmasının büyük bir katkısı olduğu düşünülebilir. Belki de bunun etkisiyle İslam medeniyetinde pozitif bilimler alanında çalışan âlimlerin önemli bir kısmının kökenleri İran'a dayandırılmaktadır (Altungök, 2014, 475-476).

Abbâsî halifesi Mansur'un devletin asıl kurucusu olduğuna ilişkin kanaatin yanı sıra ilmî gelişmelerde de büyük bir rolü olduğu aktarılmaktadır. İlim adamlarına büyük destek veren Mansur, emrinde birçok âlim istihdam etmiştir. Böylelikle İslam devletinin ilim çevrelerini himayesi de önemli bir ivme kazanmıştır. Bu dönemde tercüme faaliyetleri de başlamış ve pozitif bilimler yavaş yavaş gündem oluşturmaya başlamıştır. Abbâsîlerin belki en ünlü halifesi olan Hârûnürreşîd (786-809) zamanında da bu çalışmalar önemli bir ivme kazanmıştır. Her ne kadar

Hârûnürreşîd tarafından bir süre sonra ağır bir şekilde cezalandırılmış olsalar da bu dönemde Bermekî ailesinin etkisini de göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Fars kökenli Bermekî ailesi en nüfuzlu dönemini Hârûnürreşîd zamanında yaşamıştır. Bu dönemde Bermekî ailesinin himayesinde tercüme faaliyetlerinin yapıldığı kaynaklarda zikredilmektedir. Aslında bu tercüme faaliyetleri Me'mûn döneminde ortaya çıkan yoğun tercüme faaliyetlerinin zeminini hazırlamıştır (Barış, 2017,1884).

Tercüme faaliyetlerinin İslam coğrafyasında en yoğun yaşandığı dönemlerden birisi olan Me'mûn dönemi (813-833), İslam dünyasının adeta yeni bir döneminin başlangıcını teşkil etmektedir. Bu dönemin belki en kötü yönü kutsal kitaba yönelik muhtemel eleştirilerin önünü alabilmek için ortaya çıkan "Halku'l-Kur'ân" düşüncesinin hâkim kılınmaya çalışıldığı "Mihne" dönemidir. Bu düşüncenin İslam dünyasına tercüme faaliyetleri ile girdiği iddiasını akıllara getirir de tercümelerin oluşturduğu ilmî çeşitlilik İslam medeniyetinin evrensel anlayışa sahip olmasının önünü açmıştır. Bu döneme kadar büyük bir imparatorluk haline gelmiş olan, bünyesine birçok farklı din, dil, mezhep ve etnik kökene mensup coğrafyaları katarak Çin sınırlarından Avrupa içlerine kadar uzanmış olan İslam devletinin her bölgesinin farklı beklenti ve talepleri vardı. Ayrıca Müslümanlar pozitif bilimlerle bu kadar net ve sistemli bir şekilde ilk kez karşılaşıyordu. Bu alanlara dair Müslümanların iştiağının sebeplerinden birisinin de bu olduğu düşünülebilir.

Müslümanların asıl bilimsel çalışmalar alanında üretim seviyesine geçmeleri de bu dönemden sonra olmuştur. Tercüme faaliyetleri ile birlikte Müslümanların gündemine giren birçok farklı alana ait eser, onların dünyasının yeni bir aşamaya geçmesini sağlamıştır. Varlık, varlığın özü, kaynağı gibi teolojik konular da bu suretle İslam dünyasında tartışılır olmuştur (Sezgin, 2015, 39).

Tercüme faaliyetleri esnasında öne çıkan bir husus Müslümanların bilimsel çalışmalardaki etik anlayışını net bir biçimde göstermektedir. Müslümanlar yazılı veya sözlü tüm elde ettikleri tüm bilgileri mutlaka kaynak zikrederek aktarırlardı. Bu gelenek Hz. Peygamber'in sözlerinin nakledilmesi sebebiyle başlayan bir uygulamaydı. Aktarılan sözlerin güvenilirliği onu aktaran kişinin güvenilirliğiyle tespit edilebiliyordu. Hadis usulünde cerh ve ta'dil denilen bu uygulama bilginin aktarılması için en güvenilir yöntemlerin başında geliyordu. Bu yöntemin Müslüman âlimler tarafından tüm ilim dallarında telif edilmiş eserlere uygulandığı rahatlıkla söylenebilir. Hatta o kadar ki bazı bibliyografik eserlerde zikredilen ancak fizikî olarak elde edilemeyen bazı eserler farklı kaynaklarda aktarılan bilgilerin derlenmesiyle inşa edilmiş ve tamamına yakını müstakil bir hale getirilebilmiştir. Bu uygulamanın günümüzdeki karşılığı dipnot sistemidir. Hatta bazı eserlerin "Kâle fulân..." şeklinde devam etmesi eleştiri konusu yapılmakta idiye de bu usul bilginin kaynağını zikrederek kendisinden önce bu bilgiyi ortaya koyan âlimin emeğine saygıyı da barındırmaktadır (Ahatlı-Selvi, 2017, 18-19).

Batılı araştırmacılar için ise bu anlayış oldukça yenidir. Günümüzde kullanılan dipnot/atıf sistemlerinin önemli bir kısmının Batı kökenli olması önemli bir gelişmedir. Müslümanlar bu konuda daha titiz bir üslup takip etmişler ve yüzyıllar boyunca aldıkları bilgilerin kaynaklarını zikretmişlerdir. Batılı araştırmacıların önemli bir kısmı böyle yapmadıkları gibi yaptıkları tercümelerin asıl müelliflerini de zikretmemişlerdir (Sezgin, 2015, 12). Burada bu mevzuun bir nebze uzun tutulmuş olmasının sebebi tercüme yapılan eserlerin müellifleri Müslüman mütercimler tarafından herhangi bir şekilde gizlenmeden belirtilmişken sonraki dönemlerde Arapça eserleri tercüme eden Batılı mütercimler tarafından müelliflerin zikredilmemiş olmasıdır.

3.4. Yöneticilerin İlim Adamlarına Destek Vermesi

Müslüman devletlerin yöneticileri genel olarak ilim adamlarına destek veren bir yönetim anlayışı benimsemişlerdir. İslâm tarihinin Hz. Peygamber'den sonraki ilk yöneticileri olan halifeler ilim öğrenmeye değer veren kimselerdir. Bu anlayış sonraki dönemlerde görev yapan yöneticileri de önemli ölçüde etkilemiştir. Abdülmelik b. Mervân (İbn Sa'd, 2015, 7:246) ve Me'mûn (Bozkurt, 20 Aralık 2022) gibi halifeler bizzat ilimle meşgul olan kimselerdir. Bu isimler dışında kalanların önemli bir kısmı da ilim adamlarına büyük destek vermişlerdir. Örneğin hadisleri tedvini konusunda önemli bir girişimi başlatan isim Ömer b. Abdülaziz'dir. Onun genelde adaletiyle anılması bu yönünü gölgelemektedir. Bu anlamda belki de en öne çıkan isimlerden birisi elbette Abbâsî halifesi Me'mûn'dur. O bizzat ilmî tartışmalara katılmış, ilim adamlarıyla sürekli irtibat halinde olmuştur. Hilâfet görevini üstlendikten sonra etrafında sürekli olarak bulundurduğu ilim halkasını kademeli olarak daraltarak mütehassıs bir grubun oluşmasını sağlamıştır. (İbn Hallikân, 1994, 1:84). Bu durum devlet yönetiminde de güçlü bir ideolojik ortam oluşmasına sebep olmuştur. Me'mûn muhtemelen bu samimi meclislerde ortaya çıkan soruların cevaplarına ulaşabilmek adına tercüme faaliyetlerinin yoğunlaşmasını sağlamıştır. Diğer Müslüman devletler içerisinde de ilmî gelişmelere destek veren birçok devlet ve yönetici bulunur ki Uluğ Bey (Unat, 10 Ekim 2022) bu isimlerden öne çıkanlardandır. O bizzat ilmî çalışmaların içinde bulunmuştur.

İslam dünyasının ilmî çalışmalar konusunda gördüğü en hareketli bölgelerden Müslümanların hâkimiyeti döneminde Endülüs olmuştur. O kadar ki Endülüs denilince ilk akla gelen çağrışımın "medeniyet" olması büyük bir göstergedir. İlmî çalışmalara çok büyük destek veren Endülüs yöneticileri bu uğurda büyük harcamalar yaparak, kitabın ve kütüphanenin merkezi olmak için adeta servet harcamışlardır. Bu vesileyle Endülüs halifeleri içerisinde en başta kitaba gösterdiği teveccüh bakımından zikredilebilecek en önemli isim olan II. Hakem (961-976), İslâm coğrafyasının bu güzide bölgesinde yaklaşık olarak dört yüz bin ciltten müteşekkil bir saray kütüphanesi kurmuştur (Yılmaz-Erbaş, 2017, 172). Onun ilme ve âlime verdiği değer bir başka göstergesi de Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin önemli eseri *Kitâbü'l-Eğânî*'nin Endülüs'te ilim dünyasının

istifadesine sunulması amacıyla bu eserin yazarına 1000 dinar gibi büyük bir meblağ ödeme yapmış olmasıdır (Makkarî, 1:386; Kılıç, 10 Ekim 2022). Bu davranış Endülüs'te kitaba, ilme ve âlime verilen değeri açık bir şekilde göstermektedir. Bu düşünce İslâm toplumunda ilmî çalışmaların büyük bir gelişme göstermesini sağlamıştır.

Diğer taraftan birçok âlimin yazdıkları eserleri içerisinde yaşadıkları dönemin önemli idarecilerine ithaf ederek onların takdirini kazandıklarını da görmekteyiz (Erdem, 2021, 53; Tağman, 2021, 60; Albayrak, 2021, 81). Bu durum ilmî çalışmaların idareciler tarafından da desteklenmesi sebebiyle büyük bir teveccühe mazhar olmasını beraberinde getirmiştir.

Sonuç

İslam medeniyeti ilk dönemlerden itibaren ilmi çalışmalara büyük önem vermiş, bu doğrultuda hem dini ilimler hem de pozitif bilimlerde önemli çalışmalara imza atmıştır. Müslümanları bu çalışmalara sevk eden önemli hususlar bulunmaktadır. İlimin Müslümanın adeta yitik bir malı olması farklı alanlara olan ilgiyi de önemli ölçüde artırmıştır. Ayrıca Müslümanların dünyaya hâkim olma ideali sadece askerî anlamda değil, medenî anlamda da bir hâkimiyet bilinci oluşturmuştur.

Pozitif bilimlerde önemli çalışmalara imza atan Müslümanlar İslâm'ın tebliğ sürecinin başlamasından sadece bir yüz yıl sonra bilinen dünyanın büyük bir kısmına hâkim olmakla kalmamış, ayrıca buralarda mevcut bulunan ilmî mirası devralmışlardır. 3/9. yüzyılda somut ürünleri ortaya çıkan bu dönüşüm, modern dünyaya da önemli etkilerde bulunmuştur. İbnü'l-Hezem'in karanlık odası, Cezerî'nin otomat çalışmaları, Zehrâvî'nin tıp aletleri Müslüman ilim adamlarının bilim dünyasına armağan ettiği çalışmalardan sadece birkaçıdır.

Müslümanların elde ettikleri muazzam birikime rağmen maalesef modern dünyada yapılan birçok araştırma Müslümanların bu çalışmalarını görmezden gelmektedir. Bu ihmale ülkemizde Batı hayranlığını içselleştiren araştırmacılar da ayak uydurunca milletimiz geçmişimizde yapılan bilimsel çalışmaların varlığından uzun bir süre haberdar olamamıştır.

İslam bilim tarihi alanında büyük eserler veren Fuat Sezgin, bu doğrultuda yazdığı kitaplarla geçmişimizi daha iyi tanımamıza vesile olmuştur. Fuat Sezgin'in araştırmaları sonucunda ortaya çıkan tabloya bakıldığında kıymetli çalışmalar yapıldığı açıkça görülmektedir. Ayrıca bugüne kadar bu alanda yapılan çalışmaların yeni çalışmalara zemin hazırlaması ve Müslümanların bilimsel çalışmalara yaptıkları katkının daha belirgin hale getirilmesi de büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç – Murad, Selvi Raif. “Sünen-i Tirmizî’de “Hüve Hadîsü Fülân” Kavramı Üzerine”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (35) (2017), 1-26.
- Albayrak, Kamil Ruhi. “Harakî (1158)”. *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri-Astronomi*. ed. Mehmet Azimli- Yavuz Selim Göl. 79-82, İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Altungök, Ahmet. “Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri”. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (2014), 445-487. doi,10.18513/egetid.69178
- Arslanoğlu, İbrahim. *Türk-İslam Kültür ve Medeniyetinin Temelleri*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2015.
- Aydüz, Salim. “Osmanlı Astronomi Müesseseleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4 (2004), 411-454.
- Baga, Elif. “Takiyyüddin Râsîd ve Cebir Risalesi, Editio Princeps, Tercüme ve Matematiksel Değerlendirme”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 1-52.
- Baga, Mehmet Sami & Yılmaz, Sadi. “Fuat Sezgin’in Tarih Yazıcılığında Rasathaneler, Meraga Rasathanesi Örneği”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2019), 121-136. <https://doi.org/10.29029/busbed.639969>
- Bakar, Osman. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2.baskı, 2014.
- Bakkal, Ali. “İslâm Tarihinde Rasathaneler”. *Bilimname* 39 (2019), 105-140. <https://doi.org/10.28949/bilimname.598262>
- Barış, Mustafa Necati. “İslam Bilim Tarihi’nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1873-1904. <https://doi.org/10.18505/cuid.341838>
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. Baskı, 2020.
- Bozkurt, Nahide. “Me’mûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/memun>
- Demir, Remzi. “İstanbul Rasathanesi'nde Yapılmış Olan Gözlemler”. *Belleten* 57/218 (1993), 161-172. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ttkbelleten/issue/61973/927655>
- Dündar, Abdülhamit. “Bir Mezopotamya Şehri Olarak Bağdat, Dairevi Şehrin Kuruluşu ve Mimari Özellikleri”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 46 (2021), 1-58.
- Eflatun, Muvaffak. “İslam Dünyasında Edebi Çevrelerin Ortaya Çıkışı Bağlamında Bermekî Ailesi ve Klasik Türk Şiirine Yansıması”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/21 (2018), 699-718.
- Erdem, Muaz. “Abdurrahman es-Sûfî (986)”. *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri-Astronomi*. ed. Mehmet Azimli- Yavuz Selim Göl. 51-55, İstanbul: Mana Yayınları, 2021.

- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı, Semerkand Matematik-Astronomi Okulu". *Dîvân İlmî Araştırmalar* 1/14 (2003), 1-66.
- Fehd, Tevfik. "İlm-i Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilm-i-felek>
- Gençel Efe, Zehra. *İslam Tıp Tarihi Gelişimi ve Kaynakları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Gök, Kemal. "Fotoğrafın Bulunuşu ve Sonrasında Oluşan Teknik Gelişmeler". *Yıldız Journal of Art and Design* 3/1 (2016), 3-66.
- Göl, Yavuz Selim. "Takiyyüddin er-Râsîd". *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri-Astronomi*. ed. Mehmet Azimli- Yavuz Selim Göl. 174-177, İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Göl, Yavuz Selim. "Osmanlı'da Astronomi İlminin Yayılmasında Semerkant Ekolünün Rolü". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu (3-5 Haziran 2021)*. Karabük Üniversitesi Yayınları, Karabük, 552-559.
- Hilal, Mahmud - İsmailoğlu, Ahmet. "Arapların ve Müslümanların Astronomiye Katkısı". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/3 (2019), 219-228.
- Hureysât, Muhammed Abdükâdir. "Hâlîd b. Yezîd b. Muâviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/halid-b-yezid-b-muaviye>
- İbn Hallikân, Ebül-Abbâs Şemsüddin. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâ'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. çev. Adnan Demircan vd. 10 cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İşlek, Hümeýra Nur. *Kur'an'da Astronomi İle İlgili Ayetler ve Tarihi Süreç İçindeki Yorumu (Tahlil Ve Değerlendirme)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beytulhikme>
- Kaya, Seyfettin. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Rasathaneler*. İstanbul: Libra Yayınları. 2020.
- Kaya, Seyfettin. "Batlamyus'un Astronomi Anlayışına İslam Dünyasından ve Selçuklulardan Eleştiriler ve Düzeltmeler". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2019), 19-42. <https://doi.org/10.29029/busbed.578756>
- Kılıç, Hulusi. "Ebü'l-Ferec El-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-ferec-el-isfahani>.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'r-ratib*. Thk. İhsan Abbas, 8 cilt. Byy: Daru Sadr, 1968.

- Özalp, Hasan. "Din-Bilim Çatışması Üzerine, Kopernik Merkezli Bir Okuma". *Bilimname* 33 (2017), 67-88. <https://doi.org/10.28949/bilimname.345562>
- Özsoy, Seda. "Güneş Merkezli Evren Anlayışı, Kopernik, Kepler ve Galilei Neyi Değiştirdi?" *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (2015), 95-112.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. "Türk-İslâm Felsefesinde İran-Sâsânî Düşüncesinin Etkisi". *Artuklu Akademi, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 39-56.
- Sarıkaya, Yaşar. "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi, Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 23-29.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. 5 cilt. İstanbul: TÜBA Yayınları, 2015.
- Şulul, Kasım. *İbn Haldun'a Göre İslâm Medeniyeti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. baskı, 2013.
- Tağman, S. Ertan. "İbn Yunus (1009)". *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri-Astronomi*. ed. Mehmet Azimli- Yavuz Selim Göl. 60-63, İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Taşğın, Ahmet. "Yezîdiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yezidiyye>
- Temir, Hakan. "Ya'kub b. Tarık (796)". ed. Mehmet Azimli-Yavuz Selim Göl. *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri- Astronomi*. 13-16, İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Temir, Hakan. "İbrahim b. Habîb Fezârî (806)". ed. Mehmet Azimli-Yavuz Selim Göl. *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri- Astronomi*. 17-22, İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Terzioğlu Arslan. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#3-tip>
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Takıyyüddin Er-Râsîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/takiyyuddin-er-rasid>
- Unat, Yavuz. "Uluğ Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulug-bey>
- Usta, İbrahim. "Arapçanın Gelişimindeki Dış ve İç Etkenler". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/2 (2013), 935-950.
- Uymaz, Tuba. "16. Yüzyıl'da Osmanlılarda Astronomi Bilimi". *Dört Öge* 5 (2014), 73-82.
- Üzüm, İlyas. "Nusayrîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nusayrilik>
- Yetkin, Mevlüt - Bilginer, Ömer. "Haritacılık Tarihinde Bir Yolculuk". *Türkiye Coğrafi Bilgi Sistemleri Dergisi* 3/1 (2021), 1-9.
- Yıldız, İlhan. "Fuat Sezgin'e Göre İslam Düşüncesi ve Batı Medeniyeti Üzerindeki Etkileri". *ÇKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2020), 13-44.

- Yılmaz, Ali. “Câbir b. Eflah”. ed. Mehmet Azimli-Yavuz Selim Göl. *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri-Astronomi*. 74-78, İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Saim - Erbaş, Furkan. “Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem’in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkılar”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/1 (2017), 157-185. DOI, 10.30627/cuilah.326626
- Yüksel, Ahmet Turan. *İslâm’da Bilim Tarihi-Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar-*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 157-186

Hanefî/Mâtürîdî ve Şâfiî/Eş'arî Mezheplerinde İrtıdadı Sonrası İslâm'a Döner Kişinin Önceki Amellerinin Durumu

*The Status of Previous Deeds of the Person Who Converted to Islam After Apostasy
in Hanafî/Mâturîdî and Shâfi'î/Ash'arî Sects*

İbrahim Bayram

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Kalâm

Tokat, Türkiye

ibrahim.bayram@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4752-0447

ror.org/01rpe9k96

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ağustos/August 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Bayram, İbrahim. "Hanefî/Mâtürîdî ve Şâfiî/Eş'arî Mezheplerinde İrtıdadı Sonrası İslâm'a Döner Kişinin Önceki Amellerinin Durumu". *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 157-186. <https://doi.org/10.51575/atebe.917066>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Hanefî/Mâtürîdî ve Şâfiî/Eş'arî Mezheplerinde İrtidadı Sonrası İslâm'a Dönen Kişinin Önceki Amellerinin Durumu

Öz

Günahın, imanı ve diğer salih amelleri boşa çıkarmayacağı hususunda birleşen Ehl-i sünnet âlimleri, irtidadından sonra yeniden İslâm'a dönen kişinin ilk Müslümanlık devresinde işlemiş olduğu amellerin durumu hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Genel anlamda Hanefî/Mâtürîdîler doğrudan irtidad ile o amellerin boşa çıkacağını savunurken, Şâfiî/Eş'arîler ise bunun için ayrıca riddet üzere ölümü şart koşmuşlar, tek başına irtidad ile kişinin önceki amellerinin zayi olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Kelâm, fıkıh ve usûl gibi ilimlerle ilişkisi bulunan bu meselede kapsamlı yorumlar daha çok tefsirlerde kendisine yer bulmuştur. Burada Hanefî/Mâtürîdîler, sadece irtidad üzerinden amellerin boşa gideceğinden bahseden Mâide suresi 5/5. ayetini; Şâfiî/Eş'arîler ise bu boşa gitmeyi riddet üzere ölüm haline bağlayan Bakara suresi 2/217. ayetini esas almıştır. Taraflar, birbirlerine karşı ilgili ayetler üzerinden farklı istidlallerde bulunmuş, muhtelif cevaplar vermişlerdir. Bunların içerisinde en esaslı ihtilaf noktasını ise usul tabiriyle mutlak olan ilk ayetin mukayyed konumunda bulunan ikinci ayete haml edilip edilmeyeceği meselesi teşkil etmiştir. Hanefî/Mâtürîdîler ilgili ayetler özelinde mutlakın mukayyede hamil şartlarının oluşmadığı düşüncesiyle bu işleme karşı çıkarken, bu konuda daha esnek tavır alan Şâfiî/Eş'arîler ise oluşan şartlar çerçevesinde bu hamil işlemine onay vermiş, buna bağlı olarak da ilgili görüşlerine ulaşmışlardır. Taraflar, ilgili ayetleri değerlendirirken, açıklamalarını, daha çok tertip itibarıyla önce gelen ve mukayyed konumunda bulunan Bakara suresi 2/217. ayetinin izahında getirmişlerdir. Şâfiî/Eş'arî ilim ehli zaten ilgili ayeti temel aldıkları için onların konuyu inceledikleri yerin bu ilahi kelamın tefsiri olması gayet anlaşılabilir bir husustur. Hanefî/Mâtürîdî zevat ise, daha çok Şâfiî/Eş'arîlerin ayete yükledikleri manaya cevap vermek amacıyla konuyu burada işlemişlerdir. Şâfiî/Eş'arîler, mutlakı mukayyede haml etmelerinin bir gereği olarak konuyla ilgili iki ayetten, Bakara suresi 2/217'yi esas alarak hükümlerini bunun üzerine bina etmişler ve aslında tek ayeti kıstas kabul etmişlerdir. Buna karşılık Hanefî/Mâtürîdîler ise, ilgili iki ayet özelinde mutlakın mukayyede hamil şartlarının gerçekleşmediği iddiasıyla onların her ikisinden ayrı ayrı hüküm çıkarmışlardır. Bu çerçevede ilk ayetten, irtidad üzere ölümün, ebedi hüsrânı gerektirmesi, ikinci ayetten ise irtidadın mutlak şekilde amelleri zayi etmesi sonucuna ulaşmışlardır. Burada iki mezhep arasındaki ayrılığın en tipik semeresi, kişinin Müslüman iken yerine getirdiği örneğin hac ibadetini, irtidad sonrası İslâm'a döndüğünde yeniden yapıp yapmayacağı konusunda ortaya çıkmaktadır. Amellerin ancak irtidad üzere ölümle zayi olacağını düşünen Şâfiî/Eş'arîler yeniden hacca gitmeyi gerekli görmezken, ölüm gerçekleşme de irtidad ile amellerin doğrudan zayi olacağını düşünen Hanefî/Mâtürîdîler ise ilgili kişiyi hac ile sorumlu tutmaktadır. İşte bu çalışmada tarafların savundukları görüşün temel fikri çerçevesi ile muhaliflerine ne tür eleştiriler getirdikleri arka planın izah edilmesine gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Fıkıh, Şâfiî/Eş'arîler, Hanefî/Mâtürîdîler, İrtidad, İslâm'a Dönüş.

The Status of Previous Deeds of the Person Who Converted to Islam After Apostasy in Hanafi/Maturidi and Shafi'i/Ash'ari Sects

Abstract

The scholars of Ahl as-Sunnah, who are united in the view that sin will not nullify faith and other good deeds, dissented from opinion on the status of the deeds of the person who converted to Islam after his apostasy, in the first Muslim period. In general, Hanafi/Maturidis argued that those deeds would be in vain with direct

apostasy, while Shâfiî/Ash'arîs also stipulated death for this purpose, and claimed that a person's previous deeds would not be lost with apostasy alone. Comprehensive interpretations on this issue have found a place for itself mostly in tafsir rather than disciplines such as kalam, fiqh and usûl. Here, while Hanafî/Mâtürîdîs grounds on verse 5/5 of the Surah al-Ma'idah, which only mentions that deeds will be in vain through apostasy; Shâfiî/Ash'arîs is based on verse 2/217 of Surah al-Baqarah, which connects this futility to death as apostasy. The parties made different inferences against each other over the relevant verses and gave various answers. The most fundamental point of disagreement among these was the question of whether the first verse, which is muṭlaq in terms of usûl, should be attributed to the second verse, which is in the position of muqayyad. While Hanafî/Mâtürîdîs objected to this process with the thought that the conditions for attributing muṭlaq to the muqayyad were not met in the relevant verses, Shâfiî/Ash'arîs, which took a more flexible stance on this issue, approved this attributing process within the framework of the conditions and accordingly reached their relevant views. When the parties evaluated the relevant verses, they made their explanations mostly in the explanation of the 2/217 verse of the Surah Baqarah, which is prior to the arrangement and is in the position of a muqayyad. Since Shâfiî/Ash'arî scholars are already based on the relevant verse, it is quite understandable that the place where they examine the subject is the interpretation of this divine word. Hanafî/Mâtürîdîs, on the other hand, examined the issue here in order to respond to the meaning attributed to the verse by Shâfiî/Ash'arîs. Shafi'i/Ash'aris based their judgments on one of the two verses, Surah Baqara, 2/217, as a requirement of attributing muṭlaq to the muqayyad, and in fact, accepted a single verse as a criterion. On the other hand, Hanafî/Mâtürîdîs, made separate judgments from both of them, claiming that the conditions for attributing muṭlaq to the muqayyad, were not fulfilled in the two related verses. In this context, they concluded from the first verse that death as apostasy necessitates eternal disappointment, and from the second verse, apostasy absolutely wastes deeds. Here, the most typical result of the separation between the two sects emerges as to whether a person will repeat the pilgrimage, for example, he performed while he was a Muslim when he returns to Islam after apostasy. While the Shâfiî/Ash'arîs, who thought that deeds will be wasted only by death due to apostasy, did not consider it necessary to go on pilgrimage again, while Hanafî/Mâtürîdîs, who thought that deeds will be lost directly with apostasy even if death does not occur, held the person responsible for pilgrimage. In this study, it will be tried to explain the basic intellectual framework of the view advocated by the parties and the background of what kind of criticism they brought to their opponents.

Keywords: Kalâm, Fiqh, Shâfiî/Ash'arîs, Hanafî/Mâtürîdîs, Apostasy, Return to Islam.

Giriş

İnsanlara hidayet kaynağı olarak gönderilen İslâm dini bir yandan muhataplarına çeşitli yollarla çağrılarda bulunurken diğer yandan bu davete icabet edenlerin çiğnememeleri gereken sınırları belirleyerek, sınırların aşılmasını dini dairenin dışına çıkılması olarak kabul etmekte ve bu durumu mensuplarına haber vermektedir. Bu yaklaşımın en açık örneklerinden birini İslâm dininde görmek mümkündür. Bu din, bağlularını Müslüman olarak adlandırırken, onların içerisinden söz konusu hududu çiğneyen kimseleri mürted¹ olarak nitelendirmektedir.

¹ Redd kelimesinden türeyerek irtidâd anlamı bildiren temel ayetler hakkında bk. el-Bakara 2/217; el-Mâide 5/54; Muhammed 47/25.

İslâm dininden dönme anlamını içeren irtidad, farklı veçheleriyle ilim ehlini meşgul etmiştir. Kur'an ve hadisten hareketle mürtedler² hakkında hükümler belirleyen ulema, bu meyanda onlarla ilgili takip edilecek uygulamaları beyan etmişler, eserlerinde konuya dair geniş açıklamalarda bulunmuşlardır. Genel anlamda mürtedin, ilki; fikrinde sebat edip İslâm'a dönmeme, diğeri; yeniden Müslüman olma şeklinde iki farklı tavır alması söz konusudur. Onunla ilgili hükümler de bu minval üzerinden tespit edilmiştir. Bu noktada irtidad sonrası yeniden dine dönen kişiyle ilgili farklı mevzular tartışma konusu edinilmiştir. Bunlardan birini de bu kişinin, önceki salih amellerinin durumu meselesi teşkil etmektedir.³

Bir amelin salih olabilmesi için onun iman üzere gerçekleşmesinin asgari şart konumunda olduğu bilinmektedir. Burada cevaplanması gereken soru mümin iken işlenen amelin üzerinden geçen irtidadın o ameli nasıl bir yere konumlandıracağıdır. İşte irtidadı sonrası yeniden İslâm'a giren kişinin, mümin iken işlemiş olduğu amellerinin durumu Hanefî/Mâtürîdî ve Şâfiî/Eş'arî mezhepleri arasındaki ihtilafli mevzulardan birini teşkil etmektedir. Bu konuda genel çerçeve içerisinde Hanefî/Mâtürîdîler kişinin bu durumunda önceki salih amellerinin döndüğünü ret, Şâfiî/Eş'arîler ise kabul etmektedir. Ancak işin ayrıntısına gidildiğinde daha sonra geleceği üzere elbette farklı bir kısım hususlar da ortaya çıkmaktadır.

Taraflar, konuyla ilgili yaptıkları açıklamalarda ağırlıklı olarak irtidad ve inkârcılığın karşılığında amellerin boşa gitmesi yani ihbâtın zikredildiği bir kısım ayetlere dayanmaktadır. Söz konusu ayetlerin başında “..İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürsa, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır...”⁴ ve “Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider.”⁵ mealindeki ilahi kelâm örnekleri gelmektedir. Bu noktada konuyla ilgili fikirlerini temellendirme adına Hanefî/Mâtürîdîler ikinci ayete Şâfiî/Eş'arîler ise ilk ayete başvurmaktadır. Buna bağlı olarak da her iki fırka, diğerrinin istidlalde bulunduğu ayetin, daha farklı şekilde algılanması

² Dinden dönmeyle bağlantılı kabul edilen ayetler hakkında bk. el-Bakara 2/108, 217; Âl-i İmrân 3/86-91, 106; 177; en-Nisâ 4/115, 137; el-Mâide 5/5, 54; en-Nahl 16/106; el-Hacc 22/11; Muhammed 47/25. Mürtedin ölüm ile cezalandırılmasını bildiren temel birkaç hadis için bk. Buhârî, “İstitâbetü'l-mürteddîn”, 2; “Diyât”, 6.

³ Daha çok fikhın bir alt konusu olarak ele alınan irtidad ve mürted hakkında yapılan kimi müstakil çalışmalar için bk. Cebr Muhammed el-Fudeylât, *Ahkâmü'r-ridde ve'l-mürteddîn* (Amman: Dâriü'l-Arab, 1407/1987); Abdullah Zübeyr Abdurrahman Sâlih, *Ukûbetü'l-mürted ve şübühatü'l-muasırîn* (Mekke: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî, 1433); Muhammed Berâ Yasin, *Ukûbetü'l-mürted fi's-şerîati'l-İslâmiyye ve cevâbu muâzâti'l-münkirîn* (Cidde: Merkezü't-Te'sil li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, 2014/1435); Taha Câbir el-Alvanî, *Lâ ikrâhe fi'd-din: işkâliyyetü'r-ridde ve'l-mürteddîn min sadri'l-İslâm ile'l-yevm* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyü'l-Arabi, 2014).

⁴ Kur'an Yolu (Erişim 5 Ağustos 2022), el-Bakara 2/217.

⁵ el-Mâide 5/5.

gerektiğine dair yorumlar getirmektedir. Diğer ifadesiyle birbirlerine cevaplar verip birbirlerinin istidlallerini boşa çıkarmaya çalışmaktadır.

Temelde mesele, kelâm dışında fıkıh ve usûl-i fıkıh ile de alakalı bir konudur. İman, imandan çıkma, iman-amel ilişkisi mevzu bahis olması açısından kelâm; ilk Müslümanlık devresinde ifa edilen namaz ve hac gibi ibadetlerin, irtidad sonrası iman aşamasında yeniden yerine getirilip getirilmeyeceği boyutuyla fıkıh; konuya dair hükme ulaşılırken, esas alınan temel kaideler itibarıyla usûl-i fıkıh için içerisine dâhil olmaktadır. Yine ayetlerin yorumlanma biçimleri de dikkate alındığında konunun tefsir literatürü ile de ilişkisi gündeme gelmektedir. Nitekim tefsirler bu bağlamda belki de en önemli kaynak konumunda bulunmaktadır. Mesele, her ne kadar bu boyutluluğa sahip olsa da daha sonra geleceği üzere onun özünü bir usul (usûl-i fikh) anlayışı farklılığına dayandırmak mümkün gözükmemektedir. Bu usul farklılığı fıkha yansıtıldığında ilgili mesele, fıkıhta Hanefî-Şâfiî; kelâmda ise genel çerçeve içerisinde tam da bu iki mezhebin karşılıklı olan Mâtürîdî-Eş'arî fırkaları üzerinden dile getirilmektedir. Nitekim hilaf türünün önemli örneklerinden birini veren Abdürrahîm Şeyhzâde'nin (ö. 12./18. yüzyıl) meselenin taraflarını, Hanefî meşâyihî ile Şâfiî ve onun yolundan giden Eş'arîler şeklinde zikretmesi de bu hususu güçlendirmektedir.

Konu ele alınırken, önce amellerin boşa çıkmasından ne kastedildiğini ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu husus aktarıldığında artık iş, tarafların konuyla ilgili yaklaşımlarını temellendirirken hangi delillere başvurdukları, birbirlerinin istidlal veçhelerine nasıl karşılık verdiklerini zikretmeye kalacaktır. Meseleyi daha çok kelâmî veçheden ele almayı hedefleyen bu çalışmada ikinci boyut daha büyük bir önemi haizdir. Konunun izahında görülebildiği kadarıyla hem Hanefî/Mâtürîdî hem de Şâfiî/Eş'arî müellifler, genel itibarıyla kendi fikirleri dışında muhalifi oldukları anlayışların da yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bazen buna istidlal şekilleri ve ilgili ihtilafın neticesi gibi hususlar da eşlik etmektedir. Bu yüzden tarafların görüşü, kimi zaman muhaliflerinin eserleri üzerinden de aktarılacaktır.

Çalışmanın temel hedefi tarafların konuyla ilgili anlayışlarını temellendirmeleri ve bu noktada kullandıkları argümanların aktarılması olduğu için, her ne kadar meseleye kelâmî yönden yaklaşılmaya çalışılsa da onların usûl-i fıkıh zaviyesinden yaptıkları açıklamalar ön plana çıkacaktır. Usul açısından yapılan bu aktarımlar, meselenin özünün nereye dayandığını göstermeye hizmet edecektir. Bunlar aynı zamanda bir ilim ehlinin, sahip olduğu fıkıh, usul ve kelâm anlayışının birbirinden kopuk olmadığını ortaya koyacak, yine ayetlerin de aynı bakış açısıyla tefsir edildiğinin yahut anlaşıldığının ipuçlarını verecektir. Tabii varılacak bu sonuçların değişmez mutlak hakikatler olmadığı da asla gözden ırak edilmeyecektir. Burada ihtilafın fiilî neticesine ulaşmak için konunun fikhî boyutuna -kısa da olsa- zaruri olarak yer verilecektir. Tefsirlerde konuyla ilgili zikredilen izahlardan yararlanılırken ise bahis dışına çıkılmamasına

gayret gösterilecektir. Mesele mümkün mertebe ilgili görüşleri savunan tarafların bunu ne tür gerekçelere dayandırdıkları, aksi düşünceye hangi açılardan cevaplar verdikleri üzerine yoğunlaştırılacaktır. Elbette zaman zaman satır aralarına yorumlar da ilave edilecek ve nihayet çalışma sonuç kısmı ile tamamlanacaktır.

1. Amellerin Boşa Gitmesi

Kur'an'da masdar kipinde geçmese de farklı fiil kalıplarında kullanılan ihbât (الإحباط) kelimesi,⁶ genel anlamda bir şeyi boşa çıkarma, heba etme anlamına gelir. Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) aktarımına göre kelimenin aslı olan "habt" ifadesi, hayvanın bir şeyi karnı şışecek (helak olacak) kadar çok yemesi anlamında kullanılmaktadır.⁷ Ayrıca kendisiyle fayda ve salah istenilen bir şeyin fesada uğraması manasına gelmektedir. Yine mecazi çerçevede yararlı bir şeyin ifsat olması, faydalı zannolunan işin fasit çıkması anlamlarında da kullanılmaktadır. Kelime "ihbât" şeklinde zikredildiğinde ise iptal etme anlamı murat olunmaktadır.⁸

Konumuzla alakalı olan husus ise amellerin ihbâtıdır. Bu ifadeden; kendisi ile ilaha yakınlaşma kastedilen ve salih olduğu zannedilen ancak dini çerçevedeki bir engele mebni itibardan düşen ameller anlamı maksuttur.⁹ İsfahânî'nin tasnifiyle amellerin boşa gitmesi anlamını içeren bu ihbâtın üç şekli vardır. İlki, dünyevî olması ve ahirette bir kazanç getirmemesi; ikincisi, ahiretlik olsa da işleyenin Allah için yapmaması itibariyle amellerin boşa gitmesidir. Nihayet üçüncüsü, salih olsa da karşısındaki kötülükler sebebi ile amellerin mizanda hafif gelmesi yönüyle onların heba olmasıdır.¹⁰

Kelâmî perspektifle amellerin boşa gitmesi meselesinde ise hem ittifak hem de ihtilaflar söz konusudur. Küfür üzere ölünmesi halinde amelin fayda sağlamayacağına fikir birliği vardır. Buna karşın günahına tövbe etmeden ölen kişinin salih amellerinin boşa gidip gitmeyeceği meselesinde ise görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ehl-i sünnet, burada bir ihbâtтан bahsedilemeyeceğini savunurken, Mu'tezile ise bu şekilde ölen kişinin amellerinin boşa çıkacağı ve onun cennete gidemeyeceği görüşünü ileri sürmektedir.¹¹ Ehl-i sünnet'in kendi aralarında

⁶ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1408/1987), 193.

⁷ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1430/2009), 216.

⁸ Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî İbn Âşûr, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 21/299.

⁹ İbn Âşûr, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/299.

¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 216.

¹¹ Ebû Saîd Abdurrahmân el-Mütevellî, *el-Ğunye fi usûli'd-dîn*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1406/1987), 171; Ebû Bekir İbn Meymûn, *Şerhü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ (Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987), 628; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr

ihtilafa düştüğü ihbât meselesi ise, daha önce ifade edildiği üzere irtidad sonrası İslâm'a dönen kişinin, önceki amellerinin durumuyla alakalıdır. Bu noktada Hanefî/Mâtürîdîler, İslâm'a dönülsün yahut dönülmesin irtidad ile önceki amellerin boşa çıkacağını, burada bu hal üzere (irtidad) ölünmesinin şart olmadığını savunurken; Şâfiî/Eş'arîler ise, amellerin boşa gitmesi için irtidad üzere ölünmesinin şart olduğunu, yoksa İslâm'a yeniden dönülmesi halinde amellerin heba olmasından bahsedilemeyeceğini ileri sürmektedir.¹²

Bu konuyla alakalı olarak Hanefî/Mâtürîdî ulema birtakım detaylar da paylaşmaktadır. Hanefî/Mâtürîdîlere göre kişi irtidad ettikten sonra İslâm'a döndüğünde önceki amelleri boşa çıkar.¹³ Riddet, önceki amelleri tamamen ortadan kaldırdığı için kişi, bununla annesinden doğduğu gün gibi olur.¹⁴ Bu noktada bir vesileyle irtidadın bütün amelleri boşa çıkardığını belirten meşhur Hanefî fakihî Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin (öl. 483/1090 [?]) ifadesiyle ise bu kişi sanki şu an Müslüman olmuş (aslen) kâfir konumunda bulunur.¹⁵ Yani sonuç itibariyle böyle bir duruma sahip olan kişinin öncesine ait bir salih amelinden bahsedilemez. Bu konuda Şeyhzâde'nin, Hocazâde Abdünnaşîr Efendi'ye (öl. 990/1582) nispet ettiği görüşe bakılacak olursa o, ilk aşamada benzer bir görüş zikrettikten sonra işi İslâm'a dönen bu kişi için daha ağır hale getirir. Bu zata göre geçmişe ait bir hayır barındırmaması itibariyle ilk kez Müslüman olan ile küfre düştükten sonra yeniden İslâm'a dönen kişi arasında fark yoktur. Hatta bu ikinci kimse diğerinden daha kötü durumdadır. Zira ilki, İslâm'a girmekle önceki kötülüklerinden kurtulurken, ikincisi kötülüklerini/amelsizliğini beraberinde getirmektedir.¹⁶ Bu durumda yeniden İslâm'a dönen kişi, ona ilk kez giren kimse gibi tam anlamıyla beyaz bir sayfa açamamış olmaktadır.

Bütün bu izahlar, Hanefîlerin yeniden İslâm'a dönen kişi hakkında Şafiîlere nispetle, daha ağır kararlar benimsediğini ortaya koymaktadır. İlgili yaklaşımlar nakledildikten sonra burada

b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996), 624-625.

¹² Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Halil Me'mûn Şeyha (Beyrut: Dârü'l-Marife, 3. Basım, 1430/2009), 127; Alaeddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzil=Tefsirü'l-Hâzin*, tsh. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/147.

¹³ Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Magribî (İstanbul: Beyrût: Dârü'l-Lübâb, 1440/2019), 3/188-189; Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/181; Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid* (Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317/1899), 57.

¹⁴ Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâil Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dimaşkî (Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1423/2002), 5/9.

¹⁵ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1409/1989), 2/134.

¹⁶ Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 57.

artık amellerin zayı olmasının ne anlama geldiği hususunu açıklamak uygun olacaktır. Bu noktada ilim ehli, özellikle ilgili kişilerin hem dünya hem de ahirette amellerinin boşa gideceği vurgusunda bulunan ayetlerin¹⁷ tefsirinde bu dünyevî ve uhrevî kaybın ne anlama geldiğine yahut bunlardan ne kastedildiğine dair açıklama yapmış olsalar da burada amellerin kendisinin mi, yoksa ecrinin mi gittiği, ilgili amellerin yeniden ifa edilmesinin gerekli olup olmadığı hususunun izahı konumuz açısından daha önemli olduğu için buna odaklanılacaktır.

Bu meseleyle ilgili kimi ayrıntılar, tefsirlerde daha çok iki mezhep arasındaki ihtilafın doğal sonuçları şeklinde bazı fikhî örnekler üzerinden ortaya konulur. Bu örnekler daha çok hac ve namaz üzerine yoğunlaşır. Hanefî ve Şâfiî fıkıh eserlerinde abdest, itikâf, oruç, zekât ve vakıf gibi kimi ibadet ve uygulamalar üzerinden irtidad sonrası İslâm'a dönüşün amelleri boşa çıkarıp çıkarmayacağı hususunda da bir kısım açıklamalar yapılır. Buna kimi zaman irtidad sonrasında yeniden Müslüman olan sahabenin bu niteliğinin devam edip etmediği bağlamında izahlar da eşlik eder. Bunları tüm ayrıntısıyla aktarmak çalışmayı hedefinden uzaklaştıracağı için buradaki örnekler hac ve namazla sınırlı tutulacak, bunlara zikri geçen sahabe örneği de ilave edilecektir. Buna göre namaz kılip irtidad eden, sonra da vakit henüz çıkmadan yeniden İslâm'a dönen kişi, Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre namazını yeniden kılacaktır. İmam Şâfiî'ye (öl. 204/820) göre ise buna gerek yoktur.¹⁸ Hac için de aynı durum geçerlidir. Yani Hanefîler, böylesi bir kişinin yeniden hacca gitmesini gerekli görürken, Şâfiîler ise bu tür bir gereksinim olmadığını ifade ederler.¹⁹ İlgili mezheplere söz konusu görüşleri nispet eden Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), bunu haccın kaza edilip edilmemesi şeklinde aktarır.²⁰ Bazen kaynaklarda daha genel bir ifade kullanılarak irtidad öncesi amellerin Şâfiî mezhebinde iadesi gerekli değilken, Hanefîlerde bunun gerekli olduğu vurgulanır.²¹ Bu aşamada Abdülkâhir el-Bağdâdî ayrıca, irtidad süresince (doğal olarak) terk edilmiş namaz ve orucun kazası hususunu da aydınlatır. Şâfiîlerin bunun kazasını gerekli görürken Hanefîlerin aksi fikri savunduklarını belirtir.²²

¹⁷ el-Bakara 2/217; Âl-i İmrân 3/22; et-Tevbe 9/69.

¹⁸ Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 6/39; Ebû'l-Müfeddâ İsmüddîn İsmâil b. Muhammed b. Mustafa Konevî İsmâil Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Amr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/200; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 5/9; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, tsh. Abdüllatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), 1/340.

¹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* 6/39; Bursevî, *Rûhü'l-beyân*, 1/340; Muhammed Ali Sâbûnî, *Revâiü'l-beyân tefsiru ayati'l-ahkâm mine'l-Kur'an* (Dimaşk: Mektebetü'l-Gazzali, 3. Basım, 1400/1980), 1/265.

²⁰ Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 329.

²¹ Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme Kalyûbî, *Hâşiyetü'l-Kalyûbî alâ Kenzi'r-râgibîn*, tsh. Abdüllatif Abdurrahman (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 4/267.

²² Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, 329.

Sözü edilen bu bilgiler, yukarıda olduğu gibi her zaman iki mezhep üzerinden mukayeseli şekilde aktarılmaz, bazen sadece Hanefî mezhebinin görüşü olarak nakledilip Şâfiîlerin konuyla ilgili bakışına yer verilmez. Bu meyanda Hanefî mezhebinde söz konusu namaz ve haccın iade edileceği tekrarlanır.²³ Kimi zaman ilgili malumat sadece Şâfiî mezhebi adına zikredildiğinde bu kez de Hanefîlerin yaklaşımına değinilmez.²⁴ Ancak bu noktada her iki mezhebe nispet edilen görüşlerde de herhangi bir değişiklik göze çarpmaz.

Bu konuda Birgivî (öl. 981/1573) Hanefîlik açısından daha ayrıntılı bilgiler paylaşır. O, haccı dışarıda bıraktıktan sonra bir ayırım yaparak, irtidad öncesi eda edilen namaz, oruç ve zekâtın kazasının gerekmeyeceğini, ancak bu dönemde eda edilmemiş mezkûr ibadetlerin kaza edileceğini belirtir. Bunu da küfrün/riddetin günahları gidermemesi ile açıklar.²⁵ İlgili kişinin durumuyla alakalı Birgivî şârihi Ebû Saîd el-Hâdimî (öl. 1176/1762) de onu teyit eder ve bu kişinin Müslüman iken kaçırıldığı tüm farz ve vacipleri kaza etmesi gerektiğini belirtir.²⁶ Yine Hocazâde Abdünnasîr da sonradan yeniden İslâm'a dönen kişinin önceki günahlarının, küfrü nedeniyle ortadan kalkmadığını söyler. Bu bağlamda ilk Müslümanlık devrinde eda etmediği farz ve vaciplerinin kaza borcu olarak üzerinde durduğunu vurgular.²⁷

Burada isimleri geçen müelliflerin “küfrün/irtidadın günahları götürmemesi” şeklinde getirdikleri izahı, müfessirlerin ilgili ayetlerde zikrolunan “amellerin ihbâtı” ifadesi hakkında yapmış oldukları açıklama ile de teyit etmek mümkündür. Bu manada tefsir ehlinin, mezkûr amellerle “salih/hasen ameller”in kastedildiğini vurgulamaları,²⁸ bu noktada sevabı gerektiren

²³ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî=Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/418; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ala Dürrî'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 2/584; Ebû'l-Abbâs Şehabeddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/194.

²⁴ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hakemî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998), 1/204; Şemsüddîn Hatib Muhammed b. Ahmed Şâfiî Şirbînî, *Tefsîrü'l-Hatîbi's-Şirbînî*, thk. İbrâhim Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 1/162.

²⁵ Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sireti'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1432/2011), 350.

²⁶ Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, thk. Ahmed Fethi Abdurrahman Hicâzî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 4/126.

²⁷ Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 57-58.

²⁸ Şirbînî, *Tefsîrü'l-Hatîbi's-Şirbînî*, 1/162; İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/299; Sâbûnî, *Revâiü'l-beyân*, 1/264; Abdülganî b. İsmâil b. Abdülganî ed-Dımaşkî en-Nablusî, *Hadîkatü'n-nediyye şerhi't-tarîkati'l-Muhammediyye*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 4/6.

amel şeklindeki ifadeleriyle meramlarını daha açık hale getirmeleri,²⁹ tam da vurgulanan bu hususu, yani irtidadın kötü amelleri değil, salih amelleri götürdüğü, namaz ve oruç gibi eda edilmeyen bu anlamda kötü bir pozisyonda bulunan işlerin telafi/kaza edilmesi gerektiği hususunu teyit etmektedir.

Öte yandan söz konusu bilgileri aktaran müellifler tarafları genellikle Şâfiîler ve Hanefîler şeklinde belirleseler de bunlara kimi zaman Mâlikî ve Hanbelîleri de dâhil ederler. Bu meyanda Mâlikîlerin de meseleye Hanefîler gibi yaklaştığı kaydedilir. Ahmed b. Hanbel'den (öl. 241/855) ise bu hususta iki farklı rivayet geldiği belirtilir. Bu bilgileri aktaran Takiyyüddîn İbn Teymiyye (öl. 728/1328) İmam Şâfiî'ye ise tevakkuf nispet eder.³⁰ Mâlikî-Hanefî mezheplerinin meseleye aynı şekilde yaklaştıkları başka kaynaklar tarafından da teyit edilir.³¹ Bu durum konuyla ilgili tarafları, tek başına Mâtürîdîler ve Eş'arîler şeklinde tespit etmenin yanlış olduğunu, onları Hanefî/Mâtürîdîler ve Şâfiî/Eş'arîler ifadeleriyle tayin etmek gerektiğini ortaya koymaktadır. Genel anlamda itikatta Eş'arî olan Mâlikîlerin bu konuda aldıkları tavrın Mâtürîdî olan Hanefîler ile kesişmesi ikinci ifadenin seçimini bir yönüyle zorunlu kılmaktadır.

İrtidad ile amellerin boşa çıkması meselesinde ihtilafın neticesi meyanında namaz ve hac misali dışında konunun içerisine dâhil edilen enteresan bir örnek de sahabelik vasfını kazanan kişi üzerinden verilmektedir. Amellerin riddet üzere ölümle boşa çıkacağı anlayışına göre ilgili kişi, Hz. Peygamber'in vefatını takiben irtidad edip, sonrasında İslâm'a dönse onun sahabeliği bakidir. Zira Allah, riddetin amelleri boşa çıkarmasını kişinin o hal üzere ölmesine bağlamıştır.³² Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Âlûsî (öl. 1270/1854) ise bu konuda mukayeseli bir izah geliştirir. Mutlaka mukayyede hamledenler ve etmeyenler şeklinde ikili tasnif yaptıktan sonra söz konusu kişinin sahabeliğini bu görüş farklılığına göre açıklar. İlk grup yani Şâfiîlerin, irtidad sonrasında, peygamberin vefatını takiben yahut peygamberin vefatı öncesi ancak onu yeniden görmeyen mezkûr kişinin İslâm'a dönmekle sahabeliğinin rücu edeceği; ikinci grup yani Hanefîlerin ise onun bu şekliyle sahabelik vasfı kazanamayacağı fikrini savunduklarını kaydeder.³³ Bu hususta kimi kaynaklarda, Hanefî mezhebinde riddetin, kişinin sahabe kimliğini ortadan kaldıracığı, onun bu

²⁹ Nablusî, *Hadikatü'n-nediyye*, 4/6.

³⁰ Ebû'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâva İbn Teymiyye* (Riyad: Vizâretü'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Dar' ve'l-İrşâd, 1425/2004), 4/258.

³¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *Tefsirü'l-Bahri'l-muhît* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1432/2010), 2/392; Sâbûnî, *Revâiü'l-beyân*, 1/265.

³² Muhammed b. Salih Useymin, *Şerhü Bulûgî'l-merâm min edilleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 1/42; Muhammed Mahmûd Latif el-Fehdâvî, *Adâletü's-sahabe inde'l-müslimîn* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007), 34.

³³ Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Âlûsî, *Râhü'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebi'l-mesânî*, tsh. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 12/279.

vasfa sahip olması için Müslüman olarak yeniden Hz. Peygamber'i görmesi gerektiği ifade edilerek,³⁴ aynı husus teyit edilir.

Bu noktada riddet ile boşa çıkan amellerden neyin kastedildiği, yine İslâmiyet'e rücu halinde geriye dönenin ne olduğu hususu da üzerinde durulan detaylar arasında yer aldığı için bunlara dair de kısaca açıklama yapmak gerekir. İlk konu, genel anlamda her iki mezhep için de gündeme getirilirken, ikinci meseleye daha çok Şâfiîler arasındaki fikir ayrılığına temas için yer verilir. Yine bu ilk konu amellerin mi yoksa sevabının mı boşa çıkacağı; ikinci mesele ise, yeniden Müslüman olduğunda amellerin mi yoksa ecrinin mi geri döneceği hususuyla alakalı olarak tartışılır. Amellerin boşa çıkacağı ifadesiyle amellerin kendisinin mi yoksa sevaplarının mı gideceği sorusu hem Şâfiî hem de Hanefî kaynaklar tarafından cevaplandırılır. Buna göre boşa çıkmasından bahsedilen amellerle; doğrudan amelin kendisinin iptal olması maksut değildir. Zira ameller var olan sonra yokluğa düşen arzulardır. Madûmun ise yok edilmesi muhaldir. O halde amellerin ihbâtından kasıt, söz konusu riddetin, imanın ve ona bağlı olarak oluşan amellerin sevabını/karşılığını yok etmesidir.³⁵

Aslında amellerin düşmesiyle onların ecrinin düşmesinin maksut olduğu bilgisinin Mücâhid b. Cebr'e (öl. 103/721) nispet edildiğine bakılacak olursa bunun kaynağının daha öncesine dayandığı anlaşılır.³⁶ Bu konuda Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (öl. 373/983) Bakara suresinin ilgili ayetinde geçen amellerin boşa gitmesini, onların hasenatının zayi olması şeklinde tefsir etmesi, Mâtürîdî mezhebinde bu bağlamda bir fikir olduğunu göstermektedir.³⁷ Yine Ömer en-Neseî (öl. 537/1142) de söz konusu ifadeyi benzer şekilde tefsir etmekte, ayrıca ilave bir açıklama getirmektedir. Buna göre amelin batıl olması, onun eserinin batıl olmasıdır. Bu eser ise, dünya ve ahirete yönelik gerçekleşecek faydadır. İşte amelin batıl olması bu faydanın ortadan kalkmasıdır.³⁸ Neseî, Zümer suresinde geçen ifadeyi³⁹ tefsir ederken de onu amellerin eserinin batıl olması şeklinde açıklar.⁴⁰ Bu noktada ilgili ameller ifadesini "hasene" şeklinde yorumlayan Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) de aynı bakış açısını devam ettirir.⁴¹

³⁴ Abdullah b. Hüseyin Hâtır Semîn Adevî, *Hâşiyetu Laktî'd-dürer bi-şerhi metni Nuhbeti'l-fiker* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1356/1938), 114; Fehdâvî, *Adâletü's-sahabe*, 34.

³⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 6/40; Bursevî, *Rûhü'l-beyân*, 1/339.

³⁶ Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/418.

³⁷ Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 1/202.

³⁸ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Magribî (İstanbul; Beyrût: Dârü'l-Lübâb, 1440/2019), 3/188.

³⁹ ez-Zümer 39/65.

⁴⁰ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 13/67.

⁴¹ Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-suûd* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/217.

Mürtedin İslâm'a dönüş yapması halinde önceki salih amellerinin dönmeyeceğini savunan Hanefîler açısından mesele burada kapanırken, bu amellerin döneceğini ileri süren Şâfiîler adına cevaplanması gereken bir soru daha vardır. O da belirtildiği üzere burada önceki amelin mi yoksa ecrinin/sevabının mı döneceği hususudur. Öncelikle Şâfiî kaynaklar da genel anlamda burada amelin değil, ecrinin düştüğü hususunu benimserler. Bu meyanda İmam Şâfiî'nin, riddetin Müslüman iken işlenen amellerin ecrini düşürdüğü (ecirsiz şekilde amelin döndüğü), yeniden İslâm'a girildiğinde ilgili amellerin iadesinin gerekli olmayacağı görüşünde olduğunu belirtirler.⁴² Kimi Şâfiî ilim ehli de amellerin ecrinin düşeceği görüşünü İmam Şâfiî'ye izafe ettikten sonra bazı müteahhirîn Şâfiî ulemanın ise buna muhalefet ettiğini dile getirirler.⁴³ Yine kimi kaynaklar ise, riddetin mutlak anlamda amellerin sevabını/ecrini kaldıracağı, bu hal üzere ölüm gerçekleştiğinde ise doğrudan amelleri boşa çıkaracağı bilgisini paylaşıp, bu ikinci hususa dönük bir icmaa atıf yaparlar.⁴⁴ Bazen Şâfiî mezhebinde ilave bir kayıt düşülmeksizin, boşa çıkanın amellerin ecri olduğu ifade edilir, başka bir malumat verilmez.⁴⁵

Şâfiî ulema amellerin boşa çıkması ile onların ecrinin boşa gitmesi arasındaki farkı da izah etmeye çalışırlar. Bu noktada bir örneğe başvurarak, gasp edilmiş bir elbise ile kılınan namazın sevabı olmadığını, ancak onun geçerli olduğunu belirtirler.⁴⁶ Böylece İslâm'a yeniden dönen kişinin, önceki amellerinin sevabına ulaşamasa da ilgili sorumluluk, yani onları bir kez daha yerine getirme yükümlülüğünden kurtulduğunu beyan etmiş olurlar.

Safîilerde amellerin dönüşü halinde dönenin tam olarak ne olduğu hususu ise daha sınırlı bir şekilde ele alınır. Bu noktada bir Hanefî kaynak olarak bilgi paylaşan Âlûsî, riddet sonrası İslâm'a rücu eden kişinin amellerinin dönmesi hususunda Şâfiîlerin iki görüşe ayrıldıklarını belirtir. Onların bir kısmının burada amelin sevabıyla birlikte döneceği; çoğunluğunun ise, sevap değil sadece amelinin döneceği fikrini savunduğunu kaydeder. Mezhepteki güvenilir görüşün de bu ikinci düşünce olduğunu ihsas eder. Âlûsî ayrıca Şâfiî mezhebinde her iki grubun da sahabe

⁴² Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, thk. Ömer Süleyman Eşkâr-Abdülkadir Abdullah el-Âni (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1992), 1/266.

⁴³ Şemseddin Şirbînî, *Tefsîrü'l-Hatîbi's-Şirbînî*, 1/162.

⁴⁴ Kalyûbî, *Hâşiyetü'l-Kalyûbî*, 4/267.

⁴⁵ Şehabeddîn Ahmed Burullusî, *Hâşiyetü'l-Burullusî ala Kenzi'r-râgibîn*, tsh. Abdüllatif Abdurrahman (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 4/267.

⁴⁶ Ebû'l-Abbâs Şehabeddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 4/106; Kâsım b. Salahüddîn el-Hânî el-Halebî, "Risâle fi elfâzi'l-küfr", *el-Câmi fi elfâzi'l-küfr*, thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hammîs (Kuveyt: Dârü'l-İlâfi'd-Devliyye, 1420/1999), 378.

vasfını kazanan kişinin irtidadından sonra yeniden Müslüman olduğunda burada ona bu işin amelinin değil sadece ecrinin döneceği görüşünü savunduklarını belirtir.⁴⁷

2. Mezheplerin Konuyla İlgili İstidlalleri

2.1. Hanefî/Mâtürîdîlerin Delilleri

Bütün Müslümanların bilgiye ulaşma ve hüküm çıkarmada temel dayanağı konumunda olan Kur'an, itikadî ve fikhî mezheplerin kendi görüşlerini dayandırdıkları esas kaynakları mevkiindedir. Bu belirleyici konumu ile Kur'an, mezheplerin sadece ilgili konularda kendisine atıf yaptıkları bir kitap olmamış onunla bir çatışmaya düşülmediğinin izahında da dikkate alınan bir kaynak olmuştur. Bu durum mezhepleri hem Kur'an'dan delil getirmeye hem de ilgili görüşleriyle diğer ayetlerle çatışmadıklarını göstermeye sevk etmiştir. Bu doğrultuda bu konu özelinde Hanefî/Mâtürîdîler de, doğrudan irtidad ile amellerin boşa çıkacağı anlayışında kimi ayetleri (el-Mâide 5/5) düşüncelerini teyit eden bir delil olarak kabul etmişler, benimsedikleri fikre zahiren aykırı düşen ilahi kelâm örneklerini ise (el-Bakara 2/217), bu görüşlerine aykırılık teşkil etmeyecek şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Bu manada onların konuyla ilgili izahlarını ilki teyit, ikincisi savunma mahiyetindeki açıklamalar olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte bazen durumun tersine çevrilip onların teyit mahiyetindeki izahlarını, muhaliflerinin kendilerinden istidlalde buldukları ayetlerin tefsiri sadedinde dile getirdikleri de görülmektedir. Bu meyanda “*Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider.*”⁴⁸ mealindeki ayet, Hanefî ulemanın istidlalde buldukları temel ayet konumundadır.⁴⁹ Yine onlar katında “*Eğer onlar Allah'a ortak koşsalardı yapageldikleri iyi şeyler elbette boşa giderdi.*”⁵⁰ ayeti de aynı mevki haizdir.⁵¹ Aslında bu kanıtları, boşa giden amellerden bahseden ancak bunun için ölüm kaydını düşmeyen diğer ilahi kelâm örneklerine de teşmil etmek mümkündür.

Burada Mâtürîdiye mezhebinin kendi yaklaşımını teyit, muhaliflerinin anlayışını ret sadedinde yaptıkları açıklamaları İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) ile başlatmak mümkündür. İmam, Mâtürîdîlerin kendisinden istidlalde buldukları “*Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa*

⁴⁷ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, 1/505.

⁴⁸ el-Mâide 5/5.

⁴⁹ Şirbînî, *Tefsîrü'l-Hatîbî's-Şirbînî*, 1/162, Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 5/9; Muhyiddîn Mehmed Kocevî Şeyhzâde, *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/522; Bursevî, *Rûhü'l-beyân*, 1/339; Abdürrahim Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 57; Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, 1/505.

⁵⁰ el-En'âm 6/88.

⁵¹ Şeyhzâde, *Hâşiyetu Şeyhzâde ala Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, 2/522; Bursevî, *Rûhü'l-beyân*, 1/339.

*gider.*⁵² ayetiyle ilgili olarak bu doğrultuda bir açıklama getirmezen,⁵³ Şâfiî/Eş'arîlerin kendi görüşlerini teyit için başvurdukları “..İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır...”⁵⁴ ayetinin tefsirinde ise, onlara cevap mahiyetinde okunabilecek açıklamalar yapar. Ayrıca kendi yaklaşımının gerekçesi mahiyetinde deliller de zikreder. Onun ilgili izahlarını, muhaliflerinin istidlalde bulunduğu ayetin tefsirinde yapması, bu ayetin (Bakara 2/217), diğerine takaddüm etmesi ve müfessirlerin de genelde benzer içerikteki ayetlere dair geniş yorumlarını, daha çok sıralamada önce gelen ayetin tefsirinde aktarmasından kaynaklanıyor olsa gerektir.

Mâtürîdî, burada önce mezkûr son ayetin zahirinin, kendi görüşünün aksini teyit eden bir içeriğe sahip olduğunu kabul eden bir açıklama yapar. Bu manada ilgili ayetin zahirinde amellerin boşa gitmesinin, küfür üzere ölüm durumuna bağlandığını kaydeder. Buna göre temelde amelleri boşa çıkaran hal, ölüm değil, küfürdür. Ölümün amelleri zayi etme konumunda bulunmasına ihtimal yoktur. Buna neden olacak iş, şayet varsa küfürdür. Zira ölümden kişinin dahli yokken, küfürde böylesi bir etkinlik, yani bir seçim söz konusudur. O halde amelin, kişinin dahlinin bulunmadığı bir işle, yani ölümlerle boşa çıkması mümkün değildir. Bundan, ameli zayi edenin ölüm değil, küfür olduğu anlaşılır.⁵⁵

Mâtürîdî bu noktada ayette amelin boşa çıkması meyanında neden ölüme atıf yapıldığı hususunu da aydınlatır. Ona göre amelin (dünyevî-uhrevî) boşa çıkmasının tamamlanması ölümlerle gerçekleştiği için ayette ölüm zikredilmiştir. Zira bu kişinin ölmedikçe, yapacağı iyiliğe bağlı olarak bir kısım hasenata ulaşma umudu her zaman vardır. Müellif, bu hasenatın temelini imana dönüş üzerinden izah eder. Buna göre kişi, küfür üzere iken, iyilikleri inkâr etmesi itibarıyla hasenatı devre dışı bırakmış olur. Müslüman olduğunda ise, bu iyilikleri devre dışı bırakmasına pişman olmuş olur. Bu şekilde de seyyiatını hasenat ile değiştirmiş olur. Artık bu son durum/dönem (iman) onun iyiliklerden istifade edeceği bir hale dönüşmüş olur. Müellif bu izahını, Allah'ın, tövbe ile iman edip salih amel işleyenlerin kötülüklerini iyiliklere çevireceğini bildiren ayet ile⁵⁶ teyit etmeye çalışır.⁵⁷ Bu yorumuyla Mâtürîdî, her ne kadar mezkûr ayette (Bakara 2/217), zahiren amellerin boşa çıkması küfür üzere ölmeye bağlanmış olsa da temelde bu boşa çıkarmada etkin olanın ölüm değil, küfür olduğunu ifade etmiştir. Bu yorumuna bağlı olarak ayette ölümün neden zikredildiğini açıklamak durumunda kalan müellif, bu meyanda ise onu, işi

⁵² el-Mâide 5/5.

⁵³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005), 4/164.

⁵⁴ el-Bakara 2/217.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/18.

⁵⁶ el-Furkân 25/70.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/18.

kesinleştirmenin bir aracı haline getirmiştir. Onun bu son izahı daha sonra Mâtürîdî müfessirler tarafından da kullanılacak ve söz konusu ayet (Bakara 2/217) benzer surette yorumlanacaktır.⁵⁸

İmam Mâtürîdî konuyla ilgili olarak diğer ayetlerin yorumlanmasında da amellerin boşa çıkmasını doğrudan küfre-şirke/irtidada düşülmesi ile ilişkilendirir. Bu manada ölümün beklenmesi gibi bir duruma atıf yapmaz. Örneğin “Eğer onlar Allah'a ortak koşsalardı yapageldikleri iyi şeyler elbette boşa giderdi.”⁵⁹ ayetinin izahında birtakım açıklamalarda bulunduktan sonra ilgili kişilerin şirkten önce yaptıkları iyilik ve hayırların (şirkle) doğrudan boşa çıkacağını kaydeder, meseleyi ölümle irtibatlandırır.⁶⁰ Müellif, “..İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır...”⁶¹ ayetinin tefsirinde de aynı tavrı gösterir. İrtidat ile amellerin heba olup gideceğini kaydeder.⁶² “Eğer Allah'a ortak koşarsan bilmiş ol ki yaptıkların boşa gidecek ve mutlaka hüsrana uğrayanlardan olacaksın”⁶³ ayetini iki ihtimal üzerinden açıklarken de yine amellerin boşa çıkmasını doğrudan irtidat ile izah edip ölüm gibi bir takyide başvurmaz.⁶⁴

Hanefî/Mâtürîdî kaynakların meseleye bakışını genelde mezkûr ayetin (Bakara 2/217) tefsiri sademinde ortaya koydukları, burada Şâfiîlerin ondan yaptıkları istidlale yer verdikleri, peşi sıra, onu cevaplandırmaya çalıştıklarının bir örneğini de Ömer en-Neseî verir. Müellif, söz konusu ayetin tefsirinde önce Hanefî/Mâtürîdî mezhebinde amellerin doğrudan riddetle boşa çıktığı bilgisini paylaşır. Bunu da Mâide suresi 5/5. ayeti üzerinden delillendirir. Mezkûr son ayetten hareketle amellerin boşa çıkması için ölümün şart olmadığını belirtir. Şâfiîlerin ise Bakara suresi 2/217. ayetinden hareketle ölümü bu noktada şart koştuklarını beyandan sonra onlara cevap verir. Buna göre ilgili ayette ölüm; ayetin devamında amellerin boşa çıkması ve ebedi azap şeklindeki cezalar için şart konumundadır. Kendileri de (Hanefîler) buna aykırı bir söz söylememektedirler. Böylece müellif ilgili ayette geçen ölümü, her iki yaptırımı da geçerli kılmanın bir beyanı olarak yorumlamış olmaktadır.⁶⁵ Müellif, Mâide suresindeki ilgili ayetin tefsirinde de ölüme herhangi bir atıf yapmadan irtidatın, kişinin Müslüman iken gösterdiği tüm amelini boşa çıkaracağını söyleyerek aynı yaklaşımını devam ettirir.⁶⁶

⁵⁸ ilgili ayeti (Bakara 2/217), Hanefî/Mâtürîdî anlayış doğrultusunda yorumlayan kimi Mâtürîdî müfessirler için bk. Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/188-189; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/181.

⁵⁹ el-En'âm 6/88.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/135.

⁶¹ el-Bakara 2/217.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/18.

⁶³ ez-Zümer 39/65.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 12/366. Diğer ayetlere ilişkin benzer yorumları için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/65; 13/410, 413.

⁶⁵ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 3/188-189.

⁶⁶ Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 5/310.

Bu izah biçimi, Hanefî/Mâtürîdîlere atıf yapan başka müellifler tarafından da kaydedilir. Örneğin Şâfiî alimlerden dil bilimcisi ve müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (öl. 745/1344) irtidadla amellerin boşa çıktığını savunanlar adına getirmiş olduğu izahlar Ömer en-Neseî'nin ilgili açıklamalarına benzemektedir. Bu meyanda o, Şâfiîlere muhalif olanların ilgili ayete (Bakara 2/217) dönük yorumlarını daha açık hale getirir ve aralarında Hanefîlerin de olduğu bu grupların ayette iki şart ve o iki şarta ayrı ayrı karşılık gelen hükmün bulunduğu görüşünü savunduklarını söyler. Buna göre irtidad amellerin boşa çıkmasının; küfür üzere ölüm ise ebedi azaba duçar olmanın şartı durumundadır.⁶⁷

Burada Mâtürîdî kelâmcı Ebü'l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1310) ise muhaliflerinin Bakara suresi 2/217. ayetinden yaptıkları istidlali aktardıktan sonra, ona Mâide suresindeki ihbâtın doğrudan irtidada bağlandığı üzerinden bir cevap verir. Bu iki ayet arasında mutlaklık-mukayyetlik ilişkisi kurulup, ilkinin ikincisinin çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği yönünde gelebilecek bir itirazı düşünürcesine kendi mezheplerinde böyle bir işlemin olmadığını, bu tür bir yorumu İmam Şâfiî'nin savunduğunu belirtir. Böylece ilgili meselede iki mezhep arasındaki anlayış farkının, temelde mutlak-mukayyet ilişkisine bakış farklılığından kaynaklandığını ifade etmiş olur.⁶⁸

İmam Mâtürîdî gibi ilk, Ömer Neseî gibi kısmen erken dönem Mâtürîdî müfessirlerin eserlerinde mesele, tarafların mutlakın mukayyede hamli konusuna bakışları üzerinden izah edilmeyenken, Ebü'l-Berekât en-Neseî gibi nispeten geç dönem Mâtürîdî müfessirlerinde ise konu temel olarak bu usul mevzuu üzerinden açıklanır. Bu manada mutlakı mukayyede hamleden Şâfiîlere karşılık, Hanefîlerde böyle bir hamletme işlemi bulunmadığı vurgusu yapılır.⁶⁹ Bunun üzerinden bir kısım detaylar paylaşılarak, Hanefî/Mâtürîdîlerin mutlaklık bildiren Mâide suresinin ilgili ayetini (5/5), mukayyet olan Bakara suresindeki mezkûr ayete (2/217) göre değerlendirmedikleri, bu manada tam da bu hamli yapan Şâfiîlerden farklı bir sonuca ulaştıkları dile getirilir. Daha yakın dönem tefsir kaynaklarında ise bu husustaki detaylar gözle görülür biçimde artar.⁷⁰

Konunun izahında geç dönem Hanefîlerdeki mutlaklık-mukayyetlik anlayışına yönelik zikredilen detaylarda özellikle Sadrüşşerîa es-Sânî'nin (öl. 747/1346) *Tenkîh* ve *Tavzîh* adlı meşhur iki usul eserine atıf yapıldığı görülmektedir. Örneğin Şeyhzâde, Hanefî/Mâtürîdîlerin irtidad sonrası İslâm'a dönen kişinin önceki amellerinin zayı olduğu görüşünü savunduklarını belirtirken,

⁶⁷ Ebû Hayyân Endelüsî, *Tefsirü'l-Bahri'l-muhît*, 2/392.

⁶⁸ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/181.

⁶⁹ İsmâil Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 5/199-200; Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye*, 4/126; Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, 1/505.

⁷⁰ İsmâil Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 5/199-200; Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, 1/505.

Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh* ve *Kemalpaşazâde*'nin (öl. 940/1534) yine bu zatın *Tenkîh* eseri üzerine yaptığı şerhine referansta bulunur.⁷¹ Burada söz konusu iki esere yapılan atıf, meseledeki ihtilafın özünün mutlaklık-mukayyetlik anlayışına bağlı olduğunu gösteriyor olsa gerektir.

Bu yüzden mevzuu, konuyla ilgili ihtilafı tarafların mutlaklık-mukayyetlik anlayışına bina eden geç dönem Mâtürîdî müfessirlerin eserleri üzerinden detaylandırmadan önce burada Sadruşşerîa'nın, Hanefîlerin mutlakın mukayyede hamli meselesine bakışını ortaya koyan izahatına yer vermek uygun olacaktır. Buna göre (genel çerçevede) mutlak mutlaklığı; mukayyet mukayyetliği üzere bırakılır. Eğer (ilgili nasta geçen) mutlak ve mukayyette hüküm farklı ise, istisnaları dışında mutlak mukayyede hamledilmez. Eğer hüküm bir, hadise farklı ise (fitir sadakası-keffaret sadakası gibi), Hanefîlerde yine bir haml söz konusu değilken, Şâfiîlere göre mutlak mukayyede hamledilir. Eğer hüküm bir, hadise aynı ise (fitir sadakası gibi) bu durumda bakılır. Şayet mutlak ve mukayyetteki sebepte ise, Hanefîlere göre ilki ikinciye hamledilmez, her ikisiyle de amel etmek vacip olur. Zira sebepler arasında zıtlık/tenâfi olmaz. Şâfiîlerde ise bu son durumda yine haml gerçekleşir. Şayet mutlak ve mukayyetlik hükümde ise iki durum, ortaya çıkar. Eğer burada hüküm olumlu ise, haml gerçekleşirken, olumsuz ise haml vuku bulmaz. Bu son iki görüşte uzlaşma vardır.⁷²

Sadrüşşerîa'nın genel anlamda mutlakın mukayyede hamline dair getirdiği izahların, amellerin ihbâtı bağlamındaki izlerini İsmâil Konevî'nin (öl. 1195/1781) tefsirinde de bulmak mümkündür. Konevî, temel itibariyle her iki ekolün de farklı bir mutlak mukayyet anlayışına sahip olduklarına dikkat çeker. Buna göre mutlakı mukayyede hamleden Şâfiîlere karşılık Hanefîler bunun için bazı şartlar ararlar. Bu meyanda öncelikle hadise ve sebep bir olmalı, ayrıca mutlak ve mukayyet hüküm üzerine dâhil olmalıdır. Biri mukayyet (Bakara 2/217), diğeri mutlak (Mâide 5/5) olan ilgili iki ayette ise hüküm ve sebep bir ise de mutlak ve mukayyet hüküm üzerine değil sebep üzerine dâhil olmuştur. Bu durumda mutlakın da tıpkı mukayyet gibi sebep olması caizdir. Zira ikisini bir araya toplama imkânı bulunmaktadır.⁷³

Konevî, daha sonra Ebû Hanîfe üzerinden bir izah geliştirir. Buna göre Ebû Hanîfe, “Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider.”⁷⁴ ayetini hasenatın/salih amellerin bizzat riddet ile boşa çıkacağına delil getirmektedir. Ona göre bu hükmün oluşması için ölüm şart değildir. Zira mutlakı mutlaklığı; mukayyedi mukayyetliği üzerine bırakmak esastır. Konevî bu aşamada mezkûr cevabı benimsediğini ihsas eden bir dil kullanır. Ardından Hanefî/Mâtürîdî ulemanın zikrettiğini

⁷¹ Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 56-57.

⁷² Ubeydullah b. Mesûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî Sadruşşerîa, *Tenkîhü'l-usûl fi ilmi'l-usûl*, tsh. İbrâhim Muhtar Ahmed Ömer el-Cebertî (Kahire: Matbaatü'l-Muhammediyye, 1356), 33-34.

⁷³ İsmâil Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 5/199-200.

⁷⁴ el-Mâide 5/5.

söylediği diğer iki delilin aktarımına geçer.⁷⁵ Bu aşamada Konevî'nin Hanefîler adına zikrettiği cevaplardan ilkinde göre Bakara suresi 2/217. ayetinde küfür üzere ölümün şart kılınması; amellerin boşa çıkması ve ebedi azaba düşülmesi şeklindeki iki durumu içermesi amacına matuftur. Ortaya çıkan bu sonucu zaten kendileri de (Mâtürîdîler) kabul etmektedir. Diğer cevaba göre burada irtidad üzere ölüm; tek başına ahiret amelinin boşa çıkması değil, hem dünya hem de ahiret amelinin boşa çıkması için şart kılınmıştır. Onlara göre bu cevap, muhaliflerine (Şâfiîler) tutunulacak bir dal bırakmaz. Zira kendileri de (Hanefîler) ilgili şartın (riddet üzere kalma) dünya amelinin boşa çıkması (öldürülmesi vb.) hususundaki tesirini kabul etmektedirler. Şayet bu kişi, ömrünün son anına kadar irtidad üzere yaşamazsa, onun İslâm'ın yani Müslüman olmanın getireceği faydadan mahrum kalmayacağı fikrini benimsemektedirler. Konevî bu iki delili aktardıktan sonra onların tartışmaya açık olduğunu belirtir. Ancak bunun nedenini izah etmez.⁷⁶ Böylece mutlak ve mukayyedi kendi halleri üzerine bırakmanın asıl olduğu şeklindeki izahın daha doğru, diğer açıklamaların ise zayıflıkla malul bulunduğunu ima etmiş olur.

Amellerin ihbâtı konusunda tarafların ihtilafının temelini mutlak mukayyet anlayışına bağlayan Hanefî âlimlerden bir diğeri de Ebû Saîd el-Hâdimî'dir. Ancak o, bu konuda fazla detay vermeden kısa bir açıklama getirir. Buna göre mutlakın mukayyede hamlini kabul etmeyen Hanefî ulema, onların her ikisiyle de amel etme cihetine giderler. Bu yaklaşımlarına bağlı olarak da amellerin boşa çıkması için riddet üzere ölümü şart koşmazlar.⁷⁷

Amellerin ihbâtı hususunda tarafların mutlak-mukayyet anlayışına atıf yapan bir diğer Hanefî zat ise Âlûsî'dir. Bu noktada o, söz konusu iki ayette mutlakın mukayyede hamlinin gerekli olduğu, Hanefîlerin bunu yapmadığı şeklindeki bir itiraza cevap verirken söz konusu mezhep anlayışında ilgili hamlin gerçekleşmesi için bazı şartların yerine gelmesi gerektiğini belirtir. Bunları da itlak ve takyidin hükümde gerçekleşmesi ve hadisenin bir/aynı olması şeklinde sıralar. Bu meselede itlak ve takyidin ise sebepte gerçekleştiğini, bu yüzden burada mutlakın mukayyede hamlinin caiz olmadığını zikreder. Bunu da yine Konevî gibi, mutlakın da tıpkı mukayyet gibi (ayrı bir) sebep pozisyonunda olmasının imkânı ile açıklar.⁷⁸

Âlûsî, Bakara suresi ilgili ayetinin tefsirinde Şâfiîlere nispet ettiği bir açıklamaya da cevap verir. Daha sonra gelecek bu açıklamaya göre amellerin ihbâtının riddet üzere ölümle gerçekleşeceği reddedilirse, bu ayetteki "riddet üzere ölüm" ifadesinin bir işlevi kalmaz. Bunun işlevsel olması için amellerin boşa çıkmasının riddet üzere ölüme dayanacağı ve yeniden imana dönülmesi halinde imanın da ona eşlik eden amellerin de boşa gitmeyeceği fikrini kabul

⁷⁵ İsmâil Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 5/200.

⁷⁶ İsmâil Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 5/200.

⁷⁷ Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye*, 4/126.

⁷⁸ Âlûsî, *Râhü'l-meânî*, 1/505.

zorunludur. Bu durum (ihbâtın ölümle gerçekleşmesi) “irtidad halinde iken, ondan önce işlenen amellerin mücerret irtidad ile boşa çıkması” hususuna aykırılık teşkil etmez. Âlûsî bu ifadelerle Şâfiîlerin görüşünü aktardıktan sonra bu açıklamanın anlamsız olduğunu savunur. Zira Âlûsî'ye göre ilgili ayetteki amellerden kasıt zaten, kişinin irtidadını önceleyen amelleridir. Yoksa işlenmeyen amelin boşa çıkması gibi bir durum elbette söz konusu değildir. O halde Şâfiîlerin getirdiği bu açıklamanın bir manası yoktur.⁷⁹

Âlûsî, zayıf bir rivayet olduğunu ima ederek, Şafiîlerin ilgili ayette (Bakara 2/217) ölümün, amellerin boşa çıkması için şart kılındığı, şart ortadan kalktığında, amellerin ihbâtı şeklindeki meşrutun da ortadan kalkacağı, şeklindeki istidlaline de cevap verir. Buna göre, nahiv ilminde ve talikî⁸⁰ şekilde kullanılan “şart”, muhaliflerin ona yüklediği manayı içermez. Aksine nahivdeki ve talikî kullanımındaki şartta sebebiyet ve melzûmiyet ilişkisi söz konusudur. Sebep yahut melzûmun nefyi ise müsebbep ve lazımin nefyini gerektirmez. Zira sebeplerin birden fazla olması mümkündür. Zaten burada “şart” gerçek anlamıyla (sebebiyet-melzûmiyet) ortaya konulacak olsa, ortada bir ihtilaf da kalmaz.⁸¹ Dolayısıyla müellife göre, konuyla ilgili ihtilafın varlığı, burada bahsedildiği gibi bir şart manasının olmadığını gösterir.

Eş'arî kelâmcılarından Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) de, bu konuda muhaliflerinin istidlaline yer verir. Bu manada mezkûr konuda kendilerinden farklı düşünen zevatın Bakara suresindeki ilgili ayetin (2/217) mutlak-mukayyet ilişkisi üzerinden ortaya koyulmasına karşı çıktıklarını beyan eder. Ancak bunu, mutlakın mukayyede hamledilmesine muhalefet ettikleri için değil, söz konusu ayette bu tür bir ilişki bulunmaması üzerinden açıkladıklarını belirtir. Bu noktada onların mezkûr ayetlerin, (Bakara 2/217-Mâide 5/5) bir talik ilişkisi üzerinden ele alınması gerektiği görüşünde olduklarını savunur. Râzî'nin aktarımına göre, onlar bir yerde iki, başka bir yerde tek şarta bağlanan hükmün, her iki aşama için de geçerlilik bildireceğini düşünmekte ve bunu bir örnekle açıklamaktadırlar. Buna göre bir efendi bir keresinde kölesine “sen Perşembe günü geldiğinde hürsün”; bir diğerinde “sen Perşembe ve Cuma geldiğinde hürsün” dediğinde bu iki söz birbirini çürütmez, yani ikisi de yürürlüğe girer. Bu durumda Perşembe geldiğinde köle hür olur. Yine efendi, kölesini satmış olup da Perşembe geldiğinde o köle mülkünde olmasa, sonrasında onu geri satın alsın ve Cuma günü geldiğinde o yine mülkünde bulunsun, -ilk talik cümlesine bağlı olarak- köle hürriyetine kavuşmuş olur.⁸² Fahreddîn Râzî'nin,

⁷⁹ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, 1/505.

⁸⁰ Talikî şart; “bir hukukî işlemin hükümlerinin işlemeye başlamasının veya işlemekte olan hükümlerine son verilmesinin gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir olaya bağlanması” anlamına gelir. Bk. Osman Kaşıkçı, “Şart/Fürû-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/365.

⁸¹ Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, 1/505.

⁸² Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 6/39.

burada muhaliflerinin, meseleye mutlakın mukayyede hamlinin söz konusu olmayacağı açısından yaklaşmadığına dair verdiği bilgiler, onlara göre ilgili şartlar oluşmadığı için mutlak mukayyede hamledilmez şeklinde olmalıdır. Veya o kendi dönemine kadarki süreç için geçerli bir ifade kullanmış olmalıdır. Zira sonraki devirlerde Hanefî/Mâtürîdî kaynakların mevzuu temel itibarıyla mutlak-mukayyet ilişkisi ile açıkladıkları bilinmektedir.

Râzî, bu noktada muhaliflerinin görüşünü naklederken onların bir başka kanıtına daha yer verir. Buna göre Bakara suresindeki ayette (2/217); riddet üzere ölüm bu ayetin devamında bildirilen bütün hükümleri kuşatması bağlamında şart olarak zikredilmekte, ayetin delaletinden bu husus anlaşılmaktadır. İşbu durumu zaten kendileri de (Mâtürîdîler) kabul etmektedir. Zira ayetteki hükümlerden biri de bu kişinin ebedi cehennemde kalmasıdır. Bu hal, ancak ilgili şartla (riddet üzere ölüm) ortaya çıkar. Halbuki tartışma konusu olan ise amellerin boşa çıkmasıdır. Ayette ise amellerin boşa çıkması için ölümün şart olduğuna dair bir delalet yoktur.⁸³ Müellifin, muhaliflerinin yaptıkları istidlal çerçevesinde zikrettiği bu kanıtın, diğerinden farklı olarak, örnekleri geçtiği üzere, Hanefî/Mâtürîdî ulema tarafından kullanıldığı bilinmektedir.

2.2. Şâfiî/Eş'arîlerin Delilleri

Eş'arîlerin amellerin riddetle değil, bu hal üzere ölüm ile boşa çıkacağı şeklindeki yaklaşımlarına delil mahiyetinde kullandıkları temel ayet, “..İçinizden dininden dönüp kafir olarak ölen olursa, bunların işleri dünya ve ahirette boşa gitmiş olur..”⁸⁴ mealindeki ilahi kelâmdır. Açıkçası, ayetin zahirinin onların fikrini teyit ettiği hususunu bir kısım Hanefî uleması da kabul etmektedir. Örneğin Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed Kocevî (öl. 950/1543) ve İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) ayetin zahirinden; dünya ve ahirette amellerin boşa çıkması gibi bir sonucun oluşması için riddet üzere ölümün şart olduğunun anlaşıldığını belirtir. Bu noktada onlar, irtidadi sonrasında yeniden İslâm'a dönen kişinin (riddet halinde kalacak olsa) dünyevî ve uhrevî planda boşa çıkacak olan söz konusu amellerine yönelik ilgili hükmün (ihbât) geri bırakılacağını anlaşıldığını zikrederler.⁸⁵

Mâtürîdîlerin, Eş'arîlerin istidlalde buldukları ayetin nihai planda onların anladığı manada olmadığı yönünde yaptıkları açıklamalara benzer şekilde, Eş'arîler de Mâtürîdîlerin kendisiyle istidlale kalkıştıkları ayetin (Mâide 5/5) daha farklı yorumlanması gerektiğini ileri sürerler. Bu manada örneğin Şâfiî fakih Abdülvâhid er-Rûyânî (öl. 502/1108), Hanefîlerin “*Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider.*”⁸⁶ ayetinden hareketle sonradan İslâm dinine

⁸³ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 6/39.

⁸⁴ el-Bakara 2/217.

⁸⁵ Şeyhzâde, *Hâşiyetu Şeyhzâde ala Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, 2/522; Bursevî, *Rûhü'l-beyân*, 1/339; Alaeddîn el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1/147.

⁸⁶ el-Mâide 5/5.

dönecek olsa bile kişinin irtidad ile tüm salih amellerinin boşa çıktığı fikrini teyit etmeye çalıştıklarını, ancak “...İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır...”⁸⁷ ayetinin, onların ilgili istidlallerinin yanlış olduğunu gösterdiğini söyler. Ona göre bu ikinci ayet, onların istidlalde buldukları ayette de (Mâide 5/5) küfür üzere ölen kişinin kastedildiğini göstermektedir. Ruyânî bu yorumu haccın farziyetinin tekrarlanabilme ihtimali bağlamında iki mezhep arasındaki fikir ayrılığı çerçevesinde yapar, bunun üzerinden Hanefîlere karşı bir istidlalde daha bulunur. Bu doğrultuda onların irtidad sonrası İslâm ile yeniden müşerref olan kişiyi, daha önce eda ettiği haccını tekrarlamak ile sorumlu tuttuklarını, dolayısıyla birden fazla haccın farz olabileceği görüşünü savduklarını, halbuki Hz. Peygamber'in, ilgili bir soruya haccın bir kez farz olup diğerlerinin ise nafil olacağı şeklinde cevap verdiğini⁸⁸ belirtir. Dolayısıyla Hanefîlerin, hem amellerin irtidadla doğrudan boşa çıktığı şeklindeki temel görüşlerinde hem de ona bağlı olarak ileri sürdükleri haccın tekrarı fikirlerinde yanıldıklarını ileri sürmüş olur.⁸⁹

Şâfiîler kendi düşüncelerini delillendirmede Bakara suresi 2/217. ayetindeki “riddet üzere ölüm” ifadesine sıklıkla atıf yaparlar. Nitekim Şâfiî müfessir Şemseddîn eş-Şirbînî (öl. 977/1570), kendilerinin istidlal ettikleri ayetin (Bakara 2/217) tefsirinde bu ilahi kelâmı irtidadın ölüm ile takyit edilmesinin, ilgili kişinin İslâm'a dönmesi halinde amelin ihbâtı gibi bir durumun söz konusu olmayacağına işaret taşıdığını söyler.⁹⁰ Bu delil, Şâfiîlerin konuyla ilgili görüşlerini aktaran Hanefî müfessirlerin de onlar adına zikrettikleri en temel gerekçe pozisyonundadır. Nitekim İsmâil Konevî, Şâfiîlerin şayet amellerin doğrudan riddet ile boşa çıkacağı fikri kabul edilirse; ilgili ayetteki (Bakara 2/217) “kâfir olarak ölürse” ifadesinin anlamı kalmayacağı görüşünü savduklarını belirtmektedir.⁹¹

Bu konuda Âlûsî de Şâfiîlerin görüşüne dair açıklamalar yaparken ilkin onların, doğrudan riddet ile amellerin boşa çıkması halinde Bakara suresi 2/217. ayetinde yer alan “riddet üzere ölüm” şeklindeki kaydın, faidesiz/işlevsiz bir konuma düşeceğine yönelik kanıtlarını zikreder. Ardından onu biraz daha açar. Buna göre ilgili kaydın faydası; kişinin hiçbir ameli kalmayacak şekilde tüm amellerinin boşa çıkmasının, küfür üzere ölüme bağlandığını, onun mümin olarak ölmesi halinde imanının ve ona bağlı amellerinin zayi olmayacağını ortaya koymaktır. Bu

⁸⁷ el-Bakara 2/217.

⁸⁸ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Menâsik”, 1; Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Menâsik”, 2.

⁸⁹ Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 5/9.

⁹⁰ Şirbînî, *Tefsîrü'l-Hatîbi's-Şirbînî*, 1/162.

⁹¹ İsmâil Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 5/199.

yaklaşım onlara göre, irtidad halinde iken, ondan önce işlenmiş amellerin sırf irtidad ile boşa çıkması anlayışına zarar vermez.⁹²

Konuyla ilgili Şâfiî/Eş'arî kaynaklar, kendi görüşlerini temellendirme adına, Hanefîler kadar yoğun olmasa da mutlakın mukayyede hamlinin gerekliliği üzerinden de açıklamalarda bulunurlar. Bu izahları ile hem kendi yaklaşımlarına kanıt sunmuş, hem de muhaliflerinin görüşlerine cevap vermiş olurlar. Bunun bir örneğini Bakara suresinin ilgili ayetinin (2/217) tefsirinde muhalifleri adına zikrettiği delillere cevap verme aşamasında Eş'arî kelâmcı Fahreddin er-Râzî sunar. Müfessir, bu doğrultuda muhaliflerinin, Bakara ve Mâide surelerindeki iki ayet arasında bir mutlaklık-mukayyetlik ilişkisi değil, talîk ilişkisi bulunduğu, dolayısıyla onların her ikisiyle de amel etmenin mümkün olduğu şeklindeki istidlalini cevaplandırırken bu hususa temas eder. Ona göre söz konusu iki ayet arasında bir veya iki şarta talîk değil, mutlak-mukayyetlik ilişkisi vardır. Zira bir veya iki şarta talîk edilen hükmün geçerli olması için, onlardan birine yapılan talîkin diğerine yapılan talîke engel olmaması gerekir. Halbuki bu ihbât meselesi üzerinden gidildiğinde, şayet riddet, tek başına amellerin boşa çıkmasında etkin olsa, bu durumda irtidad üzere ölümün hiçbir vakit bu boşa çıkarmada bir payı olmaması gerekir. Bundan ise, ilgili iki ayette bir ve iki şarta talîk değil, mutlak-mukayyet ilişkisinin bulunduğu anlaşılır.⁹³ Râzî'nin ihsas ettiği hususu, Şâfiî âlim Şirbînî daha açık bir şekilde zikreder. Müellif, Hanefîlere cevap verirken, onların istidlalde buldukları ayetin (Mâide 5/5), mukayyet ayet (Bakara 2/217) üzerinden yorumlanacağını ifade eder.⁹⁴ Böylece mutlak olan ilk ayetin, mukayyet pozisyonda olan ikinci ayete hamledilmesi gerektiğini dile getirmiş olur.

Şâfiîlerin konuyla ilgili yaklaşımlarını temellendirirken onların mutlakı mukayyede hamlettikleri bilgisini Hanefî kaynaklar da belki de onlardan daha güçlü şekilde teyit ederler. Bunlardan biri olan İsmâil Konevî, Şâfiîlerin riddet sonrası imanda, önceki amellerin boşa çıkmayacağı hususunda temel aldıkları Bakara suresi 2/217. ayetini yorumlama aşamasında İmam Şâfiî ve mezhep imamlarının itibara aldıkları kimi noktalara bir istidlal mahiyetinde işaret ederken bu hususa da değinir. Buna göre Şâfiî mezhebinde mutlak mukayyede hamledildiği gibi mefhûm-i muhâlefete de riayet olunur. Öte yandan Mâtürîdîlerin kendi görüşlerini desteklemek için delil getirdikleri "*Kim inanılması gerekenleri inkâr ederse, bütün işlediği boşa gider*"⁹⁵ ayeti de mutlaklık bildiren bir ayettir. Kendilerinin (Şâfiîlerin) dayandıkları "*..İçinizden dininden dönüp kafır olarak ölen olursa, bunların işleri dünya ve ahirette boşa gitmiş olur..*"⁹⁶ ayeti ise mukayyet bir ayettir. Bu durumda mukayyet ayete hamledilmesi gereken mutlak ayet (Mâide 5/5), bu hamlin neticesine

⁹² Âlûsî, *Rûhü'l-meânî*, 1/505.

⁹³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 6/39.

⁹⁴ Şirbînî, *Tefsîrü'l-Hatîbî-Şirbînî*, 1/162.

⁹⁵ el-Mâide 5/5.

⁹⁶ el-Bakara 2/217.

göre anlamlandırılır. Bu ise, amellerin riddetle boşa çıkması için ölümün vukuu bulması gerektiğini ortaya koyar.⁹⁷

Mutlakın mukayyede yorulması, bu ilkinin ikincisinin anlamına geldiği, diğer bir ifadeyle asıl olanın mukayyedin bildirdiği mana olduğu için, burada Şâfiîler, söz konusu iki ayetten mukayyet olan Bakara suresi 2/217. ayetinin zahiri manasını esas almış olmaktadır. Açıkçası bu durum bir yönüyle onların iki ayetten sadece birini işlevsel hale getirme anlamını tazammun etmektedir. Nitekim Eş'arî kelâmcısı Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) de⁹⁸ bu hamlin "mutlakın" iptali anlamına geldiğini söylerken⁹⁹ aynı hususa işaret ediyor olsa gerektir.

Muhammed Tahir İbn Âşûr (1879-1973) ise konuyla ilgili tarafların mutlak-mukayyed anlayışına yönelik açıklama getirirken farklı bir hususa işaret eder. Hanefîlerin, ilgili ayetlerde mutlakı mukayyede yormamalarında, ihtiyat düşüncesine atıf yapar. Bu manada onların ilgili hükmün itikadla ilişkilendiği, onda zannın yeterli olmadığı düşüncesine dayandıklarına dikkat çeker. Buna karşılık, mutlakı mukayyede hamleden Şâfiîlerin ise bu meselede, furû boyutun itikadî boyutun önüne geçtiği düşüncesinden hareket ettiklerini belirtir.¹⁰⁰ Dolayısıyla ikinci mezhebin, ağırlıklı olarak bu konuyu, zannî bilgi ve zannî delilin de kullanıldığı fûru alanda değerlendirmesi nedeniyle, özel bir ihtiyata gereksinim duymadıklarını vurgulamış olur.

Şâfiî kaynaklar kendi yaklaşımlarını güçlendirmek için Bakara suresi 2/217. ayetinden istidlalde buldukları gibi Hanefîlerin temel dayanağı olan Mâide suresi 5/5. ayetinde yer alan bir ifadeyi de kendi savlarını destekleyen bir noktaya çekmeye çalışırlar. Bu meyanda Şâfiî ilim ehli, Mâide suresinin ilgili ayetinde zikri geçen "ahiretteki hüsrân" pozisyonunun ancak kâfir için söz konusu edilecek olmasına atıf yaparlar.¹⁰¹ Böylece onlar irtidad sonrası İslâm'a dönen kişinin (muhataplarının da kabul ettiği üzere) nihai planda Müslüman olması itibariyle ahiretteki yoksunluğunu ifade eden ebedi azaba duçar kalmayacak olmasının, bu ayetin, muhalifleri tarafından delil olarak kullanılmasına engel teşkil ettiğini ima etmiş olurlar. Buna bağlı olarak da

⁹⁷ İsmâil Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, 5/199.

⁹⁸ Sa'düddîn et-Teftâzânî, Hanefî mi Şâfiî mi olduğu tartışmalı bir isimdir. Hanefî âlimlerin içerisinde onun Hanefî olduğunu söyleyenler olduğu gibi Şâfiî olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Her iki yaklaşımın da kendisine göre delilleri vardır. Bk. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/300-301. Bu tartışmaların varlığını onun her iki mezhebi de çok iyi bildiğine yormak herhalde yanlış olmayacaktır. Bu noktada Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin iki farklı tavır aldığı çalışmamıza konu olan bu meselede onun ilgili değerlendirmesinin ayrı bir önemi haiz olduğu kuşkusuzdur.

⁹⁹ Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-tavzîh li-metni't-Tenkîh fi usûli'l-fıkḥ*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/118.

¹⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/299.

¹⁰¹ Abdullah b. Hicazi b. İbrâhim el-Ezherî Şerkâvî, *Hâşiyetü'ş-Şerkâvî* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/250; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 4/106.

kendilerinin kabulü olan seçenek, yani amellerin ancak irtidad üzere ölümle gerçekleştiği görüşünün doğru olduğunu iddia etmiş olurlar.

Râzî de muhaliflerinin kendi görüşlerini teyit için başvurdukları Mâide suresindeki ilgili ayetin (5/5) tefsirinde benzer bir açıklamaya yer verir. İşbu ayeti, kendilerinin (Eş'arîler) istidlalde buldukları ilahi kelâm (Bakara 2/217) doğrultusunda açıklar. Bu manada ilk ayette; inanılması gerekenleri inkâr edenin bütün işlediğinin boşa gideceği ve ahirette hüsrana uğrayacağı muhtevastaki ifadelerin, irtidad üzere ölen kişiler için geçerli olduğunu, bu şart her ne kadar ilgili ayette zikredilmese de onun da aslında şart kılındığını kaydeder. Bu hükmünü de ikinci ayetin içeriği üzerinden teyit etmeye çalışır.¹⁰²

Râzî, ayrıca muhaliflerinin konuyla ilgili olarak Bakara süresindeki ayette (2/217) yer alan riddet üzere ölüm ifadesinin, ebedi cehennem azabını karşılamak amacıyla kullanıldığı, bundan amellerin boşa gitmesi için onun şart kılındığı hususunun anlaşılamayacağı yönündeki istidlaline de cevap verir. Buna göre ilgili ayette riddetin amelleri boşa çıkarma hükmünü gerektirmesinin de burada ebedi cehennem azabı gerekmesinin de riddet üzere ölüm şartı ile geçerli olduğuna yönelik delalet vardır. Bu durumda muhataplarının söz konusu yorumu batıl bir söz pozisyonuna düşmektedir.¹⁰³

Bu hususta son olarak Âlûsî'nin zayıf bir rivayet olduğunu ima ile "denildi ki" şeklinde düştüğü bir kaydı takiben Şâfiîler'in zikrettiği söylenen bir istidlale de ilgili ihtiyata dikkat etmek şartıyla, yer vermek uygun olur. Buna göre ilgili ayette (Bakara 2/217) ölüm, amellerin ihbâtı için şart kılınmıştır, şart ortadan kalktığında meşrut (amellerin ihbâtı) da ortadan kalkar.¹⁰⁴ Açıkçası müellif bir önceki başlık altında geçtiği üzere bu sualin cevabını vermiş olsa da bizzat kendisinin bunun Şâfiîler tarafından çok da dillendirilmediğine yönelik yaptığı ihsas, söz konusu istidlalin rivayet yönünden çok da itibara alınmaması gerektiğini göstermektedir. Ancak yine de onun buradaki zikrinin, bir fayda içereceği düşüncesiyle ona yer verilmiştir.

Sonuç

İman korunduğu müddetçe, işlenen günahların, iman ve diğer amelleri asla ortadan kaldırmayacağı görüşünde birleşen Ehl-i sünnet uleması irtidad sonrası yeniden İslâm'a dönen kişinin önceki amellerinin ne olacağı konusunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Konu, işin içerisine bir yönüyle iman-küfür, iman-amel ilişkisi ve dinden dönmenin girmesi itibariyle kelâmî bir görünüm arz etmekte, Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki farkları inceleyen eserlerde

¹⁰² Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 11/152.

¹⁰³ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 6/39.

¹⁰⁴ Âlûsî, *Râhü'l-meânî*, 1/505.

kendisine yer bulmaktadır. Bununla birlikte mevzuun klasik kelâm teliflerinden ziyade, özellikle tefsir ve fıkıh çalışmalarında incelendiğini söylemek gerekir. Burada konunun, kelâm, fıkıh ve usul ile ilgili boyutlarının tümünü kuşatan esas kaynakların da tefsirler olduğu görülmektedir. Temel konuları arasında irtidada da yer veren fıkıhta da kimi zaman diğer alanları da ilgilendiren kuşatıcı bilgilere rastlanılmaktadır. Meselenin usûl-i fıkıh alanını ilgilendiren kısmı ise, her iki mezhebin ilgili ayetlerden hareketle tercih ettikleri fikirleri, bu ilim sahasında yer alan mutlak-mukayyet ilişkisi üzerinden temellendirmeleri aşamasında ortaya çıkmaktadır. Yoksa bu ilim dalında hususi bir mesele olarak irtidat sonrası İslâm'a dönüşte amellerin durumu bağlamında bir açıklamanın yer almadığını düşünmek zor değildir.

Çalışma boyunca çoğunlukla Hanefî/Mâtürîdî ve Şâfiî/Eş'arî şeklinde ifade edilen tarafların meseleye bakışında, esas ayrılık noktasının, diğer bir ifadeyle ihtilafın kaynağının; temel alınan ve biri mutlaklık diğeri mukayyetlik bildiren iki ayet arasındaki ilişkiyi tayin hususuna dayandığı anlaşılmaktadır. Mutlakı mukayyede yorma şeklinde genel bir düstura sahip olan Şâfiî/Eş'arîler, amellerin boşa çıkmasını sadece irtidada bağlaması itibarıyla mutlak pozisyonunda bulunan Mâide suresi 5/5. ayetini, boşa çıkmayı riddet üzere ölüme bağlaması açısından mukayyet konumda olan Bakara suresi 2/217. ayeti çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu tavır, mutlakı mukayyede hamletmenin doğal sonucudur. Mutlak ve mukayyedi, mümkün merteye ayrı ayrı yürürlüğe sokma anlayışına sahip olan, ikisi arasındaki haml ilişkisini sınırlı tutan Hanefî/Mâtürîdîler ise, bu doğrultuda her iki ayeti de ayrı ayrı değerlendirmeye almıştır. Buna bağlı olarak da her iki ayette de riddet ile boşa giden ameller görüşüne ulaşmış, amellerin heba olmasının riddet üzere ölüme bağlandığı Bakara suresindeki ilgili ölüm kaydını ise, hem dünyevî hem de uhrevî plandaki karşılığın ifadesi olarak değerlendirmiştir. Bu şekilde, mutlak konumunda olan Mâide suresinden sırf irtidat ile boşa giden ameller görüşüne ulaşmış, Bakara suresinde de bu fikri sürdürmüş, ayrıca sonuncusundan ilave olarak, ölümlerle bu boşa gitmenin artık geri dönülemez hale geldiği neticesi çıkarmıştır. Böylece onlar ilgili iki ayet üzerinden itlak ve takyidin müstakim şekilde değerlendirilmesinin esas olduğu anlayışının da birer örneğini sunmuşlardır.

Konuyla ilgili dikkat çeken bir diğer detay ise Ebû Hanîfe'yi hem fıkıh hem de itikadı ilgilendiren görüşlerinde rehber edinen İmam Mâtürîdî'nin, amellerin doğrudan irtidat ile boşa çıkacağı şeklindeki Hanefî anlayışı temellendirmek için mutlaklık-mukayyetlik gibi izahlara başvurmayıp bu fikri, ölümlerinde seçim yokken, dinden çıkmada iradenin bulunduğu, kula dair hükümlerde ise onun ihtiyarına giren hususların esas olduğu vurgusunda bulunmasıdır. Bu izahı ile müellif, bir yandan ilgili ihbât anlayışının bir gerekçesini sunarken, diğer yandan kulun fiillerinde, onun iradesine büyük bir misyon biçtiğinin hoş bir örneğini sergilemiş olur. Ayrıca o, Bakara suresinde yer alıp da Şâfiîlerin konu ile ilgili yaklaşımlarına temel teşkil eden ilgili ayetteki ölüm kaydını dünyevî ve uhrevî karşılık şeklinde açıklayarak, bu ayet üzerinden Hanefî mezhebinin zor

durumda bırakılmasının önüne geçmiş ve bu yorumuyla sonraki Mâtürîdî müelliflere de esin kaynağı olmuştur.

Amellerin ihbâtı meselesinin bir ayrıntısı pozisyonunda olan bu konuda, taraflar mevzuun fikhî boyutundan olsa gerek, muhaliflerinin görüşünü aktarıp, özellikle ona cevap verme gayreti içerisine girmişlerdir. Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında ihtilafa neden olan diğer klasik kelâm konularına nispetle bu meselede, çok daha yoğun bir şekilde, diğer görüşe atıf yapılması, bir tarafta Ebû Hanîfe, diğer tarafta İmam Şâfiî'nin bulunmasıyla yakın ilişkisi olsa gerektir. Bu durumdan ayrıca ilim geleneğinde mezhepsel planda Hanefî-Şâfiî çekişmesinin, Mâtürîdî-Eş'arî çekişmesinden daha fazla bir karşılığa sahip olduğu yorumunu çıkarmak da mümkün gözükmektedir. Durum her ne olursa olsun sonuç itibarıyla ortada hem fikhî hem de itikadî boyuta sahip bir mesele üzerinden ihtilafın gerçekleştiği, bu doğrultuda da tarafların getirdikleri deliller, verdikleri cevaplarla ilim hazinesine zenginlik kattıkları gerçeği vardır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1408/1987.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhü'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. tsh. Ali Abdülbârî Atıyye. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Adevî, Abdullah b. Hüseyin Hâtır Semîn. *Hâşiyetu Lakti'd-dürer bi-şerhi metni Nuhbeti'l-fiker*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1356/1938.
- Bağdâdî, Ebü Mansûr Abdülkâhir. *Usulü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Birgîvî, Muhammed b. Pir Ali. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sireti'l-Ahmediyye*. thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1432/2011.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. tsh. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018.
- Burullusî, Şehâbeddîn Ahmed. *Hâşiyetü'l-Burullusî ala Kenzi'r-râgibîn*. tsh. Abdüllatif Abdurrahman. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebi's-suûd*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Endelüsî, Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1432/2010.
- Fehdâvî, Muhammed Mahmûd Latif. *Adâletü's-sahabe inde'l-müslimîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007.
- Hâdimî, Ebü Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman. *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*. thk. Ahmed Fethi Abdurrahman Hicâzî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Halebî, Kâsım b. Salahüddîn el-Hânî. "Risâle fi elfâzi'l-küfr". *el-Câmi fi elfâzi'l-küfr*. thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Hammîs. 363-418. Kuveyt: Dârü İlfâfi'd-Devliyye, 1420/1999.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed. *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Hâzin, Alaeddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzil=Tefsîrü'l-Hâzin*. tsh. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî. *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. haz. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Meymûn, Ebû Bekir. *Şerhü'l-İrşâd*. thk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sekâ. Kahire: Dârü't-Tezâmün, 1407/1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmûu Fetâva İbn Teymiyye*. 37 Cilt. Riyad: Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: ed-Dârü'ş-Şâmiyye, 1430/2009.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.
- Kalyûbî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme. *Hâşiyetü'l-Kalyûbî alâ Kenzi'r-râgıbîn*. tsh. Abdüllatif Abdurrahman. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Kaşıkçı, Osman. "Şart/Fürû-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 365-367. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Konevî. Ebü'l-Müfeddâ İsmâüddîn İsmâil b. Muhammed b. Mustafa İsmâil Efendi. *Hâşiyetü'l-Konevî ala tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî*. tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Amr. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Kur'an Yolu. Erişim 5 Ağustos 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Mehmet Boynukalın v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005-2011.
- Mütevellî, Ebû Saîd Abdurrahmân. Mütevellî. *el-Ğunye fi usûli'd-dîn*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1406/1987.
- Nablusî, Abdülganî b. İsmâil b. Abdülganî ed-Dımaşkî. *Hadîkatü'n-nediyye şerhi't-tarikati'l-Muhammediyye*. thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Maher Edîp Habbûş-Fâdî el-Magribî. 15 Cilt. İstanbul; Beyrût: Dârü'l-Lübâb, 1440/2019.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâil. *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dımaşkî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1423/2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revâiü'l-beyân tefsiru ayatî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Dımaşk: Mektebetü'l-Gazzali, 3. Basım, 1400/1980.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî. *Tenkihü'l-usûl fi ilmi'l-usûl*. tsh. İbrâhim Muhtar Ahmed Ömer el-Cebertî. Kahire: Matbaatü'l-Muhammediyye, 1356.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâtü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hakemî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru's-Semerkandî=Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1409/1989.
- Şerkâvî, Abdullah b. Hicazi b. İbrâhim el-Ezheri. *Hâşiyetü's-Şerkâvî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali. *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*. Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317/1899.
- Şeyhzâde, Muhyiddîn Mehmed Kocevî. *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Şirbînî, Şemsüddîn Hatib Muhammed b. Ahmed Şâfiî. *Tefsîrü'l-Hatîbi's-Şirbînî*, thk. İbrâhim Şemsüddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü't-Telvîh ale't-tavzîh li-metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh*. thk. Zekeriyya Umeyrat. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Useymin, Muhammed b. Salih. *Şerhü Bulûgi'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücâhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mûn Şeyha. Beyrut: Dârü'l-Marife, 3. Basım, 1430/2009.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. thk. Ömer Süleyman Eşkâr-Abdülkadir Abdullah el-Âni. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1992.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 187-210

Arap Dilinde İtiraz Cümlesinin Kelamda Bulunabileceği Yerler

*The Places Where The Sentence of Itiraz (Intermediate Sentence) Can Be Found in Kalam
in Arabic Language*

Muhammed Emin Yıldırım

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı,
PhD. Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences
İstanbul, Türkiye

muhammedeminyildirim@klu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6824-9887

ror.org/03a5qrr21

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ekim/October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Yıldırım, Muhammed Emin. "Arap Dilinde İtiraz Cümlesinin Kelamda Bulunabileceği Yerler".
ATEBE 8 (Aralık 2022), 187-210. <https://doi.org/10.51575/atebe.1196716>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This
work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Arap Dilinde İtiraz Cümlesinin Kelamda Bulunabileceği Yerler***Öz**

Kur'ân belagat yönünden oldukça zengindir. Bunlar âlimler tarafından ortaya çıkarılmak istenmiştir. Bu yönlerden biri de belagatte itnabın bir çeşidi olan itiraz cümlesidir. İtirazın Türkçedeki karşılığı ara cümledir. Fakat bunun iki dildeki kullanılma amaçları farklıdır. Bu çalışma, Arap dilinde ara cümle cümlesinin kelamda bulunabileceği yerleri konu edinmektedir. Bu yüzden ara cümle yerine itiraz kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Bu bağlamda öncelikle itiraz kavramının sözlük, terim anlamı anlatılmış ve bu tanımın değerlendirilmesi yapılmıştır. Daha sonra klasik nahiv kitaplarından itiraz cümlesinin kelamda bulunabileceği yerler tespit edilmiş, daha çok nahiv açısından hangi ögeler arasında olduğu değerlendirilmeye çalışılmış, şiir ve ayet bağlamında itirazın yansımaları ele alınmaya gayret edilmiştir. Ayrıca gerek ayetlerin açıklanmasında gerek itiraz olmasının tespitinde meşhur tefsir kitaplarından da istifade edilmiş, tefsirlerde ayetteki cümlenin itiraz olarak kabul edildiği, eğer itiraz kabul edilmiyorsa neden edilmediği ifade edilmiştir. Şiirlerin anlamı ve ayetlerin mealinde olabildiğince itiraz cümlesinin yansıtılmasına özen gösterilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için cümlelerdeki ögelerin i'râb açısından ne olduğu da gerektiğinde belirtilmiştir. Çalışmada amaç, Arap dilinde itiraz cümlesinin kelamda bulunabileceği yerleri tespit etmek, hangi yerlerin az, hangilerinin de çok olduğunu, ayrıca belagat olarak da hangi amaçlar için getirildiğini ortaya koymak ve bu cümlelerin kelamda kullanılmasının genel bir amacını ortaya koymaktır. Aynı şekilde ayetlerde bu cümlelerin var olmasının manaya nasıl bir fayda sağladığını göstermektir. Nahivde itirazın gerçekleşmesi için iki öge arasında bulunması gerekir. Belagatte iki kelam arasında olması yeterli görülmektedir. Bu çalışma daha çok nahiv ile ilgili olan iki öge arasındaki itirazı kapsamaktadır. Bununla birlikte iki öge arasında kabul edebileceğimiz mana olarak birbirine bağlı iki kelam arasındaki itirazlara da değinilmiştir. Her çalışmanın kendisine ait bir öneminin olduğu muhakkaktır. Bu çalışma da yirmi kadar tefsirin incelenip Arap dilindeki itiraz cümlelerini ortaya çıkarmayı amaçlaması açısından öneme sahiptir. Zira çalışma sonunda ayetlerdeki itiraz cümleleri hakkında bilgi sahibi olunacağı gibi tefsirler ışığında bu cümleler hakkında bir öngörüye de sahip olunacaktır. Ayrıca itiraz cümleleri âlimler tarafından bazen birinci ögenin devamı gibi kabul edilmekte, dolayısıyla itiraz cümlesi kabul edilmemektedir. Bu da anlama büyük bir etki yapmaktadır. Zira itiraz olduğunda birinci cümle ile i'râb yönünden bağlantısı olmayacakken; birinci cümlenin ögesi kabul edildiğinde i'râb olarak ona bağlı olduğu gibi anlam olarak da onun devamı olmakta ve itiraz olma özelliğini kaybetmekte, dolayısıyla bazı ayetlerin mealı bu açıdan değişmektedir. Bu çalışma bunları da ele aldığı için ayrıca bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belagat, Nahiv, İtiraz, Mu'teriza, Ara Cümle.

* Bu makale, Prof. Dr. Ali Bulut danışmanlığında 06.06.2017 tarihinde tamamladığımız "Kur'ânı Kerîm'de İ'tirâzî Cümleler ve Meâllere Yansıması" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak ve kısmen değiştirilerek hazırlanmıştır.

The Places Where The Sentence Of Itiraz (Intermediate Sentence) Can Be Found In Kalam In Arabic

Language**

Abstract

The aspects of eloquence in the Qur'an are limitless, and scholars have wanted to reveal them. One of these aspects is the itiraz (intermediate sentence) sentence, which is a type of itnâb (prolonging the word for a purpose) in rhetoric. This study focuses on the places where the itiraz clause can be found in the Arabic language. In this context, firstly, the dictionary and term meaning of the concept of itiraz was explained and this definition was evaluated. Then, the places where the sentence of itiraz can be found in theology were determined from the classical books of grammar, it was tried to be evaluated among the elements in terms of grammar, and the reflection of itiraz in the context of poetry and verse was tried to be discussed. In addition, famous tafsir books have been utilized both in the explanation of the verses and in the determination of itiraz, and it has been explained that why is the sentence in the verse accepted as itiraz in the tafsirs, and if it is not accepted as itiraz, why not. Care has been taken to reflect the intermediate sentence as much as possible in the meaning of the poems and the translation of the verses. For a better understanding of the subject, the elements of the sentences in terms of i'râb are also mentioned when necessary. The aim of the study is to identify the places in the Arabic language where itiraz sentences can be found in sentence, to reveal which places are few and which are many, and for what purposes they are brought in terms of rhetoric, and to reveal the general purpose of using these sentences in sentence. It is also to show how the presence of these sentences in verses benefits the meaning. For itiraz to be realized in Arabic grammar, it must exist between two elements while. In rhetoric, it is considered sufficient to be between two words. This study mostly covers the itiraz between two elements as stated grammar. However, itiraz between two words that are connected in meaning, can be accepted as between two elements, and they are also covered. This study is important in the sense of that it aims to reveal the itiraz sentences in the Arabic language by analyzing about twenty tafsirs. At the end of the study, one will not only have informed about the itiraz sentences in the verses, but will also have a prediction about these sentences in the light of tafsirs (books explaining the Qur'an). In addition, itiraz sentences are sometimes regarded by scholars as a continuation of the first element, and therefore are not accepted as itiraz sentences. This has a big impact on meaning. Because when it is itiraz, it has no connection with the first sentence in terms of i'râb, but when it is accepted as an element of the first sentence, it is not only connected to it in terms of i'râb but also becomes a continuation of it in terms of meaning and loses its feature of being intermediate sentence. Therefore, the subject of this study has a special importance in terms of dealing with the change of the meaning of some verses from this aspect.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Arabic Grammar, Itiraz, Mu'feriza, Intermediate Clause.

Giriş

Nahiv ilminde cümlelerin i'râbta yeri olup olmaması açısından taksimi yapılmaktadır. Genel olarak birbirini gerektiren iki öge arasındaki cümle olarak tanımlayabileceğimiz itiraz, i'râbta yeri olmayan cümleler arasında zikredilmektedir. Nahivde itirazın daha çok arasına girdiği ögeler, i'râbta yerinin olmaması gibi hususlara değinilirken; belagatte i'râb yönünden ziyade kullanılma gayelerine, kelama kattığı güzelliklere dikkat çekilmektedir. Zaten itirazın, bir faydaya binaen sözü uzatmak anlamına gelen itnâbın bir çeşidi olarak belagatte ele alınması da anlamına

** This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Kur'ânı Kerîm'de İ'tirâzî Cümleler ve Meâllere Yansıması" which we completed on 06.06.2017 under the supervision of Prof. Dr. Ali Bulut.

yoğunluk verildiğinin bir işaretidir. Yani farklılık olmakla beraber itiraz, hem nahivde hem de belagatte kullanılan bir üsluptur.

Bu çalışmada itiraz cümlesinin daha çok nahiv açısından kelimada bulunabileceği yerler ele alınacak, bununla birlikte kullanılma gayelerine de değinilecektir. Bu bağlamda itiraz kavramı ile ilgili kısa bir açıklamanın ardından itirazın, aralarında bulunabileceği ögeler şiir veya ayetler içerisinde gösterilerek işlenecektir. İ'tirâz cümlesinin bulunduğu cümle kurgulanırken daha düzgün ifade kullanmak mümkündür. Fakat itirazı yansıtabilmek için şiirin tercümesi ve ayetlerin mealinde bazen bu durum göz ardı edilecektir. Ayetlerin nahiv ve belagat açısından değerlendirilmesinde Sa'lebî (ö. 427/1035), Begavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), Neseî (ö. 710/1310), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) vb. meşhur âlimlerin tefsir kitaplarından istifade edilecektir.

1. İtiraz Kavramı

İtiraz, sözlükte “iki şey arasına fâsıla koyacak şekilde gelen şey”dir. İki şeyin arasına mâni olan anlamında عَارِض kelimesi kullanılmaktadır.¹ Nahiv ve belagatteki itiraz bu anlamdadır.² Nahiv ilminde, birbirini gerektiren iki şey arasına giren, i'râbta yeri olmayan cümledir.³ Belagat terimi olarak ise itnabın bir çeşidi olup “vehmi (yanlış anlaşılması) ortadan kaldırma dışındaki bir faydaya binaen, bir kelam içerisinde veya anlam olarak birbirine bağlı iki kelam arasında, i'râbta yeri olmayan bir veya daha fazla ara cümle getirmektir.”⁴ Görüldüğü gibi belagat terimi nahivde kullanılan itirazı da kapsayacak şekildedir. Bu açıdan her ne kadar biz itirazı daha çok nahiv açısından ele alacak olsak da konunun daha iyi anlaşılabilmesi için belagat tanımını açıklamanın daha doğru olacağını düşünmekteyiz.

Tarifte yer alan “vehmi (yanlış anlaşılması) ortadan kaldırma dışındaki bir faydaya binaen” kaydı ile itnâbın bir çeşidi olan tekmi'l (ihtirâs) tarifin dışında kalmıştır. Çünkü tekmi'l, maksadın

¹ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd (Kahire: Dârü'l-Maârif, ty), “عرض”, 2885-2897.

² Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dârü'l-kalem - Dârü's-Şâmiyye, 1996), 2/80.

³ Ebu Muhammed Cemâluddin Abdullah b. Yusuf el-Ensârî el-Mısırî İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîp (Kuveyt: es-Silsiletu't-Turâsiyye, 2000/1421), 4/56.

⁴ Celâluddin Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîp Kazvînî, *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâğâ*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 59; *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâğâ el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty), 206; Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1977), 269; Hamza b. Turgut Aydınî, *Kitâbu'l-mesâlik fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Üzeyir Tuna (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 38; 'Aysî Mehmet Efendi Tirvî, *el-Münekkehâtu'l-meşruhâ fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, thk. M. Vecih Uzunoğlu (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 43.

tersine bir vehim verebilecek sözde, o vehmi ortadan kaldıracak bir sözün getirilmesidir.⁵ Aynı şekilde “i’râbda yeri olmayan” kaydı ile îğâl ve tetmîm de tarifin dışında kalmıştır. Zira îğâl, bir sözü nükte ifade eden ve i’râbda yeri olan bir şeyle bitirmektir. Bu şey olmasa bile aslında mana tamdır.⁶ Tetmîm de bir nükteye binaen, maksadın tersine bir vehmin olmadığı sözde, cümlelerin asıl unsurlarından olmayan bir ögenin eklenmesidir.⁷ Fakat bu eklenen ögenin dolayısıyla tetmîmin ve îğâlin i’râbda mahalli vardır. Bu durumda bu üçü de itirazın tanımına girmemektedir.

Tanımda yer alan “anlam olarak birbirine bağlı iki kelam” ifadesinden de anlaşılacağı üzere, itirazın gerçekleşmesi için bunun, fiil-fâil, mübtedâ-haber, sıfat-mevsuf vb. gibi istisna, tevil edilme ve şaz olma durumları dışında, herhangi bir şeyle ayrılması mümkün olmayan cümle ögeleri arasında bulunması gerekmektedir.⁸ Bununla birlikte itiraz, bu araya girme durumundan dolayı kelimada bir kusurluluk da meydana getirmez. Zira nahiv âlimi İbn Cinnî (ö. 392/1002), itiraz ile yapılan itnâbın büyük bir ilim olduğunu, Arap kelimada tekit amaçlı olabileceğini, aynı şekilde bunun Kur’ân-ı Kerim, fasih şiirlerde ve nesirde geldiğini, bu sebeple bunu kullananın kınanamayacağını ve inkâr edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁹ İmam Zerkeşî’ye (ö. 794/1392) göre de itiraz tekittir. Zira o, meşhur usul kitabında, itirazı tekinin kısımları arasında zikretmiş, ayrıca bazı âlimlerin buna “iltifât” dediğini aktarmış ve akabinde bunun birçok faydasına değinmiştir.¹⁰ Arap belagatinde çığır açmış olan dil bilimi âlimi Sekkâkî (ö. 626/1229) de itirazı manevi güzelliklerden saymış ve bunun “haşv” diye de isimlendirildiğini aktarmıştır.¹¹

Bazı âlimler, itirazın başka şekillerde de gelebileceğini belirtmişlerdir. Bunlar da kendi içerisinde iki fırkaya ayrılmışlardır. Bir grup, bunun cümle sonunda ve anlam olarak birbirine bağlı olmayan iki kelam arasında da gelebileceğini belirtir. Bunlara göre itiraz, tezyîli de kapsamış olmaktadır. Diğer fırka ise bunun, cümle olarak da müfret olarak da gelebileceğini belirtmiştir. Bu durumda itiraz, tetmîm ve tekâmîlin bazı şekillerini de kapsamaktadır.¹² Fakat biz burada, çoğunluğa göre tanımları verileni tercih edip çalışmayı bir kelam içerisindeki dolayısıyla iki öge

⁵ Kazvînî, *et-Telhîs*, 59; *el-Îzâh*, 203; Teftâzânî, *Muhtasar*, 268; ‘Ayşî Mehmet Efendi, *el-Münekkehât*, 42; Aydınî, *Kitâbu’l-mesâlik*, 38.

⁶ Kazvînî, *et-Telhîs*, 58; *el-Îzâh*, 199; Teftâzânî, *Muhtasar*, 266; ‘Ayşî Mehmet Efendi, *el-Münekkehât*, 41; Aydınî, *Kitâbu’l-mesâlik*, 37.

⁷ Kazvînî, *et-Telhîs*, 59; *el-Îzâh*, 205; Teftâzânî, *Muhtasar*, 268; ‘Ayşî Mehmet Efendi, *el-Münekkehât*, 42; Aydınî, *Kitâbu’l-mesâlik*, 38.

⁸ Ebu’l-Feth Osman b. Cinnî *el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî*, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Daru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1371/1952), 1/335.

⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/335.

¹⁰ Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mera’selî vd (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1415/1994), 3/134.

¹¹ Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğiyeye ve tetavvurihâ* (Irak: Matbaatu’l-Mecme‘ul-İlmî, 1403/1983), 1/244.

¹² Teftâzânî, *Muhtasar*, 270-271.

arasındaki itirazla sınırlandıracağız. Anlam olarak birbirine bağlı iki kelam arasındaki itiraz ise nahivden ziyade belagatle ilgili olduğundan çalışmamızda buna değinmeyeceğiz.

2. İ'tirâzın Kelamda Aralarında Bulunabileceği Öğeler

İ'tirâzın sözlük ve terim anlamını açıkladıktan sonra itirazın hangi öğelerin arasında bulunduğu değinmek istiyoruz. Yani itirazın nasıl meydana geldiğini belirteceğiz. Bu cümle birbirini gerektiren veya gerektirmeyen iki öge arasında gelebilmektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki; itiraz cümlesi, vâv ve fâ harfi ile de gelebilmektedir. Bu yüzden doğal olarak öğeler arasında vâv ve fâ harfleri de bulunabilmektedir. Bu harfler, atıf ve hâl harflerinden farklı olup “itiraz vâv’ı ve itiraz fâ’sı” diye isimlendirilmektedir.¹³

2.1. Fiil-Fâil veya Fiil-Nâib-i Fâil Arasında

Birbirini gerektiren öğelerin başında fiil ile fâil gelmektedir. Bu sebeple bunlar itiraz ile ancak bir gayeye binaen ayrılabilirler. Cahiliyenin fasîh şairlerinden İmruülkays (ö. 540 dolayları) bir şiirinde şöyle demektedir:

أَلَا هَلْ أَتَاهَا - وَالْحَوَادِثُ جَمَّةٌ - بَأَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ بِنَ تَمْلِكَ قَدْ بَيَّنَّزًا

“Hey! O sevgiliye İmruülkays’ın (yani benim), ovayı terk ettiği(m) -ki haberler hemen yayılır- ulaştı mı?”¹⁴

Bu beyitte بَأَنَّ’deki bâ edatı zâittir. أَنَّ, isim ve haberi bir bütün şekilde mastar tevilde olup “İmruülkays’ın, ovayı terk ettiği” anlamında fâildir. Şair, fiil olan أَتَاهَا ile fâil olan أَنَّ ve isim haberi arasında, وَالْحَوَادِثُ جَمَّةٌ, “-ki haberler hemen açığa çıkar-” itirazî cümlesiyle ayırmış ve bununla ovayı terk ettiği haberinin hemen sevgiliye ulaşmamasından dolayı duyduğu hayreti dile getirmek istemiştir. Eğer bu cümle araya konulmayıp sona bırakılsaydı bu hayret manası tam olarak ifade edilemeyebilirdi. Zira bu cümle, “ulaştı mı” anlamındaki هَلْ أَتَاهَا fiilinden uzaklaşmış olacaktı.

Nâib-i fâil de fâil gibidir. Yani fiil ile nâib-i fâil arasına giren itiraz da bu gruptan sayılmaktadır. Bu yüzden ayrıca açıklama yapmaya gerek duyulmamıştır.

2.2. Fiil-Mef’ûl Arasında

Fiilin fâilden sonra en önemli öğelerinden biri mef’ûldür. Fiil ile mef’ûl arasına da itiraz cümlesi girebilmektedir. Eski bir şairden şu şiir rivayet edilmiştir:

تَعَلَّمْ - وَلَوْ كَانَتْهُ النَّاسَ - أَنِّي عَلَيْكَ - وَمَ أَظْلِمَ بِذَلِكَ - عَاتِبٌ

¹³ Abdülmüte’âl es-Sâ’idî, *el-Belâgatü'l-Âliye İlmü'l-Me’ânî*, nşr. Abdulkâdir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1991/1411), 130.

¹⁴ Şiirde yer alan تَمْلِكَ İmruülkays’ın annesinin ismidir. Asıl adı Fâtıma’dır. Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/335.

“Bil -bunu insanlardan gizlesem bile- ben seni -ki bununla da zulmetmedim- kınıyorum.”¹⁵

Bu şiirde **أَنَّ** ve isim haberi, emir fiili olan **تَعَلَّم** için mef'ûldür. Aralarına **وَلَوْ كَاتَمْتُهُ النَّاسَ** “-bunu insanlardan gizlesem bile-” cümlesi itiraz olarak girmiştir. Bu cümle ile muhatabın hemen uyarılması amaçlanmıştır. Aynı şekilde **وَمَ أَظْلَمَ بِذَلِكَ** cümlesi de **أَنَّ** harfinin isim ve haberi arasında itiraz olarak gelmiştir. Başka bir şiirde de şöyle geçmektedir:

وَاعْلَمَ -فَعَلِمَ الْمَرْءُ يَنْفَعُهُ-
أَنَّ سَوْفَ يَأْتِي كُلُّ مَا قَدِّرَا

“Şunu bil ki -kişinin bilgisi de kendisine fayda verir- takdir edilen her şey meydana gelecektir.”¹⁶

Burada da **أَنَّ سَوْفَ يَأْتِي كُلُّ مَا قَدِّرَا** cümlesi masdar te'vilinde olup **وَاعْلَمَ** fiili için mef'ûldür. Aralarına “-kişinin bilgisi de kendisine fayda verir-” anlamındaki **فَعَلِمَ الْمَرْءُ يَنْفَعُهُ** cümlesi, muhatabı uyararak amacıyla konulmuştur ve itirazdır. Bu şiir, itiraz cümlesinin **فَا** harfi ile gelebilmesine de delil sayılmaktadır.

Bilindiği üzere mef'ûlün beş çeşidi vardır. İşte bu beş mef'ûl ile fiili arasında itiraz cümlesi gelebilmektedir. Şu ayet fiil ile mef'ûlü leh arasındaki itiraz cümlesine örnektir: **وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ -أُولَئِكَ** **فَضَلًّا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** **هُمُ الرَّاشِدُونَ** -**♣** **فَضَلًّا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** “Bilin ki, içinizde Allah'ın elçisi bulunmaktadır. Eğer o, birçok işte size uymuş olsaydı şüphesiz kötü duruma düşerdiniz; fakat Allah kendi katından bir lütuf ve nimet olsun diye -ki onlar asıl doğru yolda olanlardır- size imanı sevdirmiş, onu gönüllerinize güzel göstermiş; inkârcılığı, yoldan çıkmayı ve başkaldırmayı size iğrenç göstermiştir. Allah bilendir, Hakîm'dir.”¹⁷ Ayet-i kerimede “Allah katından bir lütuf ve nimet olsun diye” anlamındaki **فَضَلًّا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً** ifadeleri ya **حَبَّبَ** ya da **كَرَّهَ** fiili için mef'ûlün lehtir. Yani anlam “Allah katından bir lütuf ve nimet olsun diye size imanı sevdirdi veya inkârcılığı, ... çirkin gösterdi” şeklindedir. Bu durumda arada bulunan “Onlar asıl doğru yolda

¹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/336.

¹⁶ Kazvînî, *et-Telhîs*, 59; *el-İzâh*, 1/206; Teftâzânî, *Muhtasar*, 269; İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/101; Muhyiddin Mehmed, *Şerhu'l-i'râb 'an kavâ'id-i'râb*, thk. Fahreddin Kabave (Dimaşk: Dâru Talâs, 1993), 165; Aydınî, *Kitâbu'l-mesâlik*, 38; es-Sâ'îdî, *el-Belâgatü'l-Âliye*, 130; Matlûb, *Mu'cem*, 1/246; Ahmed Matlûb ve Kâmil Hasan el-Basîr, *el-Belâğa ve't-tatbîk* (Irak: Vizâretü't-Ta'limi'l-Âlî ve'l-Bahsi'l-İlmî, 1999/1420), 215; Abduh Abdulaziz Kalkîle, *el-Belâğatu'l-istilâhiyye* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Baskı, 1992/1412), 283; Ali Bulut, “Kur'ân-ı Kerim'de İtnâb Üslûbu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (İstanbul: 2010, 3/11), 195.

¹⁷ el-Hucurât 49/7-8.

lanlardır.” anlamındaki هُمْ الرَّاشِدُونَ أَوْلَيْكَ cümlesi itirazdır.¹⁸ Buradaki cümlenin amacı da iman edenleri hemen övme isteğidir.¹⁹

2.3. Fiil-Müteallakı Arasında

Fiil ile kendisine harf-i cerle bağlanan müteallakı arasında da itiraz bulunmaktadır. Buna örnek olarak şu ayeti verebiliriz: “*Bir ilahî* كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ -فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ- لِيُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ” *Bir ilahî kelam sana indirildi -artık gönlünde bu konuda herhangi bir şüphe olmasın- ki, onunla, uyarabilesin ve inananlara da öğüt verebilesin.*”²⁰ Câr ile mecrûrdan oluşan لِيُنذِرَ ifadesi anlam olarak أَنْزَلَ fiiline bağlıdır.²¹ Yani anlam şöyledir: “*Bir ilahî kelam sana indirildi ki, onunla, uyarabilesin.*” İşte bu câr ile mecrûrdan oluşan ve müteallak diye de isimlendirilen bu öge ile fiili arasında “*Artık gönlünde bu konuda herhangi bir şüphe olmasın.*” anlamındaki هُمْ الرَّاشِدُونَ أَوْلَيْكَ cümlesi bulunmuş ve itiraz olmuştur.²² Daha önce de geçtiği üzere itiraz cümlesinin vâv ve fâ harfi ile gelmesi caizdir.²³

Burada ilgili cümleyi itiraz yapmayıp لِيُنذِرَ ifadesini كِتَابٌ أَنْزَلَ fiiline bağlamak da mümkündür.²⁴ Bu durumda anlam şöyle olur: “*Bir ilahî kelam sana indirildi. Artık gönlünde bu konuda herhangi bir şüphe olmasın ki onunla uyarasın.*”

Ayrıca buradaki diğer bir ihtimal de ayette takdim ve te’hir olduğunu kabul etmektir. Bu durumda ibare ve anlam şöyledir: “*(Bu,) كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ لِيُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ* فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ”

¹⁸ Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf'an hakâik-i ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvil fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998/1418), 5/570; Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabîyy ve Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, t.y.) 5/135; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2011/1432), 3/328; Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993/1413), 8/110; Kâdü'l-Kudât Ebüssuûd Efendi b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed 'Ata (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, 1971/1391), 5/176; Ebu'l-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmud el-Bağdâdî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.) 26/149.

¹⁹ Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusîyye, 1984), 26/237.

²⁰ el-A'râf 7/2.

²¹ İmam Muhyî's-Sünne Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409), 3/ 230; Zemaşerî, *Keşşâf*, 2/422; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/5; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/554; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/267; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akl*, 2/318.

²² Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/267; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akl*, 2/318; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/76; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/12.

²³ es-Sâ'îdî, *el-Belâgatü'l-'Âliye*, 130.

²⁴ Zemaşerî, *Keşşâf*, 2/ 422; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/267-268; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/76-77.

kendisiyle insanları uyarman, inananlara öğüt vermen için sana indirilen bir kitaptır. Artık bu hususta kalbinde bir şüphe olmasın.”

Aynı şekilde fiil anlamı taşıyan ism-i fâil, ism-i mef'ûl gibi ögeler de doğal olarak fiil hükümündedir. Bunlara da müteallak gelebildiği için fiil kavramının altına dâhildir. Dolayısıyla bunlar ile müteallakı arasında da itiraz gelebilmektedir.

2.4. Müstesna-Müstesna Minh Arasında

İtiraz, bazen de şu ayette olduğu gibi müstesna ile müstesna minh arasında gelir: *وَجَعَلُوا بَيْنَهُ* “Allah ile cinler arasında da bir soy birliği uydurdular. Allah’ın ihlâsa erdirilmiş kulları hariç -ki Allah onların vasıflandırmalarından münezzehtir- andolsun, cinler de kendilerinin hesap yerine götürüleceklerini bilirler.”²⁵ Ayet-i kerimede, Allah ile cinler arasında nesep bağı kurulduğu, Allah’ın da bundan münezzehe olduğu ifade edilmekte, sonrasında da bir istisna kullanılmaktadır. Bu istisnanın neden istisna olduğu konusunda görüş farklılığı olsa da daha doğru görüşe göre bu istisna, “hesap yerine götürülme” anlamındaki *لَمْخَضَرُونَ* kelimesinden yapılmaktadır.²⁶ Bu durumda anlam şöyle olur: “Allah’ın ihlâsa erdirilmiş kulları hariç cinler de hesap yerine götürüleceklerdir. (Onlar hesap yerine götürülmeyeceklerdir.)” İşte böyle kabul edildiğinde aralarında bulunan “ki Allah onların vasıflandırmalarından münezzehtir” anlamındaki *سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ* cümlesi müstesna ile müstesna minh arasında gelmiş bir itiraz olmaktadır. Bu itirazın amacı da tenzihtir.

Esah olmayan görüşe göre ise, bu istisna “uydurma ve vasıflandırma” anlamındaki *يَصِفُونَ* kelimesinden yapılmaktadır. Bu durumda da anlam şöyle olur: “Allah’ın ihlâsa erdirilmiş kulları hariç Allah için ortak uydurdular (Yani onlar uydurmadılar).”²⁷ Bu görüşe göre itiraz cümlesi vâki olmaz.

2.5. Mübtedâ-Haber Arasında

Mübtedâ haber isim cümlesinin iki ana ögesidir. Bunlar itiraz ile ayrılabilir. Şair şöyle demektedir:

²⁵ es-Saffât 37/158-160.

²⁶ Ebu İshak Ahmed Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2002/1422),19/123; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 12/63; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîru’l-Kebîr - Mefâtihi’l-Ğayb* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1981/1401),26/169; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân vel-mübeyyinü limâ tezammenehü mine’s-Sünne ve âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006/1427),18/111.

²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/233; Ebu Muhammed Abdülhakk b. Ğâlip b. ‘Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001/1422), 4/488; Râzî, *Mefâtihi’l-Ğayb*, 26/169; Kurtubî, *el-Câmi’*, 18/111; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5/20; Neseфі, *Medâriku’t-Tenzîl*, 3/139; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 7/362; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 23/152; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 23/188.

رَأَيْتُ رِجَالًا يَكْرَهُونَ بَنَاتِهِمْ
وَفِيهِمْ - لَا تَكْذِبُ - نِسَاءً صَوَالِحُ
وَفِيهِمْ - وَالْأَيَّامُ يَعْزُرُنَ بِالْفَقَى -
نَوَادِبُ لَا يَمْلَأُنَّهُ وَنَوَائِحُ

“Bazı adamları görüyorum ki kızlarından hoşlanmıyorlar. Hâlbuki aralarında -yalan olmasın- sâlih kadınlar da var. Aralarında -Yazık! Günler genç kızları vurmuş- kocalarının yasını sıkılmadan tutanlar da var, ağlayanlar da.”²⁸

Şiirde hâl cümlesinin mübtedâsı olan نِسَاءً ile haberi olan فِيهِمْ arasında “yalan olmasın” anlamındaki لَا تَكْذِبُ cümlesi, söylenilene hemen tekit etmek için itiraz olarak eklenmiştir. Aynı şekilde şiirin ikinci beytinde, “Günler genç kızları vurmuş” anlamındaki بِالْفَقَى cümlesi ile şair, yeri gelmişken yas tutan kızlara acımış ve bu cümleyi de aynı şekilde başka mübtedâ haber arasında getirmiştir. Nitekim eğer araya getirilmeyip mübtedâ ve haberden sonraya bıraksaydı, cümle tehir edildiği için bu acıma ve merhamet duyma manası da tehir edilmiş ve tam olarak ifade edilmemiş olabilirdi. Bu sebeple itirazın kullanılması daha uygundur.

Aynı şekilde ilga edilen (ameli lafzen ve manen kesilmiş olan) fiil cümlesi de mübtedâ-haber arasındaki itiraz türüne girmektedir. Örneğin; زَيْدٌ - أَظُنُّ - فَاتِمَةٌ “Zeyd, -zannediyorum ki- ayaktadır.”²⁹ cümlesindeki ilga edilen أَظُنُّ fiili itirazdır.

2.6. Aslı Mübtedâ-Haber Olanların İsim-Haberi Arasında

Nahiv kitaplarında fiile benzeyen harfler diye isimlendirilen (hurûf-u müşebbeh-i bi'l-fiil) اِنِّ ve benzerlerinin isim-haberi arasında da itiraz gelebilmektedir. Zira bu isim-haberin aslı mübtedâ-haberdir. Mübtedâ-habere gelip bunları kendilerine isim-haber kılan ve “nevâsîh” diye isimlendirilen كَانٌ ve كَادٌ bapları da böyledir. Bundan dolayı bunların örneklerini ayrıca zikretmeyecek, اِنِّ babının örnekleriyle yetineceğiz.

İki mef’ûlü bulunan fiillerin mef’ûllerinin aslı ise; bazen mübtedâ-haberdir, bazen değildir. Aslı mübtedâ-haber olan kısım yukarıdaki gibidir. Aslı mübtedâ-haber olmayan kısım “birinci mef’ûl-ikinci mef’ûl” şeklinde ayrı bir başlıkta ele alınacaktır.

2.6.1. اِنِّ ve اِنِّ Harflerinin İsim-Haberi Arasında

Tekit ve tahkik ifade eden bu harflerin isim ve haberi arasında itiraz gelmesine, şairin şu beyti örnek verilebilir:

إِنَّ السَّمَانِينَ - وَبُلِعَتْهَا - قَدْ أَحْوَجَتْ سَمْعِي إِلَى تَرْجَمَانِ

²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/339; İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/58.

²⁹ İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/59.

“Şüphesiz, seksen yaş -Sen de o yaşa eresin- kulağımı bir tercümana muhtaç etti.”³⁰

Şiirde, اِنَّ harfinin ismi التَّمَانِينَ kelimesi, haberi فَدَّ اَحْوَجْتُ ile başlayan cümledir. “Sen de o yaşa eresin” anlamındaki وَبُلَّغْتَهَا cümlesi, hemen dua etmek amacıyla iki öge arasında itiraz olarak getirilmiştir. اَنَّ harfinin hükmü de böyledir.³¹

2.6.2. لَعَلَّ ve لَيْت Harflerinin İsim-Haberi Arasında

Fiile benzeyen harflerden olan لَعَلَّ ve لَيْت harflerinin isim ve haberi arasında da itiraz kullanılmaktadır. Bir adamın, dişi bir deve hediye etme sözü verip bunu vermeyi geciktirmesinden dolayı onu yermek için Muhammed b. Beşir el-Hâricî (ö. 130/748) şu beyti söylemiştir:

لَعَلَّكَ -وَالْمَوْعُودُ حَقٌّ لِقَائِهِ- بَدَا لَكَ فِي تِلْكَ الْقُلُوصِ بَدَاءُ

“Umarım ki -zaten sözlerin de yerine getirilmesi gerekir- o deve konusunda yeni bir görüş ortaya koyar ve onu bana verirsin.”³²

Şiirde, لَعَلَّ harfinin ismi, ona bitişik olan muhatap kâfı (لَعَلَّكَ), بَدَا ile başlayan cümle de haberidir. Şair, ikisi arasında yer alan “Zaten sözlerin de yerine getirilmesi gerekir” anlamındaki وَوَالْمَوْعُودُ حَقٌّ لِقَائِهِ cümlesini, muhatabı hemen yermek amacıyla getirmiştir. لَيْت harfinin hükmü de bu şekildedir.³³

2.6.3. كَأَنَّ ve لَكِنَّ Harflerinin İsim-Haberi Arasında

كَأَنَّ -وَقَدْ أَتَى حَوْلَ جَدِيدٍ- أَتَا فِيهَا حَمَامَاتٌ مُثُولٌ

“Sanki -ki yeni bir yıl geldi- (sevgilinin) ocağının taşları, ayaktaki güvercinlerdir.”

İbn Hişâm (ö. 761/1360), buradaki “-ki yeni bir yıl geldi-” anlamındaki وَقَدْ أَتَى حَوْلَ جَدِيدٍ cümlesini bazılarının itiraz kabul ettiğini aktarmaktadır. İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise; bunu hâl cümlesi kılıp كَأَنَّ harfinin ismi yapmaktadır.³⁴ لَكِنَّ harfinde de durum aynıdır.

2.6.4. عَسَى Filinin İsim-Haberi Arasında

Nevâsihlerden olup nahiv kitaplarında “mukârebe” babı diye ayrı bir yer kaplayan ve haberinin muzari fiil olma zorunluluğu ile diğer nevâsihlardan ayrılan عَسَى vb. fiillerin isim-

³⁰ İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/59; Kazvînî, *el-İzâh*, 1/206; Teftâzânî, *Muhtasar*, 269; Aydınî, *Kitâbu'l-mesâlik*, 38; Matlûb, *Mu'cem*, 1/244; Kalkîle, *el-Belâğâ*, 283; Bulut, “İtnâb Üslûbu”, 195.

³¹ Bunun örneği için Bk. Kalkîle, *el-Belâğâ*, 283.

³² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/338; İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/61.

³³ لَيْت harfinin örneği için Bk. İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/62.

³⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/337; İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/79.

haberi arasında da itiraz gelebilmektedir. Buna şu ayeti örnek verebiliriz: *فَهَلْ عَسَيْتُمْ -إِنْ تَوَلَّيْتُمْ- أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ* “Umulur ki (sanki); -geri dönerseniz- yeryüzünde bozgunculuk yapar ve akrabalık bağlarını kesersiniz?”³⁵ Münafıklara hitap edilen bu ayette, *عَسَى* fiilinin ismi muttasıl zamir, haberi de masdar te’vilindeki *تُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ* ifadesidir. Bu yüzden aralarında bulunan “geri dönerseniz” anlamındaki *إِنْ تَوَلَّيْتُمْ* şart cümlesi olup itirazdır.³⁶ İtirazın kullanılmasının amacı muhatapların münafıklıklarını hemen tekit etmektir. Yani geri dönerseniz yine bozgunculuk yapıp akrabalık bağını keseceksiniz, denilmiştir.

2.7. Birinci Mef’ûl-İkinci Mef’ûl Arasında

Yukarıda da belirttiğimiz gibi iki mef’ûl alan fiiller iki kısma ayrılır. Bazılarının mef’ûllerinin aslı mübtedâ-haberdir. Örneğin *طَنَنْتُ زَيْدًا قَائِمًا* “Zeyd’i ayakta zannettim.” cümlesinin aslı *زَيْدٌ قَائِمٌ* “Zeyd ayaktadır.” şeklinde yani mübtedâ-haberdir. Diğer bazı fiillerin mef’ûllerinin aslı da mübtedâ-haber değildir. Örneğin *أَعْطَيْتُ زَيْدًا جُبَّةً* “Zeyd’e cübbe verdim.” cümlesinin aslı *زَيْدٌ جُبَّةٌ* şeklinde mübtedâ-haber değildir.

İki mef’ûl alan fiillerin her iki kısmında da birinci mef’ûlü ile ikinci mef’ûlü arasında itiraz gelebilmektedir. Şair şöyle der:

أُرَانِي -وَلَا كُفْرَانَ لِلَّهِ- إِئْمًا أُوَاخِي مِنْ الْأَقْوَامِ كُلِّ بَجِيلٍ

“Kendimi görüyorum ki -yalan yok- toplum arasında her zaman cimriye yöneliyorum.”³⁷

İki mef’ûl alan *أُرَانِي* fiilinin birinci mef’ûlü mütekellim yâ’sı (أُرَانِي), ikinci mef’ûlü de *إِئْمًا* ile başlayan cümledir. Aralarında yer alan *وَلَا كُفْرَانَ لِلَّهِ* cümlesi itirazdır. Şair, bununla sözlerini tekit etmeyi amaçlamıştır.

2.8. Şart-Cevabı Arasında

Arapçada birbirini gerektiren öğelerden biri de şart cümlesi ve cevabıdır. Bunlar, itiraz ile ayrılabilir. İbnü’l-Ahnef (ö. 192/808) adlı bir şair sevgilisine seslendiği bir şiirde şöyle der:

إِنْ تَمَّ ذَا الْهَجْرِ -بَا ظَلُومٌ وَلَا تَمَّ- فَمَا لِي فِي الْعَيْشِ مِنْ أَرْبٍ

“Eğer bu ayrılık olursa -ki ey Zalûm (sevgili)! Allah etmesin- bu durumda benim yaşamdan hiçbir beklentim olmaz.”³⁸

³⁵ Muhammed 47/22.

³⁶ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 5/123; Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, 3/328.

³⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/338.

³⁸ Meydânî, *el-Belâğâ*, 2/83. *ظَلُومٌ* şairin sevgilisinin adı, *أَرْبٍ* de ihtiyaç anlamındadır.

Şiirde *فَمَا لِي فِي الْعَيْشِ مِنْ أَرْبٍ* şart cümlesi, *مَّا ذَا الْهَجْرُ* de cevap cümlesidir. Bu ikisi arasında bulunan “-ki ey Zalûm (sevgili)! Allah etmesin-” anlamındaki *مَّا وَلَا تَمَّ* cümlesi, dua amacıyla getirilmiş bir itirazdır. Şair bununla sevgiliye seslenmiş ve ayrılığın gerçekleşmemesi için dua etmiştir.

Buna şu ayeti de örnek verebiliriz: *فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا -وَلَنْ تَفْعَلُوا- فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ* “Bunu yapamazsınız -ki kesinlikle yapamayacaksınız- o halde yakıtı, insanlar ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Zira o ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”³⁹ Yüce Allah bir önceki ayette⁴⁰ kâfirlerin Kur’ân’daki bir sure benzeri getirmelerini istemekte, bundan aciz olduklarını “kesinlikle yapamayacaksınız” anlamındaki *لَنْ تَفْعَلُوا* cümlesi ile ifade etmektedir. Burada şart cümlesi olan *لَمْ تَفْعَلُوا* ile cevap cümlesi olan *فَاتَّقُوا...* arasındaki bu cümle itirazdır.⁴¹ Şart cümlesinin tereddüt bildirmesi, itirazın da bu tereddüdü ortadan kaldırması, aciz bırakma faydasıyla beraber kelama kattığı diğer bir güzelliştir.⁴² Aynı şekilde bu cümle ile müşriklerin çaresizliklerine vurgu yapılmış, bu işi yapamayınca daha da sinirlenip kızmaları gerçekleştirilmiştir.⁴³ Bu itiraz cümlesi ile özelden müşriklere genelde ise tüm inanmayanlara müthiş bir tehdî (meydan okuma) yapılmıştır. Öyle ki bin dört yüz küsur seneden beri ne müşrikler ne de İslam’ı her fırsatta eleştiren müsteşrikler bu meydan okumaya cevap verememişler, bu mucize kitabın benzerini getirememişlerdir.

2.9. Kasem (Yemin)-Cevabı Arasında

Sözün pekiştirilmesinin bir yolu da yemindir. Kendisi için yemin edilen şey yeminin cevabıdır. Yemin ile cevabı da birbirinden ayrılmaması gereken öğelerdir, fakat itiraz ile ayrılabilirler. Ünlü Arap şairi Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604) şöyle demektedir:

لَعْمَرِي -وَمَا عَمْرِي عَلَيَّ بِحَيِّينَ - لَقَدْ نَطَقْتُ بِطُلًّا عَلَيَّ الْأَقَارِغُ

“Ömrüme yemin olsun -ki ömrüm bana göre önemsiz bir şey değil- kel kafalılar hakkında boş konuşular.”⁴⁴

Şiirde *لَعْمَرِي* yemindir. Üzerine yemin edilen şey yani yeminin cevabı, şairin kel kafalı diye aşağıladığı kişilerin kendisi hakkında boş konuşmaları anlamını taşıyan *لَقَدْ نَطَقْتُ بِطُلًّا عَلَيَّ الْأَقَارِغُ* cümlesidir. Şair ömrüne yemin etmekte, yemin ve cevabı arasında, bu yeminin kendisi için

³⁹ el-Bakara 2/24.

⁴⁰ el-Bakara 2/23.

⁴¹ Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fûzân (Riyâd: Silsiletü’r-Resâilî’l-Câmi’a, 1430), 1/254; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/223; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 2/132; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1/352; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1/58; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 1/249; Ebüssuûd, *İrşâdu’l-Akl*, 1/117.

⁴² Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl*, 1/66.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi’*, 1/352.

⁴⁴ İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/69.

“İşte bu, -yemin olsun- Mâlik kabilesini tanıyor. (Zaten şu var ki) doğrular, batılın saçmalığını çürütür.”⁵¹

Bu şiirde ذَاكَ mübtedâ, الَّذِي de haberdır. Mevsûl olan الَّذِي ile sılası olan مَالِكًا arasında, yemin anlamı taşıyan وَأَيُّكَ cümlesi tekit ifade etsin diye getirilmiştir. Zira cümlenin sonunda getirilseydi cümle içerisinde amaçlanan tekit tam olarak ifade edilmemiş olabilirdi. Sözün ortasında getirilerek tam bir tekit yapmak amaçlanmıştır.

Şahit getirilen beyitlere yazdığı şerh ve haşiyelerle şöhret kazanan Arap edebiyatçısı ve dil bilimcisi Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682); Ebu Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) sıra ile mevsûlun sadece yemin cümlesi ile ayrıldığı caiz gördüğünü aktarmakta⁵² fakat bunun doğru olmadığını, şiirlerde itirazın yemin dışındaki cümlelerle de geldiğini ifade etmektedir.⁵³

2.12. Hâl-Zi'l-Hâl Arasında

Durum bildiren hâl ile durumun sahibi arasında da itiraz olmaktadır. Örneğin نَا يُقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ - قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ - يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يُقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَهُنَا “Sana açıklamadıklarını içlerinde gizleyerek -ki söyle (onlara): İş (yardım, her şeyin karar ve buyruğu) tamamen Allah'a aittir.- bu işten bize bir şey (yardım) var mı, diyorlar (şöyle ki) bu işten bize bir şey (yardım) olsaydı, burada öldürülmezdik, diyorlardı.”⁵⁴

Bu ayet Uhud'daki zayıttan sonra, fısıldaşarak konuşanların içlerindeki ortaya çıkarmaktadır. İşlerin Allah'ın elinde olmasında şüphe edip cahiliye devrindeki gibi konuşanlara Yüce Allah, itiraz cümlesi ile cevap vermiştir. Tüm yardımın Allah'ın elinde olduğunu fakat kalplerindeki ortaya çıkarıp temizlemek için böyle yaptığını ifade etmiştir. “ki de (onlara): İş (yardım, her şeyin karar ve buyruğu) tamamen Allah'a aittir” anlamındaki قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ cümlesi, hâl olan ... يُخْفُونَ cümlesi ile hâl sahibi (zi'l-hâl) olan يُقُولُونَ fiili içerisindeki zamir arasında itiraz olarak gelmiştir.⁵⁵ Sebebi ise “Bu işten bize bir şey (yardım) var mı?” ifadelerinden sonra bunu reddetmek, yardımın elbette Allah'ın elinde olduğunu hemen belirtmektir.

2.13. Muzâf-Muzâfun İleyh Arasında

Muzâf ile muzâfun ileyih ayrılması gereken öğelerdir. Fakat itiraz ile ayrılması caiz görülmektedir. Buna örnek olarak şu verilmiştir: هَذَا غُلَامٌ - وَاللَّهِ - زَيْدٌ “Bu, Zeyd'in -yemin ederim-

⁵¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/336; İbn Hişâm, *Muğni*, 5/72.

⁵² Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd Bağdâdî, *Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb*, thk. Abdulaziz Rabâh ve Ahmed Yusuf ed-Dekkâk (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, I. Baskı, 1978/1398), 6/192.

⁵³ Bağdâdî, *Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb*, 6/212.

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/154.

⁵⁵ İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/528; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/44; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/303; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/95; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/96.

kölesidir.”⁵⁶ Bu örnekte, muzâf ile muzâfun ileyh arasında yemin cümlesi pekiştirme amacıyla itiraz olarak gelmiştir.

Aynı şekilde tartışmalarla birlikte bu kısma şu örnek de verilmiştir: لَا أَحَا -فَاعْلَمَ- لَزَيْدٍ “Zeyd’in -bilesin- kardeşi yoktur.”⁵⁷ Örnekte أَحَا kelimesi muzâf, لَزَيْدٍ kelimesi de muzâfun ileyhtir. Aralarında bulunan muhatabın dikkatini çekmek için “bilesin” anlamındaki فَاعْلَمَ itiraz cümlesidir.

Buradaki örnekte her ne kadar cer harfi var olsa da bunlar anlam olarak muzâf ile muzâfun ileyh olduğu için bu kısımdan sayılmaktadır. Zira bu ifadenin لَا أَحَا لَزَيْدٍ şeklinde cer harfi kullanılmadan muzâf-muzâfun ileyh terkihiyle kullanılması mümkündür. Harf-i cerli ve cersiz hâli de aynı anlama gelmektedir.

2.14. Câr-Mecrûr Arasında

Câr ile mecrûrun, yeminle bile ayrılması mümkün değilken; itiraz ile ayrılmasına rastlanmıştır. Rastladığımız kadarıyla buna verilen örnek sadece şudur:

أَطْرُقُ إِشْتَرَيْتُهُ بِ-أَطْرُقُ- أَلْفِ دِرْهَمٍ “Onu bin dirhem -zannediyorum- ile satın aldım.”⁵⁸ Buradaki أَطْرُقُ cümlesi, harfi cer olan بِ (bî) ile mecrûru olan أَلْفِ arasında itirazdır. Mütakellim bununla zannını hemen dile getirmeyi amaçlamıştır.

2.15. Harf-Harfin Tekidi Arasında

Arapçada harfler, bazen aynı şekilde tekrar edilir ve bununla bizzat harfin tekit edilmesi amaçlanır. İşte bu harf ile tekrarlanan tekidi arasında da itiraz gelebilmektedir. Şair şöyle der:

لَيْتَ -وَهَلْ يَنْفَعُ شَيْئًا لَيْتَ- لَيْتَ شَبَابًا بُوعَ فَاشْتَرَيْتُ

“Keşke -ki keşke herhangi bir fayda verir mi- ah keşke, gençlik satılsaydı da satın alsaydım.”⁵⁹

Şiirdeki “keşke” anlamındaki birinci لَيْتَ harfi, lafzı tekrarlanarak ikincisi ile tekitlenmiştir. Aralarındaki “ki keşke herhangi bir fayda verir mi” anlamındaki لَيْتَ وَهَلْ يَنْفَعُ شَيْئًا لَيْتَ cümlesi ise itirazdır. Bununla لَيْتَ harfinin içeriği olan pişmanlık manasının tekitlenmesi amaçlanmıştır.

2.16. Tenfis Harfi (سَوْفَ)-Fiili Arasında

Tenfis harfleri, fiili muzâriye gelerek onu istikbâle (gelecek zamana) ait kılan سَوْفَ ve سَ harfleridir. Bu harfler normalde fiile bitişik olarak gelmektedir fakat itiraz ile fiilden

⁵⁶ İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/78.

⁵⁷ İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/78. Bu tartışmalar için Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/338.

⁵⁸ İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/79.

⁵⁹ İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/80; Bağdâdî, *Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb*, 6/192.

ayrılabilir. Cahiliye devrinin büyük şairlerinden olan Züheyr b. Ebû Sülmâ (ö. 609), kendisine kötülük etmemiş bir kavme şiirinde şöyle sövmektedir:

وَمَا أَذْرِي -وَسَوْفَ -إِخَالُ- أَذْرِي- أَقَوْمُ آلِ حِصْنِ أُمَّ نِسَاءِ

“Bilmiyorum -ki ileride -zannediyorum- bileceğim- (onlar) güçlü bir kavim midir, yoksa kadınlar mıdır?”⁶⁰

Şiirdeki “zannediyorum” anlamındaki إِخَالُ fiili ilğâ edilmiş (ameli lafzen ve ma’nen iptal edilmiş) bir fiil olup tenfis harfi olan سَوْفَ ile fiili olan أَذْرِي arasına girmiş bir itiraz cümlesidir. Aynı şekilde وَمَا أَذْرِي fiili ile mef’ûlu konumundaki أَقَوْمُ آلِ حِصْنِ أُمَّ نِسَاءِ arasında bulunan أَذْرِي -إِخَالُ- سَوْفَ cümlesi de itirazdır. Bu durumda kelamın aslı şu şekildedir: سَوْفَ أَذْرِي أَقَوْمُ آلِ حِصْنِ أُمَّ نِسَاءِ وَإِخَالُ سَوْفَ أَذْرِي “Bilmiyorum; güçlü bir kavim midir yoksa kadınlar mıdır? Zannediyorum ki bileceğim.” Şair, onların erkek olduğunu bildiği halde bilmiyormuş gibi davranmakta, kadınlar olup olmadıklarını bilmediğini söylemekte, onların hal ve hareketlerinin kadınlara benzemesinden dolayı onları kadınlardan şu anlık ayıramadığını fakat ileride ayırabileceğini ifade ederek tecâhülül-ârif (kişinin bildiği bir şey hakkında bilmiyormuş gibi davranması) ve mübalağa sanatını yapmaktadır. Burada itirazın faydası, bu mübalağayı yeri gelmişken söylemek ve kelamın sonuna ertelemeyerek soğumamasını sağlamaktır.⁶¹ Zira kelamın itirazsız halindeki mübalağa manası ile itirazlı halindeki mübalağa manası görüldüğü üzere aynı değildir. İtirazlı kelam yeri gelmişken manayı ifade ettiği için ek bir mübalağa ve tekit sağlarken; itirazsız kelam böyle ek bir tekit sağlamamaktadır, bu sebeple bu iki kelam elbette eşit derecede değildir.

2.17. فَدْ Harfi-Fiili Arasında

فَدْ harfi fiili mazi ve muzariye gelen, hiçbir şekilde fiilden ayrılmayan, tahkik, taklîl veya takrîb manalarına gelebilen bir harftir. Fakat şu var ki, yemin cümlesi ile fiilden bazen ayrılmaktadır. Halit adındaki bir kişinin, durumunu görmediği ve bilmediği bir kişi hakkında yanlış bir şekilde el kesme cezası vermesinden dolayı, o şahsın kardeşi şu dizeleri okumuştur:

أَخَالِدُ فَدْ -وَاللَّهِ- أُؤْطِئُ عَشْوَةً وَمَا الْعَاشِقُ الْمُسْكِينُ فِينَا بِسَارِقٍ

“Ey Halit! Gerçekten -yemin ederim- görmeyerek ve bilmeyerek biçareyi yolsuz işe sürükledin. Bizde fakir ve miskin olan asla hırsız değildir.”⁶² Burada وَاللَّهِ yemin cümlesi فَدْ ile أُؤْطِئُ arasında tekit amacıyla itiraz olarak gelmiştir.

⁶⁰ İbn Hişâm, Muğni, 1/266; Bağdâdî, Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb, 1/194.

⁶¹ İbn Hişâm, Muğni, 1/266; Bağdâdî, Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb, 1/194-199.

⁶² İbn Hişâm, Muğni, 2/529; Bağdâdî, Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb, 4/86-87.

2.18. Nefiy Harfi-Fiili Arasında

Olumsuzluk bildiren ما, لا gibi harfler ile fiil arasında da itiraz gelebilmektedir. Şair, sevdiğinin kendisini devamlı olarak acıttığını, şöyle dile getirmiştir:

وَلَا -أَرَاهَا- تَزَالُ ظَالِمَةً تُحَدِّثُ لِي قَرْحَةً وَتُنْكُهَا

“Devamlı -onu görüyorum- bende bir yara açıp onun kabuğunu soyarak zulmediyor (devamlı böyle yaparak zulmediyor).”⁶³

Burada “Onu görüyorum” anlamındaki أَرَاهَا cümlesi, düşünceyi hemen dile getirme amacıyla, olumsuzluk harfi olan لا ile fiili olan تَزَالُ arasında itiraz olarak gelmiştir. Türkçede buradaki olumsuzluk, bir ek (-me, -ma) ile sağlanmaktadır. Bu sebeple bu ekler ile fiil arasına ara cümlelerin konulması mümkün değildir. Dolayısıyla şiirin anlamını verirken itiraz manasını yansıtmadık. Arapçada ise olumsuzluk ما, لا gibi harflerle sağlanır. Bunlar ile fiil arasına ara cümle girmekte ve şiirde de olduğu gibi bu, Türkçenin tersine net olarak görülebilmektedir.

2.19. Mana Olarak Birbirine Bağlı İki Kelam Arasında

Şu ana kadar zikrettiklerimiz iki öge veya harf ve fiili arasında gelen itiraz cümlesine örnek idi. İtiraz cümlesi bazen mana olarak birbirine bağlı iki kelam arasında da bulunmaktadır. Bundan maksat ikinci cümlelerin birinci cümlelerin tefsiri, tekidi, bedeli veya ma'tûfu olmasıdır.

2.19.1. Tefsîr-Müfesser Arasında

İ'tirâz tefsîr-müfesser cümleleri arasında da bulunabilmektedir. Ayette şöyle buyurulmaktadır: وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ -حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي غَامِزٍ- أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ “Biz insana, ana-babasını vasiyet ettik -ki anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımişti, süttten ayrılması da iki yıl içinde olmuştur- önce bana, sonra da ana-babana şükret diye tavsiyede bulunduk. Dönüş ancak banadır.”⁶⁴ Bu ayette “önce bana, sonra da ana-babana şükret” anlamındaki أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ cümlesinin, “Biz insana, ana-babasını tavsiye ettik” anlamındaki وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ cümlesinin tefsiridir.⁶⁵ Yani tavsiyenin ne olduğu sonraki cümle ile açıklanmıştır. Bu yüzden aralarında yer alan “ki anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşıyordu ve süttten ayrılması da iki yıl içinde olmuştur” anlamındaki حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي غَامِزٍ cümleleri ise, insana neden dolayı ana-babasına iyi davranması gerektiğini hemen açıklamak için getirilmiş itiraz cümleleridir.⁶⁶

⁶³ İbn Hişâm, *Muğni*, 5/81; Bağdâdî, *Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb*, 6/221-222.

⁶⁴ Lokmân 31/14.

⁶⁵ Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân*, 18/105; İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/349; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 2/714; İbn Hişâm, *Muğni*, 5/83.

⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/12; Kurtubî, *el-Câmî*, 16/472-473; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 4/214; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 2/714; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akl*, 4/376; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 21/86.

2.19.2. Ma'tûf-Ma'tûf Aleyh Arasında

İtiraz cümlesi, birbirine atıf harfiyle bağlanan müfretler arasında geldiği gibi cümleler arasında da gelmektedir.

فَلَا هَجْرُهُ يَبْدُو - وَفِي الْيَأْسِ رَاحَةٌ - وَلَا وَصْلُهُ يَبْدُو لَنَا فُنْكَارُهُ

“O (sevgili)nin terk etmesi görünmüyor -umutsuzlukta da rahatlama vardır- vuslatı da bize görünmüyor ki ona değer verelim. (O halde herhangi bir sorun görünmüyor ve üzülmeme de gerek yok, anlamına gelmektedir.)”⁶⁷

Buradaki وَلَا وَصْلُهُ يَبْدُو cümlesi, وَلَا هَجْرُهُ يَبْدُو cümlesine atfedilmektedir. Bu ikisi arasındaki “Umutsuzlukta da rahatlama vardır” anlamındaki وَفِي الْيَأْسِ رَاحَةٌ cümlesi garipliğe dikkat çekmek için getirilmiş bir itirazdır. Zira sevgilisi kendisini terk ettiği halde şair “O (sevgili)nin terk etmesi görünmüyor” cümlesini kullanmıştır. Bu söz böyle bir durumda garip karşılanacağı için sonrasında da “Umutsuzlukta da rahatlama vardır” anlamındaki وَفِي الْيَأْسِ رَاحَةٌ cümlesini getirmiş ve böylece bu garipliğin sebebine dikkat çekmiş, aynı şekilde bu cümle ile kendisini de teselli etmiştir. Sonrasında da aslında yanında olmadığı için değer vermenin de gerekli olmadığını belirtmiştir.

Dikkat çekmek istediğimiz diğer bir durum da sılanın parçaları arasındaki itirazın ne olduğudur. Açıklamaları şu ayet üzerinden zikretmek yerine olacaktır: وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ - جَزَاءُ سَيِّئَةٍ - بِمِثْلِهَا - وَتَزَهُفُهُمْ ذَلَّةً مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “Kötülük yapanlara gelince -ki kötülüğün cezası misli iledir- onları zillet kaplayacak, onları Allah’a karşı koruyacak hiç kimse yoktur. Onların yüzleri sanki karanlık geceden bir parçaya bürünmüştür. İşte onlar da cehennem ehlidir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”⁶⁸ Burada birkaç ihtimalden söz edilmektedir:

1. İbn ‘Uşfûr el-İşbîlî (ö. 669/1270) gibi bazı âlimlere göre; “Onları zillet kaplayacak” anlamındaki ذَلَّةً مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ cümlesi, “kötülük yapanlar” anlamındaki كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ cümlesine atıftır. Aralarında bulunan “ki kötülüğün cezası misli iledir.” anlamındaki جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا cümlesi ise itirazdır. Bu âlimlere göre مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ mevsûlün haberidir.

2. Büyük nahiv âlimi İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) ise; burada itirazın var olmasını uzak görmektedir. Ona göre ذَلَّةً مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ cümlesinin sılaya atfedilebilmesi için mevsûlü açıklıyor olması gerekir. Hâlbuki “onları zillet kaplayacak” anlamındaki bu cümle, “kötülük yapanlar” anlamındaki كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ cümlesinin anlamını taşımamaktadır. Bu durumda ona atfedilmesi ve aradaki cümlelerin i’tiraz kabul edilmesi uygun değildir. Üstelik haber denilen cümlelerin haber olması kesin değildir. Zira “Kötülüğün cezası misli iledir.” anlamındaki جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا cümlesinin haber olması

⁶⁷ Kazvînî, *el-Îzâh*, 1/207; ‘Aysî Mehmet Efendi, *el-Münekkehât*, 43; Kalkîle, *el-Belâğ*, 283.

⁶⁸ Yunus 10/27.

da muhtemeldir.⁶⁹ Yani İbn Hişâm'a göre burada "kötülük yapanlar" ve "kendilerini zillet kaplayanlar"ın durumunun açıklanması amaçlanmamış, sadece kötülük yapanların durumları açıklanmak istenmiştir. Bu durumda atıf caiz değildir.

Öyle anlaşılıyor ki İbn Hişâm, cümlelerin sıraya atfedilmesini mevsûlü açıklıyor olmasına bağlamakta, sıra parçaları arasında caiz görmemesinde anlama vurgu yapmaktadır. Fakat bize göre caiz olup olmamasına bakmaksızın İbn 'Ufûr'un yaptığı itiraz, sıra parçaları arasında değil âtif-ma'tûf arasında olmaktadır.

İbn Hişâm da sıra parçaları arasındaki itirazı caiz görmektedir. Ona göre, ayetteki mevsûl mübtedâ, haberi de *عَاصِمٍ مِنَ اللَّهِ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ* cümlesidir. Arada bulunan iki cümle ise itirazdır. Veya haberi *كَأَنَّمَا أُغْنِيَتْ وَجُوهُهُمْ قَطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا* cümlesidir. Bu durumda arada bulunan üç cümle itirazdır. Veyahut haber *أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ* cümlesidir. Bu durumda da aradaki dört cümle itiraz olmaktadır.⁷⁰

İbn Hişâm'ın söylediği bu ihtimalleri sıra parçaları arasındaki itiraz için değil, mübtedâ-haber arasındaki itiraz için örnek vermek bizce daha iyi görünmektedir. Zira sıra parçaları arasındaki itiraz için verilen örnekler, tam olarak bu kısmın değil gerçekte âtif-mâ'tûf, mübtedâ-haber, sıfat-mevsûf gibi başka bir kısmın örneğidir. Çünkü sıra ile mevsûl bu ve buna benzer öğelerden oluşmak zorundadır. O halde "sıra parçaları arasındaki itiraz"ı ayrı bir başlık kabul etmek pek yerinde görünmemektedir.⁷¹

2.19.3. Bedel-Mübdel Minh Arasında

Bazen itiraz bedel cümlesi ile mübdel minh arasında da olabilmektedir. Bu durum, bedel cümlesinin mübdel minhi açıklayıp tafsil ettiği durumda olur. Buna şu ayeti örnek olarak verebiliriz: *فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ -بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ- فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الدِّيَارِ* "Bunun üzerine Rableri, onların dualarını kabul etti. (Dedi ki:) Ben, erkek olsun kadın olsun içinizden, çalışan hiçbir kimsenin yaptığını boşa çıkarmayacağım. -ki bir kısmınız diğer bir kısmınızdandır- Onlar ki, hicret ettiler, yurtlarından çıkarıldılar, benim yolumda eziyete uğradılar, çarpıştılar ve öldürüldüler; andolsun, ben de onların kötülüklerini örteceğim ve onları altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Bu mükâfat, Allah tarafından. Allah; karşılığın güzeli O'nun katındadır"⁷²

Yapılan amellerin boşa gitmeyeceğini Yüce Allah *أَنْتَىٰ أَوْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ* cümlesi ile bildirmektedir. Bunlara nasıl mükâfat vereceğini de *فَالَّذِينَ هَاجَرُوا* diye başlayan cümle ile belirtmektedir. Bu sebeple bu cümle o cümlelerin ya tefsiri ya da bedelidir. Her iki durumda da

⁶⁹ İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/74.

⁷⁰ İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/75.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hişâm, *Muğnî*, 5/73-75.

⁷² Âl-i İmrân 3/195.

arada bulunan “ki bir kısmınız diğer bir kısmınızdandır” anlamındaki *بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ* cümlesi itiraz cümlesidir. Bu cümlenin amacı erkek ve kadının bu konuda eşit şekilde mükâfatlandırılmasının sebebini belirtmektir.⁷³

Sonuç

İtnabın bir kısmı sayılan itiraz, Arap dili ve belagatinde kullanılan bir üsluptur. Kur’ân, Arapça olduğu için onda da bu üslup çokça kullanılmıştır. İşte bu çalışmada itiraz cümlesinin kelimada bulunabileceği yerler bazen şiirler bazen de ayetler doğrultusunda meşhur tefsir kitapları ışığında ele alınmıştır.

Çalışma sonucunda elde edilen birikimler ışığında itirazın birçok gayesinin olduğu ve kelimada fiil-fâil, fiil-mef’ûl vb. gibi 19 yerde bulunabileceği gözlemlenmiştir. Bunların bazıları çok kullanılırken bazıları az kullanılmaktadır. Bazılarının da sadece bir örneği bulunmaktadır. İsim veya fiil cümlesinin öğeleri arasında itirazın bulunmasının yaygın, harf-fiil arasında bulunmasının nadir olduğu tespit edilmiştir. Bunların tümünün itiraz olma sebebinin, “birbirini isteyen iki şey arasında bulunma” olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁴

İtiraz cümlesinin en çok ma’tûf-ma’tûf aleyh arasında olması görülmüştür. Gerek ayet gerek de şiirlerdeki çoğu itirazların ortak getiriliş amacının, “yeri gelmişken bir durumu hemen îzâh ve tekit etmek” olduğu tesbit edilen diğer bir husustur. Bu amacın dışında ayetlerde en çok kullanılan amacın tenzîh ve ta’zîm olduğu diğer bir bulgudur.

İtiraz Türkçede ara cümle olarak bilinmektedir. Türkçedeki ara cümle daha çok nahivdeki iki öge arasında bulunan itiraza karşılık gelmektedir. Belagatteki iki kelam arasında bulunan itiraz Türkçede çok makbul değildir. Hatta bazen paragrafta cümle akışını bozan cümle olarak bile kabul edilmektedir. Bu açıdan birbirine bağlı iki kelam arasındaki itirazın Arap belagatine özel bir üslup olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/679; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/55; Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, 1/323; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 3/151; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akl*, 1/632.

⁷⁴ Ahmed b. Muhammed ez-Zeylî es-Sivasî, *Şerhu kavâ’idi’l-i’râb-hallu me’âkidi’l-kavâ’id*, (*Haşiyetü’l-‘akdi’n-nâmî üzerinde*), haşiyeye: Mehmet Nuri Nas, nşr. Fuad Mahmud Nâsır (Midyat: Dâru Nûri’s-Sabâh/Nursabah Yay, 2011), 180.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Seyyid Mahmud el-Bağdâdî. *Rûhu'l-me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyy, t.y.
- Aslan, Ensar. *Tokatlı Arakiyecizâde ve "Şerhu'l-î'râb an kavâidi'l-î'râb" Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aydınî, Hamza b. Turgut. *Kitâbu'l-mesâlik fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bed'î*. thk. Üzeyir Tuna, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- 'Ayşî Mehmet Efendi et-Tirvî. *el-Münekkehâtü'l-meşruhâ fi'l-me'ânî ve'l-beyân*. thk. M. Vecih Uzunoğlu, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Aşkar, Muhammed Süleyman Abdullah. *Mu'cemu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer b. Bâyezîd. *Şerhu ebyâti muğni'l-lebîb*. thk. Abdulaziz Rabâh ve Ahmed Yusuf ed-Dekkâk, Dımişk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, I. Baskı, 1978/1398.
- Beğavî, İmam Muhyî's-Sünne Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409.
- Bezzâvî, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyy ve Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabiyy, t.y.
- Bulut, Ali. *Belâgat meânî-beyân bed'î*. İstanbul: İfav Yayınevi, III. Baskı, 2015.
- Bulut, Ali. "Kur'ân-ı Kerim'de İtnâb Üslûbu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11, Spring 2010, 183-205.
- Cürcânî, Rüknu'd-Dîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İşârât ve't-tenbîhât fi 'ilmi'l-belâga*. thk. İbrahim Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîb*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993/1413.
- Ebüssuûd Efendi, Kâdü'l-Kudât Ebüssuûd b. Muhammed el-'İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed 'Ata, Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, 1971/1391.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. sad. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Atalay Orman, Ankara: Akçağ Yay. III. baskı, 2010.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhakk b. Gâlip b. 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001/1422.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1371/1952.

- İbn Ebi Hâtım, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997/1417.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, tek cilt, t.y.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebu Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf el-Ensârî el-Mısırî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*. thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîp, Kuveyt: es-Silsiletu't-Turâsiyye, 2000/1421.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, tek cilt, 2000/1420.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Mehmed. *Şerhu'l-i'râb 'an kavâ'idil-i'râb*. thk. Fahreddin Kabave, Dımaşk: Dâru Talâs, 1993.
- Kalkîle, Abduh Abdulaziz. *el-Belâğatu'l-istilâhiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabiyy, III. Baskı, 1992/1412.
- Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatip. *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâğa*. thk. Abdulhamid Hindâvî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatip. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâğa el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bed'î*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân vel-mübeyyinü limâ tezammenehü mine's-Sünne ve âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006/1427.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğîyye ve tetavvurihâ*. Irak: Matbaatü'l-Mecme'ul-İlmiyy, 1983/1403.
- Matlûb, Ahmed ve Kâmil Hasan el-Basîr. *el-Belâğa ve't-tatbîk*. Irak: Vizâretü't-Ta'lîmi'l-'Âlî ve'l-Bahsi'l-İlmî, 1999/1420.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2011/1432.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî et-Taberistânî. *et-Tefsîru'l-Kebîr - Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981/1401.
- Sâ'îdî, Abdülmüte'âl. *el-Belagatü'l-'âliye ilmü'l-me'ânî*. nşr. Abdulkâdir Hüseyin, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1991/1411.
- Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyy, 2002/1422.
- eş-Şeyh, Abdolvâhid Hasan. *Dirâsât fî'l-belâğa 'inde Diyâiddîn b. Esîr*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmi'â, 1986.

- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire: Merkezü Hicr, 2003/1424.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hicr, t.y.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer. *Muhtasaru'l-meânî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1977.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fûzân, Riyâd: Silsiletü'r-Resâili'l-Câmi'a, 1430.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecid*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad vd. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvil fi vucûhi't-te'vil*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998/1418.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Meraşelî vd. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1994/1415.
- Zeylî, Ahmed b. Muhammed ez-Zeylî es-Sivasî. *Şerhu kavâ'idî'l-i'râb-hallu me'âkidi'l-kavâ'id, (Haşiyetü'l-'akdi'n-nâmî üzerinde)*, haşiyeye: Mehmet Nuri Nas, nşr. Fuad Mahmud Nâsır, Midyat: Daru Nûri's-Sabâh/Nursabah Yay. 2011.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 211-231

Yahyâ'nın Şefaatnâme'si

Yahyâ's Şefâ'at-Nâme

Duygu Kayalık Şahin

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatları Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Ottoman Turkish and Islamic Turkish Literature
Bartın, Türkiye
dkayalik@bartin.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9619-633X
ror.org/03te4vd35

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Kasım/November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Kayalık Şahin, Duygu. "Yahyâ'nın Şefaatnâme'si". *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 211-231.
<https://doi.org/10.51575/atebe.1197598>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yahyâ'nın Şefaathâme'si

Öz

İslamiyet'in Türkler tarafından kabul edilmesiyle birlikte Türk edebiyatında, İslamiyet'i konu alan eserler telif edilmiştir. Bu eserlerin bilhassa tevhid, naat, münâcât ve hâtîme bölümlerinde Allah'ın rahmetine ve Hz. Muhammed'in şefaatine nail olmak arzusunun dile getirilmesi bir gelenek hâline gelmiştir. Zamanla, şefaati konu edinen ve başta Hz. Muhammed olmak üzere Allah'ın şefaati etmesine müsaade buyurduğu kişilerden şefaati isteğinde bulunulan manzum ve mensur müstakil eserler telif edilmiştir. Bu eserler, dinî-tasavvufî türlerden ayrılarak şefaathâme olarak adlandırılmıştır. Şefaathâmelerin geneli, eski Anadolu Türkçesi döneminde telif edilen *Hikâye-i Kesikbaş*, *Hikâye-i Deve*, *Hikâye-i Güvercin*, *Hikâye-i Geyik*, *Hikâye-i Kız*, *Hikâye-i İsa*, *Hikâye-i İsmail* ve *Hikâye-i İbrahim* gibi dinî manzum hikâyelere anlatım ve üslup özellikleri bakımından benzemektedir. İslam dinini halka öğretmek amacıyla sade bir Türkçe ile kaleme alınan ve tahkiyenin ön planda olduğu bu hikâyelerden biri, muhtevastan dolayı şefaathâme türü içerisinde değerlendirildiğimiz *Şefaathâme-i Yahyâ*'dır. Çalışmamıza konu edilen bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Başlıklar Bölümü'nde 4042 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan ve içerisinde Süleyman Çelebi'nin (ö. 1422?) *Vesîletü'n-Necât*'i ile eski Anadolu Türkçesi döneminde telif edilen dinî muhtevalı pek çok manzum hikâyenin bulunduğu yazmanın 155a-160a sayfaları arasında yer almaktadır. *Şefaathâme-i Yahyâ*, aruzun "fâ'ilâtün / fâ'ilâtün/ fâ'ilün" kalıbıyla ve mesnevi nazım şeklinde yazılmıştır. 154 beyitten müteşekkil bu eserde, Hz. Muhammed'in günahkâr ümmet için üzümlüp ağlaması, o esnada sohbetinde bulunan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Ayşe ve Hz. Fatma'ya günahkâr kullara şefaati için ne yapacaklarını sorması ve onların da bu soruyu cevaplamaları tahkiye edilmiştir. Bu makalede, öncelikle şefaathâme hakkında bilgi verilmiştir. Ardından, *Şefaathâme-i Yahyâ*'nın dil, şekil, anlatım ve muhteva özellikleri incelenmiştir. Sonrasında ise Yahyâ'nın *Şefaathâme*'sinde ele alınan konunun Ömeroğlu'nun (ö. 14. yy) *Şefaathâme*'sinde, Pir Muhammed'in (ö. ?) *Şefaathâme*'sinde, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Y. Y. 520/2 numarada kayıtlı yazmanın 30a-34a yaprakları arasında bulunan müellifi meçhul bir şefaathâmede de yer alması sebebiyle bu dört metin mukayese edilmiştir. Farklı şairlerin kaleminde, aynı olay örgüsünün nasıl ifade edildiği bir tablo dâhilinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Makalenin sonunda, *Şefaathâme-i Yahyâ*'nın transkripsiyonlu metni hazırlanarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Mesnevi, Dinî Hikâye, Şefaati, Şefaathâme-i Yahyâ.

Yahyâ's Şefâ'at-Nâme

Abstract

With the acceptance of Islam by the Turks, works on Islam have been copyrighted in Turkish literature. It has become a tradition to express the desire to attain the mercy of Allah and the intercession of Prophet Muḥammad, especially in the sections of tawhid, naat, munajat and hatime in these works. Over time, verse and prose detached works, which are about intercession and asking for intercession from people whom Allah has allowed to intercede, especially Prophet Muḥammad, have been compiled. These works were separated from the religious-mystical genres and named as *şefâ'at-nâme*. In general, the *şefâ'at-nâme* texts are similar to the religious stories such as *Hikâye-i Kesikbaş*, *Hikâye-i Deve*, *Hikâye-i Güvercin*, *Hikâye-i Geyik*, *Hikâye-i Kız*, *Hikâye-i İsa*, *Hikâye-i İsmâ'il* ve *Hikâye-i İbrâhîm*, which was written in the old Anatolian Turkish period, in terms of narration and style. One of these stories, which was written in plain Turkish in order to teach the

religion of Islam to the public, and in which the narration is at the forefront, is the *Şefâ'at-nâme-i Yahyâ*, which we consider a type of intercession due to its content. This work, which is the subject of our study, is on pages 155a-160a of the manuscript, which is registered with the inventory number 4042 in the Manuscript Donations Department of the Süleymâniye Library and contains Süleymân Çelebi's *Wasîlat al-Najât* and many verse stories with religious content that were copyrighted in the Old Anatolian Turkish period. *Şefâ'at-nâme-i Yahyâ* is written in the form of aruz prosody "fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün" and in the form of mathnavî verse. In this work, which consists of 154 couplets, Prophet Muḥammad was sad and weeping for the sinful ummah, and asking Abū Bakr, 'Umar, 'Othmān, 'Alī, 'Āyşe and Fāṭima, who were in his conversation at that time, what they would do to intercede. In this article, first of all, information about intercession is given. Then, the language, form, expression and content features of *Şefâ'at-nâme-i Yahyâ* are examined. Afterwards, Yahyâ's *Şefâ'at-nâme* 'Umaroghlu's *Şefâ'at-nâme*, Pir Muḥammad's *Şefâ'at-nâme* and *Şefâ'at-nâme*, which is located between leaves 30a-34a of the manuscript registered in the Topkapı Palace Museum Library, Y. Y. 520/2, are compared. It has been tried to reveal how the same plot is expressed in the pen of different poets through a table. At the end of the article, the transcribed text of *Şefâ'at-nâme-i Yahyâ* is prepared and presented to the researchers.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Mathnavî, Religious Story, Intercession, *Şefâ'at-nâme-i Yahyâ*.

Giriş

"Bir suçun bağışlanması veya bir isteğin yerine getirilmesi için aracı olma"¹ şeklinde tanımlanan şefaât, "Kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması"² anlamına gelmektedir. Kur'an'da "Allah katında, onun izin verdiği kimseden başkasının şefaati yarar sağlamaz."³ "Göklerde nice melekler var ki onların şefaati; ancak Allah'ın izniyle, dilediği ve hoşnut olduğu kimselere yarar sağlar."⁴ ve "O'nun izni olmaksızın, hiç kimse şefaatiçi olamaz."⁵ ayetleri gibi şefaât ile ilgili çok sayıda ayet bulunmaktadır. Kur'an'ın yanı sıra hadis kaynaklarında da "Başta Resûlullah olmak üzere bütün peygamberler, melekler ve salih kullar büyük günah işleyen müminlere şefaât edecektir."⁶ "Kıyamet gününde üç zümre şefaât edecektir. Peygamberler sonra âlimler sonra da şehitler."⁷ ve "Allah'a yemin

¹ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011), 3/2960.

² Mustafa Alıcı, "Şefaât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/411.

³ *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali* (Erişim 28 Ekim 2022), Sebe' 34/23.

⁴ Yûnus 10/3.

⁵ Yûnus 10/3.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Tevhid", 24; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabiyyi, ts.), "İman", 302.

⁷ İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh (Riyad: Darussalam, 1991), "Zühd", 37.

ederim ki, elbette Osman, ümmetinden hepsi de cehennemlik olan yetmiş bin kişiye şefaata edecek ve onları cennete sokacak.”⁸ gibi şefaata ile ilgili hadisler yer almaktadır.⁹

Dinî-tasavvufi muhtevalı eserlerin tevhid, naat, münâcât ve hâtîme bölümlerinde şefaata peygamberi olarak vasedilen Hz. Muhammed’in şefaatine nail olmak arzusunun dile getirilmesi bir gelenek hâline gelmiştir. Zamanla şefaati konu edinen ve şefaata nâme olarak adlandırılan müstakil eserler telif edilmiştir. Şefaata nâmelerin Türk edebiyatındaki ilk örneği olarak XIV. yüzyılda yaşayan Ömeroğlu adlı bir şairin 125 beyitlik mesnevisi kabul edilir.¹⁰ Pir Muhyiddin Muhammed (ö. 16. yy) *Şefaata nâme* adıyla XVI. yüzyılda bir manzume kaleme almıştır.¹¹ Yine Mustafa Fevzi Efendi’nin (ö. 1924) 51 beyitten müteşekkil *İstişfâ nâme*’si de muhtevalı bakımından

⁸ Ebû Sücâ’ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *Firdevsü’l-ahbâr*. nşr. Muhammed es-Saîd el-Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1986), 4/360.

⁹ Bu konu hakkında bk. Azat Toktonaliev, “Ayet ve Hadisler Bağlamında Şefaata Kavramı”, *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2019), 161-184; Yusuf Şevki Yavuz, “İslam’da Şefaata”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/412-415.

¹⁰ Eser üzerine yapılan çalışmalar için bk. Şükrü Elçin, “Ömeroğlu’nun Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı Muhammed’i”, *Millî Folklor* 27 (Güz 1995), 61-63; Amil Çelebioğlu, *Türk Mesnevi Edebiyatı (Sultan II. Murad Devri 1421-1451)* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 83; Serhat Küçük, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Eser: Ömeroğlu’nun Destân-ı Muhammed Mesnevisi”, *International Journal of Language Academy* 7/2 (Haziran 2019), 192-237. Küçük’ün “Bu çalışmayla birlikte bu eser ilk kez gün ışığına çıkmış olacak ve ilim âlemine tanıtılacaktır.” şeklindeki ifadeleri, 1995 yılında Elçin tarafından yayımlanan makaleyi gözden kaçırdığına işaret etmektedir. Ayrıca Ömeroğlu’nun *Şefaata nâme*’si hakkında bk. Sezer Özyaşamış Şakar, “Hazâ Kitâbu Şefâ’at-nâme”. *Osmanlı Araştırmaları* 28 (Aralık 2006), 123-150. Özyaşamış Şakar’ın Ömeroğlu’na atfettiği metin, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Y. Y. 520/2 numarada kayıtlı yazmanın 30a-34a yaprakları arasında “Hazâ Kitâbu Şefaata nâme” başlığıyla yer alan 102 beyitlik bir mesnevidir. Özyaşamış Şakar, metin içerisinde ve nüshada Ömeroğlu’na dair bir ibare yer almamasına rağmen metni Ömeroğlu’na atfetmiştir. Özyaşamış Şakar’ın Ömeroğlu’na atfettiği metin ile Ömeroğlu’nun *Şefaata nâme*’si üzerine yapılan ve yukarıda bahsi geçen diğer ilmî neşirler mukayese edildiğinde, bu metinlerin muhteva dışında bir paralellige sahip olmadığı anlaşılmıştır. Yaptığımız ilk incelemeler bu metnin, üslup, anlatım, tasvir, ifade ve kelime seçimi bakımından 154 beyitten müteşekkil olan ve bu çalışmaya konu edilen *Şefaata nâme-i Yahyâ*’nın muhtasar bir nüshası olabileceğini düşündürmüştü. Ancak Ömeroğlu’nun ve Yahyâ’nın şefaata nâmeleri üzerinde detaylı incelemelerde bulunduğumuzda, Özyaşamış Şakar’ın ilim dünyasına kazandırdığı bu metnin Ömeroğlu’na veya Yahyâ’ya atfedilmemesi gerektiğine kanaat getirdik. Çünkü her ne kadar Yahyâ’nın eseri ile mezkûr metin arasında müşterek beyitler olsa da farklı kelime ve imgelerle kurulan beyitlerin ve ifadelerin sayısının daha fazla oluşu, Özyaşamış Şakar’ın neşrettiği metnin farklı bir müellife ait olabileceği düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

¹¹ Eser üzerine yapılan çalışmalar için bk. Meliha Yıldırım Sarıkaya, *Pir Muhyiddin Şefaata nâme* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012); Şahin Köktürk, “Şefaata-name ve Pir Muhammed’in Şefaata nâmesi”, *Turkish Studies* 9/6 (Bahar 2014), 761-771; Kenan Bozkurt, *Şefaata Kavramı ve Pir Muhyiddin’in Şefâ’at-nâmesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020); Abdulkadir Korkmaz, *Eski Türk Edebiyatında Şefâ’at-nâme Edebî Türü ve Pir Muhammed’in Şefâ’at-nâmesinin Millî Kütüphane (3772/1) Nüshası Üzerine Bir İnceleme (Tahlil-Metin-Dizin)* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

şefaatnâme türü içerisinde değerlendirilmektedir.¹² Ömeroğlu'nun ve Pir Muhyiddin'in eserlerinde tahkiye söz konusuyken Mustafa Fevzi Efendi sadece Hz. Peygamber'den şefaat dilemiştir. Şefaatnâme türündeki eserlerden biri de çalışmamıza konu edilen Yahyâ'nın Şefaatnâme'sidir.

Bu makale, Şefaatnâme-i Yahyâ'nın incelenmesinden ve manzumenin transkripsiyonlu metninden oluşmaktadır. Bu makalenin amacı, kaynaklarda ismi geçmeyen Şefaatnâme-i Yahyâ'yı araştırmacıların istifadesine sunarak edebiyat literatürüne katkı sağlamaktır.

1. Yahyâ'nın Şefaatnâmesi'nin İncelenmesi

1.1. Eserin Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü'nde 4042 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan ve içerisinde dinî manzumelerin bulunduğu yazmanın 155a-160a sayfaları arasında yer almaktadır. Kırmızı mürekkeple çizilen cetvel içerisinde çift sütun hâlinde yazılan eser, harekeli nesihle yazılmıştır. 5 varaktan oluşan bu nüshanın sayfalarında sabit bir satır sayısı bulunmamaktadır. Eserin başlığının farklı yazı tipi olması sonradan eklendiğini düşündürmektedir. 154 beyitten müteşekkil olan bu nüshanın sonunda "Temmetü'ş-Şefâ'at-nâme fî Rebi'i'l-evvel 1196" kaydı bulunmaktadır.

Baş: Başlayalum Allâh adıyla söze

Eyde çok hoş gele sözüm size

Son: Ger dilersiz bulasız oddan necât

'Aşk-ile diñ es-salât u ve's-selâm

1.2. Eserin Şairi

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümünde yer alan nüshanın 155a sayfasında "Şefaatnâme-i Yahyâ" başlığı bulunmaktadır. Yine aynı nüshanın 160a sayfasında da "Yahyâ" ismi geçmektedir:

Bî-çâre Yahyâ'yı gör kim 'âsîdir

'Âsîlikde 'âsîleriñ hâsıdır (148)

Türk edebiyatında Yahyâ mahlasını kullanan çok sayıda şair bulunmaktadır. Eski Anadolu Türkçesi döneminde telif edilen hikâyelere benzemesi, Şefaatnâme-i Yahyâ'nın da bu dönemde yazılmış olabileceğini düşündürmektedir. Biyografik kaynaklarda, XIII-XV. yüzyıllarda Yahyâ

¹² Mehmet Şahin, *Mustafa Fevzi bin Numan'ın Hayatı Eserleri ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 130-131.

mahlasını kullanan iki müellif yer almaktadır. Bunlardan ilki daha çok yazdığı mevlidle tanınan Yahyâ bin Bahşî (ö. ?) diğeri de *Menâhicü'l-İnşâ* adlı eser müellifi Yahyâ bin Muhammed el-Kâtib'dir (ö. 1479-80'den sonra). İki müellifin de şefaathâne yazdığına dair bir bilgiye rastlanılmamıştır.

1.3. Eserin Şekil, Vezin ve Kafiye Özellikleri

Şefaathâne-i Yahyâ, aruzun “fâ'ilâtün / fâ'ilâtün/ fâ'ilün” kalıbıyla ve mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. 154 beyitten müteşekkil olan bu eserde, kafiyesi bozuk olan 4 beyit bulunmaktadır:

Halk çevre kaplayup odlar yakar
Zârî kılup yalvaram ben ol Hakk'a (66)

Eserde zaman zaman sadece redifle yetinilerek kafiyeye yer verilmediği de görülmektedir:

Ol zebânîler elinden od yalın
Baş yalın ayak yalın hem ceb yalın (69)

İmale, zihaf, vasl ve med gibi aruz uygulamalarının sıklıkla başvurulduğu bu eserde, vezne uymayan çok sayıda beyit bulunmaktadır. Aruz kusurlarının birçoğunun kelime ve hece fazlalığı/azlığından kaynaklanması, bu kusurların müstensihthen kaynaklandığını düşündürmektedir:

Ki mü'minler anası dedin sen baña¹³
Baş açup ümide geldim ben saña (112)

Mü'min hem Müslimân hem 'âsî¹⁴
Ol benim ogullarımdur kamusu (113)

Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât*'ından sonra yaygınlık kazanan, bölüm aralarında Hz. Muhammed'e salavat getirilmesinin telkin edildiği vasita beyitlerine yer verme geleneğinin, *Şefaathâne-i Yahyâ*'da da bulunduğu görülmektedir:

Rûzî kılun Hak size Dârü's-selâm
Sıdk ile diñ es-salâtu ve's-selâm (127)

¹³ Vezin kusurludur.

¹⁴ Vezin kusurludur.

1.4. Eserin İstinsah Tarihi

Eserin sonunda “*Temmetü’ş-Şefâ’at-nâme fi Rebi’i’l-evvel 1196*”¹⁵ ibaresi bulunmaktadır. Eski Anadolu Türkçesinin imla hususiyetlerinin ve kelime dağarcığının bulunduğu *Şefaât-nâme-i Yahyâ*'nın sonunda yer alan bu zaman ibaresinin, telif tarihinden ziyade istinsah tarihi olduğu düşünülmektedir.

1.5. Eserin Muhtevası

Farklı mürekkep dolayısıyla sonradan eklendiğine kanaat getirdiğimiz “*Şefâ’at-nâme-i Yahyâ*” başlıklı eserin 1-7. beyitlerinde Allah adıyla söze başladığını ifade eden müellif, duyduğu bir rivayeti anlatacağını bildirmiştir.¹⁶ 8-23. beyitlerde Hz. Muhammed’in bir gün Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Fatma ve Hz. Ayşe’yle birlikte sohbet ederken, Hz. Muhammed’in ağlaması üzerine Hz. Ebû Bekir’in ona neden ağladığını sorması anlatılmıştır. 24-29. beyitlerde Hz. Muhammed’in günahkâr ümmeti için ağladığını ifade etmesi ve sohbetle bulunanlara günahkâr ümmeti kurtarmak için ne yapacaklarını sorması tahkiye edilmiştir. Hz. Ebû Bekir’in, günahkâr kulların günahlarının yarısını üstleneceğini, cennete girmesini buyursalar dahi girmeyip onların yerine azap çekeceğini ifade ettiği belirtilmiş ve bu cevap karşısında Hz. Muhammed’in sevindiği anlatılmıştır.

30- 34. beyitlerde Hz. Muhammed’in Hz. Ömer’e ne yapacağını sorması üzerine, onun çok ağlayıp feryad edeceğini ve üç bölükten birini kurtarıncaya kadar çalışacağını dile getirdiği ifade edilmiştir. 35- 52. beyitlerde Hz. Muhammed’in Hz. Osman’a aynı soruyu yöneltmesi üzerine Hz. Osman’ın, kendisinin Hz. Ömer kadar faziletli olmasa da elinden geldiğince çalışacağını ve üç bölükten birini getireceğini söylediği anlatılmıştır. Hz. Ali’nin de hesap günü günah-sevap terazisi kurulduğunda cehennem önünde durup günahkâr ümmet için başını dahi verebileceğini ifade etmesi kaleme alınmıştır.

53-99. beyitlerde Hz. Ayşe’ye aynı sorunun yöneltilmesi ve Hz. Ayşe’nin kendisinden önce Hz. Fatma’ya söz verilmesini rica etmesi; bunun üzerine Hz. Fatma’nın kıyamet kopunca mizan terazisini tutacağını ve günahkârlardan taraf olacağını; Allah’tan onlar için af dileyeceğini ve gerekirse onlar yerine cehennemde yanacağını; Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in kanlı gömleklerinin hürmetine onlar için af dileyeceğini belirttiği anlatılmıştır. 100-127. beyitlerde Hz. Ayşe’nin ilk başlarda ne yapacağını söylemeyi istememesi sonrasında da saçını başını paralayıp secdeye kapanarak ağladığını; asi ümmet için cehenneme girebileceğini ve onların yerine azap

¹⁵ Rebi’ü’l-evvel 1196=Şubat/Mart 1782.

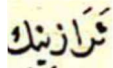
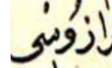
¹⁶ *Şefaât-nâme-i Yahyâ*'ya konu edilen bu rivayete hadis kaynaklarında rastlanılmamıştır. Rivayetin geçtiği eser için bk. Seyyid Eyyûb b. Sıddîk, *Menâkıb-ı Çihâr Yâr-i Güzîn* (İstanbul: Hakikat Yayınları, 2014), 487.

çekebileceğini belirtip gözyaşlarının sele dönmesi üzerine herkesin ve her şeyin ağladığı belirtilmiştir. 128- 147. beyitlerde Cebrâîl'in Hz. Muhammed'in yanına gelerek Hz. Ayşe'nin daha fazla üzülmemesini söylemesi, Allah'ın onun hürmetine asi kulları bağışladığını bildirdiği ve Hz. Muhammed'in bu haber karşısında sevindiği tahkiye edilmiştir.

148-154. beyitlerde ise kendisini günahkârların en günahkârı olarak vafeden Yahyâ, Hz. Muhammed ve Hz. Ayşe'nin hürmetine bu metni okuyanın, dinleyeninin ve yazanın bağışlanmasını dilemiştir.

1.6. Eserin Dili ve Anlatım Özellikleri

Hz. Muhammed ve Hz. Ayşe'nin hürmetine günahkâr kulların affedileceğinin anlatıldığı tahkiyenin ön planda olduğu *Şefaathâme-i Yahyâ*, sade ve açık bir Türkçe ile yazılmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerin yer aldığı metinde, Arapça ve Farsça tamlamalar ise nadiren kullanılmıştır. "Gerçek-durur" (155a), "idüben" (159a), "görmeyesiz" (157a), "durısar" (157a), "işidicek" (158a), "urdi" (158b), "buyurgıl" (156b) örneklerinde görüldüğü üzere eski Anadolu Türkçesi özelliklerinin yer aldığı metinde, "tamu" (156b), "aña" (159b), "anda" (155b), "olar" (155a) gibi çok sayıda arkaik kelimeye yer verilmiştir.

Harekeli nesih ile yazılan nüshada harekeyle ses de türetilmiştir. Aynı kelimelerin harekelendirilmesinde  ve  örneğinde de olduğu gibi tutarsızlıklar görülmektedir.

Dört halife ile Hz. Fatma ve Hz. Ayşe'nin şefaathçi olacağının bir kurgu dâhilinde tahkiye edildiği *Şefaathâme-i Yahyâ*'da diyalog tekniğine başvuran şair, olayları hâkim bakış açısıyla¹⁷ anlatmıştır:

'Alî'ye soñra didi yâ 'Alî
Seniñ elüñden gelen nedür velî (42)

'Alî eydür ve'd-duhâ yüzli nebî
Yerde gökde cümle halkıñ sevdiği (43)

Şefaath hakkında duyduğu bir rivayeti anlatacağını okura bildiren Yahyâ, bu tutumuyla açıklayıcı bir üslup ortaya koymuştur:

Bir rivâyetdür ululardan bize

¹⁷ "Hâkim bakış açısında anlatıcı, Tanrı gibi her şeyi bilme ve görme yeteneğine sahiptir." bk. Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Yayınları, 2004), 106.

Ol rivâyet nicedür eydem size (7)

Yahyâ Efendi, eserin muhtelif yerlerinde nida sanatını kullanarak okuru metne dâhil etmiş, kaleme alacağı konuya dikkat çekmiştir:

İşit imdi neyledi Rabbü'l-Celîl
Mustafâ'ya nâzil oldu Cebrâ'il (129)

Aç gözüñi sen de gâfil olmagıl
Vir salavât Resûl'e olma bahîl (145)

Anlatıyı kurgularken anlatıdan uzaklaştığını fark eden şairin, yönlendirici bir üslupla okurun dikkatini tekrar metne çektiği de görülmektedir:

Yine geldik Mustafâ'nın sözine
Döndi bakdı 'Â'îşe'niñ vechine (53)

1.7. Şefaatnâme-i Yahyâ'nın Ömeroğlu'nun Şefaatnâme'si, Pir Muhammed'in Şefaatnâme'si ve Müellifi Meçhul bir Şefaatnâme ile Mukayesesi

124 beyitten müteşekkil Ömeroğlu'nun Şefaatnâme'sinde, 1820 beyitten oluşan Pir Muhammed'in Şefaatnâme'sinin bir bölümünde, 102 beyitlik müellifi meçhul bir Şefaatnâme'de¹⁸ ve 154 beyitten müteşekkil Şefaatnâme-i Yahyâ'da ele alınan konu müşterektir. Hz. Muhammed'in Hulefâ-yı Râşidîn ile Hz. Ayşe ve Hz. Fatma'ya günahkâr kullara şefaati için ne yapacaklarını sormasının ve onların da bu soruyu cevaplamalarının tahkiye edildiği bu eserlerde, farklı ifadelerle ve anlatım özellikleriyle bir kurgu ihdas edildiği görülmektedir. Mesnevi nazım şeklinde kaleme alınmış olan mezkûr metinlerin telif tarihlerinin tam olarak bilinmemesi, hangi şairin bir diğerinden etkilenmiş olabileceği hakkında çıkarımda bulunmamızı zorlaştırmaktadır.

Bahsi geçen dört eserde yer alan Hz. Fatma'nın günahkâr kulların affi için yapacağı şeyleri anlattığı ilgili beyitler aşağıdaki tabloda gösterilerek, mezkûr konunun farklı şairlerin kaleminden nasıl ifade edildiği ortaya konmaya çalışılmıştır:

Yahyâ'nın Şefaatnâme'si	Müellifi Meçhul Bir Şefaatnâme	Ömeroğlu'nun Şefaatnâme'si	Pir Muhammed'in Şefaatnâme'si
Hasan'ın ağulu gömlegin alam Aâlayam feryâd idem zârî kılam (88)	Hüseyn'in kanlu gömlegin alam Feryâd idem aâlayam zârî kılam (64)	Hasan'ın ol ağı gönlegini Elüme alam terâzüye anı (63)	Zârî vü feryâd şu denlü kılam Hasan' uñ ağulu gömlegin alam (1506) Getüreler terâzüya anları

¹⁸ Özyaşamış Şakar'ın Ömeroğlu'na atfettiği şefaatnâme.

Yine varam mizânın bir yanına Çäre olam ‘aşileriñ cânına (89)	Anı koyam mizânun şaâ yanına Meded idem ‘aşileriñ cânına (65)	Ümmetüm müzdine koldaş idem Ol terâziye ‘aceb tuñ iş idem (64)	Ƙomayalar boynın bura ol cânları (1526) Günâhları sevâbları tartıla Şol sevâbı ağır gelen kırtıla (1527)
Anıñ ile toğrı gelmez mi hisâb Çoğ ola yazuqları ger bi-hisâb (90)	Anıñ ile ağır gelmezse sevâb Günâhları çoğ olsa göre ‘azâb (66)	Ger ağır gelür ise müzdeleri ‘Afv kılmaz ise Çalabum anları (65)	Anlarıñ kim yazuğı ağır gele Ol günâhkâr ümmetün zârî kıla (1528)
Hüseyn’in Ƙanlı gömleğin alam Zârî kılam çağırım tırı kelâm (91)	Hasan’ın ağılı gömleğin alam Anı mizânun üstine koyam (67)	Ol Hüseyn’in Ƙanlı gönlegün alam Getürem terâzi kırtına gelem (66)	Hüccetüm koyam iki gömlek ile Sevâbları ola kim ağır gele (1529)
Eydem-ki ey rahmeti çoğ rahmeti Bize bunlarsız gerekmez cenneti (92)	Ağlayu ağlayu dökem yaşımı Ümmetün yolına koyam başımı (68)	Ümmetüm müzdi üstine anı Koyam idem yâ Rahîm ayağın (67)	Biri biri üstine koyam anı Ola kim ağır gele sevâb yanı (1530)
Ol sevâb üzerine uram anı Ağır ola terâziniñ ol yanı (93)	Anıñ ile ağır gelmezse açam başım Feryâd idem ağlayam dökem yaşım (69)	Bu şehidler kırtına sensin ata Sen kerimsin dâ’imâ bize ħaĥâ (68)	Diyem şehid Ƙanı içün iy Huzâ Atamuñ ümmetine kılama cezâ (1531)
Der nice-kim dağı koyam üstüne Yalvaram ol Muştafâ’nıñ dostına (94)	Dir ki nice kim dağı koyam üstüne Yalvaram ol Muştafâ’nıñ dostına (70)	İşbu gönlek ħatırıçun yâ Kerim Ümmetüme sen rahmet eyle yâ Rahîm (69)	Bu şehidler ħürmetiçün ilâhî Kerem kılm bugün ‘afv eyle günâhı (1532)
Anca yalvaram Ħaĥĥ’a zârî kılam Tâ baña bağışlaya ‘aşı gulâm (95)	‘Aşileri Ƙomayam ileteler Ƙoy baña ne iderlerse ideler (71)	Başımıñ derincüğin alam ele Başımı terâziye ben de bile (70)	Sevâb yanı az olur ise şoyam Başum açam maĥramemi de koyam (1533)
Vardur ümizim ola sözüñ Ƙabül Benim iş-budur sözüñ bil yâ Resül (96)	‘Aşileri dileyem Allâ’dan kırtaram Cânlarımı ben ‘azâbdan kırtaram (72)	Başımıñ derincüğin alam ele Başımı terâziye ben de bile (70)	Ƙoyam anı da sevâblarun yanına Meded idem ‘aşileriñ cânına (1534)
Anıñ ile olmaya açam başım Ağlayam efgân idem dökem yaşım (97)	Umudumdur ki ħâcetim ola Ƙabül Benim dağı budur sözüñ yâ Resül (73)	Şaçımı ben aşikâre kılam maĥlûĥa Kim beni Ħayyü’l-beĥâ esürgeye (71)	Şaçımı çözem kelep kelep Ħaĥĥ’a Ħâşâ lillâh kim benüm ‘ırzum yıĥa (1535)
İşidicek hoş sevindi Muştafâ Ol-dem anda Fâtıma’ya kıldı du‘â (98)	El getürdi faĥr-ı ‘âlem o dem Fâtıma’ya bir du‘â itdi o dem (74) ¹⁹	Ümmetüm bağışla baña Çalâb Hem kılalalar anda du‘â müstecâb (72)	Ʀağıdam saçum açuğiken başum Ağlayam feryâd idem saçam yaşum (1536)
		Aĥmed eydür ey cânun cânı	Ħaĥĥ şuçuma baĥa ĥayretdür Ħaĥĥ’a

¹⁹ Özyaşamış Şakar, “Hazâ Kitâbu Şefâ’at-nâme”, 129-130.

Yahyâ'nın Şefaathâne'si

		Yarlıgaya Hakk Calab her dem seni (73) ²⁰	Umaram esirgeye Hayyü'l-bekâ (1537) Umaram hep ümmetüñ bağışlaya Benüm ile Hakk keremler işleye (1538) ²¹
--	--	--	--

Değerlendirme

Bu çalışmada, Hz. Muhammed'in günahkâr ümmet için üzülüp ağlamasını, o esnada sohbetinde bulunan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Ayşe ve Hz. Fatma'ya günahkâr kullara şefaathâne için ne yapacaklarını sormasını ve onların da bu soruya cevap vermelerini konu alan *Şefaathâne-i Yahyâ* adlı mesnevi incelenmiştir. 154 beyitten oluşan bu manzume, aruzun "fâ'ilâtün /fâ'ilâtün/ fâ'ilün" kalıbıyla yazılmıştır. *Şefaathâne-i Yahyâ*, Hz. Muhammed'e şefaatte bulunması için arzuların dile getirildiği bir eser değil, dört halife ile Hz. Ayşe ve Hz. Fatma'nın nasıl şefaathâne olacaklarını anlattıkları tahkiyevî bir eserdir. Hâkim bakış açısıyla anlatılan mezkûr hadise, sade ve açık bir Türkçe ile kaleme alınmıştır. *Şefaathâne-i Yahyâ*, XIV. yüzyılda İslamiyet'in halk arasında yayılmasına yardımcı olan ve birçok nüshası bulunan *Hikâye-i Kesikbaş*, *Hikâye-i Deve*, *Hikâye-i Güvercin*, *Hikâye-i Geyik*, *Hikâye-i Kız*, *Hikâye-i İsa*, *Hikâye-i İsmail* ve *Hikâye-i İbrahim* gibi mevlid hikâyeleri olarak bilinen hikâyelerle üslup, anlatım ve dil hususiyetleri bakımından paralellik göstermektedir.

Şefaathâne-i Yahyâ'nın konusu Ömeroğlu'nun *Şefaathâne*'sinde, Pir Muhammed'in *Şefaathâne*'sinde ve müellifi meçhul bir *Şefaathâne*'de de yer almaktadır. Aynı veya yakın yüzyıllarda telif edilmiş olduğu düşünülen bu eserlerde aynı motiflerin kullanılması ve aynı olay örgüsünün tahkiye edilmesi, müelliflerin birbirlerinden etkilendiğini düşündürmektedir. Eski Anadolu Türkçesinin dil hususiyetlerinin bulunduğu bu eserde arkaik kelimelerin çok sayıda kullanılması ve XIV. yüzyılda telif edildikleri düşünülen bahsi geçen hikâyelerle benzer dil ve anlatım hususiyetlerinin müşahede edilmesi, eserin telif tarihi hakkında bir değerlendirme yapmamıza imkân sağlamaktadır.

Çalışma neticesinde, edebiyat tarihlerinde ve şefaathâne türü hakkında yapılan çalışmalarda yer almayan *Şefaathâne-i Yahyâ*'nın transkripsiyonlu metni hazırlanarak ilim dünyasına kazandırılmış ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

²⁰ Küçük, "Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Eser: Ömeroğlu'nun Destân-ı Muhammed Mesnevisi", 203-204.

²¹ Korkmaz, *Eski Türk Edebiyatında Şefâ'at-nâme Edebî Türü ve Pîr Muhammed'in Şefâ'at-nâmesinin Millî Kütüphane (3772/1) Nüshası Üzerine Bir İnceleme*, 385-388.

Kaynakça

- Alıcı, Mustafa. “Şefaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011.
- Bozkurt, Kenan. *Şefaat Kavramı ve Pîr Muhyiddîn'in Şefâ'at-nâmesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çelebioğlu, Amil. *Türk Mesnevi Edebiyatı (Sultan II. Murad Devri 1421-1451)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Yayınları, 2004.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *Firdevsü'l-ahbâr*. nşr. Muhammed es-Saîd el-Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*. Erişim 28 Ekim 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>.
- Elçin, Şükrü. “Ömeroğlu'nun Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı Muhammed'i”, *Milli Folklor*, 27 (Güz 1995): 61-63.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh. Riyad: Darussalam, 1991.
- Korkmaz, Abdulkadir. *Eski Türk Edebiyatında Şefâ'at-nâme Edebî Türü ve Pîr Muhammed'in Şefâ'at-nâmesinin Millî Kütüphane (3772/1) Nüshası Üzerine Bir İnceleme (Tahlil-Metin-Dizin)*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Köktürk, Şahin. “Şefaat-name ve Pir Muhammed'in Şefaatnamesi”. *Turkish Studies* (Bahar 2014): 761-771.
<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.7099>
- Küçük, Serhat. “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Eser: Ömeroğlu'nun Destân-ı Muhammed Mesnevisi”. *International Journal of Language Academy* 7/2 (Haziran 2019): 192-237.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Câmi'ü's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâ'ü't-Türâsî'l-Arabiyyi, ts.
- Özyaşamış Şakar, Sezer. “Hazâ Kitâbu Şefâ'at-nâme”. *Osmanlı Araştırmaları* 28 (Aralık 2006): 123-150.
- Seyyid Eyyûb b. Sıddîk. *Menâkıb-ı Çihâr Yâr-i Güzîn*. İstanbul: Hakikat Yayınları, 2014.
- Şahin, Mehmet. *Mustafa Fevzi bin Numan'ın Hayatı Eserleri ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Toktonaliev, Azat. "Ayet ve Hadisler Bağlamında Şefaathâne Kavramı", *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2019): 161-184.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam'da Şefaathâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yıldırım Sarıkaya, Meliha. *Pir Muhyiddîn Şefaathâne-name*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.

Metin²²

[155a]

Şefâ‘at-nâme-i Yahyâ

(fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün)

1. Başlayalım Allâh adıyla söze
Eyde çok hoş gele sözüm size²³
2. Hâk Çalab’dan ger bize tevfiğ ola
Raḥmeti ger bize hem refiğ ola
3. Hoş naşihat hem ğarib u hem ‘acib
İşidürse sözümi müfti ḥaṭib
4. Deyeler aḥsende muṭlak Hâk-durur
Hem Resül’iñ ḥadışi gercek-durur
5. İşbu söziñ cümlesi gercek ola
Birbirinden hem sözim gökcek ola
6. Ma‘nâsı beñzer gülistâna ey ḥoca²⁴
Ağ kızıl gül diresin ucdan uca
7. Bir rivâyetdür ululardan bize
Ol rivâyet nicedür eydem size
8. Bir gün oturmuş idi faḥr-i ciḥân
Enbiyâlar serveri tâc-ı ‘ayân
9. Ol Ebū Bekir ‘Ömer ‘Osmân ‘Alî
Ḥâzır idi ol sâ‘at bu dört velî
10. Fâṭıma ile ‘Â‘işe de geldiler²⁵
Bir zamân ḥalvetde şoḥbet kıldılar

11. Muştafâ söyler bunlar diñler idi
Her biri bir dürli ḥâl añlar idi
12. Vaşf iderdi Muştafâ âḥireti
Âh idüp ağlar idi katı katı
13. Ol Ebū Bekir dedi anam atam
Hep fidâ olsun saña yâ muḥterem

[155b]

14. Şöyle niçün ağlarsın katı katı
Bir bilelüm biz daḥı bu ḥasreti
15. Resül eydür ben nice ağlamayam
Ümmet için nice bel bağlamayam
16. Ümmetim öñinde bir yol var uzun
Ḳatı düş-vâr iş-durur ümmet zebün
17. Ümmetinden ‘âşiler ḥod çok-
durur
Pes ḥayırdan günâhı artuğ-durur
18. Ğaybı çok gibi ağır yolu katı
Bağrımı deldi bu ümmet ḥasreti
19. Ey yârenler ağlamadın ne kılam
Ağlayup ta anlara dermân olam
20. İmdi pes kim her biriñiz irişiñ
Eliñüzden geldügince dürişiñ
21. Benim ile ṭoğru yola varmaga
Çâre eyleñ ümmeti ḳurtarmaga

²² Metni oluştururken transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır. Her beyite sıra numarası verilmiş, vezin kusurları dipnotlarda belirtilmiştir.

²³ Vezin kusurludur.

²⁴ Vezin kusurludur.

²⁵ Vezin kusurludur.

22. Bunlar eydür elümüzden geleni
Söyleyelim yarın anda olanı
23. Tâ ki gönlün anı ile avına
Şâz oluben işbu cânın sevine
24. Şiddik eydür gönlünü hoş tut yâ
Resûl²⁶
Ol mübârek gönlünü kıлма melûl
25. Ümmetünden ne kadar ola 'âşî
Benim olsun yazığının yarısı
26. Anlar için baña itsünler 'azâb
Tanık olsun sözime hem Hâk Çalab
27. Ol arada aşlâ yüz döndürmeyem
Uçma gir derler ise girmeyem²⁷
28. Turam anda dürişem ümmet için
Bunda bu sen itdügün himmet için
[156a]
29. Hoş sevindi bu söze ol Muştafâ
Dedi Hâk virsin saña zevk u şafâ
30. Döndi bağı 'Ömer'e dir yâ 'Ömer
'Âşî ümmetlerime senden ne var
31. Tâ ki elden ne gelürse bitürem
Ben dağı üç bahşında birin
getürem²⁸
32. Tanık ol sen işbu sözden
dönmezem
- Cehd idüben dürüşem uşanmazam
33. Ağlayayam zârî kılam yırtam
yıkam²⁹
İnşâ'allâh zârıma ol Hâk bağa
34. El getürüp fahr-i 'âlem Muştafâ
Döndi 'Ömer'e dağı kıldı du'â
35. Döndi Ahmed 'Osmân'a andan
hemân
Senin elünden gelen nedür fülân
36. 'Osmân eydür fazl-ı 'Ömer çok-
durur
Tâkatim benim 'Ömerce yok-durur
37. Ben 'Ömerce kaçan işi bitürem
Ben dağı üç bahşında birin
getürem³⁰
38. Şol ki elden geleni terk itmeyem
'Âşîleri anda koyup gitmeyem
39. Çalışam çün zârlıklar eyleyem
İnşâ'allâh geçe sözim söyleyem
40. İtmeyem elden takşîr geleni³¹
Er degildür ol takşîr ide olanı³²
41. 'Osmân'a dağı du'â itdi yine
Alkış itdi bunlara döne döne
42. 'Alî'ye soñra didi yâ 'Alî³³
Senin elünden gelen nedür velî
43. 'Alî eydür ve'd-duhâ yüzli nebî

²⁶ Vezin kusurludur.

²⁷ Vezin kusurludur.

²⁸ Vezin kusurludur.

²⁹ Vezin kusurludur.

³⁰ Vezin kusurludur.

³¹ Vezin kusurludur.

³² Vezin kusurludur.

³³ Vezin kusurludur.

- [156b]
- Yerde gökde cümle halkıñ sevdügi
44. Ben ne deyem kim mürüvveddür
işim
Terk idem ben ‘aşiler için başım
45. Ol zamān kim şorı hisāb şorıla
Müzd ü yazık terāzūsı kurlıla
46. Ben varam çün tamu öñünde
turam
‘Aşiler için başım terkin uram
47. Ümmet için baña kılsunlar cefā
Tanık ol sen bu söze yā Muştafā
48. Faḥr-i ‘ālem du‘ā kıldı ‘Alī’ye
Tañrınıñ arslanı gerçek veliye
49. Göñüli hoş oldı bu himmet için
Kim çalışdılar bunlar ümmet için
50. Pes ümizdür ki yarın kırtaralar
Bun deminde cümle feryād ideler
51. Ümmet iseñ Allāh adın yād kıl
Vir şalavāt Muştafā’ya şāz kıl
52. Yine geldik Muştafā’nıñ sözine
Döndi baqdı ‘Ā’işe’niñ vechine
53. ‘Ā’işe’ye dedi-kim yā ‘Ā’işe
Gerekdür oğullar için ana tırışa³⁴
54. Sen anasın ‘aşiler seniñ oğluñ
Göreyin nedür seniñ veli söziñ
55. ‘Ā’işe eydür Fāḫıma var iken baña³⁵
Ne sözüüm var kim anı deyem saña
56. Sen buyurgıl Fāḫıma ilk söyleye
Ümmetiñ aḥvālin şerḥ eyleye
57. ‘Ā’işe der faḥr-i ‘ālem Muştafā
Böyle didi şāḥib-i zevḫ u şafā
58. Fāḫıma der buyurdı böyle babam
İşbu sözi cümle bile ḥāş u ‘ām
- [157a]
59. Gün gele kim beni siz görmeyesiz
Ol ḥayr ānda gereğini şorasız
60. Böyle dedi hem ḥaḫkuñda ol Resül
Senden öñdin söylemek edeb degil
61. ‘Ā’işe and içdi vallāh dimeyem
Fāḫıma’dan öñde söz söylemeyem
62. Çünki ilhām oldı Fāḫıma söyleye³⁶
Fāḫıma der vaḫt-i kıyāmet kopa
63. Tura kelām varam terāzū tuşam
Ol kıyāmet zemzemesi kim kopa
64. Her bir kişiye nefsi kāsī ola ḫatı³⁷
Ol Resül der ümmeti vāḥ ümmeti
65. Kurlıla daḫı şırāḫ u hem mizān
Elli biñ yıl olisardur bī-zamān
66. Halk çevre kaplayup odlar³⁸ yaḫar
Zārī kılup yalvaram ben ol Ḥaḫḫ’a
67. Cümlesi ‘uryān oluben durısar

³⁴ Vezin kusurludur.

³⁵ Vezin kusurludur.

³⁶ Vezin kusurludur.

³⁷ Vezin kusurludur.

³⁸ odlar: otlar, nüsha

68. 'Adl için ol Hâk terâzû kırisar Ol cehennem kükreyüp odlar ³⁹ şaçar Yir bulmazlar kim halâyıklar kaçar	Hoş du'âmı itme red eyle kabûl 80. Şol günâhlı 'âşiler oğlum kızım Cümlesine fidâ eyleyem özüm
69. Ol zebâniler elinden ot yalın Baş yalın ayak yalın hem ceb yalın	81. Eylegil baña 'azâbı sen Çalab Uçmağı erzânî kıl 'âşime hep
70. Her biri zârî kılup odlar ⁴⁰ yaçar Çâre ister göz urup baña bakar	82. Bunlaruñçün şamuya ben yanayın Zîrâ oğlumdur bular ben anayın
71. 'Adl için pes ol terâzû kırıla Hayr u şer' ü müzd ü yazık şorıla	83. Böyle deyüp hâzrete ben yüz uram Terâziniñ şağ yanında şuram ⁴³
72. Tartalar pes her kişiniñ 'amelin Getüreler baş açık çıplak yalın	84. Her bir ümmetiñ terâzûya gele Pes hayırdan günâhı artık gele
73. Ol araya getüreler ümmeti Kuşanuben şöyle dutam himmeti	85. Kōmayam inmege günâhı yanın Kendi hayırımıñ koyam peşin onun
[157b]	86. Cehd idem ki ol yanı ağır gele İnşâ'allâh kim ol ümmet kırtıla
74. Şuram anda mizânıñ bir yanına Çâre olam 'âşileriñ cânına	87. Böylelikle ger terâzû inmeye Ol melek kim anı tartar şanmaya
75. 'Âşî ümmetiñ yazuğı çoğısa Ol zebâniler gelüben kaçısa	88. Hâsan'ın ağulı gömleğin alam Ağlayam feryâd idem zârî kılam
76. Ağlayam zârî kılam anda cânım Yalvaram hâzrete kalduram elüm	[158a]
77. Yâ Kerîm u yâ Raḥîm u yâ Şamed Kim şifâtıñ <i>kul hüvellâhu eḥad</i> ⁴¹	89. Yine varam mizânıñ bir yanına Çâre olam 'âşileriñ cânına
78. Yâ Ğafûr u yâ Şekûr u yâ Ğanî Bol keremlü sulṭân esirge beni	90. Anıñ ile toğrı gelmez mi hisâb Çok ola yazukları ger bî-hisâb
79. Luṭfiñ uş fazlıñ raḥmetiñ bol ⁴²	91. Hüseyin'in kanlu gömleğin alam Zârî kılam çağıram şurı kelâm

³⁹ odlar: otlar, nüsha

⁴⁰ odlar: otlar, nüsha

⁴¹ "De ki: 'O, Allah'tır, bir tektir.'" El-İhlâs 112/1.

⁴² Vezin kusurludur.

⁴³ Vezin kusurludur.

92. Eydem ki ey rahmeti çok rahmeti
Bize bunlarsız gerekmez cenneti
93. Ol şevāb üzerine uram anı
Ağır ola terāziniñ ol yanı
94. Der nice kim daħı koyam üstüne
Yalvaram ol Muştafā'nıñ dostına
95. Anca yalvaram Haqq'a zārī kılam
Tā baña bağışlaya 'āşī gulām
96. Vardur ümizim ola sözüm kabül
Benim iş-budur sözüm bil yā Resül
97. Anıñ ile olmaya açam başım
Ağlayam efgān idem dökem yaşım
98. İşidicek hoş sevindi Muştafā
Ol dem anda Fāṭıma'ya kıldı du⁴⁴
99. İşbu söze i'tikādiñ var ise
Vir şalavāt Muştafā'ya ḥālişā
100. Degdi nevbet 'Ā'işe'ye söyleye
Vaşf-ı ḥālīn ol velī şerḥ eyleye
101. Döndi baqdı 'Ā'işe'ye ol Resül
Yerde gökde ol uşüllerden usül
102. 'Ā'işe'ye dedi daħı söylegil
'Ā'işe der söylemezem bellü bil
103. Resül eydür gizleme söyle söziñ
Her kime söyler iseñ bilsün öziñ
- [158b]
104. 'Ā'işe der ben deyem āḥir saña
Yā nebī bu sözi dimezim saña
105. Resül eydür 'Ā'işe ḥātūn degil
Var bu sözi sen babaña söylegil
106. 'Ā'işe der babama ne söyleyem
Ne-sözüm var ki hikāyet eyleyem
107. Resül eydür 'Ömer 'Osmān 'Alī'ye
İşbu üçden söylegil bir veliye
108. 'Ā'işe der hiç dimezem maḥlūka
Sözimiz kendim direm yā Ḥālīk'a
109. Böyle dedi ağlayu durdu uru
Ḥalvete girdi hemān ol içeru
110. Der nice-kim bırağup açdı başın
Zārī kı lup anca dökdi göz yaşın
111. Yüzin urdı toprağa zārī kı lup
Dedi yā Rabbi dilerem 'āşī gelüp⁴⁵
112. Ki mü'minler anası dedin sen
baña⁴⁶
Baş açup ümize geldim ben saña
113. Mü'min hem Müslimān hem 'āşī⁴⁷
Ol benim oğullarımdur ḳamusı
114. 'Āşī oğullar için yandur beni
Nice dileriseñ göyündür beni
115. 'Āşilerçün gireyin ben ṭamuya
Yā neyin ben rahmet it sen
ḳamuya
116. ḳamusıçün sen bana eyle 'azāb
Oda yandur gerek eyle kül kebāb

⁴⁴ Vezin kusurludur.⁴⁵ Vezin kusurludur.⁴⁶ Vezin kusurludur.⁴⁷ Vezin kusurludur.

- | | |
|--|---|
| <p>117. Böyle deyüp ağladı kıldı figân
Hak Çalab kıldı kabül sözün
hemân</p> <p>118. Secdeden getürmedin çün ol
başın
Zârî kılup anca dökdi göz yaşın</p> <p>[159a]</p> <p>119. Âh idüben inledi kıldı enîn
Gözi yaşı kana döndi tiz hemîn</p> <p>120. Ol burada taş u toprak divârı
İşiden ol zârlığı kıldı zârı</p> <p>121. İşiden hayvân bile ağlaşdılar
Yüzi üzre her birisi düşeler</p> <p>122. Şöyle zârî kıldı ki kopdı taşa
Taş eridi yüregi başdan başa</p> <p>123. Anda olan cemâ'at hep ağladı
El getürüp cümlesi âmîn didi</p> <p>124. Taş u toprak cümle yüz urdı
Hakq'a
Didiler kim ey Kerîm u zî-bekâ</p> <p>125. Sen esirge kim bu za'if 'avratı
Yüreginden tütünü tüter katı</p> <p>126. Böyle deyüp ağladı katı katı
Hak Çalab esirgedi ol 'avratı</p> <p>127. Rûzî kılsun Hak size Dârü's-selâm
Şıdk ile diñ eş-şalâtu ve's-selâm</p> | <p>128. İşit imdi n'eyledi Rabbü'l-Celîl
Muşafâ'ya nâzil oldu Cebrâ'il</p> <p>129. Var selâm ilet eyit kim yâ habîb
'Â'îşe dertlülere oldu tabîb</p> <p>130. Disün ol 'Â'îşe kim şıdkı bol⁴⁸
Göñlini ol bizden itmesün melül</p> <p>131. Ol bizim dostımızñ hakqı-durur
Ol habibiñ helâli ehl-i beyt-
durur⁴⁹</p> <p>132. Ben nice revâ görem-kim tamuda
Vara 'âşiler için oda yana</p> <p>[159b]</p> <p>133. Hak Çalab böyle deyüben söyledi
Anları bağışladım saña dedi</p> <p>134. Cebrâ'il'e dedi kim yâ Cebrâ'il
Bu sözi itdüm kabül şöyle degil</p> <p>135. Ben aña bağışladım 'âşileri
'Âşiler çün kılmason dañı zârî⁵⁰</p> <p>136. 'Â'îşe çünki baña tutdı yüzün
Tamuya giyürmeyem oğlun kızın</p> <p>137. 'Âşî oğullarınıñ alsın elin
Cümlesin uçmaga giyürsin yarın</p> <p>138. Tâc u taht u milketi bağışlayam
Velî her ne diler ise işleyem</p> <p>139. Bunları uçmağda tahta geçürem
Cümleye tâhir şarâbın içürem</p> |
|--|---|

⁴⁸ Vezin kusurludur.

⁵⁰ Vezin kusurludur.

⁴⁹ Vezin kusurludur.

140. Dağı dîzârımı anda gösterem
 141. Şöyle zârî kıldı ki çopdı taşā
 Taş eridi yüregi başdan başā
142. Anda olan cemā'at hep ağladı
 El getirüp cümlesi āmin didi
143. Taş u toprak cümle yüz urdı
 Hakk'a
 Didiler kim ey Kerim u zî-bekā
144. Sen esirge kim bu za'if 'avratı
 Yüreginden tütünü tüter katı
145. Böyle deyüp ağladı katı katı
 Haç Çalab esirgedi ol 'avratı
146. Rūzî kılsun Haç size Dārū's-selām
 Şıdķ ile diñ eş-şalātu ve's-selām
147. İşit imdi n'eyledi Rabbū'l-Celil
 Muştāfā'ya nāzil oldu Cebrā'il
148. Var selām ilet eyit kim yā ḥabīb
 'Ā'işe dertlülere oldu ṭabīb
149. Disün ol 'Ā'işe kim şıdķı bol⁵¹
 Gönlini ol bizden itmesün melül
150. Ol bizim dostımızñ ḥakkı'-durur
 Ol ḥabibiñ ḥelāli ehl-i beyt-
 durur⁵²
151. Ben nice revā görem-kim ṭamuda
 Vara 'āşiler için oda yana
 [159b]
152. Haç Çalab böyle deyüben söyledi
 Anları bağışladım saña dedi
153. Cebrā'il'e dedi kim yā Cebrā'il
 Bu sözi itdüm ḳabül şöyle degil
154. Ben aña bağışladım 'āşileri
 'Āşiler çün kılmason dağı zârî⁵³
155. 'Ā'işe çünki baña ṭıtdı yüzün
 Ṭamuya giyürmeyem oğlun kızın
156. 'Āşî oğullarınıñ alsın elin
 Cümlesin uçmağa giyürsin yarın
157. Tāc u taht u milketi bağışlayam
 Velî her ne diler ise işleyem
158. Bunları uçmağda tahta geçürem
 Cümleye ṭāhir şarābın içürem
159. Dağı dîzârımı anda gösterem
 Ne kim gönli dile geydür hep
 virem
160. İrdi Cebrā'il hemān-dem ol sâ'at
 İndi gökden bize yayuben ḳanad
161. İndi durdı Muştāfā'nıñ ḳatına
 Söyledi bu sözleri ḥazretine
162. Şāz-mān oldu Resül'iñ ḥātırı
 Hep sevindi cümle aşḥābıñ varı
163. Görince seniñ için cehd itdiler
 İşi bunda görüp anda gitdiler
164. Aç gözüñi sen de gāfil olmağıl
 Vir şalavāt Resül'e olma baḫıl
165. 'Āşî ümmet ümizi bunlar-durur

⁵¹ Vezin kusurludur.⁵³ Vezin kusurludur.⁵² Vezin kusurludur.

Dağı bunlara uyan cânlar-durur

166. Anlarıñ şefâ'atine eyle kim âh⁵⁴
Rûzî mücrimlere ey pâdişâh⁵⁵
[160a]

167. Bî-çâre Yahyâ'yı gör kim 'âşîdir
'Âşîlikde 'âşîleriñ hâşîdir

168. 'Âşîliğin 'arz kıldı hâzrete
Ümîz ile Hakk'a geldi rahmete

169. Muşafâ ile 'Â'îşe hürmetini⁵⁶
Raḥmet it yarın di hoş hâlini?⁵⁷

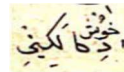
170. Bunlarıñ yüzi şuyı-çün yâ Kerîm
Çamu halka rahmet it kim yâ
Raḥîm

171. Oḳuyanı diñleyeni yazanı

⁵⁴ Vezin kusurludur.

⁵⁵ Vezin kusurludur.

⁵⁶ Vezin kusurludur.



ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 233-263

Resmi Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf

Analysis of the TMSK E. H. 2. Mushaf in the Context of Official Writing Rules

Fatih Cankurt

Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm
Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı
Assistant Professor Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology,
Department of Qur'anic Recitation
Burdur, Türkiye

fcankurt@mehmetakif.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9352-429X

ror.org/04xk0dc21

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Ekim/October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Cankurt, Fatih. "Resmi Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf". *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 233-263. <https://doi.org/10.51575/atebe.1195775>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf

Öz

Kur'ân-ı Kerîm kelimelerinin yazım özelliklerini inceleyen ilim dalına resm-i mushaf /resm-i Osmânî adı verilmektedir. Bu ilme, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) halifelik devrinde (644-656), dönemin fasih Arapça kaidelerine göre yazım esas alınmak sûretiyle gerçekleştirilen mushaf istinsah faaliyeti kaynaklık etmektedir. Sahabe eliyle gerçekleştirilen bu çalışmada kullanılan imlanın, sonraki dönemlerde yazılan mushaflarda esas alındığı kabul edilmektedir. Bugün Hz. Osman himayesinde imla edildiği kesin olarak bilinen bir mushaf mevcut değildir. Bu yüzden Hz. Osman mushaflarındaki yazım şekillerine ait detaylar ancak hicrî 3-4. asırlarda telif edilmeye başlanan eserlerden öğrenilebilmekte, resm-i mushaf kriterleri mezkûr kaynaklar baz alınarak belirlenmektedir. Lakin mushaf istinsahı faaliyetinden 3 asırdan daha fazla bir süre sonra kaleme alınan eserlerde verilen bilgilerin yeterliliği/sıhhati konusunda birtakım tereddütlerin varlığı malumdur. Mezkûr tereddütlerin izale edilmesine katkı sunma maksadıyla hazırlanan bu makalede, alanın temel eserlerinde yer alan resm-i Osmânî kaideleri bağlamında Topkapı Sarayı Müzesi/Emanetler Hazinesi 2 nr. Mushaf incelenmektedir. Erken dönemlere ait olduğunda şüphe bulunmayan Mushaf'ın, Hz. Ali'ye (ö. 40/661) tarafından yazıldığı iddia edilmektedir. Mevcut çalışma sayısı bakımından oldukça yeni bir alanda yapılan bu araştırmada, hicretten birkaç asır sonra telif edilen eserler vasıtasıyla ulaşılabilen kaideler ile erken dönemlerde yazılmış TMSK E. H. 2 nr. Mushaf'ın imlası kıyaslanmak sûretiyle, kaidelerin o dönemde ne derece uygulandığını tespiti çalışılmıştır. İki bölümden müteşekkil makalenin ilk kısmında, Mushaf'a dair tanıtıcı ve teknik mahiyetteki bilgilere yer verilmiş, Mushaf'ın Hz. Ali'ye nispeti tetkik edilmiştir. Mushaf'ın erken dönemde imla edildiği ancak Hz. Ali tarafından yazılmasının mümkün olmadığı kanaatine yer verilmiştir. İkinci kısımda, ilgili eserlerde "hazf, ispat, ibdal, maktu'/mevsûl yazım, hemze, Mesâhif-i Emsâr'ın gönderildiği beldelelere göre farklılık arz eden yazım farklılıkları" şeklindeki konu başlıkları altında yer verilen toplam 1406 kelimenin yazım özelliğiyle TMSK E.H. 2 nr. Mushaf'ın yazımını mukayese edilmiştir. Sayfa, âyet noksanlığı bakımından neredeyse kusursuz nitelikteki bu Mushaf'ın tamamında yapılan inceleme sonucunda toplam 319 kelimedede kaidelere muhalif yazım olduğu tespit edilmiştir. Üzerine inceleme yapılan tüm kadim Mushaflarda da görülen bu imla uyumsuzluğu, resm-i mushaf kaidelerinin sıhhatine dair mevcut soru işaretlerini kuvvetlendirmektedir. Bu da resm-i mushaf ilminin sınırlarını tespit için kadim mushafların imlasının da dikkate alınması gerektiğine, bunun için de erken dönemde yazılmış mushafların yazım şekilleri üzerine daha fazla araştırma yapmanın gerekliliğine işaret olarak kabul edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Resm-i Mushaf, Mushaf Tarihi, Erken Dönem Mushaflar, TMSK E.H. 2 Nr. Mushaf.

Analysis of the TMSK E. H. 2. Mushaf in the Context of Official Writing Rules

Abstract

The branch of science that examines the spelling features of the words of the Qur'an is called resm-i mushaf/resm-i Osmânî. This science is the source of the mushaf copying activity, which was carried out according to the correct Arabic rules of the period during the caliphate of 'Uthmân b. 'Affân (d. 35/656). It is accepted that the spelling used in this study, which was carried out by the Companions, was based on the mushafs written in later periods. Today, there is no known mushaf that was spelled under the auspices of 'Uthmân . Therefore, we learn the details of the writing styles in the 'Uthmân mushafs only from the works that began to be copyrighted in the 3-4th (A.H.) centuries. However, it is known that there are some

hesitations about the adequacy/soundness of the information given in the works written more than 3 centuries after the activity of copying the mushaf. In this article, in the context of the official writing rules in the main works of the field, Topkapı Palace Museum / Relics Treasure 2 nr. mushaf is examined. The Mushaf, of which there is no doubt that it belongs to the first centuries, is attributed to ‘Alî b. Abî Ṭālib. The aim of this research, which is carried out in a fairly new field in terms of the number of existing studies, is to compare the spelling of the Mushaf in the Topkapı Palace, which was written in the early periods with the rules that can be reached through the works copyrighted a few centuries after the Hijrah, and to see how the rules were applied at that time. In the first part of the article, which consists of two parts, introductory and technical information about the Mushaf is given and its relation to ‘Alî has been examined. It has been reached the conclusion that although the Mushaf was spelled in the early period, it was not possible for ‘Alî to write it. In the second part, the writing of the Mushaf with the spelling characteristics of a total of 1406 words included in the related Works under the headings of "omit, proof, replace, cut/attached spelling, hamza, spelling differences that differ according to the towns where the mushafs were sent" has been compared to TMSK E.H. 2 nr. Mushaf. As a result of the examination of this entire Mushaf, which is almost perfect in terms of the lack of page and verse, it has been determined that there are spellings against the rules in a total of 319 words. This spelling inconsistency, which is also seen in all the ancient Mushafs studied, strengthens the existing question marks about the soundness of the official mushaf rules. This should be accepted as an indication that the spelling of ancient mushafs should be taken into account in order to determine the limits of the science of official mushaf, and for this reason, it is necessary to conduct more research on the writing styles of the mushafs written in the early period.

Keywords: Qur’ānic Recitation, Rasm al-Mushaf, History of Mushaf, Ancient Mushafs, TMSK E.H. No. 2 Mushaf.

Giriş

Resm-i Osmânî, diğer adıyla resm-i mushaf/resm-i ıstılâhî/ hicâü'l-mushaf, 3. halife Hz. Osman’a, devlet başkanı sıfatıyla onun himâye ettiği istinsah işlemine dayanan bir ıstılahtır. Sahabenin üstlendiği bu faaliyette, muhtelif sayılarda istinsah edilen mushaflar, dönemin öne çıkan beldelerine gönderilmiştir.¹

Genel kabule göre, çoğaltılan bu mushaflar yedi harf ruhsatının neticesi olarak ortaya çıkan farklı kıraatlere müsaade edecek şekilde imla edilmiştir. Hz. Osman mushaflarının farklı kıraatlere müsaade eder mahiyet arz etmesi, hareketlerden ve harf noktalarından ârî olmasıyla alakalıdır. Bunun yanında, kelimelerin iskeletini oluşturan harflerin yazımındaki ayrımlar da değişik

¹ Bilgi için bk. Ebû Amr Osman b. Said ed- Dâni, *el-Mukni’ fi marifeti mersûmi mesâhifi ehli’l-emsâr*, thk. Hatim Salih ed-Damin (Beyrut: Daru’l-Beşairi’l-İslamiye, 2011), 9; Ebû’l-Hayr Şemsüddin el-Muhammed b. el-Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-aşr* (Mısır: Mektebetü’t-Ticariyye, ts.), 1/7.

kıraatlere imkân tanımakta, muhtelif beldelelere irsal edilen mushafların ayırt edici niteliklerini ortaya koymaktadır.²

Resm-i mushaf ilminin kaynağı olan Kur'ân kelimelerinin yazılış şekillerini, hicrî 4. asırdan itibaren kaleme alınan eserler³ vasıtasıyla ancak öğrenebiliyor, elimizdeki mushafları bu eserlerde konulan yazım ölçülerine göre değerlendirebiliyoruz.

Erken dönem mushaflar ve resm-i mushaf, ülkemizde yapılan çalışma sayısı bakımından oldukça yeni, araştırma yapılmaya muhtaç bir alandır. Resm-i mushaf konusunda Mehmet Emin Maşalı,⁴ erken dönem mushaflar konusunda Tayyar Altıkulaç'ın çalışmaları⁵ ülkemizdeki ilkler olarak kabul edilmektedir. Erken döneme ait bir mushafın tarihi ve kırâati yanında resm-i mushaf yönüyle de incelendiği çalışmanın mevcudiyeti,⁶ aynı zamanda bazı kadim mushaf nüshaları üzerine devam eden yüksek lisans/doktora tezlerinin varlığı bilinmektedir. Bu çalışmalar, mushaf tarihi açısından, yaklaşık on asır öncesinde kaleme alınan resm-i mushaf kaidelerine dair eserlerdeki bilgilerin tasdikine/tashihine imkân vermesi bakımından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada, Topkapı Sarayı Müzesi/Emanetler Hazinesi kısmında envantere 2 numara ile kayıtlı mushaf, resm-i Osmânî kuralları yönünden incelenecektir.

² bk. Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî, *el-Keşfan vücuhi'l-kırâati's-seb'i ilelihê ve hucecihê*, thk. Muhyiddin Ramazan (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1981), 24; Dâni, *el-Mukni'*, 118; Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 142; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/31.

³ Abdullah b. Suleyman b. Ebî Dâvud, *Kitabü'l-mesâhif*, thk. Muhibbi'd-Din Abdu's-Subhan (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2002), Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammar el-Mehdevî, *Hecâu mesâhifi'l-emsâr*, thk. Hatim Salih ed-Damin (Riyad: Daru İnbu'l-Cevzi, 2010); Dâni, *el-Mukni'*, Suleyman b. Necah Ebû Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn li hecê'i't-tenzil*, thk. Ahmet Şarşal (Medine: Melik Fahd Mushaf Matbaası, 2002); Ebu'l-Kasım Tacü'l-kurra Burhanuddin Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Hattu'l-mesâhif*, thk. Ganim Kaddurî el-Hamed (Dımaşk: Dâru'l-Gavsani li'd-Diraseti'l-Kur'aniyye, 2014); Ebû İshak İbrahim b. el-Muhammed b. Abdurrahman el-İşbili İbn Vesîk, *el-Câmi' limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-mushaf*, thk. Ganim Kadduri (Umman: Daru Ammar, 2009); el-Muhammed b. el-Muhammed eş-Şerisi el-Harrâz, *Mevridu'z-zaman fi resmi'l-Kur'ân*, thk. Eşref el-Muhammed Fuad (b.y.: Mektebetu'l-İmami'l-Buhari, 2006).

⁴ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015).

⁵ Tayyar Altıkulaç, *Mushaf-ı Şerif* (Bibliotheque Nationale, Paris) (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011); a.mlf., *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015); a.mlf., *Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011); a.mlf., *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: (Türk ve İslam Eserleri Nüshası)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007); a.mlf., *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2007); a.mlf., *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (Kahire el-Meşhedü'l-Hüseyni Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2009); a.mlf., *Mushaf-ı Şerif (Tübingen Nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011).

⁶ bk. Fatih Cankurt, *Hz. Ali Mushafı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

Bu bağlamda, öncelikle mushaf hakkında tanıtıcı mahiyetteki bilgilere yer verilecektir. Akabinde, alanın temel eserlerinde yer verilen bilgiler doğrultusunda kaideler tespit edilecek, bu kaidelere bahis olan kelimelerin yazım şekli TMSK E. H. 2 nolu Mushaf ile mukayese edilecektir. Bu vesileyle, erken dönemlerde yazıldığı bilinen TMSK E. H. 2 nr. mushafın mezkûr eserler vasıtasıyla tespit edilebilen kaidelere ne kadar mutabık yazıldığı saptanmış, zikri geçen kaidelerin sıhhat derecesi görülebilmeye olacaktır.⁷ Zira eserlerde yer alan resm-i mushaf kaideleri özelinde teşekkül eden bu alanın sınırlarının ne şekilde belirlenmesi gerektiği, bir süredir çeşitli mecralarda tartışılan bir husustur.

Resm-i mushaf eserleri dikkate alındığında; hazf, ispat, ibdal, kelimelerin maktu'/mevsûl yazımı, hemze ve beldelere gönderilen mushafların yazım özellikleri şeklinde altı başlık etrafında kelimelerin Hz. Osman mushaflarında yazım şekline yer verildiği görülebilmektedir. Bu tasnif esas alınmak sûretiyle, incelemeye konu olan TMSK E.H. 2 nr. Mushaf'taki kelimelerin yazım şekilleri, ilgili kaidelerle mukayese edilecek, bu kaidelere ve mushaftaki yazım biçimine tablo şeklinde yer vermeye çalışılacaktır. Bütün kaidelerle Mushaf'taki imlanın mukayesesi çalışmanın boyutunu ciddi boyutlara taşıyacağı için, yalnızca belirtilen kurallara aykırı yazılmış kelimelere tablolarda yer verilecektir.

1. Topkapı Sarayı Müzesi Emanetler Hazinesi 2 Nr. Mushaf

Ülkemizde bulunan ve erken dönemlerde yazıldığı bilinen mushaflardan biri de Topkapı Sarayı/Emanetler Hazinesi kısmında, 2 numaralı envanter numarasına kayıtlıdır. Hz. Ali'ye nispetiyle bilinen bu mushafla ilgili erişebildiğimiz bilgiler şu şekildedir:

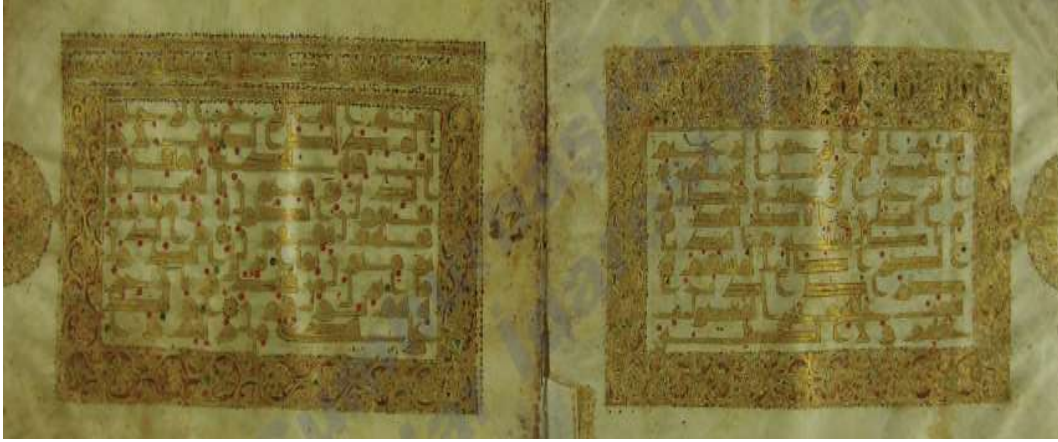
Mushaf, 195 mm boy ve 272 mm eninde, 414 yaprak olup parşömen malzeme üzerine imla edilmiştir. Sayfalarda harekeleri kırmızı noktalarla ve harf noktaları yeşil renkte konmuş ve kûfî hat ile yazılmış 16 satır mevcuttur. Bu mushaf da Alî b. Ebî Tâlib'e izafe ediliyor ise de hicrî 2-3. asra ait olması kuvvetle muhtemeldir. Eksik olan 412. varak sonrasının Abdullah b. el-Muhammed el-Hazrecî tarafından tamamlandığı bildirilmektedir. 1b, 2a, 3a nolu varaklarda Arap üslubunda hendesi tezyinat ile dört müzehhep levha vardır. 3b ve 4a'da Fatıha ve el-Bakara sûrelerinin baş

⁷ Kaynaklarda yer verilen resm-i mushaf kaidelerinin sıhhati noktasında soru işaretleri mevcuttur. Zira kadim birçok mushafta az ya da çok resm-i mushaf kaidelerine aykırı yazım söz konusudur: Hicri 2. asırda imla edildiği düşünülen TIEM 458 nr. mushafta 53 kelime; yalnız Fatıha ve Bakara sûrelerinin yer aldığı TMSK E.H. 29 nr. mushaf cüzünde 14 kelimenin resm kaidelerine muhalif yazım bulunduğu görülmüştür. bk. Fatih Cankurt, *Hz. Ali Mushafı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 138-190; Fatih Cankurt, "Resm-i Mushaf Kaideleri Açısından TMSK E. H. 29 Envanter Numaralı Mushaf", *9th International Conference on Social Sciences and Humanities*, March 19-20, 2022, Burdur- Turkey, 450-456.

tarafı altın ile yazılmış ve kenarlarda Arap üslubunda tezhip mevcuttur. Bazı sayfa kenarları kâğıtla tamir edilmiştir. Cildi mıklep ve şemseli koyu kahverengi Osmanlı eseridir.⁸

Müzedden envanter bilgilerini talebimiz üzerine tarafımıza iletilen bilgiler de şöyledir:

“Kelam-ı Kadim. Kabî zeytunî renk meşin olup yeşil atlasla kaplanmıştır. Levhaları Arap işi süslüdür. Diğer iki levhasında “Fatiha” sûresi ile “el-Bakara” sûresinin başlangıcı yıldızla yazılmıştır. Sûre başları yıldızlıdır. 411b ve 412a varaklarında “İmam Ali” yazısı olduğuna dair ibareler vardır. 412a sayfasından itibaren beş sayfa 307 tarihinde Abdullah bin Mehmet adlı kâtip tarafından yazılmıştır. Mahfazalıdır.”



Şekil 1: TMSK 2 Nr. Mushaf; 3b-4a: el-Fatiha 1/1-7. Âyetler-el-el-Bakara 2/1-5. Âyetler.

Mushaf'ın mıklebinde “kelam qadim kufi baxat ali razi allah taali satar 16” ibaresi bulunmaktadır: “Ali'nin (r.a.) hattı ile Kûfî hatlı kelam-ı kadim. 16 satır.”:



Şekil 2: TMSK 2 Nr. Mushaf Mıklebi: “kelam qadim kufi baxat ali razi allah taali satar 16”

Envanterde ve ilgili kaynakta verilen bilgilere ilave olarak, Mushaf'ta eksik sayfa bulunmadığı ifade edilebilir. Ancak el-Bakara sûresi 2/76. âyet başından el-Bakara sûresi 2/93. âyet başına kadar olan kısım kayıptır. Sürmekte olan farklı bir araştırmamızda ulaştığımız sonuca

⁸ Fehmi Ethem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu, Kur'an, Kur'an İlimleri, Tefsirler* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1962), 9.

göre de Mushaf'ın Hz. Ali'ye nispeti mümkün görünmemektedir. Zira bu Mushaf Hz. Ali'den çok zaman sonra yazılmıştır ve Hz. Ali'ye ait olduğu ifade edilen mushafın özelliklerinden farklılık arz etmektedir.

2. TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ın Resm-i Osmânî Bakımından İncelenmesi

Resm-i mushaf eserlerinin geneli dikkate alındığında Hz. Osman mushaflarındaki kelimelerin imlasının, “hazf, ispat, ibdal, kelimelerin Maktu'/Mevsûl yazımı, hemze ve beldelelere gönderilen mushafların yazım özellikleri” şeklinde altı başlık altında incelendiği görülebilmektedir. Bu tasnif esas alınmak sûretiyle çalışmanın bu kısmında, ilgili kaideler TMSK E.H. 2 nr. Mushaf'taki yazım şekilleriyle mukayese edilecektir. Kaynaklarda bilgisi verilen kelimelerin tamamının TMSK E.H. 2 nr. Mushaf'taki imlasıyla mukayesesi çalışmanın boyutunu ciddi oranda artıracığı için, yalnızca belirtilen kurallara aykırı ibarelere yer verilecektir. Her konu başlığı altında, mushaf sûre tertibi esas alınmak sûretiyle, ilgili âyetteki kelimenin resm-i Osmânî'ye göre imlası ve TMSK E. H. 2 nr. Mushaf'ta yazımı ilgili lafzın küçük görüntüsüyle birlikte, tablo şeklinde zikredilmeye gayret edilecektir.

2.1. Hazf

Hazf, kıyâsî imlaya⁹ göre var olması gerektiği halde Hz. Osman mushaflarında bulunmayan harfleri ifade eder. Kaynaklarda, özellikle elif (ل), vav (و), ya (ي) harflerinin kelimelerden hazfi, bu başlık altında zikredilmiştir.¹⁰ Eserlerde bu kısım ilintili 768 lafız hakkında kayıt bulunmuştur. TMSK E. H. 2 nr. Mushaf'ta bu bilgilere uyumsuz şekilde yazılan kelimelerin bazıları şöyledir:

Tablo 1: TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Hazfe Konu Olan Kelimelerin Yazımı

Sûre Adı	Âyet No	Resm-i Mushaf'a Göre Yazım	TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Yazım
el-Bakara	54.	يقوم ¹¹	يا قوم ¹²
el-Bakara	71.	الن ¹³	الان ¹⁴
el-Bakara	226.	فاؤ ¹⁵	فآؤا ¹⁶

⁹ Kıyâsî imla; kelimelerin telaffuzuna uygun şekilde yazılan hattır. bk. Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 35.

¹⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 459.

¹¹ Dâni, *el-Mukni'*, 222.

¹² *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 8b.

¹³ Dâni, *el-Mukni'*, 244.

¹⁴ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 10b.

¹⁵ Dâni, *el-Mukni'*, 285.

¹⁶ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 25b.

el-Bakara	243.	لذوا فضل ¹⁷	لذُو فَضْلٍ ¹⁸
el-Bakara	61.	النبيين ¹⁹	التَّيِّبِينَ ²⁰
Âl-i İmrân	35.	عمرن ²¹	عِمْرَانَ ²²
Âl-i İmrân	37.	يبريم ²³	يَا مَرْيَمُ ²⁴
Âl-i İmrân	66.	هؤلاء ²⁵	هَٰؤُلَاءِ ²⁶
Âl-i İmrân	81, 195.	اتينكم ²⁷ وقتلوا ²⁸	وَقَاتَلُوا ²⁹ اتَيْنَاكُمْ ³⁰
en-Nisa	3.	وربع ³¹	وَرُبَاعٍ ³²
en-Nisa	15.	والتي ³³	وَالَّتِي ³⁴
en-Nisa	99.	يعفو ³⁵	يَعْفُوا ³⁶
el-Mâide	31.	يويلىتى ³⁷	يَا وَيْلَتَى ³⁸
el-Mâide	46.	اتينه ³⁹	اتَيْنَاهُ ⁴⁰

¹⁷ Dâni, *el-Mukni'*, 289.

¹⁸ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 28b.

¹⁹ Dâni, *el-Mukni'*, 378.

²⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 9b.

²¹ Dâni, *el-Mukni'*, 258.

²² *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 38b.

²³ Dâni, *el-Mukni'*, 221.

²⁴ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 39a.

²⁵ Dâni, *el-Mukni'*, 279.

²⁶ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 41b.

²⁷ Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/357; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 92.

²⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 178.

²⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 43a.

³⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 53b.

³¹ Dâni, *el-Mukni'*, 178.

³² *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 54a.

³³ Dâni, *el-Mukni'*, 240.

³⁴ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 56a.

³⁵ Dâni, *el-Mukni'*, 285.

³⁶ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 65a.

³⁷ Dâni, *el-Mukni'*, 221.

³⁸ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 76b.

³⁹ Dâni, *el-Mukni'*, 229.

⁴⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 78b.

Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf

el-A'râf	77, 88, 104.	يفرعون ⁴² يشعيب ⁴³ , يصالح ⁴¹	46 يَا شُعَيْبُ ⁴⁵ يَا فِرْعَوْنَ ⁴⁴ يَا صَالِحُ
et-Tevbe	75.	عهد ⁴⁷	48 عَاهِدًا
Hûd	16, 69.	ويطل سلما ⁴⁹	51 سَلَامًا ⁵⁰ وَبَاطِلًا
Hûd	32.	يهود ⁵⁴ , يلووط ⁵³ , ينوح ⁵²	57 يَا لُوطُ ⁵⁶ , يَا هُودُ ⁵⁵ يَا نُوحُ
Yûsuf	110.	فنجي ⁵⁸	59 فَنُنَجِّي
İbrâhîm	31.	خلل ⁶⁰	61 خِلَالًا
İbrâhîm	40.	دع ⁶²	63 دَعَايَ
en-Nahl	3.	تعالى ⁶⁴	65 تَعَالَى
en-Nahl	62.	اخترن ⁶⁶	67 أَحْرَنِي

- ⁴¹ Dâni, *el-Mukni'*, 221.
⁴² Dâni, *el-Mukni'*, 221.
⁴³ Dâni, *el-Mukni'*, 221.
⁴⁴ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 108b.
⁴⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 111a.
⁴⁶ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 109b.
⁴⁷ Dâni, *el-Mukni'*, 207.
⁴⁸ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 135a.
⁴⁹ Dâni, *el-Mukni'*, 127; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 115; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 37.
⁵⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 151a.
⁵¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 155b.
⁵² Dâni, *el-Mukni'*, 220.
⁵³ Dâni, *el-Mukni'*, 220.
⁵⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 221.
⁵⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 152a.
⁵⁶ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 154a.
⁵⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 156b.
⁵⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 220.
⁵⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 168b.
⁶⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 233.
⁶¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 176a.
⁶² Dâni, *el-Mukni'*, 157; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/125; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 76; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 49.
⁶³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 176a.
⁶⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 234.
⁶⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 181b.
⁶⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 157; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/125; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 76; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 49.
⁶⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 195b.

el-Kehf	24, 40.	يُؤْتِينِ ⁶⁹ يَهْدِينِ ⁶⁸	يُهْدِيَنِي ⁷¹ يُؤْتِيَنِي ⁷⁰
Tâhâ	93.	تَتَّبِعْنِ ⁷²	تَتَّبِعِي ⁷³
el-Enbiyâ	63.	فَسَلُّوهُمْ ⁷⁴	فَأَسْأَلُوهُمْ ⁷⁵
en-Nûr	4.	ثَمَّانِينَ ⁷⁶	ثَمَّانِينَ ⁷⁷
el-Furkan	21.	وَعَتُوا ⁷⁸	وَعَتُوا ⁷⁹
el-Furkan	30.	يَرْبِ ⁸⁰	يَا رَبِّ ⁸¹
el-Kasas	27.	هَتَيْنِ ⁸²	هَاتَيْنِ ⁸³
Sebe'	5.	سَعُوا ⁸⁴	سَعُوا ⁸⁵
es-Sâffât	52.	اِثْنًا ⁸⁶	اِثْنًا ⁸⁷
el-Mü'min	36.	يَهَامِنِ ⁸⁸	يَا هَامَانُ ⁸⁹
ez-Zuhruf	10.	مَهْدًا ⁹⁰	مَهْدًا ⁹¹

⁶⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 157; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/125; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 76; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 49.

⁶⁹ Dâni, *el-Mukni'*, 157; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/125; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 76; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 49.

⁷⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 202b.

⁷¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 201b.

⁷² Dâni, *el-Mukni'*, 306.

⁷³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 216b.

⁷⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 296.

⁷⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 222a.

⁷⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 242.

⁷⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 237a.

⁷⁸ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/442; Dâni, *el-Mukni'*, 523; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 83; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/83; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 133.

⁷⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 245a.

⁸⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 221.

⁸¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 245b.

⁸² Dâni, *el-Mukni'*, 222.

⁸³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 263a.

⁸⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 285.

⁸⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 288a.

⁸⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 392.

⁸⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 300a.

⁸⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 221.

⁸⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 317b.

⁹⁰ Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 126; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 37.

⁹¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 331a.

Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf

Muhammed	4.	قتلوا ⁹²	قاتلوا ⁹³
ez-Zâriyât	25.	سلم ⁹⁴	سَلَامٌ ⁹⁵
en-Necm	12.	افتمرونه ⁹⁶	أَفْتُمَاؤُنَهُ ⁹⁷
el-Kalem	49.	تدرکه ⁹⁸	تَدَارَكُهُ ⁹⁹
el-Kureyş	1,2.	لايلف ¹⁰⁰ الالفهم ¹⁰¹	لِإِيلَافٍ ¹⁰² إِيْلَافِهِمْ ¹⁰³
el-Felak	5.	النفائت ¹⁰⁴	النَّفَائَاتِ ¹⁰⁵

Resm-i mushaf kaynaklarında *hazf* başlığı altında yer verilen toplam 768 resm-i mushaf kaidesiyle TMSK E.H. 2 nr. mushafın imlası mukayese edildiğinde, 238 kelimedede kurallara uygun yazım kullanılmadığı görülmüştür. Bunların 231 tanesi elif (ل)’in hazfi, 6’sı ya (ي)‘nin hazfi 1’i de vav (و)‘nın hazfi özelindedir. İstilâhî hatta¹⁰⁶ muhalif yazıma sahip bu kelimelerin çoğu özel veya cins isimlerdir: 170 lafız isim, 68 lafız fiil kökündendir. Geri kalan kelimeler ise nida harflerinin isimlere ittisâli gibi muhtelif özelliğe sahip kelimelerdir.

2.2. İspat

İspat, istilâhî hatta mevcut olması gereken ziyade elif (ل), vav (و), ya (ي) harflerini konu edinmektedir.¹⁰⁷ Hangi kelimelerde ziyade harf bulunması gerektiği belirtilen toplam 301 adet kayda rastlanmıştır. Bu kayıtlara uygunluk bağlamında Mushaf’taki kelimelerin imlası şöyledir:

Tablo 2: TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf’ta İspata Konu Olan Kelimelerin Yazımı

⁹² Dâni, *el-Mukni*’, 130; Ebu Dâvud, *Muhtasaru’t-tebyîn*, 4/1122; Kirmânî, *Hattü’l-mesâhif*, 154

⁹³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 343b.

⁹⁴ Dâni, *el-Mukni*’, 130; Kirmânî, *Hattü’l-mesâhif*, 155.

⁹⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 354b.

⁹⁶ Ebu Dâvud, *Muhtasaru’t-tebyîn*, 4/1153; Kirmânî, *Hattü’l-mesâhif*, 157.

⁹⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 357b.

⁹⁸ Dâni, *el-Mukni*’, 208.

⁹⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 387a.

¹⁰⁰ Dâni, *el-Mukni*’, 231.

¹⁰¹ Dâni, *el-Mukni*’, 532; Ebu Dâvud, *Muhtasaru’t-tebyîn*, 5/ s.1323.

¹⁰² *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 412b.

¹⁰³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 413a.

¹⁰⁴ Dâni, *el-Mukni*’, 269.

¹⁰⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 414a.

¹⁰⁶ Resm-i Osmânî.

¹⁰⁷ bk. İbn Vesîk, *el-Câmi’ limâ yuhtâcu ileyhi min resmî’l-mushaf*, 59.

Sûre Adı	Âyet No	Resm-i Mushaf'a Göre	TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta
		Yazım	Yazım
Âl-i İmrân	28.	تقية ¹⁰⁸	تُفَاهُ ¹⁰⁹
Âl-i İmrân	130.	الربوا ¹¹⁰	الربا ¹¹¹
Âl-i İmrân	167.	لااتبعناكم	لَاتَبْعَانُكُمْ ¹¹²
el-Mâide	31.	وبلى ¹¹³	وَيَلْنَا ¹¹⁴
Yûnus	15.	تلقاء ¹¹⁵	تِلْقَاءُ ¹¹⁶
Hûd	72.	وبلى ¹¹⁷	وَيَلْنَا ¹¹⁸
Yûsuf	59.	اوفي ¹¹⁹	أُوفِ ¹²⁰
Yûsuf	84.	اسفى ¹²¹	أَسْفًا ¹²²
Yûsuf	87	تايسوا ¹²³	تَيْسُوا ¹²⁴
er-Ra'd	31.	يايس ¹²⁵	يَيْسٌ ¹²⁶

¹⁰⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 562; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 90

¹⁰⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 38a.

¹¹⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/426; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 63; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/314; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 89.

¹¹¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 47b.

¹¹² *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 51a.

¹¹³ Dâni, *el-Mukni'*, 447; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/443; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 99; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 64.

¹¹⁴ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 76b.

¹¹⁵ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/434; Dâni, *el-Mukni'*, 371; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 66; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 113.

¹¹⁶ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 142a.

¹¹⁷ Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/443; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 99; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 64.

¹¹⁸ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 155b.

¹¹⁹ Dâni, *el-Mukni'*, 369; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/720.

¹²⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 164b

¹²¹ Dâni, *el-Mukni'*, 447; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/443; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 99; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 64..

¹²² *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 166b.

¹²³ Dâni, *el-Mukni'*, 291.

¹²⁴ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 166b.

¹²⁵ Dâni, *el-Mukni'*, 516; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 96; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/740.

¹²⁶ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 172a.

Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf

el-Hicr	4.	كتاب ¹²⁷	كتب ¹²⁸
el-İsrâ	1.	الاقصا ¹²⁹	الأقصي ¹³⁰
el-Kehf	23.	لشايء ¹³¹	لشئيء ¹³²
el-Kehf	16.	ويهيء ¹³³	ويهيء ¹³⁴
Meryem	19.	لاهب ¹³⁵	لهب ¹³⁶
el-Enbiyâ	48.	وذكر ¹³⁷	وذكر ¹³⁸
el-Mü'minûn	44.	تتر ¹³⁹	تثري ¹⁴⁰
eş-Şuarâ	6.	انبؤا ¹⁴¹	انبؤا ¹⁴²
en-Neml	36.	اتين ¹⁴³	اتيني ¹⁴⁴
el-Kasas	20.	اقصا ¹⁴⁵	أقصيا ¹⁴⁶
er-Rûm	8.	بلقايء ¹⁴⁷	بلقأ ¹⁴⁸

¹²⁷ Dâni, *el-Mukni'*, 252.

¹²⁸ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 178a.

¹²⁹ Dâni, *el-Mukni'*, 444; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 3/785.

¹³⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 191a.

¹³¹ Dâni, *el-Mukni'*, 353; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 2/83.

¹³² *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 201b.

¹³³ Dâni, *el-Mukni'*, 385.

¹³⁴ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 200b.

¹³⁵ Dâni, *el-Mukni'*, 354; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 3/828; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 125; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 117.

¹³⁶ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 208b.

¹³⁷ Dâni, *el-Mukni'*, 520.

¹³⁸ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 221b.

¹³⁹ Dâni, *el-Mukni'*, 362; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 4/1023.

¹⁴⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 233b.

¹⁴¹ Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 58; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 4/934; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 76.

¹⁴² *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 248b.

¹⁴³ Dâni, *el-Mukni'*, 524; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 4/950.

¹⁴⁴ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 257a.

¹⁴⁵ Dâni, *el-Mukni'*, 565; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 4/963; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 138.

¹⁴⁶ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 263a.

¹⁴⁷ Dâni, *el-Mukni'*, 373.

¹⁴⁸ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 173a.

el-Ahzâb	14.	لَا تَتُوهَا ¹⁴⁹	لَا تَتُوهَا ¹⁵⁰
el-Fetih	29.	سِيَمَاهُمْ ¹⁵¹	سِيَمَهُمْ ¹⁵²
el-Fetih	47.	أَيُّهَا ¹⁵³	أَيُّهَا ¹⁵⁴
el-Hâkka	11.	طَغَا ¹⁵⁵	طَغَى ¹⁵⁶
en-Nâziât	29, 46.	ضَحِيهَا ¹⁵⁷	ضُحَاهَا ¹⁵⁸
en-Nâziât	30.	دَحِيهَا ¹⁵⁹	دُحَاهَا ¹⁶⁰

Hazf konusunun ardından kaynaklarda en çok resm-i Osmânî kaidesine yer verilen *ispat* başlığı özelindeki 301 kural üzerine yapılan incelemede, 38 kelimenin kaynaklardaki bilgilere muhalif şekilde yazıldığı tespit edilmiştir. Bunların 28'inde elif (ل), 9'unda ya (ي), 1'inde de vav (و) harfinin yazıda ispat edilmesi gerektiği halde yer almadığı görülmüştür. *Hazf* kısmındaki durumun aksine *ispat* kısmında, fiil kökenli lafızların çoğunluğu teşkil ettiği, 15 kelimenin isim 23 kelimenin ise fiil olduğu saptanmıştır.

2.3. İbdal

İbdal kaynaklarda, Kur'ân harflerin değişiminin, kıyâsî hattan farklı imla edilişinin ele alındığı kısımdır. Elif (ل) ile yazılması gereken kelimenin vav (و) veya ya (ي) ile imla edilmesi, ta-i merbuta (ة) ile resmedilmesi gereken lafızların ta-i meftuha (ت) ile yazılması gibi hususiyetler bu kısım dahilindedir.¹⁶¹ Hz. Osman Mushaflarında ibdale konu olan kelime imlalarıyla TMSK E. H. 2 nr. Mushaf'ın yazısının mukayesesi şu şekildedir:

¹⁴⁹ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/445; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 141.

¹⁵⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 283a.

¹⁵¹ Dâni, *el-Mukni'*, 445; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 1/69.

¹⁵² *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 349a.

¹⁵³ Dâni, *el-Mukni'*, 191; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 92; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1178; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 159.

¹⁵⁴ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 364a.

¹⁵⁵ Dâni, *el-Mukni'*, 445; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 1/69.

¹⁵⁶ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 387b.

¹⁵⁷ Dâni, *el-Mukni'*, 453; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1152.

¹⁵⁸ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 400a.

¹⁵⁹ Dâni, *el-Mukni'*, 453; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 1265,1265; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 166.

¹⁶⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 400a.

¹⁶¹ Dâni, *el-Mukni'*, 487; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 66.

2.3.1. Elif (ا) 'in Vav (و) Olarak Yazıldığı Kelimeler

Tablo 3: TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Elif (ا) 'in Vav (و) Olarak Yazıldığı Kelimeler

Sûre Adı	Âyet No	Resm-i Mushaf'a Göre Yazım	TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Yazım
el-En'âm	52.	بالعدوة ¹⁶²	بِالْعَدَاوِ ¹⁶³
el-Kehf	28.	بالعدوة ¹⁶⁴	بِالْعَدَاوِ ¹⁶⁵

2.3.2. Hâ-i Te'nîs (ة) 'lerin Yazımı

Tablo 4: TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Hâ-i Te'nîs (ة) 'lerin Yazımı

Sûre Adı	Âyet No	Resm-i Mushaf'a Göre Yazım	TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Yazım
el-Enfâl	38.	سنت ¹⁶⁶	سِنَّة ¹⁶⁷
Hûd	86.	بقيت ¹⁶⁸	بَقِيَّة ¹⁶⁹
en-Nahl	114.	وَبِنِعْمَتِ ¹⁷⁰	وَبِنِعْمَةٍ ¹⁷¹
el-Kasas	9.	فرت ¹⁷²	فُرَّة ¹⁷³
er-Rûm	30.	فطرت ¹⁷⁴	فِطْرَةٌ ¹⁷⁵

¹⁶² Dâni, *el-Mukni'*, 399; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/485; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 102.

¹⁶³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 91a.

¹⁶⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 399; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/485; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 102.

¹⁶⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 201b.

¹⁶⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 490; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 36; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/600; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 110.

¹⁶⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 123b.

¹⁶⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 498; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 39; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/696; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 115.

¹⁶⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 157a.

¹⁷⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 489; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 35; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/270; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 86

¹⁷¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 190a.

¹⁷² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/443; Dâni, *el-Mukni'*, 497; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 37; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/273; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 91.

¹⁷³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 261a.

¹⁷⁴ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/444; Dâni, *el-Mukni'*, 501; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 39; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/988; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 140.

¹⁷⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 275a.

Lokmân	31.	بنعمت ¹⁷⁶	بِنِعْمَةٍ ¹⁷⁷
et-Tûr	29.	بنعمت ¹⁷⁸	بِنِعْمَةٍ ¹⁷⁹
el-Vâkıa	89.	وجنت ¹⁸⁰	وَجَنَّةٍ ¹⁸¹

Elif (ا) 'in vav (و) veya (ي) sûretlerinde yazılması, ha-i tenislerin (هـ) yazımı, muhtelif bazı kelimelerin imla özelliklerine yer verilen *ibdal* başlığı altında; ha-i tenislerin yazımı hususunda 8, elif (ا) 'in vav (و) sûretinde yazımı konusunda 2 kelimeye istilâhî hatta muhalif imla görülmüştür. Elif (ا) 'in vav (و) sûretinde yazımı başlığındaki 2 yerde “بالغدوة” kelimesi; ha-i tenislerin yazımındaki 3 yerde “بنعمت”, 5 yerde ise muhtelif kelimelerin *resme* muhalif imlası söz konusudur.

2.4. Kelimelerin Maktu'/Mevsûl Yazımı

Hatt-ı İstîlâhî'de, iki ayrı kelime mevsul, bitişik yazıldığı gibi bazen de aslına uygun olarak¹⁸² maktu, ayrı şekilde yazıda gösterilmiştir. Lafızların ayrı/bitişik yazılması resm-i mushaf eserlerinde, “maktu'/mevsûl yazım” kısmında incelenmiştir.¹⁸³ Bu kısım dahilindeki kaidelerin TMSK E. H. 2 nr. Mushaf'ta yazımı 2 ayrı başlık altında aşağıdaki şekildedir.

2.4.1. Kelimelerin Maktu' Yazımı

Tablo 5: TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Maktu' Yazıma Konu Olan Kelimeler

Sûre Adı	Âyet No	Resm-i Mushaf'a Göre Yazım	TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Yazım
el-En'âm	165.	في ما ¹⁸⁴	فِيمَا ¹⁸⁵

¹⁷⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 489; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 35; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/270; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 86.

¹⁷⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 279b.

¹⁷⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 489; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 35; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/270; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 86.

¹⁷⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 356b.

¹⁸⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/454; Dâni, *el-Mukni'*, 498; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 39; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1184; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 159.

¹⁸¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 365b.

¹⁸² İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 93.

¹⁸³ bk. Dâni, *el-Mukni'*, 459.

¹⁸⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 470; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/197.

¹⁸⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 101b.

Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf

el-A'râf	169.	ان لا ¹⁸⁶	آلا ¹⁸⁷
Meryem	31.	اين ما ¹⁸⁸	أَيْنَمَا ¹⁸⁹
el-Hac	26.	ان لا ¹⁹⁰	آلا ¹⁹¹
el-Hac	62.	وان ما ¹⁹²	وَأَيْنَمَا ¹⁹³
er-Rûm	28.	في ما ¹⁹⁴	فَيْمَا ¹⁹⁵
Yâsîn	60.	ان لا ¹⁹⁶	آلا ¹⁹⁷
es-Sâffât	11.	ام من ¹⁹⁸	أَمِنْ ¹⁹⁹
ez-Zümer	3.	في ما ²⁰⁰	فَيْمَا ²⁰¹
el-Mü'min	16.	يوم هم ²⁰²	يَوْمَهُمْ ²⁰³

- ¹⁸⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 459; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 42; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/554; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 107.
- ¹⁸⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 117a.
- ¹⁸⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 519; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/831.
- ¹⁸⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 209a.
- ¹⁹⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 460; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 42; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/554; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 107.
- ¹⁹¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 227a.
- ¹⁹² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/441; Dâni, *el-Mukni'*, 475; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/993; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 130.
- ¹⁹³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 230a.
- ¹⁹⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 471; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 48; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/986; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 89; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 87.
- ¹⁹⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 274b.
- ¹⁹⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 460; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 42; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/554; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 107.
- ¹⁹⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 298a.
- ¹⁹⁸ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/429; Dâni, *el-Mukni'*, 468; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 97.
- ¹⁹⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 299a.
- ²⁰⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 471; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 48; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/297; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 89; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 87.
- ²⁰¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 307a.
- ²⁰² Dâni, *el-Mukni'*, 481; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1067; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 91; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 148.
- ²⁰³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 315b.

el-Vâkıa	61.	في ما ²⁰⁴	فِيمَا ²⁰⁵
el-Kalem	24.	ان لا ²⁰⁶	أَلَا ²⁰⁷

2.4.2. Kelimelerin Mevsûl Yazımı

Tablo 6: TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Mevsûl Yazıma Konu Olan Kelimeler

Sûre Adı	Âyet No	Resm-i Mushaf'a Göre Yazım	TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Yazım
el-Kehf	48.	ال ²⁰⁸	أَنَّ ²⁰⁹
Tâhâ	94.	بينم ²¹⁰	بِأَنَّ ²¹¹
el-Enbiyâ	102.	في ما ²¹²	فِيمَا ²¹³
el-Ahzâb	50.	لكيلا ²¹⁴	لِكَيْ ²¹⁵
el-Kıyâmet	3.	ال ²¹⁶	أَنَّ ²¹⁷

Âyetlerdeki bazı kelimelerin ayrı/bitişik yazımı konusundaki 106 kaide üzerine yapılan inceleme neticesinde, 12 kelimenin maktu yazılması gerekirken bitişik, 5 kelimenin ise mevsul yazılması gerekirken ayrı imla edildiği saptanmıştır. Her iki başlık altında da “ما” ve “أن”

²⁰⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 471; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 48; Ebu Dâvud, *Muhtasarü't-tebyîn*, 2/298; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 87; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 49.

²⁰⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 364b.

²⁰⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 460; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 42; Ebu Dâvud, *Muhtasarü't-tebyîn*, 3/554; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 107.

²⁰⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 386a.

²⁰⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 466; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 43; Ebu Dâvud, *Muhtasarü't-tebyîn*, 2/810; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 123.

²⁰⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 203b.

²¹⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 483; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 47; Ebu Dâvud, *Muhtasarü't-tebyîn*, 2/576; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 108.

²¹¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 216b.

²¹² Dâni, *el-Mukni'*, 470; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 122; Ebu Dâvud, *Muhtasarü't-tebyîn*, 2/197.

²¹³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 224b.

²¹⁴ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/444; Dâni, *el-Mukni'*, 480; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 45; Ebu Dâvud, *Muhtasarü't-tebyîn*, 4/1004; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 90; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 142.

²¹⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 286a.

²¹⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 466; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 43; Ebu Dâvud, *Muhtasarü't-tebyîn*, 3/810; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 123; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 88.

²¹⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 395a.

kelimelerinin bitişik/ayrı yazımında aykırılık sayı olarak öne çıkmakta, bunun yanında diğer bazı özel lafızların da *resm* kaidelerine muhalif imlayla yazıldıkları görülebilmektedir.

2.5. Hemze

Kıraat farklılıkları konusunda geniş yeri olan hemze, resm-i mushaf ilminde de önemli başlıklar arasındadır. İlk dönemlerde imla edilen mushaflarda, hemzenin resmedilmediği bilgisi kaynaklarda zikredilmekte, “kırık hemze” olarak nitelendirilen hemzelerin Halil b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından icad edildiği ifade edilmektedir.²¹⁸ Her ne kadar Halil b. Ahmed’in ortaya koyduğu biçimde hemze bulunmasa da Hz. Osman mushaflarında hemzeye delalet eder mahiyette harflerin yazıldığı bilinmektedir: Kelime sonunda gelen hemze, önceki harfin harekesine uygun olarak bazen elif (ا) ile yazılabilirken, çoğunlukla vav (و) ve ya (ي) harfleriyle imla edilmiştir.²¹⁹ Bu husustaki yazım özellikleri, resm-i mushaf kaynaklarında hemze başlığı altında ele alınmıştır.

Hemzeye delalet eden harflerin Mushaf’ta bulunup bulunmadığı veya ne şekilde imla edildiği hususu mukayeseli şekilde bu kısımda ele alınacaktır.

2.5.1. Hemzenin Vav (و) Sûretinde Yazıldığı Kelimeler

Tablo 7: TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf’ta Hemzenin Vav (و) Sûretinde Yazımı

Sûre Adı	Âyet No	Resm-i Mushaf’a Göre Yazım	TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf’ta Yazım
el-En’âm	94.	شُرْكُوا ²²⁰	شُرْكَا ²²¹
Hûd	87.	نَشْرُوا ²²²	نَشْرَا ²²³
Yûsuf	43.	لِلرِّيَا ²²⁴	لِلرِّيَا ²²⁵

²¹⁸ bk. Mesut Okumuş, “Kur’ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010/1), 16.

²¹⁹ Dâni, *el-Mukni*, 419.

²²⁰ Dâni, *el-Mukni*, 411; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi’l-emsâr*, 58; Ebu Dâvud, *Muhtasaru’t-tebyîn*, 2/503; Kirmânî, *Hattü’l-mesâhif*, 103.

²²¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 95a.

²²² Dâni, *el-Mukni*, 414; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi’l-emsâr*, 59; Ebu Dâvud, *Muhtasaru’t-tebyîn*, 3/697; Kirmânî, *Hattü’l-mesâhif*, 116.

²²³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 157a.

²²⁴ Dâni, *el-Mukni*, 331.

²²⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 163a.

İbrâhîm	21.	الضعفوا ²²⁶	الضعفوا ²²⁷
el-Mü'minûn	24.	الملأوا ²²⁸	المألا ²²⁹
eş-Şuarâ	6.	انبؤا ²³⁰	انبا ²³¹
er-Rûm	13.	شفعوا ²³²	شُفعوا ²³³
Sâd	67.	نبؤا ²³⁴	نبا ²³⁵
el-Mü'min	50.	دعوا ²³⁶	دُعا ²³⁷
eş-Şûrâ	21.	شركوا ²³⁸	شُرکا ²³⁹
eş-Şûrâ	40.	جزوا ²⁴⁰	جزا ²⁴¹
el-Kiyâmet	13.	ينبؤا ²⁴²	يُنبا ²⁴³

2.5.2. Hemzenin Ya (ي) Sûretinde Yazıldığı Kelimeler

Tablo 8: TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Hemzenin Ya (ي) Sûretinde Yazımı

Sûre Adı	Âyet No	Resm-i Mushaf'a Göre Yazım	TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'ta Yazım
----------	---------	----------------------------	----------------------------------

²²⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 414; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 3/749.

²²⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 175a.

²²⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 407; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 3/543.

²²⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 232a.

²³⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 412; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 58; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 4/934; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 76.

²³¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 248b.

²³² Dâni, *el-Mukni'*, 415; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 65; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 4/986; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 139.

²³³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 273b.

²³⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 404.

²³⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 306b.

²³⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 415; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 59; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 4/1075; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 149; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 83.

²³⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 318b.

²³⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 411; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 58; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 3/503; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 103.

²³⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 328a.

²⁴⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 410.

²⁴¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 329b.

²⁴² Dâni, *el-Mukni'*, 406; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyin*, 4/1244.

²⁴³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 395b.

Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf

Yûsuf	36.	نبينا ²⁴⁴	نبنا ²⁴⁵
el-Kehf	10.	وهي ²⁴⁶	وهى ²⁴⁷
el-Kehf	16.	ويهي	ويهى ²⁴⁸
Tâhâ	130.	انا ²⁴⁹	انا ²⁵⁰

İlgili kaynaklardaki *hemze* başlığı altında yer verilen 102 kaide bağlamında, TMSK E.H. 2 nr. mushaftaki 12 kelimenin vav (و) sûretinde yazım, 4 kelimenin ya (ي) sûretinde yazım hususunda resm-i mushaf kaidelerine mutabakat sağlamadığı görülmüştür. Kelime ortasında hemze bulunması gereken “للرويا” ve “نبينا” kelimeleriyle kelime sonunda hemze yer alması icap eden diğer lafızlarda hemzenin hazf edildiği görülmüştür.

2.6. Mesâhif-i Emsâr'ın Gönderildiği Beldelere Göre Farklılık Arz Eden Yazım Özellikleri

H. Osman'ın hilafet devrinde, Zeyd b. Sabit'in riyaset ettiği komisyon marifetiyle istinsah edilen muhtelif sayıdaki mushaflar (Mesâhif), beraberinde kurra sahabilerle birlikte dönemin belli merkezlerine (Emsâr) gönderilmiştir. Kaynaklarda, farklı beldelere gönderildiği bilinen bu Mushaflarda hangi kelimelerin yazımda ayrıştığına dair hususiyetlere yer verilmiştir.²⁵¹ Makalenin bu kısmında, başta Medine olmak üzere, Mekke, Basra, Şam ve Kûfe şehirlerine gönderilen mushaflara ait yazım özellikleri, TMSK E. H. 2 nr. Mushaf ile karşılaştırılmak sûretiyle Mushaf'ın bölgesi tespit edilmeye gayret edilecektir.

Tablo 9: TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf'taki Kelimelerin Mesâhif-i Emsâr ile Mukayesesi

Sûre Adı	Âyet No	Medine Mushafı	Mekke Mushafı	Basra Mushafı	Şam Mushafı	Kûfe Mushafı	TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf
el-Bakara	116.	قَالُوا ²⁵²	وقالوا	وقالوا	قالوا	وقالوا	وقالوا ²⁵³

²⁴⁴ TİEM 458/148b.

²⁴⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 163b.

²⁴⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 420.

²⁴⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 200a.

²⁴⁸ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 315b.

²⁴⁹ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/439; Dâni, *el-Mukni'*, 372; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 66; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/855; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 127.

²⁵⁰ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 218b.

²⁵¹ Dâni, *el-Mukni'*, 537.

²⁵² Dâni, *el-Mukni'*, 571; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/202; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 80.

²⁵³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 13b.

el-Bakara	132.	²⁵⁴ واوصى	ووصى	ووصى	واوصى	ووصى	²⁵⁵ واوصى
el-Bakara	234.	²⁵⁶ فيما	في ما	في ما	في ما	في ما	²⁵⁷ فيما
Âl-i İmrân	133.	²⁵⁸ سارعوا	و سارعوا	و سارعوا	سارعوا	و سارعوا	²⁵⁹ سارعوا
Âl-i İmrân	184.	²⁶⁰ والزير	والزير	والزير	وبالزير	والزير	²⁶¹ والزير
en-Nisa	66.	²⁶² قليل	قليل	قليل	قليلًا	قليل	²⁶³ قليل
el-Mâide	53.	²⁶⁴ يقول	يقول	ويقول	يقول	ويقول	²⁶⁵ ويقول
el-Mâide	54.	²⁶⁶ يرتدد	يرتد	يرتد	يرتدد	يرتد	²⁶⁷ يرتدد
el-En'âm	32.	²⁶⁸ وللدار	وللدار	وللدار	ولدار	وللدار	²⁶⁹ وللدار
el-En'âm	63.	²⁷⁰ انجيتنا	انجيتنا	انجيتنا	انجيتنا	انجينا	²⁷¹ انجيتنا

²⁵⁴ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/245; Dâni, *el-Mukni'*, 571; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 97; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/210; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, s.81.

²⁵⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 14b.

²⁵⁶ Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 48; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/297; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 87; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 89.

²⁵⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 27b.

²⁵⁸ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/571; Dâni, *el-Mukni'*, 272; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 97; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/366; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 92.

²⁵⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 47b.

²⁶⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/267; Dâni, *el-Mukni'*, 572; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 97; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/385; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 94.

²⁶¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 52b.

²⁶² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/268; Dâni, *el-Mukni'*, 572; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 98; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/404; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 96.

²⁶³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 61b.

²⁶⁴ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/268; Dâni, *el-Mukni'*, 574; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 98; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/448; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 100.

²⁶⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 79b.

²⁶⁶ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/268; Dâni, *el-Mukni'*, 576; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 98; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 100.

²⁶⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 79b.

²⁶⁸ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/268; Dâni, *el-Mukni'*, 576; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/478; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 101.

²⁶⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 89a.

²⁷⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/254; Dâni, *el-Mukni'*, 541; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 98; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/489; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 102.

²⁷¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 92a.

Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf

el-En'âm	65.	انجينا ²⁷²	انجينا	انجينا	انجينا	انجيتنا	انجيتنا ²⁷³
el-En'âm	137.	شركاؤهم ²⁷⁴	شركاؤهم	شركاؤهم	شركيهم	شركاؤهم	شركاؤهم ²⁷⁵
el-En'âm	145.	فيما ²⁷⁶	في ما	في ما	في ما	في ما	فيما ²⁷⁷
el-A'râf	3.	تذكرون ²⁷⁸	تذكرون	تذكرون	يتذكرون	تذكرون	تذكرون ²⁷⁹
el-A'râf	38.	كلما ²⁸⁰	كل ما	كل ما	كل ما	كل ما	كلما ²⁸¹
el-A'râf	43.	وما كنا ²⁸²	وما كنا	وما كنا	ما كنا	وما كنا	وما كنا ²⁸³
el-A'râf	75.	قال ²⁸⁴	قال	قال	وقال	قال	قال ²⁸⁵
el-A'râf	141.	انجيناكم ²⁸⁶	انجيناكم	انجيناكم	انجياكم	انجيناكم	انجيناكم ²⁸⁷
et-Tevbe	47.	ولا وضعوا ²⁸⁸	ولا وضعوا	ولا وضعوا	ولا وضعوا	ولا وضعوا	ولا وضعوا ²⁸⁹

²⁷² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/254; Dâni, *el-Mukni'*, 541; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 98; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/489; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 102.

²⁷³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 92a.

²⁷⁴ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/269; Dâni, *el-Mukni'*, 577; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 98; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/518; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 105.

²⁷⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 99a.

²⁷⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 470; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 48; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/297; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 87; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 105.

²⁷⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 99b.

²⁷⁸ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/269; Dâni, *el-Mukni'*, 578; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 98; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/530; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 106.

²⁷⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 102a.

²⁸⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 541; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 47; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/410; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 97; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 97.

²⁸¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 104b.

²⁸² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/269; Dâni, *el-Mukni'*, 578; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 98; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/541; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 106.

²⁸³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 105a.

²⁸⁴ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/270; Dâni, *el-Mukni'*, 578; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 98; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/549; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 106.

²⁸⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 108b.

²⁸⁶ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/270; Dâni, *el-Mukni'*, 578; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 99; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 108.

²⁸⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 113b.

²⁸⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 543; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 83.

²⁸⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 132a.

et-Tevbe	100.	²⁹⁰ تجري تحتها	تجري من تحتها	تجري تحتها	تجري تحتها	تجري تحتها	²⁹¹ تجري تحتها
et-Tevbe	107.	²⁹² الذين اتخذوا	و الذين اتخذوا	و الذين اتخذوا	الذين اتخذوا	و الذين اتخذوا	²⁹³ و الذين اتخذوا
Yûnus	22.	²⁹⁴ يسيركم	يسيركم	يسيركم	ينشركم	يسيركم	²⁹⁵ يسيركم
Yûsuf	54.	²⁹⁶ ائتوني	ائتوني	ائتوني	ائتوني	ائتوني	²⁹⁷ ائتوني
el-İsrâ	93.	²⁹⁸ قل	قال	قل	قال	قل	²⁹⁹ قل
el-Kehf	36.	³⁰⁰ منهما	منهما	منها	منهما	منها	³⁰¹ منهما
el-Kehf	77.	³⁰² لتخذت	لتخذت	لتخذت	للتخذت	لتخذت	³⁰³ لتخذت
el-Kehf	95.	³⁰⁴ مكني	مكنني	مكني	مكني	مكني	³⁰⁵ مكني
el-Enbiyâ	4.	³⁰⁶ قل	قل	قل	قل	قال	³⁰⁷ قل
el-Enbiyâ	30.	³⁰⁸ اولم ير	الم ير	اولم ير	اولم ير	اولم ير	³⁰⁹ اولم ير

²⁹⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 580; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 99; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/636; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 111.

²⁹¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 137b.

²⁹² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/271; Dâni, *el-Mukni'*, 579; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 99; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/639; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 112.

²⁹³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 138a.

²⁹⁴ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/580; Dâni, *el-Mukni'*, 276; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 99; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 113; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 108.

²⁹⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 142b.

²⁹⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 602.

²⁹⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 163b.

²⁹⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 581; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 99; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/795; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 122.

²⁹⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 198a.

³⁰⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/271; Dâni, *el-Mukni'*, 581; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 99; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/807; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 122.

³⁰¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 202b.

³⁰² Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 124.

³⁰³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 205b.

³⁰⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 581; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/821; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 125; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 116.

³⁰⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 206b.

³⁰⁶ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, C.256; Dâni, *el-Mukni'*, 547; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/257; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 127.

³⁰⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 219a.

³⁰⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 582; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 100; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 127.

³⁰⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 220b.

Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf

el-Mü'minûn	87. 89	الله ³¹⁰	الله	الله	الله	الله	الله ³¹¹
el-Mü'minûn	112, 114.	قل ³¹²	قل	قل	قل	قال	قال ³¹³
en-Nûr	37.	وايتا ³¹⁴	وايتاي	وايتاي	وايتاي	وايتاي	وايتا ³¹⁵
el-Furkan	25.	ونزل ³¹⁶	ونزل	ونزل	ونزل	ونزل	ونزل ³¹⁷
eş-Şuarâ	92.	اين ما ³¹⁸	اينما	اينما	اينما	اينما	اينما ³¹⁹
eş-Şuarâ	217.	فتوكل ³²⁰	وتوكل	وتوكل	وتوكل	وتوكل	فتوكل ³²¹
en-Neml	21.	ليأتيني ³²²	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني	ليأتيني ³²³
el-Kasas	37.	وقال ³²⁴	قال	وقال	وقال	وقال	وقال ³²⁵
er-Rûm	9.	مما ³²⁶	من ما	من ما	من ما	من ما	مما ³²⁷
el-Ahzâb	20.	يسلون ³²⁸	يسالون	يسالون	يسالون	يسالون	يسلون ³²⁹

³¹⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 550; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 103; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/896.

³¹¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 235b.

³¹² Dâni, *el-Mukni'*, 538.

³¹³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 236b.

³¹⁴ Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 133.

³¹⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 240b.

³¹⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 584; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 100; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/912; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 133.

³¹⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 245b.

³¹⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 472; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 46; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/199; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 91; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 80.

³¹⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 251a.

³²⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/255; Dâni, *el-Mukni'*, 585; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/940; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 135.

³²¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 254b.

³²² Dâni, *el-Mukni'*, 585; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 100; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/944; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 76.

³²³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 256b.

³²⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 586; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 100; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/967; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 138.

³²⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 264a.

³²⁶ Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 43; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/73; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 95.

³²⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 273b.

³²⁸ Dâni, *el-Mukni'*, 356; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1000; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 141.

³²⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 283b.

Sebe'	48.	³³⁰ علم	علام	علام	علام	علام	علام ³³¹
Yâsîn	35.	³³² عملته	عملته	عملته	عملته	عملت	عملته ³³³
ez-Zümer	64.	³³⁴ تأمروني	تأمروني	تأمروني	تأمروني	تأمروني	تأمروني ³³⁵
el-Mü'min	21.	³³⁶ منهم	منهم	منهم	منكم	منهم	منهم ³³⁷
el-Mü'min	26.	³³⁸ اوان يظهر	اوان يظهر	اوان يظهر	وان يظهر	اوان يظهر	وان يظهر ³³⁹
eş-Şûrâ	30.	³⁴⁰ بما كسبت	فيما كسبت	فيما كسبت	بما كسبت	فيما كسبت	بما كسبت ³⁴¹
ez-Zuhruf	3.	³⁴² قرنا	قرنا	قرنا	قرنا	قرانا	قرانا ³⁴³
ez-Zuhruf	8.	³⁴⁴ ومضى	ومضا	ومضا	ومضا	ومضا	ومضا ³⁴⁵
ez-Zuhruf	24.	³⁴⁶ قل	قل	قل	قال	قل	قل ³⁴⁷
ez-Zuhruf	68.	³⁴⁸ عبادي	عباد	عباد	عبادي	عباد	عبادي ³⁴⁹

³³⁰ Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 142.

³³¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 292a.

³³² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/554; Dâni, *el-Mukni'*, 279; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 101; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1025; İbn Vesîk, *el-Câmîc*, 49; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 143.

³³³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 296b.

³³⁴ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/273; Dâni, *el-Mukni'*, 586; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 101; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1063; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 147.

³³⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 313a.

³³⁶ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/273; Dâni, *el-Mukni'*, 587; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 101; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1069; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 148.

³³⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 316a.

³³⁸ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/274; Dâni, *el-Mukni'*, 587; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 101; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1071; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 148.

³³⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 316b.

³⁴⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/274; Dâni, *el-Mukni'*, 588; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 101; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1094; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 150.

³⁴¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 328b.

³⁴² Dâni, *el-Mukni'*, 248.

³⁴³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 330b.

³⁴⁴ Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 151.

³⁴⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 331a.

³⁴⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 604; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 151.

³⁴⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 331b.

³⁴⁸ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/274; Dâni, *el-Mukni'*, 588; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 101; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1105; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 152.

³⁴⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 334a.

Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf

ez-Zuhruf	71.	تشتيه ³⁵⁰	تشتهي	تشتهي	تشتهيه	تشتهي	تشتهيه ³⁵¹
el-Ahkâf	15.	حسنا ³⁵²	حسنا	حسنا	حسنا	احسانا	حسنا ³⁵³
Muhammed	18	تأتيهم ³⁵⁴	تأتهم	تأتيهم	تأتيهم	تأتهم	تأتيهم ³⁵⁵
er-Rahmân	12.	ذو ³⁵⁶	ذو	ذو	ذُا	ذو	ذو ³⁵⁷
er-Rahmân	78.	ذي ³⁵⁸	ذي	ذي	ذو	ذي	ذي ³⁵⁹
el-Hadîd	10.	وكلا ³⁶⁰	وكلا	وكلا	وكل	وكلا	وكلا ³⁶¹
el-Hadîd	24.	فان الله الغني ³⁶²	فان الله هو الغني	فان الله هو الغني	فان الله الغني	فان الله هو الغني	فان الله هو الغني ³⁶³
Nûh	7.	كلما ³⁶⁴	كل ما	كل ما	كل ما	كل ما	كلما ³⁶⁵
el-İnfitar	11.	كتبين ³⁶⁶	كتبين	كتبين	كتبين	كاتبين	كاتبين ³⁶⁷

³⁵⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/274; Dâni, *el-Mukni'*, 589; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 101; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1106; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 152.

³⁵¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 334b.

³⁵² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/278; Dâni, *el-Mukni'*, 556; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 101; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 153.

³⁵³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 341a.

³⁵⁴ Tayyar Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 361.

³⁵⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 344b.

³⁵⁶ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/274; Dâni, *el-Mukni'*, 591; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 102; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1165; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 158.

³⁵⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 361b.

³⁵⁸ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/275; Dâni, *el-Mukni'*, 592; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 102; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1174; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 158.

³⁵⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 363a.

³⁶⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/275; Dâni, *el-Mukni'*, 592; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 102; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1186; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 159.

³⁶¹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 366b.

³⁶² İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/275; Dâni, *el-Mukni'*, 592; Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 102; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 4/1186; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 159.

³⁶³ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 368a.

³⁶⁴ Mehdevî, *Hecâü mesâhifi'l-emsâr*, 47; Ebu Dâvud, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/41; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, 97.

³⁶⁵ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 390a.

³⁶⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 271.

³⁶⁷ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 402a.

eş-Şems	15.	³⁶⁸ فلا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف	فلا يخاف	ولا يخاف	فلا يخاف ³⁶⁹
---------	-----	-------------------------	----------	----------	----------	----------	-------------------------

Sonuç

Resm-i mushaf ilmine kaynaklık eden eserlerde, 768'i *hazf*, 301'i *ispat*, 92'si *ibdal*, 102'si *hemze*, 106'sı *maktu'/mevsûl kelimelerin yazımı*, 59'u ise *Mesâhif-i Emsâr'ın gönderildiği beldelelere göre farklılık arz eden yazım farklılıkları* başlıkları özelinde toplam 1406 kaide/kelime tespit edilmiştir.

En çok kaidenin yer aldığı *hazf* konusunda, 768 kelimenin TMSK E.H. 2 nr. Mushaf üzerindeki yazımı incelenmiştir. 56 farklı sûrede, 231'i elif (ل)'in *hazfi*, 6'sı ya (ي)'nin *hazfi* 1'i de vav (و)'ın *hazfi* bahsinde toplam 238 kelimenin zikredilen kaidelere uygun yazılmadığı, yazıda bu harflerin mevcut olduğu görülmüştür.

İspat konusundaki 301 kural özelinde yapılan tetkikte, 25 ayrı sûrede, 28 yerde elif (ل) harfi, 9 yerde ya (ي) harfi, 1 yerde de vav (و) harfinin yazıda gösterilmesi gerekirken yazılmadığı tespit edilmiştir.

İbdal başlığında yer verilen 92 kelimenin Mushaf'taki yazımı incelendiğinde, 10 ayrı sûredeki 10 kelimenin kurallara aykırı yazıldığı; kelimelerin *maktu'/mevsûl* yazılması konusundaki 106 kayda göre; 11 farklı sûredeki 12 kelimedede ayrı yazılması gerekirken bitişik, 5 sûredeki 5 kelimedede de bitişik yazılması gerekirken ayrı yazıldığı görülmüştür. Hemze kısmında da 13 sûredeki 16 kelimenin vav (و) sûretinde yazılması gerekirken ya (ي) veya elif (ل) ile imla edildiği; ya (ي) sûretinde var olması gerekirken yazılmadığı saptanmıştır. Resm-i Osmânî kaidelerinin temerküz ettiği bu beş başlık özelinde TMSK E. H. 2 nr. mushafın, toplam 319 kelimedede resm-i mushaf kaidelerine muhalif yazım ihtiva ettiği neticesine varılmıştır.

H. Osman'ın hilafetinde gerçekleştirilen istinsah faaliyeti neticesinde dönemin belli merkezlerine gönderilen mushafın yazım özelliklerine dair toplam 59 lafzın imlası TMSK E. H. 2 nr. Mushaf'la mukayese edilmiştir: 46 kelimenin Medine, 30 kelimenin Mekke, 35 kelimenin Basra, 24 kelimenin Şam, 34 kelimenin ise Kûfe'ye gönderilen mushafın yazım özellikleri ile mutabakat sağladığı görülmüştür. Buna göre TMSK E. H. 2 nr. Mushaf'ın H. Osman'ın Medine'de bıraktığı Mushaf nüshasına uyum ile imla edildiği; Medine bölgesine ait bir mushaf olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

³⁶⁸ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/275; Dâni, *el-Mukni*, 593; Ebu Dâvud, *Muhtasarü't-tebyîn*, 5/1301; Kirmânî, *Hattü'l-mesâhif*, s.169.

³⁶⁹ *Mushaf* (TMSK, E. H., 2), 408b.

Hem hattı hem mevcut envanter bilgileri dikkate alındığında Mushaf'ın en erken H 2. asra ait olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu da Mushaf'ın Hz. Ali'den sonra yazıldığı, ona ait olamayacağı sonucuna götürmektedir ki Hz. Ali'ye nispet edilen mushafın özellikleriyle alakalı tarafımızca sürdürülmekte olan bir çalışmadaki bulgular da bu kanaati desteklemektedir.

Her bir kelimesi tetkik edilen bu kadim mushafın bugün elimizdeki mevcut mushafların âyet ve sûre tertibiyle tam mutabakat arz ettiğine dair tespit, Kur'ân'ın günümüze kadar hiçbir değişikliğe uğramaksızın geldiğini bir kez daha kanıtlaması bakımından ulaşılan en önemli sonuçlardandır.

Resm-i mushaf kaidelerine tam mutabakat içinde yazılan kadim bir mushafın bugüne kadar görülmediği bilinmektedir. Zira üzerine kısmî de olsa inceleme yapılmış bütün erken dönem mushaflarda az ya da çok kurallara aykırı yazımın mevcudiyeti tespit edilmiştir. Ancak sayının bu kadar çok olması (319 kelime), şimdiye kadar tamamlanan çalışmalarda elde edilmiş bir sonuç değildir.

Erken dönem olduğunda şüphe olmayan bu mushaf ve benzer nitelikteki mushafların kaynak eserlerde yer verilen resm-i mushaf kaidelerine uyumsuz yazılması, kaidelerin ne kadar sağlıklı olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Bu durumda resm-i mushaf mefhumunu yeniden tanımlamak, sınırlarını yalnız mevcut kaynaklara göre değil üzerine çalışılan, çalışılacak olan mushafların yazımını da esas almak sûretiyle belirlemek, daha ilmi bir yaklaşım olarak görünmektedir. Bu sonuca erişebilmek için de araştırmacılara, erken dönem mushaflar konusunda daha fazla mesai yapma vazifesi düşmektedir.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesahif-i Kadime*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif (Türk ve İslam Eserleri Nüshası)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2007.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (Kahire el-Meşhedü'l- Huseyni Nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif (Bibliothèque Nationale, Paris)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif (Tübingen nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Cankurt, Fatih. *H. Ali Mushafı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Cankurt, Fatih. "Resm-i Mushaf Kaideleri Açısından TMSK E. H. 29 Envanter Numaralı Mushaf". *9th International Conference on Social Sciences and Humanities, March 19-20, 2022, Burdur- Turkey*. 450-456.
- Dânî, Ebu Amr Osman b. Said. *el-Muhkem fi nakt'il-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1997.
- Dânî, Ebu Amr Osman b. Said. *el-Mukni' fi marifeti mersûmi mesahifi ehli'l-emsâr*. thk. Hatim Salih ed-Damin. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiye, 2011.
- Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz*. nşr. Tayyar Altıkulaç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Ebu Dâvud, Suleyman b. Necah. *Muhtasaru't-tebyîn li hecêi't-tenzîl*. thk: Ahmet Şarşal. Medine: Melik Fahd Mushaf Matbaası, 2002.
- Harrâz, Muhammed b. Muhammed eş-Şerisi. *Mevridü'z-zaman fi resmi'l-Kur'an*. thk. Eşref Muhammed Fuad. b.y.: Mektebetu'l-İmami'l-Buhari, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-krââti'l-aşr*. Mısır: Mektebetü't-Ticariyye, ts.
- İbn Ebî Dâvud, Abdullah b. Suleyman. *Kitabü'l-mesâhif*. thk: Muhibbi'd-Din Abdu's-Subhan. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2. Basım, 2002.

- İbn Vesîk, Ebu İshak İbrâhîm b. Muhammed b. Abdirrahman el-İşbili. *el-Cami' limê yuhtâcü ileyhi min resmi'l-mushaf*. thk. Ganim Kadduri. Umman: Daru Ammar, 2009.
- Karatay, Fehmi Ethem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu, Kur'an, Kur'an İlimleri, Tefsirler*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1962.
- Kirmânî, Ebu'l-Kasım Tacü'l-kurra Burhanuddin Mahmud b. Hamza b. Nasr. *Hattu'l-mesahif*. thk. Ganim Kaddurî el-Hamed. Dımaşk: Dâru'l-Gavsani li'd-Diraseti'l-Kur'aniyye, 2014.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Mehdevî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ammar. *Hecaiü mesâhifi'l-emsâr*. thk. Hatim Salih ed-Damin. Riyad: Daru İbnu'l-Cevzi, 2010.
- Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî. *el-Keşf an vücûhi'l-kirâati's-seb'i ilelihe ve hucecihe*. thk. Muhyiddin Ramazan. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1981.
- Mushaf*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, Emanetler Hazinesi, 2, 1b-414a.
- Okumuş, Mesut. "Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 5-37.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 265-298

أولويات الإعلام المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة

Makâsıdu’ş-Şeriâ Işığında Modern Medyanın Öncelikleri

Contemporary Media Priorities Regarding Sharia Purposes

Mahmoud Alnaffar

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku

Anabilim Dalı

PhD. Student, Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences, Department of Islamic

Law

Konya, Türkiye

mahmut.nafar@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8044-3685

ror.org/013s3zh21

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ocak/January 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Eylül/October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Alnaffar, Mahmoud. “أولويات الإعلام المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة” [Contemporary Media Priorities Regarding Sharia Purposes]. *ATEBE* 8 (Haziran 2022), 265-298. <https://doi.org/10.51575/atebe.1058373>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

أولويات الإعلام المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة*

الملخص

تحول العالم في الواقع المعاصر إلى قرية صغيرة بفعل الثورة التقنية في الاتصال والتواصل، وهذا منح النظام الغربي القدرة على بسط سيطرته على مجال الإعلام المعاصر من خلال ابتكار أدوات ووسائل معينة الغلبة فيها للمادة على حساب الروح والدنيا على حساب الآخرة، وهو ما يحتم على القائمين على الإعلام الإسلامي إعادة النظر في أولويات الخطاب، خاصة مع تصاعد الخطاب المعادي للإسلام وتزايد الهجمات على قطعتين الدين، وتنامي محاربة المحتوى الإسلامي، لتضاف هذه التحديات إلى إشكاليات سابقة عانى منها الإعلام الإسلامي ولا يزال، وإن المناهج التي يمكن الولوج من خلالها إلى دراسة الإعلام كثيرة، بيد أن أكثرها ندرة هو النظر الأولوي والمنهج المقاصدي، وهو الذي تخيره الباحث في هذه الدراسة. وهذا الاختيار مبني على فرضيات عديدة أهمها: معيارية علم المقاصد وفقه الأولويات، وصفة المعيارية من أهم الصفات التي تتوخاها النظريات المعرفية، وإن المكنة المنهجية والإجرائية التي تبحث عنها هذه النظريات ويبحث عنه رواد الإعلام المعاصر موجودة في هذا المنهج. وبناء عليه تحدد سؤال الورقة على النحو الآتي: كيف يمكن تنزيل قواعد فقه الأولويات المستندة إلى مقاصد الشريعة على مجال الإعلام المعاصر بما يحقق نهضة الأمة وريادتها وشهوها على الأمم؟ وقد قسم الباحث الورقة إلى مطلبين تناول أولهما مفهوم الأولويات في مجال الإعلام وأدلة اعتبار هذا الفقه في هذا المجال، فيما تناول المطلب الثاني تنزيل قواعد فقه الأولويات على مجال الإعلام المعاصر مع التمثيل لكل مرتبة من المراتب بحسب ثلاث أصناف من القواعد: قواعد المقاصد، وقواعد فقه الواقع، وقواعد الوسائل. وقد تعددت زوايا تأصيل هذه الفكرة، فطرقها الباحث من زاويتين: إعلامية حيث تناول نظرية ترتيب الأولويات في علم الإعلام المعاصر، ومقاصدية حيث تناول قواعد الأولويات المستندة إلى علم مقاصد الشريعة، واستعمل في سبيل ذلك مناهج الوصف والتحليل والاستنباط مع قليل من منهج المقارنة. وقد خلصت الورقة فيما خلصت إليه من نتائج إلى ضرورة إعمال علم المقاصد في النظر الاجتهادي المتعلق بمجال الإعلام، وأنه ضرورة وليس ترفاً معرفياً، كما خلصت إلى ضرورة ترشيد إعلام الفكرة الإسلامية المعاصر بمعايير مقاصد الشريعة أولاً، ومعايير مقاصد الخطاب والإعلام ثانياً. وأوصت الدراسة بضرورة تفعيل فقه الأولويات من خلال تطوير استراتيجيات إعلامية قريبة ومتوسطة وبعيدة تبنى عليه، كما أوصت الباحثين والمشتغلين في حقل الإعلام ومقاصد الشريعة بالعمل الجاد المشترك على تأطير الإعلام بفقه المقاصد، وتفعيل المقاصد في مجال الإعلام.

كلمات مفتاحية: مقاصد الشريعة؛ فقه الأولويات؛ الخطاب الإسلامي؛ الإعلام الديني؛ ترتيب الأجندة.

Makâsıdu'ş-Şerîâ Işığında Modern Medyanın Öncelikleri**

Öz

Modern dönemde iletişim ve ulaşımda teknolojinin gelişmesiyle birlikte dünya küçük bir köy haline gelmiştir. Bu dönemde Batı sistemi maneviyatı ve ahireti bırakıp maddiyat ve dünya için belli araç ve gereçleri üreterek modern medya alanına egemen olma gücünü elde etmiştir. Bu durum özellikle İslam'a saldıran söylemlerin tırmanması, dini gruplara saldırıların artması ve İslami içeriklerle savaşın büyümesiyle

* تم تقديمه موجز هذا البحث في المؤتمر الدولي للدين والإعلام في تاريخ 21-22 ديسمبر 2021.

** Bu çalışma, 21-22 Ekim 2021 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Din ve Medya Sempozyumu'nda özet bildiri olarak sunulmuştur.

birlikte İslami medyayla uğraşanların hitap önceliklerini tekrar gözden geçirmelerini gerekli kılmıştır. Aslında bu meydan okumalar İslam medyasının daha önce sıkıntısını yaşadığı ve halen de devam eden sorunlara dayanmaktadır. Medya alanında çalışılabilecek çok sayıda konu bulunmaktadır. Bunlar arasında en az tercih edilen konu ise makâsıd ya da evleviyyât bakış açısı ve makâsıd ictihâdı çerçevesinde medyaya bakma konusudur. Bu çalışmada bu konu araştırma konusu olarak seçilmiştir. Bu konunun seçimi, birtakım varsayımlara dayanmaktadır. En önemlisi de makâsıd ilminin ölçü olması ve evleviyyât fihkidir. Bu ölçü genel olarak medya ilminin öncüleri ve özel olarak da İslami medyanın öncüleri için makâsıd bakışını sunabilen bilişsel teorilerin ve yöntemsel imkânların amaçladığı önemli niteliklerden biridir. Böylece makalenin sorusu şu şekilde ifade edilebilir: Ümmetin kalkınmasını, liderliğini ve diğer milletler üzerindeki etkisini gerçekleştirmek amacıyla makâsıdû's-şerî'aya dayalı öncelikler fihkinin kuralları, çağdaş medya alanına nasıl uygulanabilir? Bu çalışma iki bölümde ele alınmıştır. Birinci bölümde medya alanındaki öncelikler fihki kavramı ve bu alandaki bu fihki dikkate alınan delilleri ele alınmıştır. İkinci bölümde öncelikler fihkinin kurallarını modern medya alanına tatbik etme konusu ele alınmıştır. Ayrıca makâsıd kuralları, nevazil fihkinin kuralları ve vesail kuralları olan üç kural çeşidine göre her bir merteye için örnekler verilmiştir. Bu düşünceyi temellendirmenin birçok yönü bulunmaktadır. Fakat bu konu iki yönden ele alınmıştır. Birincisi medya yönüdür. Burada öncelikleri modern medya ilminde düzenleme teorisi ele alınmıştır. İkincisi makâsıd yönüdür. Burada makâsıdû's-şerî'a ilmine dayanan önceliklerin kuralları ele alınmıştır. Bu çalışmada biraz karşılaştırma yöntemi kullanmanın yanı sıra genel olarak niteleme, tahlil ve istinbât yöntemleri kullanılmıştır. Bu çalışma neticesinde makâsıd ilmini medya alanıyla ilgili ictihâdı bakışta işletmenin zaruri olduğuna ve bunun bilimsel bir lüks olmayıp zorunlu olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca modern İslami düşünce medyasının genel olarak makâsıdû's-şerî'a ölçüleri ve özel olarak da hitap ve medya makâsıdının ölçüleriyle yönlendirmesi gerektiği sonucu elde edilmiştir. Medyanın yakın, orta ve uzak stratejilerini geliştirerek evleviyyât fihkini işler hale getirmenin zorunlu olduğunu öneriyoruz. Ayrıca medya ve makâsıdû's-şerî'a alanlarında araştırma yapan ve bu ilimlerle meşgul olanların medyayı makâsıd fihkiyle çerçeveleme ve medya alanında makâsıd çalıştırma konusunda ortak ciddi çalışmalar yapmalarını öneriyoruz.

Anahtar Kelimeler: Makâsıdû's-şerî'â İlmi, Evleviyyât Fihki, İslami Söylem, Dini Medya, Ajandaları Düzenleme Teorisi.

Contemporary Media Priorities Regarding Sharia Purposes*

Abstract

The world in our contemporary reality has turned into a small village due to the technological revolution in communications. This situation allowed the western world to extend its control over the field of contemporary media through innovating specific tools and means that favor the material over the spirit and favor the world over the afterworld. This makes it imperative for those who supervise the Islamic media to review the priorities of the discourse, especially in the light of the rise of the anti-Islam discourse, the increase of skepticism of the religion's absolutes, and the increase of the attacks on the Islamic content. These challenges are added to previous problems that the Islamic media has suffered from. There are many

* This study was presented as a summary paper at the International Religion and Media Symposium held on 21-22 October 2021.

approaches to studying media, but the rarest is the priority consideration and the objective approach. The researcher has chosen this approach. This choice is based on several hypotheses, and the most important is the normative science of Maqāšid and the jurisprudence of priorities. The normative prescription is one of the most important qualities that cognitive theories envisage and the methodological and procedural potential that purpose consideration can provide to the pioneers of media and the pioneers of Islamic media in particular. Accordingly, the question of the paper is determined as follows: How can the jurisprudence of priorities based on the purposes of Sharia be applied to the field of contemporary media in order to achieve the renaissance of the Islamic nation, then reach the leadership and witnesses over the other nations? The researcher divided the paper into two parts. The first one dealt with the concept of the jurisprudence of priorities in the field of media and the evidence of applications in this field. The second part dealt with applying the rules of the jurisprudence of priorities to contemporary media with sampling for each of the ranks according to three types of rules; the rules of purposes, the rules of the jurisprudence of reality, and the rules of means. The second part is explained by highlighting many perspectives, and the researcher has chosen two of them: the Media perspective, where he deals with the theory of prioritization in contemporary media science, and the purposive perspective, where he deals with the rules of priorities based on the science of the purposes of Sharia. To achieve that, he used methods of description, analysis, and deduction with a few comparison methods. The paper is concluded with the necessity of implementing the science of purposes in jurisprudential consideration related to the field of media and that it is a necessity, not a luxury of knowledge. As a result, there is a need to rationalize the media that reflects Islamic ideas with the standards of the purposes of Sharia in general and the standards of the purposes of discourse and media in particular. Moreover, the study recommends the demand to activate the jurisprudence of priorities through the development of short, medium, and long-term media strategies. The study also recommends to the researchers and workers in the field of media and the field of the purposes of Sharia to jointly work to contextualize the media within the jurisprudence of purposes and to activate the purposes in the field of media.

Keywords: Maqāšid al- *Shari'a*, Jurisprudence of Priorities, Islamic Discourse, Religious Media, The Theory of Agenda Arrangement.

مدخل

إن فقه الأولويات والعمل بموجبه من أهم الواجبات في هذا العصر؛ ذلك أنه العلم الذي تستبان به مراتب الأحكام، وتمتاز به المصالح عن المفاسد، وتعرف به أكبر المصلحتين وأعظم المفسدتين، فيقدم بحسب أصوله وقواعده ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير، وبذا تتسق مقاصد المكلفين مع موازين العدل ونواميس الكون.

وأشد ما تمس حاجته إلى هذا الفقه أحكام الكفايات التي تتعلق بالكافة أو تتصل بالشأن العام كالسياسة والاقتصاد، وقديماً قال إمام الحرمين: إن الركن الركين فيها هو رعاية الأهم فالمهم¹، ذلك أن الإخلال بما يجوز الفاعل إلى عموم الخلق، وهو ما يجز خبالاً واسعاً تفوت به المصالح وتستجلب به المفاصد.

وهذه الرعاية لا تنحصر في التصرفات الفعلية فحسب، بل تشمل على التصرفات القولية كذلك، ومن هنا يشرع النظر الأولوي في الإعلام.

والاجتهاد في الخطاب عموماً والإعلام خصوصاً من فرائض هذا العصر نظراً لندرة الدراسات في هذا الحقل التي تتسم بالتأصيل والتحقيق، وسعة المفاصد التي باتت تأتي على أصل الدين ومن ثم قطعياته في الأمور الدينية والدنيوية. ويتأكد هذا النظر إذا علمنا أن الواقع المعاصر زاخر بالكثير من أدوات الاتصال ووسائله التي تتزايد وتبديل مع تقدم الثورة الاتصالية والرقمية من جهة، ومن جهة أخرى زاخر أيضاً بالعديد من الأحداث والقضايا والمضامين، ويتعذر معهما تحصيل كافة المصالح، ودرء كافة المفاصد خاصة في حال التزاحم.

هذا وقد عرف علم الإعلام المعاصر نظرية ترتيب الأولويات أو ترتيب أجندة الإعلام، بيد أن النقاشات حول هذه النظرية قد غاب عنها الوقوف على الاجتهاد الإسلامي في ترتيب الأولويات، فضلاً عن تقويم هذه النظرية به، على الرغم من حاجة جميع العلوم والمعارف والصناعات إلى هذا العلم من حيث هو علم معياري.

وتتحدد المشكلة التي تناقشها هذه الدراسة بتعذر استيعاب وسائل الإعلام المعاصر لكافة القضايا والأحداث والموضوعات، وهو ما يحتم التقديم والتأخير، فما هو المنهج والمعيار الذي بناء عليه تتقدم بعض القضايا على بعض أو يتأخر بعضها عن بعض؟ وهل يوجد في نظريات التشريع الإسلامي منهج لترتيب أجندة الإعلام؟ وكيف يمكن تنزيل هذا المنهج النظري في الواقع المعاصر؟ هذه هي إشكالية الدراسة وأسئلتها الأساسية.

أما أهميتها فتكمن في محاولتها لفت الأنظار إلى النظرية الإسلامية في ترتيب الأولويات في الإعلام التي يمكن من خلالها تفسير الواقع الإعلامي العربي والإسلامي، وتقويمه بما.

هذا وتقتصر هذه الورقة على القواعد المقاصدية دون القواعد الأصولية والفقهية، ولذا وسمت بأولويات الإعلام المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة لا في ضوء مطلق القواعد والأصول.

¹ عبد الملك بن عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (تحقيق: عبد العظيم الديب، بيروت، لبنان: دار المنهاج، ط/ 1، 1432هـ/2011م)، 278.

وعلى ذلك فهذه الدراسة تطبيق للقواعد المقاصدية في فقه الأولويات على حقل الإعلام، بين فيها الباحث أولويات الإعلام في الواقع المعاصر، مع إطلالة على أدلة اعتبار فقه الأولويات في مجال الإعلام من شواهد الشرع ومؤيدات التجريبتين: النبوية والراشدية.

وقد سبقت هذه الدراسة كتب وبحوث مختلفة في فقه الأولويات وتطبيقاته في مجالات مختلفة، بيد أن مجال الإعلام لم يحظ بالعناية اللائقة به، ومن الدراسات التي تناولت أولويات الإعلام: أعمال ندوة الخطاب الإعلامي، الأولويات والضوابط التي نشرتها مجلة الوعي الإسلامي الكويتية في العام 1999م، في العدد: 397.

وقد امتاز هذا البحث عن غيره بالجمع بين التأصيل والتنزيل، وهو من هذه الناحية غير مسبوق في حدود اطلاع الباحث، والمنهج المتبع فيه هو المنهج الوصفي التحليلي، مع استعمال منهج المقارنة والموازنة حين يجري الحديث عن نظرية ترتيب الأولويات الغربية.

1. فقه الأولويات في مجال الإعلام؛ مفهومه وأهميته ومشروعيته:

1.1. مفهوم فقه الأولويات المقاصدية في مجال الإعلام وأهميته ومقارنته بنظرية ترتيب الأولويات في علم

الإعلام المعاصر:

1.1.1. حقيقة فقه الأولويات في مجال الإعلام في ضوء مقاصد الشريعة:

نظراً إلى أن المقام ليس مقام تفصيل في فقه الأولويات بشكل عام فسوف يقتصر الباحث على بيان التعريف اللقي الاصطلاحي لفقه الأولويات كما أشار إليه المتقدمون وكما عرفه المعاصرون.

يقول الشيخ يوسف القرضاوي: "إن فقه الأولويات هو وضع كل شيء في مرتبته بالعدل من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العقل"²، وعرفه الدكتور الوكيللي بقوله: "العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها بناء على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها"³.

وأفضل من عرف فقه الأولويات أستاذنا الدكتور محمد همام ملحم حيث عرفه بقوله: "العلم بمراتب الأعمال ودرجات أحقياتها في تقديم بعضها على بعض المستنبط من الأدلة ومعقولها ومقاصدها"⁴ وجرياً مع هذا التعريف نقول إن مرادنا بفقه

² يوسف القرضاوي، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء الكتاب والسنة، (القاهرة، مصر: مكتبة وهبة، ط/ 2، 1416هـ/1996م)، 9.

³ محمد الوكيللي، فقه الأولويات، دراسة في الضوابط، (فبراير، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي سلسلة الرسائل الجامعية، العدد 22، ط/ 1، 1416هـ/1997م)، 16.

⁴ محمد همام ملحم، تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية، (الرياض، السعودية: مركز البيان للبحوث والدراسات، ط/ 2، 1436هـ)، 36.

الأولويات في مجال الإعلام هو العلم بمراتب الخطاب المستنبط من الأدلة ومعقولها ومقاصدها، ودرجة أحقيتها هذه المراتب في تقديم بعضها على بعض.

وإنما ذكرنا الخطاب؛ لأنه المجال الحيوي للإعلام سواء أكان مكتوباً أم مرئياً أم مسموعاً وهو قسيم الأفعال فيما يندرج في مفهوم الأعمال؛ لأنها صنفان: أقوال وأفعال، وقد استبدلنا كلمة الأقوال بالخطاب؛ لأن الخطاب أعم فهو يشمل القول منطوقه ومعقوله، مقوله ومكتوبه، والله أعلم.

ولما كان للتقديم والتأخير مآخذ شتى أصولية وفقهية ومقاصدية اقتصر الباحث على ما كان مأخذه المصلحة ومقاصد الشريعة وإن كان يتضمن مآخذ الفقه والأصول بطريق إجمالي لا تفصيلي، وإنما مست الحاجة إلى ما كان مأخذه المصلحة الشرعية لما اشتمل عليه الواقع الإعلامي المعاصر من وقائع ونوازل تتطلب النظر والاجتهاد المقاصدي. ومن هنا تتحقق الصلة بين الإعلام والسياسة الشرعية من جهة التزاحم في الأعمال التي ترد على الأحكام الأصلية لاندراج كل منهما في الأحكام الكفائية، وهو ما سوف يشير إليه الباحث في موضعه من الورقة إن شاء الله تعالى.

كما أن مصادر هذا التقديم والتأخير بعضها يرجع إلى الأحكام فيما يرجع بعضها إلى العمران أو ما يمكن أن يعبر عنه في مجال الإعلام بفقه الصنعة الإعلامية، وقد دار هذا البحث حول ما مأخذه الأحكام دون العمران وإن اشتمل على إشارات عمرانية إجمالية كذلك، وسبب اقتصرنا على ما كان مأخذه الأحكام سعة موضوع العمران الذي يتطلب دراسة مستقلة ينظر فيها في التاريخ وينظر فيها في الواقع وينظر فيها في الأفراد والمجتمعات والعلوم والمعارف والتجارب والخبرات التي يقف عليها عقل المسلم المعاصر، وهي المساحة التي يلتقي فيها الإعلام الإسلامي مع نظريات الإعلام المعاصر كما عرفها علم الإعلام والاجتماع.

وإن وصف الإعلام بالإسلامي لا ينفى صفة الإعلام عن غيره ذلك أن العلماء قد اعتادوا على تصنيف العلوم بحسب مأخذها؛ فعلم السياسة ينقسم إلى سياسة عقلية وسياسة شرعية، وهكذا. هذا ولما كان الخطاب أضرباً متنوعة، فمنه ما يكون خطاباً بين العبد وربّه، ومنه ما يكون خطاباً بين الفرد والفرد، ومنه ما يكون خطاباً بين الفرد والمجموع فإن الإعلام يقتصر على النوع الثالث فحسب، ولما كان موضوع هذا الخطاب يختلف من فرد لآخر فسوف يقتصر حديثنا على الإعلام الذي موضوعه الدين الإسلامي فحسب أو ما كان مأخذه الشرع.

1. 1. 2. أهمية فقه الأولويات في مجال الإعلام:

تكمن أهمية فقه الأولويات في حقل الإعلام في تعذر تناول الوسيلة الإعلامية لجميع القضايا التي تحدث في المجتمع، ما يضطر القائم على الوسيلة الإعلامية للتخيار من بينها اعتباراً وإلغاءً، ثم تقديم بعضها على بعض، وتأخير بعضها عن بعض، وتؤكد هذه الأهمية في اللحظة الراهنة حيث تطورت وسائل الاتصال بشكل كبير جداً كماً ونوعاً، وهو ما يحتم

الاختيار لا عن خبط بل عن معايير دقيقة تحقق مقاصد الشريعة عامة، ومقاصد الإعلام خاصة، ومقاصد كل قضية جزئية بشكل أخص.

والبديل عن هذه المعايير الدقيقة هو الهوى والأغراض بلا شك أو تحول الوسيلة الإعلامية إلى أداة لجني الأرباح فقط، وتأطيرها برغبات الجمهور فقط. وهنا يقدم فقه الأولويات منهجاً دقيقاً في بيان مراتب القضايا التي تقع في المجتمع، وما يستحق منها الإظهار وما يستحق منها الستر، ثم تحديد مراتب تلك القضايا المقبولة وتقديم بعضها على بعض، كل ذلك مع تقييد مقاصد القائمين على الاتصال بمقاصد الشارع، وتحقيق مصالح الأمة الضرورية والحاجية والتحسينية بميزان عادل، ومنهاج واضح، وقواعد منضبطة.

وأهم هذه القواعد هو التعريف الدقيق للمصلحة والمفسدة، وتقسيمها من حيث الاعتبار الشرعي إلى معتبرة وملغاة، ومن حيث المرتبة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وغير ذلك من التقسيمات الدقيقة التي سيرد ذكرها في ثنايا الورقة.

1. 1. 3. نظرية ترتيب الأولويات في حقل الإعلام وتقويمها في ضوء نظرية فقه الأولويات:

تعدّ نظرية ترتيب الأولويات أو وضع الأجندة واحدة من النظريات التي تتناول تأثير وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري في معارف المجتمع ومواقفه وتصرفاته كنظريات التأثير المباشر (إطلاق الرصاصة)، ونظريات التأثير المحدود (تدفق الاتصال)، ونظرية التأثير المعتدل (طلب المعلومات- الإشباع- ترتيب الأجندة- التبعية)، ونظرية التأثير القوي (نموذج ليرنر- نموذج مارشال ملكلوهان-النموذج الظرفي)⁵.

وترجع جذور النظرية إلى عدد من الرواد والمفكرين أشهرهم الأمريكي والتر ليبمان، في كتابه الشهير: الرأي العام الذي دونه عام 1922م، ومفادها أن الرأي العام ما هو إلا انعكاس لمضامين وسائل الإعلام التي تفرض نفسها كوسيط بين الواقع والجمهور، فهي لا تنقل الواقع بل تشكله. ويتعبّر الفرنسي أرمال ماتلار فإن "وسائل الإعلام لا تقول لنا كيف تفكر، بل تقول لنا في ما يجب أن نفكر؟ إنها تقوم بدور صاحب الحفل أو لوحة الإعلانات"⁶.

وبذلك فإن أولويات الجمهور إنما تترتب بحسب ترتيب وسائل الإعلام لها، حيث تقوم وسائل بإعطاء الأهمية لبعض القضايا من خلال عدة طرق منها على سبيل المثال: منحها المساحة الزمانية والمكانية، وقوة التقديم، والتكرار والتوكيد⁷.

⁵ عبد الله العبد الله، نظريات الاتصال (بيروت، لبنان: دار النهضة العربية، ط/ 1، 1426هـ/2006م)، 283-288.

⁶ أرمال ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال (ترجمة: نصر الدين عياضي، الصادق رابع، بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط/ 3، 2005)، 166.

⁷ مصطفى يوسف وآخرون، نظريات الاتصال والإعلام الجماهيري، (عمان، الأردن: دار الإعصار العلمي، ط/ 1، 1437هـ/2016م)، 247-248.

هذا وقد تعرضت النظرية للعديد من الانتقادات التي قادت لتطويرها إلا أن ذلك لم يمنع انتقادها واتهام فرضياتها وتوهين مرتكزاتها، كل ذلك مع القول بأنها من أهم النظريات التي تدرس بناء الاتجاهات، وتؤكدت أهميتها لامتيازها بالمرونة وقابليتها للتطور، وصلتها بالنظريات الأخرى خاصة نظرية التأطير، والفتيل، وحراسة البوابة، ودوامة الصمت، حيث إن القائم بالاتصال هو الذي يرتب الأجندة، ويرسم الأطر، ويقوم بدور حراسة البوابة بواسطة التحكم في اختيار المعلومات، وتعيين الأخبار والصور.

هذا وقد تأكد هذا التقييم السليبي مع تطور وسائل الاتصال وظهور وسائل التواصل الاجتماعي وسعة الإعلام الرقمي الذي قويت بسببه أجندة الجمهور وباتت تفرض نفسها على أجندة الإعلام⁸، وأهم المآخذ الذي وجهت لهذه النظرية هو منهج تحديد المعايير والمبادئ التي تتحدد وفقها القضايا وتمنح بها الأولوية من قبل القائمة بالاتصال، حيث نجد أن واضعي النظرية يحيلون على سياسة التحرير، وسياسة الإعلام المتبعة⁹.

فالمراجع لأدبيات المنظرين لنظرية ترتيب الأولويات لا يعثر على قواعد الأولوية بين أولويات المحتوى والمضمون بقدر ما يفسر تأثير وسائل الإعلام في المجتمع تجاه القضايا التي يحددها القائمون عليها. وهذا هو تحديداً ما تقدمه نظرية فقه المقاصد التي تشتمل على قواعد واضحة تتحدد بها تلك السياسات، وتوضح بها معايير التنظيم الإعلامي، وبذلك تتفوق نظرية فقه الأولويات على نظرية ترتيب الأولويات.

1. 2. أدلة اعتبار فقه الأولويات في مجال الإعلام في ضوء مقاصد الشريعة:

لا تعرض هذه الورقة لتأصيل فقه الأولويات؛ لأن موضوعها تأصيل أولويات الإعلام لا مطلق الأولويات؛ أما تأصيل فقه الأولويات نفسه فقد كتب فيه عدد من المصنفات أهمها وأبرزها كتاب أستاذنا الدكتور محمد همام ملحم حفظه الله المترجم باسم "تأصيل فقه الأولويات".

والنظر الأولوي في الخطاب والإعلام نظر معتبر نظرياً وعملياً من حيثيات مختلفة، فهو نظر معتبر في آيات الكتاب والأخبار والآثار وعبارات العلماء في مختلف فروع المعرفة كما أنه نظر معتبر باستقراء التجارب النبوية والراشدية والتاريخية. ونظراً لطبيقتي المقام فسوف نقتصر على شواهد اعتبار هذا الفقه في القرآن والسنة والتجربتين النبوية والراشدية.

⁸ عزام أبو الحمام، مراجعة نقدية لنظرية ترتيب الأجندة في سياق البيئة الرقمية للاتصال والإعلام، (الدوحة، قطر: معهد الجزيرة للإعلام، سلسلة دراسات إعلامية، منشورة بتاريخ 28 سبتمبر 2020م)، 6-8.

⁹ ليندة ضيف، الاتجاهات الحديثة في نظرية الأجندة، من يرتب أولويات وسائل الإعلام؟، (الجزائر: مجلة الحكمة، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، المجلد: الرابع، العدد: العاشر، مارس 2012م)، 201-203.

1. 2. 1. شواهد اعتبار فقه الأولويات في مجال الإعلام في القرآن والسنة:

وهذه الشواهد على أصناف ثلاثة: أحدها: ما يبين مراتب هذه الخطابات، والثاني: ما يشهد لتقديم بعضها على بعض، الثالث: ما يشهد لتأخير بعضها عن بعض.

1. 2. 1. أ. الشواهد الدالة على مراتب الخطابات:

وهي على ضرب منها ما يدل على مراتب الخطاب الحسن، ومنها ما يدل على مراتب الخطاب القبيح.

ومن الأمثلة على مراتب الخطاب الحسن قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: 33]. يقول الإمام الرازي: "حكم بأن هذا القول أحسن الأقوال"¹⁰، وعلى ذلك فالدعوة إلى الله تعالى هي أحسن مراتب الخطاب الإسلامي على الإطلاق.

ومن الأمثلة على مراتب الخطاب القبيح قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [هود: 18]، ومعنى الآية: أنه لا أحد أظلم منه¹¹، وعلى ذلك فهذا الخطاب هو من أقيح الخطابات على الإطلاق.

1. 2. 1. ب. الشواهد الدالة على تقديم الخطابات بعضها على بعض:

وهي على ضرب منها ما يتقدم فيه الخطاب الفاضل على المفضول، ومنها ما يتقدم فيه الخطاب الحسن على القبيح، ولكل ضرب من الضربين أمثلة عامة وخاصة، وعلى كل منها أمثلة من الكتاب والسنة والآثار، ونظراً إلى منهجنا في إجمال المباحث التمهيدية فسوف نقتصر على أظهر الأمثلة من الكتاب والسنة، وهي متنوعة بين العام والخاص.

ومن الأدلة العامة على الضربين قول الله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [الإسراء: 53]، فمن معاني الآية بحسب بعض المفسرين أمر المؤمنين باختيار الأحسن من الأقوال والمحاورات والمخاطبات بحيث يقدموا الأحسن على الحسن، والحسن على القبيح.

ومن أفضل من فصل القول في فقه الأولويات في هذه الآية الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله، ومن أقواله في الآية: "هي الكلمة الطيبة، والمقالة التي هي أحسن من غيرها فيعم ذلك ما يكون من الكلام في التخاطب العادي بين الناس، حتى ينادي بعضهم بعضاً بأحب الأسماء إليه، وما يكون من البيان العلمي فيختار أسهل العبارات وأقربها للفهم حتى لا يحدث الناس بما لا يفهمون، فيكون عليهم حديثه فتنة وبلاء، وما يكون من الكلام في مقام التنازع والخصام فيقتصر على ما يوصله إلى حقه في حدود الموضوع المتنازع فيه، دون إذاية خصمه، ولا تعرض لشأن من شؤونه الخاصة به، وما يكون من

¹⁰ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط/ 3، 1420هـ)، 564/ 27.

¹¹ محمد بن محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنة (تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط/ 1، 2005)، 98/ 9.

باب إقامة الحجّة وعرض الأدلة، فيسوقها بأجلى عبارة وأوقعها في النفس، خالية من السب والقذح، ومن الغمز والتعريض، ومن أدق تلميح إلى شيء قبيح. وهذا يطالب به المؤمنون سواء أكان ذلك فيما بينهم، أم بينهم وبين غيرهم.

وقد جاء في الصحيح: أن رهطاً من اليهود دخلوا على النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فقالوا: السّام عليكم ففهمتها عائشة - رضي الله عنها - فقالت: وعليكم السّام واللّعنة. فقال لها رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -: «مهلاً يا عائشة، إن الله يحب الرفق في الأمر كله. فقالت: ألم تسمع ما قالوا؛ فقال: قد قلت: وعليكم». ¹²

فكان الرد عليهم يمثل قولهم بأسلوب العطف على كلامهم، وهو قوله: وعليكم، أحسن من الرد عليهم باللّعنة. فقال - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - القولة التي هي أحسن، وهذا أدب الإسلام للمسلمين مع جميع الناس، وأفاد قوله تعالى: ﴿أَحْسَنُ﴾ بصيغة اسم التفضيل أن علينا أن نتخير في العبارات الحسنة، فننتقي أحسنها في جميع ما تقدم من أنواع مواقع الكلام. فحاصل هذا التأديب الرباني هو اجتناب الكلام السيء جملة، والاقتصار على الحسن، وانتقاء واختيار الأحسن من بين ذلك الحسن. وهذا يستلزم استعمال العقل والروية عند كل كلمة تقال، ولو كلمة واحدة ¹³، وذكر الشيخ السعدي في تفسير الآية أنه "إذا دار الأمر بين أمرين حسنين فإنه يأمر بإيثار أحسنهما إن لم يمكن الجمع بينهما" ¹⁴.

ومثله قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]، أي: بالطريقة التي هي أحسن من غيرها من طرق الجدل والحوار وهي تلك التي تتسم باللين والرفق وتخلو من الفظاظة والغلظة وتؤول إلى يقظة القلب وعظة النفس ¹⁵. وقد أشار الإمام الماتريدي إلى ضرورة معرفة مراتب الآثام ومقاديرها وأن لكل مرتبة ما يقابلها من الوعظ والزجر، والترغيب والترهيب ¹⁶، وهذه الآية تعدّ من أهم الأدلة ذات الصلة بالإعلام الديني والدعوي؛ لما فيها من تأسيس لمنهج الخطاب وفقه الأولويات فيه.

فأما تقديم الخطاب الفاضل على المفضول فمن أمثلته قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 104]، وكان اليهود يقصدون بهذه اللفظة الرعونّة، أما المسلمون فكانوا يستعملونها على معناها اللغوي وهو المراعاة، فجاء النهي في الآية عن التلفظ بها؛ سداً لذريعة تطرّق اليهود إلى المحظور، وهو

أخرجه الإمام البخاري في صحيحه كتاب: الأدب، باب: الرفق في الأمر كله، برقم: 6024، من حديث عائشة رضي الله عنها، 8/ 12. عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، (تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1995م)، 113-114.

¹⁴ عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن، (تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ط/ 1، 1420هـ 2000م)، 460.

¹⁵ عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (تحقيق: يوسف بديوي، بيروت، لبنان: دار الكلم الطيب، ط/ 1، 1998م). 2/ 242.

¹⁶ محمد بن محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 2/ 388، 6/ 595، 7/ 62.

شتم النبي صلى الله عليه وسلم¹⁷. ومن أشار بشكل واضح إلى فقه الأولويات في هذه الآية الإمام السمرقندي حيث قال: "نهى المسلمين أن لا يقولوا بهذا اللفظ، وأمرهم أن يقولوا بلفظ أحسن منه"¹⁸، وتقديم الفاضل على المفضول قد يأخذ حكم الوجوب كما هو الحال في هذه الآية، وقد يأخذ حكم الندب في شواهد أخرى. وهذه الآية أهمية خاصة في استعمال المفاهيم والمصطلحات في وسائل الإعلام وضبط التحرير الصحفي والإعلامي بما يحفظ على الأمة ذاتيتها واستقلاليتها، وبما يعكس واقعها كما هو، لا كما تحب وسائل الإعلام الغربي أن تصوره، وأظهر ما تمس الحاجة إلى فقه هذه الآية في نفي الخبث عن المفاهيم والمصطلحات الإسلامية التي تتعرض لهجمة شرسة من قبل المستشرقين والمستغربين والعلمانيين وأصحاب الأفكار الشاذة عن دين الأمة وثقافتها، كمفهوم الجهاد الذي بات رديفاً للإرهاب في بعض وسائل الإعلام، والتطرف الذي بات رديفاً للإسلام.

وأما تقديم الخطاب الحسن على القبيح فمن أمثله قول الله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: 15، 16]، وفي الآية تقديم خطاب التبرؤ على خطاب التهمة والخوض في عرض أم المؤمنين عائشة وصفوان رضي الله عنهما على الرغم من تحولها إلى قضية رأي عام في تلك اللحظة، وفي ذلك يقول الإمام الطاهر بن عاشور: "هذا مسوق للتوبيخ على تناقلهم الخبر الكاذب وكان الشأن أن يقول القائل في نفسه: ما يكون لنا أن نتكلم بهذا، ويقول ذلك لمن مجالسه ويسمعه منه"¹⁹. وهذه الآية أهمية خاصة في فقه تناول الأخبار الشخصية والجنايية خاصة تلك المتعلقة بالأعراض لشدة حيطة الشريعة لها لما لها من أثر على السلم المجتمعي والتماسك الداخلي.

ومثله قول الله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: 32]، ففي الآية تقديم القول الحسن المعروف على القول الذي فيه خضوع والذي يؤول إلى مفاسد تمس من مقصد الشارع في حفظ النسل والعرض، والقول الحسن هو الصحيح الجميل الذي لا يقارب الفاحشة ولا يثير رغبة الرجال، فلا يلان فيه الكلام، ولا يلطف فيه الصوت؛ لأن ذلك يطمع الفاجر بموافقته²⁰. وهذه الآية أهمية خاصة في فقه مشاركة المرأة في وسائل الإعلام حيث تتأطر هذه المشاركة بهذا المحدد السلوكي.

¹⁷ محمد عبد المنعم ابن الفرس، أحكام القرآن، 1/ 88.

¹⁸ نصر بن محمد السمرقندي، بحر العلوم، 1/ 81.

¹⁹ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 18/ 180.

²⁰ محمد بن محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 8/ 380-381، نصر بن محمد السمرقندي، بحر العلوم، 3/ 59.

1. 2. 1. ج. الشواهد الدالة على تأخير الخطابات بعضها عن بعض:

وهي على ضربين: فمنها ما يتأخر فيه الخطاب المفضل عن الفاضل، ومنها ما يتأخر فيه الخطاب القبيح عن الحسن، ولكل ضرب من الضربين أمثلة عامة وخاصة، وعلى كل منها أمثلة من الكتاب والسنة والآثار، ونظراً إلى منهجنا في إجمال المباحث التمهيدية فسوف نقتصر على أظهر الأمثلة من الكتاب والسنة، وهي متنوعة بين العام والخاص.

فأما تأخير الخطاب المفضل عن الفاضل فمن أمثلته قول الله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا (148)﴾ إِنَّ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءِ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا ﴿ [النساء: 148، 149]، ففي الآية تأخير خطاب الجهر بالسوء عن خطاب العفو، يقول الإمام أبو حيان: "العفو أولى وإن كان غير المعفو مباحاً"²¹، ويقول الإمام الإيجي إن في الآية "إشارة إلى حثّ المظلوم على العفو وإن جاز له الشكاية"²².

وأما تأخير الخطاب القبيح عن الحسن فقد يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَعْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (161)﴾ قَبَدَلِ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ ﴿ [الأعراف: 161 - 163]، والمقصود أنهم بدلوا لفظ حطة ومعناها: طلب المغفرة بلفظة حنطة، وغرضهم في ذلك السخرية والاستهزاء²³.

1. 2. 2. شواهد اعتبار فقه الأولويات في الإعلام في التجريبتين: النبوية والراشدية:

تدور هذه الشواهد حول الممارسة النبوية والراشدة لفقه أولويات الإعلام بما هي تطبيقات عملية من خيرة القرون لنظرية فقه الأولويات.

1. 2. 2. أ. التجربة النبوية في رعاية فقه الأولويات في مجال الإعلام:

رافق الإعلام التجربة النبوية في جميع المخطات والمواقف والأحداث سواء كان في العهد الملكي أم العهد المدني، وسواء كان في الإعلام الداخلي أم الخارجي، وسواء كان مع الأصحاب أم مع الخصوم.

وأول تلك الأولويات التي يرصدها الناظر في خطة الشارع هو أولوية الإعداد السري على الإشهار العلني للدعوة الدينية بغرض تهيئة الأسباب لقبول الدعوة إذا تسنى لها الاشتهار حيث بقي النبي صلى الله عليه وسلم مُسراً بدعوته حتى نزل قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الحجر: 94].

²¹ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، (تحقيق: صدقي جميل، بيروت، لبنان: دار الفكر، 1420هـ)، 4/ 118.

²² محمد بن عبد الرحمن الإيجي، جامع البيان في تفسير القرآن، (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط/ 1، 1424هـ - 2004م)، 1/ 424.

²³ المصدر السابق، 1/ 663.

وعلى ذلك فإن أصل الإعلام نفسه خاضع لفقهِ الأولويات فليس كل واقعة أو حدث ولو كان بحجم الوحي نفسه يصح فيها الإعلام، فقد يتأخر الإعلان عن السرية، والعزلة على الشهرة، ويخضع هذا الأمر لعدد من القواعد ليس هنا محلّ التفصيل فيها.

ومن الأولويات التي تظهر في السيرة النبوية تدرج دائرة الإعلام الدعوى من الأقربين إلى الأبعدين مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214]، فمع نزولها نادى النبي صلى الله عليه وسلم بني هاشم ومعهم نفر من بني المطلب في خمسة وأربعين رجلاً، وحينها قال لهم: «يا بني عبد منافاه إني نذير، إنما مثلي ومثلكم كمثل رجل رأى العدو، فانطلق يربأ أهله، فخشي أن يسبقوه، فجعل يهتف، يا صباحاه»²⁴.

ويستفاد من هذه الواقعة في بعض الحالات أولوية العمل الإعلامي المحلي على العالمي، والداخلي على الخارجي، والإعلام الذي يخاطب المسلمين على ذلك الذي يستهدف غيرهم اعتباراً للقرابة وما يترتب عليها من حقوق.

كما يستفاد من الإعلام الديني في العهد المكي أولوية شرح الدين وبيان معالمة وأركانه على الدخول في صراعات كلامية مع المخالفين في المعتقد والفكر؛ فقد خاطب الله تعالى نبيه والمسلمين بقوله: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ﴾ [السجدة: 30]، وقوله تعالى: ﴿فَاصْذَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (94) إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ (95) الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (96) وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ (97) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (98) وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: 94-99]، وقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199].

ويستفاد من الفترة المكية أولوية الإعلام والخطاب الديني الذي يتناول موضوعات الإيمان بالله ورسوله والغيب واليوم الآخر على خطاب الفروع والأحكام الفقهية حيث تأخرت معظم تلك الأحكام إلى العهد المدني.

وبتغير واقع المسلمين من خلال إسلام حمزة وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما تبدت أولويات جديدة؛ فصار للعلائية الأولوية على السرية من بعض الوجوه، حيث أمكن للمسلمين أن يطوفوا بالبيت وأن يظهروا دينهم إلى حدٍ ما.

إن الإخلال بهذه الأولويات كان كفيلاً باندثار الدعوة في مهدها لكن هذا الفقه الذي أخذ الله به المسلمين في بداية الوحي كان تربية لهم على فقه الأولويات وضرورة رعايته في العمل الإسلامي والإعلامي.

وبالانتقال إلى العهد المدني شرع الجهاد وظهرت أولويات جديدة على صعيد الخطاب، فنسخت الآيات الداعية لخطابهم بالقول الدين كقوله تعالى: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: 89] إلى الأمر بالغلظة عليهم

²⁴ أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب: الإيمان، باب: في قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214]، برقم: 353، من حديث قبيصة بن المخارق، وزهير بن عمرو رضي الله عنهما، 1/ 193.

كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (73)﴾ [التوبة: 73]، [74].

ورافق هذا التحول ظهور وسائل إعلامية جديدة، ووسائل ومنتديات جديدة، وألواناً من الخطاب والإعلام لم يكن للمسلمين بما عهد من قبل روعي فيها جميعها فقه الأولويات.

ومن الأمثلة التي يمكن الوقوف فيها بوضوح على رعاية هذا الفقه خطبه صلى الله عليه وسلم سواء أكانت خطب الجمعة أم كانت خطب مناسبات، أم كانت خطب معارك ففي كل خطبة فقه أولوي ثاو؛ فخطبته في عشيرته تقدمت فيها النذارة على البشارة آنفة الذكر، وفي أول خطبة جمعة ورد الأمر بالتألف والتحابب فناسب استقبال الأنصار المهاجرين، وفي خطبة بدر تقدم الحديث عن صدق الله وعده للمؤمنين فناسب خوف المؤمنين وعدم استعدادهم للمعركة، وفي خطبة الفتح تقدم الحديث عن حرمة مكة، وفي خطبة تبوك تقدم الحديث عن الأخذ بالعزائم وشرف الشهادة، فناسب حر الصيف وكثرة الأعداء، وفي خطبة الوداع تقدم الحديث عن الوصية بالمرأة والعبيد والإماء وتحريم الظلم وسفك الدماء وأخذ الأموال والربا فناسب حشد الموسم ووداع النبي صلى الله عليه وسلم أمته، وفي جميع هذه الخطب وغيرها تتبدى رعاية فقه الأولويات بحسب اختلاف مراتب الأعمال، وتنوع الزمان والمكان والأحوال²⁵.

وأظهر ما يتجلى فقه الأولويات في المجال الإعلامي في نزول القرآن مفزاً بغرض تثبيت المؤمنين كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان: 32] حيث كانت الآيات التي تنزل تمثل مادة حية وفعالة تقوم بدور التعبئة العامة للأمة هذا من جهة، كما أنها كانت بمثابة قذائف في أيدي المؤمنين في مساجلاتهم مع المشركين والمنافقين، وقد نحى الشعراء بتوجيه من النبي صلى الله عليه وسلم منحى التخلق بالمنهج القرآني والمنافحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومواقف الدولة الإسلامية، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لحسان بن ثابت: «اهجهم - أو هاجهم وجبريل معك»²⁶.

وفي تحليله للإدارة النبوية للحملات الشعرية لاحظ الدكتور أسامة الأشقر أولوية الدفاع على الهجوم في تلك الحملات من حيث الدفاع والهجوم، ومن حيث مستوى الرد لاحظ أولوية الرد بالمثل على الهجاء الجارح، ثم أولوية الهجاء الجارح نظراً لشدته على المشركين، ومن حيث موضوع الرد لاحظ أولوية الرد على حملات تشويه سمعة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على غيرها من الموضوعات، ومن حيث وسيلة النشر لاحظ أولوية المنبر نظراً لاجتماع الناس في المساجد، ومن حيث مكافأة

²⁵ للوقوف على هذه الخطب ودلالاتها الإعلامية انظر: سعيد ثابت، الجوانب الإعلامية في خطب الرسول صلى الله عليه وسلم، (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط/ 1، 1417هـ)، 11-85.

²⁶ أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة، برقم: 3213، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه، 4/ 112.

الشعراء لاحظ أولوية التشجيع المعنوي على التشجيع المادي، ومن حيث مضمون الهجاء لاحظ أولوية الهجاء بالنسب في حق العرب فيما اكتفي بتهديد اليهود ووعيدهم، ومن حيث الجنس المستهدف لاحظ أولوية العنف في هجاء النساء، ومن حيث تناول العسكري لاحظ أولوية الحديث عن الانتصارات دون التعليق على الهزائم، ومن حيث تحصيل الاستهداف وضمان عدم تأثيره سلبياً في المجتمع المسلم لاحظ أولوية الهجاء من جهة الأم إذا اشترك المشرك في النسب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأولوية تخفيف حدة الهجاء إذا كان لهم قرابة من كبار الصحابة أو كان لهم أيادي بيضاء، ومن حيث الشعر المستخدم لاحظ أولوية النصوص القصيرة سهلة الحفظ، وأولوية البحور المتوسطة والطويلة لقدرتها على استيعاب قدر كبير من المعاني²⁷.

وهذه الحملات مثال أيضاً لإعمال فقه الأولويات في المجال العسكري، وهناك نظائر لها في المجالات الأخرى: السياسية، والأمنية، والاقتصادية، والاجتماعية، والمعرفية لا يتسع المقام لذكر أمثلة عليها.

1. 2. 2. ب. التجربة الراشدية في رعاية فقه الأولويات في مجال الإعلام:

إن الناظر في تجارب الخلفاء الراشدين في إدارة الدولة الإسلامية بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم يلاحظ بوضوح اتباعهم النبي صلى الله عليه وسلم في أولويات الإعلام وهو أحد معالم الرشد التي أوصانا النبي صلى الله عليه وسلم بالإفادة منها حين قال: «عَلَيْكُمْ بِمَا عَرَفْتُمْ مِنْ سُنِّي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ»²⁸. وفي فقه كل خليفة من الخلفاء نثر على ثروة من النماذج على رعاية هذا الفقه في التدابير الإعلامية والخطابات والكتب والمراسلات.

ومن الأمثلة على رعاية فقه الأولويات في خلافة أبي بكر رضي الله عنه: خطبته حين تولي الخلافة حيث تظهر فيها أولوية الحديث عن مبادئ السياسة الشرعية، وأسس العلاقة بين الإمام ووعيته وحقوق وواجبات كل منهما، وخطبته بعد ردة المرتدين من العرب حيث ظهر فيها أولوية تناول مسألة الردة وموقف الخليفة الجديد منها، وعزمه الأكيد على عدم المسامحة معها²⁹.

²⁷ أسامة جمعة الأشقر، الإدارة الإعلامية للحملات الإعلامية، تطبيقات الحملات الشعرية، (أنقرة، تركيا: أقي بول، ط/ 1، 2021م)، 454-462.

²⁸ أخرجه الإمام أحمد في مسنده من مسند العرياض بن سارية رضي الله عنه، برقم: 17142، 28/367.

²⁹ المصدر السابق، الحديث رقم: 17142.

ومن الأمثلة على رعاية فقه الأولويات في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أولوية تأريخه بالتاريخ الإسلامي على تواريخ الفرس والروم، وأولوية صلوحية حدث هجرة النبي صلى الله عليه وسلم على غيره من الأحداث والوقائع³⁰، وفي كتبه ظهر فقهه في أولوية التحذير من التنعم ولبس الحرير ولبس زي المشركين لجيش المسلمين في أذربيجان³¹، وأولوية التذكير بالعدل وفقه القضاء في خطابه لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه³².

2. قواعد فقه الأولويات وتنزيلها على مجال الإعلام المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة:

تتنوع قواعد فقه الأولويات بحسب مأخذها؛ فمنها ما يرجع إلى أصول الفقه ومراتب الأدلة ومباحث التعارض والترجيح وتسمى بالقواعد الأصولية، ومنها ما يرجع إلى الفقه وتسمى بالقواعد الفقهية، ومنها ما يرجع إلى قواعد المصالح والمفاسد وتسمى بالقواعد المقاصدية، والأخيرة هي محل الدراسة في هذا البحث.

والمصالح والمفاسد المبحوثة هنا هي ما كانت مصالح أو مفاسد بحسب الشارع لا مطلق الاعتبار وسوف يأتي بعد قليل تقسيم المصالح إلى مصالح معتبرة وغير معتبرة. يقول إمام الحرمين: "لا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة ولم ير ذلك أحد من العلماء"³³، ويقول: "ليس إلينا وضع الحكم والمصالح ولكن إذا وضعها الشارع اتبعناها"³⁴.

ويقول الإمام الغزالي: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"³⁵.

وهذه المصالح والمفاسد التي مأخذها قواعد المقاصد ليست على وزانٍ واحد ولا مرتبة واحدة فهي تتنوع إلى أنواع، وتنقسم إلى أقسام، وقد جرينا هنا على تقسيمها إجمالياً إلى قسمين: أحدهما: القواعد التي مأخذها النظر التجريدي، والثاني: القواعد التي مأخذها رعاية الواقع، وكلاهما نظر معتبر شرعاً.

³⁰ يوسف بن حسن ابن المبرد، محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، (تحقيق: عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن، المدينة النبوية، السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، - ، ط / 1، 2000م)، 316/1.

³¹ المصدر السابق، 2/ 545.

³² انظر نصّ هذه الرسالة في سنن الإمام البيهقي، كتاب: آداب القاضي، باب: ما على القاضي في الخصوم والشهود، برقم: 3259، 4/ 133.

³³ عبد الملك بن عبد الله الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، (تحقيق: عبد العظيم الديب، الدوحة، قطر: وزارة الأوقاف القطرية، ط/2، 1430هـ-2009م)، 2/ 1204.

³⁴ المصدر السابق، 2/ 1221.

³⁵ محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، (تحقيق: أحمد زكي حماد، الرياض، السعودية: دار الميمان للنشر والتوزيع، ط / 1)، 328.

كما سوف نختم الحديث على القواعد بضرب نماذج من الاجتهاد المقاصدي في مجال الإعلام المعاصر حرصاً على كمال الانتفاع بهذه القواعد واستثمارها على أحسن وجه.

2. 1. قواعد فقه الأولويات وتنزيلها على مجال الإعلام المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة:

2. 1. 1. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب قوتها:

تنقسم المصالح إلى مراتب ثلاثة: ضرورة، وحاجة وتحسينية. والضروري ما لا بد منها في قيام مصالح الدارين، والحاجي ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج، والتحسيني هو الأخذ بمحاسن العادات أو ما يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقبها³⁶.

ومن أمثلة المصالح الضرورية في الإعلام: مصلحة التعريف بالإسلام والدعوة إليه حيث يتعذر في واقعنا المعاصر وصول الدعوة إلى كل فرد من أفراد الكفار وهو ما يجعل الدعوة إلى الإسلام بواسطة الوسائط الإعلامية المختلفة مما لا بد منه، وهو معيار الضروري.

ومن أمثلة المصالح الحاجية في الإعلام: تناول وسائل الإعلام للواجبات الكفائية التي تتحقق بها حاجات المجتمع كبناء المدارس والمستشفيات والمراكز التعليمية والمساجد ودور المسنين والأيتام إذا وجد في المجتمع على ما يسد الضرورة دون أن يرقى إلى سداد الحاجة.

ومن أمثلة المصالح التحسينية في الإعلام: رعاية القائمين على وسائل الإعلام للجوانب الشكلية والتحسينية والتزيينية كإعداد الإستوديو التلفزيوني بأحدث المعايير، وحسن اختيار التردد الإذاعي، وما شابه ذلك.

وبموجب هذا الترتيب في المصالح يتوجب على القائمين على الإعلام المعاصر رعاية الضروري ثم الحاجي ثم التحسيني، وعدم الانشغال بالتحسيني على حساب الحاجي، والحاجي على حساب الضروري.

2. 1. 2. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب الكليات التي تعود عليها:

تنقسم المصالح بحسب الكلية التي تعود عليها إلى مراتب خمسة: حفظ الدين، فحفظ النفس، فحفظ العقل، فحفظ النسل، فحفظ المال³⁷.

³⁶ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، (تحقيق: مشهور سلمان، بيروت، لبنان: دار ابن عفان، ط/1، 1417هـ/1997م)، 17/2-18.

³⁷ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، 20/2.

ومن الأمثلة على المصالح الإعلامية التي تعود بالحفظ على الدين: الرد على أفكار الملاحدة والزنادقة والمبتدعة والمستشرقين وأتباعهم إذا انتشرت هذه الأفكار في أوساط الأمة، وكذا محاربة الفكر المتطرف الذي يجانب تعاليم الإسلام وهديه في الجهاد والدعوة.

ومن الأمثلة على المصالح الإعلامية التي تعود بالحفظ على النفس: تناول حقوق المجتمع وحرياته العامة من حيث إن حفظ النفس لا يقتصر على حفظها مادياً فقط بل حفظها مادياً ومعنوياً، وعلى ذلك فتناول وسائل الإعلام للاعتداء على الحريات والحقوق معتبراً شرعاً وهو شكل من أشكال إنكار المنكر وتشكيل رأي عام ضاغط باتجاه إزالته، وكذا تناول قضايا الفقر والتأثر والاعتداء على المرأة وعقوق الوالدين وقطع الأرحام وما شابه ذلك.

ومن الأمثلة على المصالح الإعلامية التي تعود بالحفظ على العقل: تناول القضايا العلمية والثقافية والفكرية التي من شأنها إعادة تشكيل العقل المسلم المعاصر ليكون متبصراً بدينه وواقعه والتحديات التي تواجهها الأمة، ويتصل ذلك بتناول قضايا الأمية وعمالة الأطفال والتسرب المدرسي والعمل على الحد منها.

ومن الأمثلة على المصالح الإعلامية التي تعود بالحفظ على النسل: إعداد برامج تتناول قضايا الأسرة وتثقف بمقومات الأسرة الإسلامية السعيدة، وتناقش تيسير الزواج وتذليل العقبات دونه، وتحارب الفاحشة والرذيلة والشذوذ والإجهاض والتبني والظواهر الاجتماعية السلبية في المجتمع كالطلاق والخلع لغير حاجة أو ضرورة.

ومن الأمثلة على المصالح الإعلامية التي تعود بالحفظ على المال: تناول قضايا الاقتصاد وسبل تنمية موارد الأمة وحفظ ثرواتها وتأييد منفعتها ومحاربة نفوذ القوى الأجنبية في اقتصادات الدول الإسلامية، وتشجيع المنتجات الإسلامية.

وبموجب هذا الترتيب في المصالح يتوجب على القائمين على الإعلام المعاصر رعاية مراتب هذه الكليات مع التنبيه إلى أنها على مراتب بحسب قوة المصالحة فأعلاها المصالح الإعلامية التي تتبوأ مرتبة الضروري في حفظ الدين، وأدناها ما يتبوأ مرتبة التحسيني من حفظ المال، وبينهما مراتب.

2. 1. 3. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب شمولها:

تنقسم المصالح الإعلامية بحسب شمولها إلى مصالح عامة وخاصة، والمصالح العامة قد تعم الأمة كلها وقد تعم بعضها، وهي على ذلك مراتب ثلاثة: مصالح عامة فبعضية فخاصة، والمصالح العامة والبعضية لا تكون إلا متعددة، وأما المصالح الخاصة فهي تكون متعددة تارة، وقاصرة تارة. وتترتب هذه المصالح بحسب قواعد متعددة حيث تتقدم المصالح الضرورية العامة

على نظيرتها البعضية والخاصة إذا دخلتا تحت كلي واحد، أو كانت الخاصة أقل مرتبة في الكلي الذي تلحق به، وهناك قواعد أخرى تفصيلية ودقيقة لا يسمح المقام بذكرها هنا وتحسن فيها الإحالة³⁸.

ومن أمثلة المصالح الإعلامية العامة: إنتاج أفلام ومسلسلات تاريخية إسلامية تعرف بعلماء الأمة وقادتها ورموزها خاصة تلك الشخصيات والحقب التاريخية التي عملت شركات الإنتاج الغربية والعلمانية على تشويهها وتزوير تاريخها، فأثر هذه الأعمال يمتد إلى عموم الأجيال الإسلامية التي باتت السينما والدراما جزءاً أساسياً من مشاهداتها، وهو ما يجعل تفحص هذا المجال مما يوجبه فقه الموازنات والأولويات.

ومن أمثلة المصالح الإعلامية البعضية: تناول قضايا العنصرية في المجتمعات تجاه السود أو الأجانب أو المرأة أو الأطفال وما شابه ذلك.

وأما المصالح الإعلامية الخاصة المتعدية فمن أمثلتها تناول وسائل الإعلام لأعمال وإسهامات أهل الخير من المسلمين والإشادة بهم سواء أكان إحسانهم قلبياً كالصبر على أذى الآخرين أم بدنياً كالصدقات والإبراء من الديون وما شابه ذلك. وأما المصالح الإعلامية القاصرة فلا تتصور حيث إن مجرد تناولها في وسائل الإعلام يجعلها عامة من أحد الأوجه، والله أعلم.

2. 1. 4. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب توقعها:

تنقسم المصالح بحسب توقعها إلى مصالح واقعة، ومصالح متوقعة³⁹، وفي مجال الإعلام لا تتصور المصالح إلا متوقعة حيث إن وسائل الإعلام إنما تهدف في تناولها للقضايا لتحقيق مضامين معينة وتدفع الجمهور باتجاه سلوك محدد. وهذا لا يقلل من قيمة المصالح المتوقعة فهي مرعية شرعياً كالمصالح الواقعة.

ومن الأمثلة على المصالح المتوقعة في مجال الإعلام العمل على استباق الإعلان عن التطبيع إذا ظهرت بوادره بحملات تعبئة للرأي العام وأهل الحق ضده.

ورعاية المصالح المتوقعة يلفت الأنظار إلى دور مؤسسات الإعلام في استشراق المصالح والمفاسد، فتعمل على إبقاء الأولى وتعجيلها، وإزالة الثانية وإن تعذر فتقليلها وتأخيرها.

2. 1. 5. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب كليتها:

³⁸ محمد همام ملحم، تأصيل فقه الأولويات وتطبيقاته في مجال حفظ الدين في السياسة الشرعية، 199.

³⁹ المصدر السابق، 209.

تنقسم المصالح الإعلامية بحسب كليتها إلى كلية وجزئية، وما يشتمل فيه الفرد على أجزاء كثيرة، والجزئي خلافه. وكلاهما على مراتب.

ومن أمثلة المصالح الإعلامية الكلية تناول قضية أحد الأسرى المضربين عن الطعام في سجون الاحتلال أو الأنظمة القمعية فتناولها بشكل كلي أولى من تناول قضيته الجزئية في تلك اللحظة وهي الجوع مثلاً.

وتناول قضايا الأفراد في الإعلام يجعلها قضايا عامة فيقيس المشاهد غيرها عليها، ويتنبه إلى ما هو أعلى منها.

2. 1. 6. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب قطيعتها:

تنقسم المصالح الإعلامية إلى مصالح قطعية، فظنية، فمتوهمة⁴⁰، والمصالح الظنية على درجات فبعضها يقوى حتى يكاد يدرك القطعي، وبعضها يوهى حتى يكاد يلتحق بالمتوهم.

ومن أمثلة المصالح الإعلامية القطعية: ارتفاع معنويات الشعوب المظلومة واستبشارها بنقل أخبار الأمة حال تضامنها ونصرتها في المحافل المختلفة، ودعمها لتلك الشعوب مادياً ومعنوياً.

ومن أمثلة المصالح الإعلامية الظنية: انتفاع الأطفال بأفلام الكرتون الإسلامي التي تعرف بالدين وتعلم الفقه وتربي على القيم وتنمي الأخلاق والمهارات إذا كان القيم على العمل عارفاً بأصول الصنعة فقيها بالواقع وخبيراً باحتياجات الأطفال ومستويات إدراكهم، فهذه مظنة الإفادة.

ومن أمثلة المصالح الإعلامية المتوهمة: توهم القائمين على المؤسسات الإعلامية دخول الناس في الإسلام بمجرد مشاهدتهم لبرامج التعريف بالإسلام؛ لأنه معارض بسنة الله تعالى في اختلاف البشرية إلى مؤمن وكافر قطعاً، وإنما الوسائل الإعلامية أسباب لهداية البيان لا هداية التوفيق، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: 48] ⁴¹.

2. 1. 7. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب ديمومتها:

تنقسم المصالح الإعلامية إلى مصالح دائمة فمصالح مؤقتة، وكلاهما على درجات ومراتب⁴².

ومن أمثلة المصالح الإعلامية التي يدوم نفعها: تناول القضايا والأخبار في اللحظات الفارقة في تاريخ الأمة كلحظة ثورة على ظالم، وانتفاض على محتل، وتغيير سياسي شامل، وهكذا.

⁴⁰ المصدر السابق، 211.

⁴¹ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، 608/27.

⁴² عز الدين بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، 59.

ومن أمثلة المصالح الإعلامية المؤقتة: تناول الحملات التطوعية التي تقوم عليها المراكز الشبابية والمؤسسات التربوية والتعليمية كحملات زيارة المشايخ، ودور المسنين وما شابه ذلك.

2. 1. 8. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب اعتبارها:

تنقسم المصالح الإعلامية إلى مصالح معتبرة، ومصالح غير معتبرة⁴³.

ومن أمثلة المصالح الإعلامية المعتبرة تناول قضايا الحريات إذا ورد بها الشرع وأكدها كحق المرأة في العيش بكرامة وأمن وسكن.

ومن أمثلة المصالح الإعلامية غير المعتبرة تناول قضايا الحريات إذا أنكرها الشرع كادعاء حق المرأة في ممارسة الزنا وادعاء حق الجنسين في الشذوذ وما شابه ذلك.

2. 2. قواعد فقه الأولويات بحسب الواقع وتنزيلها على مجال الإعلام المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة:

تنوع المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب اعتبارات من الواقع كاختلاف الزمان والمكان والأعراف والأحوال، ذلك أن الوسائل لا تستقر على حال، فرب وسيلة تكون أفضل من غيرها في وقت دون وقت، وفي مكان دون مكان، وبالنسبة إلى شخص دون آخر، وقد يختلف الواقع فيصير الفاضل مفضولاً، والمفضول فاضلاً، والضابط في كل ذلك الدوران مع المصالح، وجلب الأفضل فالأفضل من المصالح ودرء الأذى فالأذى من المفاسد⁴⁴.

2. 2. 1. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب اختلاف الزمان والمكان:

تختلف رتب المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب اختلاف الزمان والمكان.

ومن الأمثلة على تأثير الزمان في تعيين المصالح الإعلامية وترتيبها: أولوية الحديث في موسم الحج حول وحدة الأمة، وفي شهر رمضان تظهر أولوية الحديث عن التقوى والقرآن، وهذه أولويات زمانية ثابتة بالنصوص.

ومن الأولويات التي يحتملها الواقع تناول النوازل التي تقع بالبشرية كمنافسة كورونا التي صبغت الواقع المعاصر في كافة جوانبه ونواحيه.

⁴³ عز الدين بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، 59.

⁴⁴ أبو علي الأمدى (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، (تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت، لبنان: المكتب الإسلامي، د.ط.، د.ت)، 160/4.

ومن الأمثلة على تأثير المكان في تعيين المصالح الإعلامية وترتيبها: أولوية الحديث عن أحوال المسجد الأقصى في نشرات أخبار القنوات الفلسطينية والعربية والإسلامية باعتبار قداسته وفرضية مواجهة مخططات العدو الصهيوني، وهذا ما تفرضه النصوص.

ومن أمثلة ما يحتمه الواقع أولوية الحديث في وسائل الإعلام في المناطق المنكوبة بسبب فيضان أو زلزال حول ما ألم بأهل تلك المناطق وواجب المؤسسات الرسمية والمجتمعية والدولية نحوهم.

2. 2. 2. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب اختلاف الأعراف والعادات:

تختلف رتب المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب اختلاف الأعراف والعادات⁴⁵.

ومن الأمثلة على تأثير الأعراف والعادات في تعيين المصالح الإعلامية وترتيبها: أولوية الحديث عن الأعراف السلبية السائدة على تلك التي لم يجر بها العرف.

ففي مجتمع تعارف أهله على سفور المرأة وتبرجها يتأكد تناول هذه القضية في حق وسائل الإعلام في ذلك المجتمع، وفي مجتمع تعارف أهله على عدم إعطاء المرأة حقها من الميراث يتأكد تناول هذه القضية في حق وسائل الإعلام في ذلك المجتمع، وهكذا.

2. 2. 3. قواعد الأولوية بين المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب اختلاف الأحوال والظروف:

تختلف رتب المصالح والمفاسد الإعلامية بحسب اختلاف الأحوال والظروف⁴⁶.

ومن الأمثلة على تأثير الأحوال والظروف في تعيين المصالح الإعلامية وترتيبها: أولوية الحديث عن القضايا الداعية والمشتهرة دون المستترة؛ لأن في تسليط الضوء على المستترة شغل الرأي العام بقضية ليست ذات أهمية على حساب قضايا أكثر أهمية وحاضرة في أجندة الجمهور.

ومن الأمثلة أيضاً: أولوية التوسل بوسائل التواصل الاجتماعي في اللحظة الراهنة حيث بات جمهورها أكبر وأعظم من جمهور الوسائل الإعلامية التقليدية كالمدىح والمرئي.

⁴⁵ محمد أمين بن عابدين الحنفي (ت 1252هـ)، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، (تعليق: صلاح أبو الحاج، عمان، الأردن: مركز أنوار العلماء للدراسات، ط1، 2020م)، 116، 122.

⁴⁶ العلاء الأسمندي (ت 552هـ)، بذل النظر في الأصول (تحقيق: محمد زكي عبد البر، القاهرة، مصر: مكتبة التراث، ط1، 1412هـ 1992م)، 584.

2. 3. قواعد الأولوية بين الوسائل وتنزيلها على مجال الإعلام المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة:

عند التحقيق لا تخرج هذه القواعد عن القواعد المقاصدية السابقة لكننا أردنا هنا لفت الأنظار إلى بعض القواعد الخاصة التي تساعد على حسن التصور وكمال الانتفاع بهذه القواعد.

وقد لاحظ الشيخ الطاهر بن عاشور أن دراسة الوسائل في ضوء مقاصد الشريعة "مبحث مهم لم يف المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسدّ الذرائع، ولم أر من سبق إلى فرض هذا في غير بحث سدّ الذرائع سوى ما ذكر في كتاب القواعد لعز الدين بن عبد السلام، وما زاده شهاب الدين القراني"⁴⁷، وهو الأمر الذي حتم علينا دراسة أولويات الإعلام في ضوء هذا المبحث العام لما يفتحه من آفاق في مسائل التعارض والترجيح بين الوسائل في العمل الإعلامي.

وأول ما يجب الوقوف عنده هو تحقيق مرتبة وسائل الإعلام من حيث الوسائل والمقاصد، ولا يحتاج الأمر إلى إمعان النظر فوسائل الإعلام وسائل من حيث الحقيقة ومن حيث التسمية كذلك، ذلك أنها لا تتراد لذاتها بل لما يتحقق بها من مصالح ومقاصد. يقول الإمام القراني: "موارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل، وهي الطرق المفضية إليها"⁴⁸، وإنما مست الحاجة لتحقيق مرتبتها لتغاير مراتب الوسائل والمقاصد.

وسوف نقوم بإيراد أهم قواعد الأولوية بين الوسائل وتنزيلها على مجال الإعلام المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة.

2. 3. 1. قاعدة أولوية المقاصد على الوسائل وتنزيلها على مجال الإعلام:

أولى هذه القواعد تقضي بأولوية المقاصد على الوسائل المفضية إليها من حيث إن المقاصد هي المرادة بالأصالة فيما الوسائل مفضية إليها. يقول الإمام القراني إن الوسائل "أخفض رتبة من المقاصد"⁴⁹، وهذه حقيقة الأولوية. ولذا فإن "إثم وسائل المفاسد دون إثم المفاسد كما أن أجر وسائل المصالح دون أجر المصالح"⁵⁰.

والوسائل نفسها على مراتب فمنها ما هو وسيلة إلى مقصد، ومنها ما هو وسيلة إلى وسيلة المقصد ومن الأمثلة على ذلك: الجهاد؛ فإن "المقصود ما شرع الجهاد لأجله، والجهاد وسيلة إليه، وأسباب الجهاد كلها وسائل إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى مقاصده، فالاستعداد له من باب وسائل الوسائل"⁵¹.

⁴⁷ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م)، 399/3.

⁴⁸ أحمد بن إدريس القراني، الفروق، (القاهرة، مصر: عالم الكتب، د. ط.، د. ت.)، 2/33.

⁴⁹ المصدر السابق.

⁵⁰ العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، (تحقيق: إباد الطباع، دمشق، سوريا: دار الفكر المعاصر، ط/1، 1416هـ)، 44-45.

⁵¹ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (تحقيق: طه سعد، القاهرة، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م)، 1/125.

ولا يقال إن الثواب مقصور على المقاصد أو إن الخير محصور فيها؛ لأن "الشرع يثيب على الوسائل إلى الطاعات كما يثيب على المقاصد، مع تفاوت أجور الوسائل والمقاصد"⁵².
وتتصل هذه القاعد بالقاعدة الآتية:

2. 3. 2. قاعدة سقوط الوسائل بسقوط المقاصد:

يقول الإمام القرافي: "القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فإنها تبع له في الحكم".
وقد شرحها الإمام الرجراجي بقوله: "المقصود بالوسيلة إذا ذهب ذهبت الوسيلة، فلا يخاطب بها لعدم ما يتوصل إليه بالوسيلة"⁵³.

ويتضح معنى القاعدة إذا عرفنا أن "فضل الوسائل مترتب على فضل المقاصد، والأمر بالمعروف وسيلة إلى تحصيل ذلك المعروف، والنهي عن المنكر وسيلة إلى دفع مفسدة ذلك المنكر؛ فالأمر بالإيمان أفضل من كل أمر، والنهي عن الكفر أفضل من كل نهي، والنهي عن الكبائر أفضل من النهي عن الصغائر، والنهي عن كل كبيرة أفضل من النهي عما دونها، وكذلك الأمر بما تركه كبيرة أفضل من الأمر بما تركه صغيرة، ثم تترتب فضائل الأمر والنهي على رتب المصالح والمفاسد"⁵⁴.
وبتنزيل القاعدتين السابقتين على مجال الإعلام نقول: إن المصالح المرادة بالوسائل إذا تحققت بوسائل أخرى فلا معنى للتوصل إليها.

ومن الأمثلة التي يمكنها تقريب هذا المعنى تأمل حقيقة فروض الكفايات حيث إن النظر فيها إلى الفعل لا إلى الفاعل، وكذا هنا إن النظر إلى المقصد لا إلى الوسيلة فإذا تحقق المقصد فلا معنى للتوصل إليه، وإذا تحقق المقصد على أفضل صوره من خلال وسيلة أخرى غير وسائل الإعلام فلا معنى للتوصل بوسائل الإعلام وذلك كما إذا ظهر منكر وأمكن إزالته بالاحتساب السري فلا معنى للاحتساب العلني في هذه الحالة.

ومن التطبيقات المهمة على هذه القاعدة تحديد النظر في جدوى الوسائل التي تتوصل بها إلى مقاصدها فلا معنى لاستعمال وسيلة إعلامية انفض عنها الجمهور أو أعرض عنها لغيرها من الوسائل، ولذا فإن من أهم الواجبات المعاصرة في هذه اللحظة الراهنة التوجه لشغل وسائل الإعلام الجديد التي باتت جميع المؤسسات الإعلامية الرائدة تتوجه نحوها بما فيها البث المباشر.

⁵² المصدر السابق، 1/ 36.

⁵³ الحسين بن علي الرجراجي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، (تحقيق: أحمد السراج-عبد الرحمن الجبرين، الرياض، السعودية: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط/ 1، 2004م)، 6/ 212.

⁵⁴ العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، 44.

ومن وجوه تطبيق هذه القاعدة تقويم البرامج المختلفة بحسب مشاهدات الجمهور وتفاعله، فقد يكون البرنامج مهماً إلا أن إعراض الناس عنه يترك أثره في تحقيق المصلحة في ديمومة البرنامج.

ولا يقال هنا إن المقاصد مقدمة على الوسائل لأننا نقول إن ذلك حيثما أمكن تحقيق المقاصد، وفي الحالة المبحوثة هنا لا تتحقق المقاصد رغم وجود الوسائل.

ومن تطبيقات هذه القاعدة في مجال الإعلام: رعاية معيار الجدوى في الأعمال الإعلامية المتنوعة، ومن الأمثلة المهمة التي طرحها الإمام العز مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا فقد هذا المعيار حيث قال: "إن علم الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن أمره ونهيه لا يجديان ولا يفيدان شيئاً، أو غلب على ظنه، سقط الوجوب؛ لأنه وسيلة ويبقى الاستحباب، والوسائل تسقط بسقوط المقاصد"⁵⁵.

2. 3. 3. قاعدة "للسائل أحكام المقاصد":

إذا اعتبرت المقاصد وأدت إليها الوسائل أخذت الوسائل أحكام المقاصد وإن كانت أخفض رتبة منها.

يقول الإمام العز بن عبد السلام: "للسائل أحكام المقاصد من الندب والإيجاب والتحريم والكراهة والإباحة"⁵⁶، وعلى ذلك فبقدر تفاوت المقاصد تتفاوت الوسائل المفضية إليها، فإذا كانت المصالح ضرورية وحاجية وتحسينية، ترتبت وسائلها على ذات النحو: ضرورة فحاجية فتحسينية، وإذا تنوعت المصالح إلى عامة فخاصة، تنوعت وسائلها كذلك، وهكذا.

وهذه القاعدة تنبه إلى قيمة الوسائل ومكانتها في الشريعة؛ لأنها تمثل المسلك لإيجاد تلك المصلحة أو تحصينها من الزوال أو الضعف.

ويتنزلها على وسائل الإعلام نقول: إن كل وسيلة من وسائل الإعلام لها حكم مقاصدها، فما كان وسيلة إلى الحرام فهو حرام كقنوات المجون والخلاعة مثلاً، وما كان وسيلة إلى المندوب فهو مندوب كقنوات القرآن الكريم مثلاً، وما كان وسيلة إلى المباح فهو مباح كقنوات الرياضة مثلاً.

وتترتب هذه الوسائل بحسب المصالح أو المفسدات التي تفضي إليها. يقول الإمام القراني: "الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة"⁵⁷.

⁵⁵ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/ 128.

⁵⁶ العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، 43.

⁵⁷ أحمد بن إدريس القراني، الفروق، 2/ 33.

ثم إن هذا النظر يعم البرامج والفقرات الإعلامية وهو أمر يساعد على الاجتهاد المقاصدي في تقويم أداء وسائل الإعلام وسبل التعامل معها أو الظهور والمشاركة فيها.

2. 3. 4. قواعد الأولوية بين الوسائل بحسب مآلاتها:

كما اعتبرت الوسيلة من حيث التوسل بها إلى المصالح، ومنعت من حيث التوسل بها إلى المفسد فكذا مآل كل منهما معتبر.

ومن الأمثلة على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108] ففيها المنع من سب آلهة المشركين وإن كانت غير ممنوعة في نفسها بل لما يؤول إليه السب من سب الله تعالى وهو محظور⁵⁸.

يقول الإمام الماتريدي: "هنا الله - عز وجل - عن سب من يستحق السب؛ مخافة سب من لا يستحق السب"⁵⁹. وبتنزيل هذه القاعدة على مجال الإعلام نقول إنه إذا ترتب على الأمر بالمعروف وقوع مفسدة تربو على مصلحة المعروف المأمور به حرم الأمر به، وإذا ترتب على النهي عن المنكر وقوع مفسدة أكبر من المنكر الأول حرم النهي عنه اعتباراً للمآل.

ولهذه القاعدة أهمية بالغة في ترشيد العمل الإعلامي وتحسين النظر المقاصدي فلا يقال مثلاً: إن تناول هذه القضية أهم من تلك نظراً إلى وقوع الأولى في مرتبة الضروري والثانية في مرتبة التحسيني؛ لأنه إذا كان مآل تناول الأولى حدوث فتنة في المجتمع أو قرار إغلاق لهذه القناة النافعة مثلاً فلا شك أن هذا نظر قاصر غير مسدد بمجموع القواعد المقاصدية التي تؤطر العمل الإعلامي والله أعلم.

2. 3. 5. قواعد الأولوية بين الوسائل بحسب قوة إفنائها إلى المقاصد:

تترتب الوسائل كذلك بحسب مكنتها من الإفناء إلى المقاصد، يقول الإمام العز بن عبد السلام: "تختلف رتب الوسائل باختلاف قوة أدائها"⁶⁰، ويضيف: "كلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة، كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها... وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها"⁶¹.

⁵⁸ الحسين بن علي الرجاسي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب 6/ 210.

⁵⁹ محمد بن محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 4/ 207.

⁶⁰ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/ 127.

⁶¹ المصدر السابق، 1/ 123، 127.

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "قد تتعدد الوسائل إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسل إليه بحيث يحصل كاملاً، راسخاً، عاجلاً، ميسوراً، فتقدّمها على وسيلة هي دونها في هذا التحصيل. وهذا مجال مُتَسَّع ظهر فيه مصداقُ نظر الشريعة إلى المصالح، وعصمتها من الخطأ والتفريط"⁶².

هذا في حال التفاوت، وفي حال التساوي يضيف الشيخ ابن عاشور: "إذا قَدَّرنا وسائلَ متساويةً في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلّها سَوَتْ الشريعةُ في اعتبارها، وتخيّر المكلفُ في تحصيل بعضها دون الآخر"⁶³.

ولهذه القاعدة أهمية كبيرة في مجال الإعلام في واقعنا المعاصر نظراً لتبدل وسائل الاتصال والإعلام التقليدي والاجتماعي والرقمي وتطورها يوماً بعد يوم وكثرتها وهو ما يحتم التخير على الدوام في اختيار الوسيلة من بين عشرات الوسائل، واختيار وسيلة الوسيلة من بين عشرات وسائل الوسائل، وهكذا⁶⁴.

والمعيار في كل ذلك هو قوة الإفضاء أو ما يعبر عنه بالتأثير حيث يتفاوت هذا التأثير من وسيلة إعلامية لأخرى، ومن المعلوم أن هذا يفتح الباب واسعاً أمام التجديد والإبداع.

ومن الأمثلة التي ذكرها الدكتور قطب الريسوني أن "المفتي إذا أتيح له من وسائل الإفتاء: البث الصحفي، والبث الإذاعي، والبث الفضائي، ولم يتسع وقته لمباشرة هذه الوسائل جميعاً تعين عليه انتقاء أقواها إفضاءً إلى مقصود إعلاء كلمة الله تعالى، وتبليغ دينه وهو الإفتاء الفضائي لقوة نفوذه الإعلامي، وبعد أثره في الجمهور، فلا يعدل عنه لغيره، وإلا أفضى التوسل إلى مقاصد مختلفة أو ناقصة أو مرجأة الوقوع والتحقق"⁶⁵، وهو مثال حي على حيوية هذا الفقه وتنزيل قواعده بيد أنه أغفل وسائل التواصل الاجتماعي والإعلام الرقمي الذي بات أقوى تأثيراً من وسائل الإعلام التقليدي على أهميتها، وهو تقدير قبل عدة أعوام، ويغلب على ظننا أن صاحبه نفسه قد أعاد النظر فيه خاصة وأنه لم يذكر هذه الوسائل الجديدة ضمن قائمة الخيارات أمام المفتي، والله أعلم.

⁶² محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 3/ 408.

⁶³ المصدر السابق.

⁶⁴ انظر: قطب الريسوني، الترجيح بين الوسائل مسالكه، ضوابطه، وفوائده، (السعودية: مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، المجلد: 8، العدد: 1، 2014م)، 175.

⁶⁵ المصدر السابق.

2. 3. 6. قاعدة الأولوية بين الوسائل بحسب كثرة إفنائها إلى المصالح:

يقول الإمام العز بن عبد السلام إنه "قد يتوصل بالقول الواحد والعمل الواحد إلى ألف مصلحة وألف مفسدة"⁶⁶، وليست هذه أولوية مطلقة إذ قد تربو المصلحة الواحدة على عشرات المصالح مجتمعة لقوتها، وإنما ذكرناها هنا من حيث هي قاعدة مرجحة ومكملة لقواعد الترجيح الأساسية بين المصالح والوسائل.

بيد أن هذه المقولة تفتح الباب واسعاً أمام ضرورة تكثير مقاصد القائمين على العمل الإعلامي من خلال العمل الواحد دون أن يخل ذلك بتحقيق المقاصد الأصلية ورعاية أصول الصنعة الإعلامية إذ في ذلك تكثير الخير وتكثير المصلحة.

2. 3. 7. الاحتياط للوسائل كالا احتياط للمقاصد:

ذكر العز بن عبد السلام أنه "إذا توهمنا المصلحة المجردة عن المفسدة الخالصة أو الراجعة احتطنا لتحصيلها، وإن توهمنا المفسدة المجردة عن المصلحة الخالصة أو الراجعة احتطنا لدفعها"⁶⁷، ثم عقب بقوله: إن "الاحتياط للأسباب والوسائل كالا احتياط للمسببات والمقاصد"⁶⁸.

ولهذه القاعدة أهمية خاصة في العمل الإعلامي عموماً، والعمل الفني خصوصاً، حيث يغلب على نظر بعض المشتغلين في الفقه التحوط فيه حد الإلغاء، وهو نظر غير محمود؛ لأنه يغفل الاحتياط لتحصيل هذه المصالح.

خاتمة

إن الورقة وإن تناولت أولويات الإعلام المعاصر عموماً، فإنها تقدم إطاراً أولوياً ومقاصدياً لمجال الإعلام المعاصر، ويصلح الاسترشاد به في تأطير صور الإعلام كالإعلام السمعي والمرئي والمقروء وغير ذلك، ومجالاته التفصيلية كالإعلام الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والأمني والعسكري وغير ذلك.

وإن النظر المقاصدي كما أوضحت الورقة يشتمل على إمكانات كبيرة على صعيد التنظير والعمل، وهو ما تمس الحاجة إليه في واقعنا المعاصر حيث تتزاحم الأعمال وهو ما يتطلب ضبطاً دقيقاً للأولويات.

وقد خلصت الدراسة فيما خلصت إليه من نتائج إلى ضرورة إعمال علم المقاصد في النظر الاجتهادي المتعلق بمجال الإعلام، وأنه ضرورة وليس ترفاً معرفياً، كما خلصت إلى ضرورة ترشيد إعلام الفكرة الإسلامية المعاصر بمعايير مقاصد الشريعة أولاً، ومعايير مقاصد الخطاب والإعلام ثانياً.

⁶⁶ العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، 45.

⁶⁷ المصدر السابق، 47-48.

⁶⁸ المصدر السابق، 49.

ولأن الوقوف عند التأصيل دون بناء إستراتيجيات إعلامية قريبة وبعيدة تبنى على فقه الأولويات مما يضعف من مكانة هذا الفقه، توصي الدراسة الباحثين والمشتغلين في حقل الإعلام ومقاصد الشريعة العمل الجاد المشترك على تأطير الإعلام بفقه المقاصد، وتفعيل المقاصد في مجال الإعلام.

كما تدعو الجهات البحثية والمؤسسات العلمية لتأسيس موسوعة إعلامية إسلامية تشتمل على مسائل الإعلام في ضوء مقاصد الشريعة وفقه الأولويات بحيث تكون مرجعاً لكل المشتغلين والمهتمين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

والأمل معقود على حملة الفكرة الإسلامية في الواقع المعاصر للقيام بهذه المهمة الشريفة التي تعمل جهات معادية لها على الإخلال المتعمد بفقه الأولويات وتخريب ميزانه الدقيق الذي به تحقق الأمة فاعليتها وحيويتها ونهضتها المرتقبة إن شاء الله تعالى.

المراجع والمصادر

- الأشقر، أسامة جمعة. الإدارة الإعلامية للحملات الإعلامية، تطبيقات الحملات الشعرية. المجلد 1، أنقرة: آق يول، الطبعة 1، 2021.
- الأمدي، علي بن أبي علي. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. المجلد 4، بيروت: المكتب الإسلامي، د. ط.، د. ت.
- ابن باديس عبد الحميد، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير. تحقيق: أحمد شمس الدين. المجلد 1. بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة 1، 1995.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. المجلد 9. بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة 1، 1422.
- ثابت، سعيد. الجوانب الإعلامية في خطب الرسول صلى الله عليه وسلم. المجلد: 1. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة 1، 1417.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الديب. المجلد 1. بيروت: دار المنهاج، الطبعة 1، 2011.
- _____ نهاية المطلب في دراية المذهب. تحقيق: عبد العظيم الديب. المجلد 20. الدوحة: وزارة الأوقاف القطرية، الطبعة 2، 2009.
- أبو الحمام، عزام. "مراجعة نقدية لنظرية ترتيب الأجندة في سياق البيئة الرقمية للاتصال والإعلام". مجلة لباب، 7 (2020)، 159-181. <https://studies.aljazeera.net/ar/magazines/book-1305>
- ابن حنبل، أحمد. المسند. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. المجلد 45، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 2001.
- الرجراجي، الحسين بن علي. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب. تحقيق: أحمد السراج- عبد الرحمن الجبرين. المجلد 6. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2004.
- الريسوني، قطب. "الترجيح بين الوسائل مسالكه، ضوابطه، وفوائده". مجلة العلوم الشرعية بجامعة القصيم، 8 / 1 (2014)، 159-197. <http://search.mandumah.com/Record/630332/Details>
- السعدي، عبد الرحمن. تيسير الكريم الرحمن. المجلد 1. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 2000.
- الضلاعين، نضال وآخرون. نظريات الاتصال والإعلام الجماهيري. المجلد 1. عمان: دار الإعصار العلمي، الطبعة 1، 2016.

طعامنة، بسمة – العموش، محمد. "الترجيح بين وسائل الدعوة الإلكترونية، المسالك والضوابط والتطبيقات". مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون. 46 / 2 (2019)، 143-159.

<https://archives.ju.edu.jo/index.php/law/article/view/104506>

ابن عاشور محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة. المجلد 1. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004.

ابن عبد السلام، عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. المجلد 2، القاهرة: مكتبة الكليات الطبعة 1، 1991.

_____ الفوائد في اختصار المقاصد. تحقيق: إباد الطباع. المجلد 1، دمشق: دار الفكر المعاصر، الطبعة 1، 1416. العبد الله، مي. نظريات الاتصال. المجلد 1. بيروت: دار النهضة العربية، الطبعة 1، 2006.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفي في أصول الفقه. تحقيق: محمد عبد السلام. المجلد 1. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1993.

ابن الفرس، محمد عبد المنعم. أحكام القرآن. تحقيق: طه بو سريح، وآخرون. المجلد 3. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2006.

القراي، أحمد بن إدريس. الفروق. المجلد 4. القاهرة: عالم الكتب، د. ط.، د. ت.

القراضوي، يوسف. فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء الكتاب والسنة. المجلد 1. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة 2، 1996.

الماتريدي، محمد بن محمد. تأويلات أهل السنة. تحقيق: مجدي باسلوم. المجلد 10. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2005.

ماتلار، أرمان. تاريخ نظريات الاتصال. مترجم: نصر الدين لعياضي – الصادق رايح. المجلد 1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة 3، 2005.

ابن المبرد، يوسف بن حسن. محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. تحقيق: عبد العزيز محمد عبد المحسن. المجلد 3. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة 1، 2000.

النسفي، عبد الله بن أحمد. مدارك التنزيل وحقائق التأويل. تحقيق: يوسف علي بديوي. المجلد 3. بيروت: دار الكلم الطيب، الطبعة 1، 1998.

النفار، محمود. أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي – الإمام الجويني نموذجاً. قونية: جامعة نجم الدين أربكان، معهد العلوم الاجتماعية، أطروحة دكتوراه، 2021.

<https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12452/8106>

الوكيلي، محمد. *فقه الأولويات: دراسة في الضوابط*. المجلد 1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة 1، 1997.

Kaynakça

- Abdullah, Mî. *Nazariyyâtü'l-ittisâl*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye. 1. Baskı, 2006.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk: Muhammed Züheyri b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 1. Baskı, 1422.
- Dâllâin, Nidal vd. *Nazariyyâtü'l-ittisâ ve'l-i'lâmü'l-cemâhîrî*. 1 Cilt. Amman: Dârü'l-İ'sâri'l-İlmî, 1. Baskı, 2016.
- Ebü'l-Hamâm, Azzam. "Mürâca'atü nakdiyye li-nazariyyeti tertibi'l-ecnide fi siyâki'l-bî'eti'r-rakmiyye li'l-ittisâl ve'l-i'lâm". *Mecelletü'l-Lübab*, 7 (2020), 159-181. <https://studies.aljazeera.net/ar/magazines/book-1305>
- Eşkar, Üsâme Cum'a. *el-İdâretü'l-i'lâmiyye li'l-hamlâti'l-i'lâmiyye, Tatbikatü'l-Hamlâtü's-Şi'riyye*. 1 Cilt. Ankara: Akyol, 1. Baskı, 2021.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ fi usûli'l-fikh*. thk: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1993.
- Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. thk: Şu'ayb el-Ernaût vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 2001.
- İbn Abdisselâm, Abdülazîz. *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*. thk: Tâhâ Abdürre'ûf Sa'd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1. Baskı, 1991.
- _____ *el-Fevâid fi ihtisâri'l-makâsid*. thk: İyâd et-Tabbâ'. 1 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikir el-Mu'âsir, 1. Baskı, 1416.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Makâsidü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. 1 Cilt. thk: Muhammed el-Habîb b. el-Hoce. 3 Cilt. Davha: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Bâdîs, Abdülhamîd. *Mecâlisü't-Tezkîr min kelâmi'l-hakîmi'l-habîr*. thk: Ahmed Şemsüddîn. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1995.
- İbnü'l-Faras, Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk: Taha Ali vd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm li-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Baskı, 2006.
- İbnü'l-Müberrid, Yûsûf b. Hasan. *Mahdu's-savâb fi fedâili emîri'l-mü'minîn Ömer b. el-Hattâb*. thk: Abdülaziz b. Muhammed b. Abdilmuhsin. 3 Cilt. Medine-i Münevvere: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi 'ati'l-İslâmiyye, 1. Baskı, 2000.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fikhü'l-eveliyât dirâse cedîde fi dav'i'l-kitabi ve's-sünne*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Baskı, 1996.
- Karâfi, Ahmed b. İdrîs. *el-Fürûk*. 4 Cilt. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Mâtlâr, Ermân. *Târihu nazariyyati'l-ittisâl*. çev. Nasrüddin li'yâdî-es-Sâdik Râbîh. 1 Cilt. Beyrut: el-Münazzamatü'l-Arabiyye li't-Terceme, 3. Baskı, 2005.

- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk: Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütbi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2005.
- Naffar, Mahmoud. *Fıkıh Usulünün Klasik İslam Siyaset Düşüncesindeki Etkisi: Cüveynî Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2021. <https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12452/8106>
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. thk: Yûsuf Ali Bedyevî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1. Baskı, 1998.
- Recrâhî, el-Hüseyin b. Ali. *Rafu'n-nikâb 'an tenkîhi's-şihâb*. thk: Ahmed es-Sirâc-Abdurrahman el-Cebrîn. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Baskı, 2004.
- Reysûnî, Kutub. "et-Tercîh beyne'l-vesâil mesâlikühü ve davâbitühü ve fevâidüh", *Mecelletü'l-'Ulûmi's-Şer'iyye fi Cami 'atü'l-Kasîm*, 8/1 (2014), 159-197. <http://search.mandumah.com/Record/630332/Details>
- Sâbit, Sa'îd. *el-Cevânibü'l-îlâmiyye fî hatbi'r-Rasûl sallallâhu aleyhi ve sellem*. 1 Cilt. Riyâd: Vizâretü's-Şü'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da 'veti ve'l-İrşâd, 1. Baskı 1422.
- Ta'âmine, Besme-el-'Amûş, Muhammed. "et-Tercîh beyne vesâilî'd-da 'veti'l-elekrûniyye, el-mesâlik ve'd-davâbit ve't-tatbîkât". *Mecelletü dirâsâti 'ulûmi's-ş 'ati ve'l-kânûn*, 46/2 (2019), 143-159. <https://archives.ju.edu.jo/index.php/law/article/view/104506>
- Vekîlî, Muhammed. *Fıkıh el-Eveliyyât dirâse fi'd-davâbit*. 1 Cilt. Virginia: el-Ma 'hadü'l-'Âlemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 1. Baskı, 1997.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 299-318

Hollanda ve Çağdaş İslam Araştırmaları: NISIS (Hollanda Üniversitelerarası İslam Araştırmaları Okulu)

*The Netherlands and Contemporary Islamic Studies:
NISIS (Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies)*

Murat Kayalık

Arş. Gör. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Research Assistant, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Qur'anic Exegesis
Ankara, Türkiye
murat.kayalik@asbu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2117-3114
ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Derleme Makale / Composition Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ağustos/August 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Kayalık, Murat. "Hollanda ve Çağdaş İslam Araştırmaları: NISIS (Hollanda Üniversitelerarası İslam Araştırmaları Okulu)." *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 299-318. <https://doi.org/10.51575/atebe.1169254>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Hollanda ve Çağdaş İslam Araştırmaları: NISIS (Hollanda Üniversitelerarası İslam Araştırmaları Okulu)*

Öz

Bu çalışmada Hollanda’da, İslam Araştırmaları alanında son yirmi küsur yılda üretilmiş olan akademik müktesebat ele alınmıştır. Makalede Hollanda’da İslam Araştırmaları alanında faaliyet gösteren Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies (Hollanda Üniversitelerarası İslam Araştırmaları Okulu) kurumu incelenmiştir. İslam ve Müslüman toplumlar hakkında araştırma yapan ve eğitim veren NISIS, 2010’da Hollanda’nın bu alandaki resmi ulusal araştırma okulu olarak kurulmuştur. NISIS, İslam araştırmaları alanına ciddi katkılar sunan dokuz üniversiteyi fakülteleri, doktora ve yüksek lisans öğrencileri ile birlikte bir araya getiren akademik bir platform olup bu yönüyle Hollanda akademik geleneği tarihinde (ve aslında bütün Avrupa’da) eşi benzeri olmayan bir iş birliğini temsil etmektedir. Araştırma okuluna ilk olarak her biri bir yönetim kurulu üyesi tarafından temsil edilen sekiz üniversite katıldı: Rotterdam Erasmus Üniversitesi, Leiden Üniversitesi, Radboud Üniversitesi, Tilburg Üniversitesi, Amsterdam Üniversitesi, Groningen Üniversitesi, Utrecht Üniversitesi ve VU Amsterdam Üniversitesi. Ortaklığa 2013 yılında Maastricht Üniversitesi’nin de katılımıyla İslam Araştırmaları alanında akademik araştırma yapan ve/veya eğitim veren bütün Hollanda üniversiteleri bu akademik yapılanmaya katılmış oldu. NISIS, İslam ve Müslüman toplumlar hakkında araştırma yapan Hollanda ve Belçika’daki doktora ve yüksek lisans öğrencilerine: mevsimsel okullar, ağ günleri ve diğer eğitim faaliyetleri gibi imkânlar sunmaktadır. Uluslararası faaliyet alanını genişletmek amacıyla dünyadaki akademik kurumlarla mevcut bağlarını güçlendirmek için gayret eden NISIS, özellikle Endonezya, Fas ve Türkiye’ye odaklanmaktadır. Benelüks (Belçika, Hollanda ve Lüksemburg) bölgesinin İslam Araştırmaları ve Müslüman topluluklar hakkında araştırma yapan ve eğitim veren önemli kurumlardan birine dönüşen NISIS, Hollanda sınırlarını başarılı bir şekilde aşmış Belçika’dan KU Leuven ve Ghent Üniversitesi, Almanya’dan ise Ruhr Üniversitesi Bochum Ortadoğu ve İslam Araştırmaları Bölümü ile ortaklık kurdu. Uluslararası Çağdaş Dünyada İslam Araştırması Enstitüsü (ISIM) ve daha sonra NISIS, “Hollanda’nın gerçek manada dengeli, çok kültürlü bir toplum geliştirebilmesi için buna katkıda bulunan kültürler ve toplumlar hakkında bilgi sahibi olmak elzemdir” düşüncesinden hareketle kurulmuştur. Çalışmamızda NISIS öncesi teşkilatlanma çabaları; sosyal bilimler ve beşerî bilimler açısından Müslüman dünyasında büyük toplumsal, siyasi ve kültürel öneme sahip çağdaş gelişmelerle ilgili daha fazla araştırma yapma ihtiyacına yanıt olarak kurulan ISIM, faaliyetleri ve yayınları etraflıca ele alınmıştır. Ayrıca NISIS’in kuruluşu, kuruluş amacı, hedefleri, eğitim programı, mevsimsel okulları, İslam Araştırmaları ağ günleri, diğer eğitim faaliyetleri, disiplinler arası prensibi, diğer kurumlar ile ilişkileri, Hollanda toplumunun çeşitli kesimlerine ulaşma çabası ve araştırma alanları ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bölge Araştırmaları, İslam Araştırmaları, Hollanda, İlahiyat, Ulusal Araştırma Okulları, ISIM ve NISIS.

* Bu çalışma Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi’nin desteğiyle, Doç. Dr. Şuayip Seven danışmanlığında, 01-09-2021 tarihinde tamamladığımız “Hollanda’da 2008-2020 yılları arasında İslami Araştırmalar alanında yapılmış doktora tezleri ve NISIS kurumu (Hollanda Üniversitelerarası İslami Araştırmalar Okulu)” başlıklı İİF-2021-195 numaralı bilimsel araştırma projesi esas alınarak hazırlanmıştır.

**The Netherlands and Contemporary Islamic Studies:
NISIS (Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies)***

Abstract

In this study, we explored the academic acquis in the field of Islamic studies produced in the last twenty-plus years in the Netherlands. We examined Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies to determine the most important Dutch institutions in the field of Islamic studies, their history, foundation objectives, research areas, education policies, publications, the most qualified researchers and original work in the field. NISIS, which solely covers Islam and Muslim societies in its broadest dimension, was established in 2010 as the official national research school in the Netherlands. The research school was first attended by eight universities, each represented by a board member: Erasmus University Rotterdam, Leiden University, Radboud University, Tilburg University, Amsterdam University, Groningen University, Utrecht University, and VU University Amsterdam. With the participation of Maastricht University in 2013, NISIS constitutes the first collaboration in the history of Dutch scholarship, an academic platform of all universities that has a significant contribution to the field of Islamic studies, bringing together nine Dutch universities, their faculties, Ph.D. candidates, and master's students. NISIS provides Ph.D. candidates and master's students in the Netherlands and Belgium with a number of opportunities: seasonal schools, network days, and other educational activities. NISIS strives to strengthen its existing ties with academic institutions around the globe, focusing mainly on Indonesia, Morocco, and Turkey. NISIS managed to cross the borders of the Netherlands and has successfully partnered with KU Leuven and Ghent University from Belgium and Ruhr University Bochum from Germany. The International Institute for the Study of Islam in the Contemporary World (ISIM) and later NISIS, were founded on a fundamental principle "For the Netherlands to develop a truly balanced, multicultural society, it is essential to know the cultures and societies that contribute to it". In our research, we discussed the academic efforts before NISIS; the establishment, activities, and publications of ISIM in detail. We shed light on the establishment of NISIS, its purpose, objectives, research areas, educational program, seasonal schools, Islamic research network days, other educational activities, interdisciplinarity principle, relations with other institutions, and efforts to reach various segments of Dutch society.

Keywords: Regional Studies, Islamic Studies, Netherlands, Theology-Divinity, National Research Schools, ISIM and NISIS.

* This study was supported by Social Sciences University of Ankara, which we completed under the supervision of Assoc. Prof. Şuayip Seven on 01-09-2021, which was prepared throughout a scientific research project numbered İİF-2021-195, titled "Doctoral dissertations in the field of Islamic Studies in the Netherlands between 2008-2020 and NISIS (Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies)".

Giriş

Hollanda’da İslam ve Müslüman toplumlar (Arap dünyası ve Arap[ça] bilimi) üzerine 5 asra yaklaşan bir gelenek mevcuttur. Bu alan, birçok iç¹ ve dış² etkenler sebebiyle, ikinci dünya savaşından sonra ve özellikle 21. yüzyıldan itibaren, akademik açıdan daha da önem arz eden bir çalışma sahası haline gelmişti.³ Bu bağlamda, İslam ve Müslüman toplumlar alanında akademik araştırmalar yapmak, lisans ve lisansüstü eğitim vermek amacıyla çeşitli üniversitelerde dini araştırmalar bölümlerine bağlı olarak İslam ve Arap(ça) araştırmaları bölümleri kurulmuştur.⁴ Hollanda’da 20. yüzyılın sonunda ve 21. yüzyılın başından itibaren ise, ilgili bölümleri tek bir çatı altında toplamak suretiyle, İslam araştırmaları alanında akademik bir platform kurma girişiminde bulunulmuştur. Önceleri bir enstitü, daha sonra (bunun feshedilmesiyle) bir araştırma okulu kurularak, stratejik alanda kurulan elliyi aşkın ulusal araştırma okuluna bir tane daha eklenmiş oldu. Bahsi geçen kuruluşlar, varlığını mümkün kılan hükümetten bile bağımsız olacak şekilde özerktir. Bu kuruluşlar programlarını ve faaliyetlerini kendilerinin belirlediklerini özellikle vurgulama ihtiyacı duymuşlardır.

Bunun dışında Türk akademisi için dikkat çekici başka çalışmalar da vardır. (i) Hollanda’daki Leiden Üniversitesi Kütüphanesi “Doğu El Yazmaları” ve “Basılı Eserler Koleksiyonu”nda 450 yıldır korunan koleksiyondaki 30 bin yazmadan, 6 bin kadarı İslam coğrafyasından toplanan eserlerden oluşmaktadır.⁵ (ii) BRILL yayınevi ve dergileri, tek başına

¹ İç etkenlerle daha ziyade eğitim ve problemleri, toplum düzeni ve emniyet, ayrımcılık ve ırkçılık meseleleri, yüz kapatan giysiler ve terörle mücadeleyi kastediyoruz.

² Dış etkenlerden kastımız ise uluslararası iş birliği, göç ve yine terörle mücadele gibi meselelerdir.

³ Son yıllarda yapılan araştırmalar, Hollanda’daki “yetişkin nüfusun” (15 yaş ve üzeri) yaklaşık %6’sının kendilerini Müslüman olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu veriye göre Hollanda’da yaklaşık 1 milyon Müslüman yaşamaktadır. Gerçek sayının ise daha yüksek olduğu muhtemeldir. Çünkü 15 yaşın altındaki nüfus bu ölçüme dâhil edilmemiştir. Diğer önemli bir veri de Hollandalı Müslümanların büyük çoğunluğunun, Batılı olmayan (göçmen) bir geçmişi sahip olmasıdır. Türkiye ve Fas kökenli Hollandalılar bu grubun en büyük kesimini oluşturmakta ve Müslüman sayısının yaklaşık üçte ikisini temsil etmektedirler. Batılı olmayan Hollandalıların en büyük üçüncü grubu olan Surinam kökenli Hollandalıların yaklaşık %9’u kendilerini Müslüman olarak görmektedir. Batılı olmayan bir diğer büyük grup olan Endonezya asıllı Hollandalıların bir kısmı da kendilerini Müslüman olarak görmektedir. Son olarak, kendilerini Müslüman olarak tanımlayan göçmen geçmişi olmayan Hollandalılar da vardır. Bu sayı her yıl artsa da ülkedeki toplam Müslüman nüfusuna oranla payları nispeten küçüktür. Göç geçmişi olmayan Müslümanların sayısı yaklaşık 13.000 olarak gösterilmektedir. Bu sayı hem mühtedi Hollandalıları hem de sözde üçüncü kuşağı içine almaktadır.

⁴ 2005’te Amsterdam’da (CIT: Het Centrum voor Islamitische Theologie) ve 1 Ocak 2009’da Leiden’da (LUCIS: Leiden University Centre for the Study of Islam and Society) İslam araştırmaları bölümleri kurulmuştur.

⁵ El yazmalarının bir kısmı dijitalleştirilmiştir. Leiden University Libraries (LU), *Digital Collections* (Erişim 31 Ağustos 2022). Aynı zamanda moderatörlüğünü Jan Just Witkam’ın yaptığı İslami el yazmaları konu edinen siteyi anmak gerekir. *Islamic Manuscripts, Reference* (Erişim 31 Ağustos 2022). Jan Just Witkam,

sosyal ve beşeri bilimlerin genelinde ve ilahiyat özelinde, uluslararası akademik bir üs haline gelmiştir. Bu yayınlarda Ortadoğu ve İslam araştırmaları çalışma alanı altında: genel, tarih, kültür ve arkeoloji, sanat ve mimarlık, felsefe, ilahiyat ve bilim, mistisizm ve tasavvuf, İslam hukuku, dilbilim, edebiyat, din, Hıristiyanlar ve Yahudiler, Kuran çalışmaları, Avrasya çalışmaları, Osmanlı ve Türkiye çalışmaları, İran ve Fars(ça) çalışmaları, sosyoloji ve antropoloji gibi alt konular ele alınmaktadır.⁶ (iii) Ulusal Arşivler'in başlattığı bir projeye, Hollanda kölelik geçmişiyle ilgili yaklaşık 1,9 milyon arşiv belgesi restore edilmiş, dijital platforma aktarılmış ve artık çevrimiçi olarak da aranabilmektedir. Belgeler Hollanda, İngiltere, Guyana ve Surinam'daki çeşitli kurumlardan gelmektedir.⁷

2. NISIS (Hollanda Üniversitelerarası İslam Araştırmaları Okulu) Öncesi Çabalar

2.1. ISIM (Uluslararası Çağdaş Dünyada İslam Araştırması Enstitüsü)

30.06.1998 tarihinde Amsterdam Üniversitesi, Leiden Üniversitesi, Utrecht Üniversitesi ve Radboud Üniversitesi Nijmegen tarafından, sosyal bilimler ve beşerî bilimler açısından Müslüman dünyasında büyük toplumsal, siyasi ve kültürel öneme sahip çağdaş gelişmelerle ilgili daha fazla araştırma yapma ihtiyacına yanıt olarak Uluslararası Çağdaş Dünyada İslam Araştırması Enstitüsü (ISIM)⁸ kurulmuştu.⁹ Hollanda üniversiteleri ve araştırma okulları arasındaki iş birliğinden doğan ISIM, ulusal bir girişim olduğu kadar aynı zamanda açık bir şekilde uluslararası bir yönelime de sahipti. ISIM, çağdaş Müslüman toplumlardaki sosyal, siyasi, kültürel ve entelektüel eğilimler ve hareketler hakkında disiplinler arası araştırmalar yapmış ve bu alandaki projeleri teşvik etmiştir. ISIM'de disiplinler arası ve karşılaştırmalı olarak yapılan araştırmalar, Kuzey Afrika, Orta Doğu, Sahra Altı Afrika, Orta Asya, Güney ve Güneydoğu Asya ve Batı'daki Müslüman toplulukları kapsayan geniş bir coğrafi aralığı konu edinmekteydi. Böylelikle ISIM, antropoloji, sosyoloji, dinî araştırmalar, siyaset bilimi ve kültürel araştırmalar gibi temel uzmanlık alanlarını bir araya getirmeyi başarmıştı.¹⁰ ISIM kurumu, bu başarılarına rağmen ilgili bakanlık tarafından sağlanan fonların kesilmesinden sonra 1 Ocak 2009 tarihinde kapatılmıştır.

Arabic Manuscripts: In the library of the university of Leiden and other collections in the Netherlands (Leiden: BRILL - Leiden University Press, 1982).

⁶ 1683'te kurulan Brill, zengin bir tarihe ve güçlü bir uluslararası odaklılığa sahip bir yayınevidir. Şirketin merkez ofisi (Leiden) Hollanda'dadır. Koninklijke Brill (BRILL), "Middle East and Islamic Studies" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁷ Arşivlerin çoğu Hollandaca yazıldığından, çoğu envanter ve taranan materyal de yalnızca Hollandaca olarak mevcuttur. Nationaal Archief (NA), "Slavernijverleden" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁸ The International Institute for the Study of Islam in the Modern World.

⁹ Enstitü, Hollanda Bilimsel Araştırma Örgütü (NWO), Eğitim, Kültür ve Bilim Bakanlığı ve Dışişleri Bakanlığı/Kalkınma İş Birliği tarafından finanse edilmiştir.

¹⁰ ISIM'in en yüksek mercii olan kurul, bir akademik müdür ve katılımcı üniversitelerin temsilcilerinden oluşmaktaydı. 1998 yılında Hollanda asıllı Endonezya Edebiyatı Profesörü Prof. W.A.L. Stokhof (Leiden

2.2. ISIM'in Faaliyetleri

2.2.1. Araştırma

Araştırma, ISIM'in temel faaliyetini oluşturmaktaydı. ISIM'in araştırma gündemi aşağıdakileri içermekteydi: (i) Uzun vadeli ortak araştırma programları; bunlar ISIM araştırma faaliyetinin özünü oluşturmaktaydı ve İslam dünyasındaki sosyal, sosyo-ekonomik, politik ve entelektüel gelişmelere odaklanan disiplinler arası araştırmaları teşvik etmek için tasarlanmıştı. Bütün programlar, İslam dünyasının iki veya daha fazla coğrafi bölgesini kapsamaları bakımından karşılaştırmalı nitelikteydi ve programlar en fazla beş yıllık süreyle planlanırdı. (ii) Kısa vadeli ortak araştırma projeleri; bunlar az sayıda araştırmacının en fazla üç ay boyunca birlikte çalıştığı kısa vadeli araştırma projeleriydi. (iii) Atölyeler; bunlar farklı disiplinlerden, bölgesel uzmanlıklardan ve bilimsel geleneklerden gelen bilim adamları arasındaki iş birliğini teşvik etmek için tasarlanmıştı. (iv) Bireysel ISIM araştırma projeleri; ISIM, uluslararası düzeyde yetkin akademisyenlere, Hollanda'da en fazla üç ay boyunca araştırma yapma fırsatı da sunmaktaydı. Bu seçkin burslar, Müslüman toplumlar ve toplulukların incelenmesi alanında önde gelen şahsiyetler ve enstitüler arası iş birliğini teşvik etmiştir. ISIM, araştırmacılarını çeşitli düzeylerde ve çeşitli kapasitelerde desteklemiştir. Uzun vadeli ortak araştırma programlarına katkıda bulunmuş ve kısa vadeli araştırmaların yürütülmesi için atölyeler oluşturmuştur.

2.2.2. Eğitim

ISIM'in eğitim alanında belirlediği hedef, İslam toplumları, kurumları, uygulamaları ve doktrinleri alanlarındaki gelişmeler hakkında, özelde akademik camianın, hükümet yetkilileri ve genel olarak toplumun yararlanabileceği bir uzmanlık havuzu oluşturmaktır. ISIM, aynı zamanda Hollanda'dan ve yurtdışından yetenekli öğrencileri çekmeyi amaçlamaktaydı. Başta katılımcı üniversiteler ve çeşitli araştırma okulları ile iş birliği içinde olan ISIM, eğitim hedeflerine ulaşmak için üç araç geliştirmişti: Çeşitli seviyelerde ve çeşitli formatlarda, özellikle ileri ve doktora derecelerinde eğitim programları ve kurslar, mevcut uluslararası programlar ve alandaki yeni girişimler için akademik destek ve mezunları için burslar.

2.2.3. Toplumun Çeşitli Kesimlerine Ulaşma Çabası

Akademiye ek olarak, ISIM üniversite dışı eğitim kurumlarına ve kamu kurumlarına da hitap etmiştir. Bilginin genel olarak topluma yayılması, ISIM'in kamu hizmeti işlevinin hayati bir yönüydü. İslam'la ilgili güncel konulardaki uzmanlığın, aşağıdaki yollarla çeşitli kesimlere sunulması için gayret edilmiştir: (i) bilimsel araştırma sonuçlarını herkes için erişilebilir kılan

Üniversitesi), ISIM'in ilk akademik müdürü olarak tayin edilmişti. 1999 yılından itibaren ise Pakistan asıllı İslam Hukuku Profesörü Muhammad Khalid Masud (Uluslararası İslam Üniversitesi, Islamabad/Pakistan) müdür görevini yürütmüştür. Enstitünün omurgasını, müdürün başkanlığında üç ISIM Başkanı oluşturmaktaydı. İlk ISIM başkanları da şu araştırmacılar idi: Dr. M.M. van Bruinessen (Utrecht Üniversitesi), Prof. P.T. van der Veer (Amsterdam Üniversitesi) ve Prof. E.J. Zürcher (Leiden Üniversitesi).

raporlar yayınlamak, (ii) çalışmalarında İslam ve Müslüman topluluklar hakkında bilgiye ihtiyaç duyanlar için eğitim kursları ve (iii) ülkelerinde Müslümanlarla sıkı bir şekilde temasta bulunanlara eğitim veren enstitülere destek vermek.

2.2.4. Yıllık Seminerler

ISIM'in en önemli faaliyetlerden biri de Yıllık Seminer programı idi. Konuşmacılardan bazıları şunlardı: Dale Eickelman¹¹ (d. 1942), Gudrun Krämer¹² (d. 1953), Talal Asad¹³ (d. 1932), Barbara Metcalf¹⁴ (d. 1941), Şerif Mardin¹⁵ (1927-2017), Abdulaziz Sachedina¹⁶ (d. 1942), Lila Abu-Lughod¹⁷ (d. 1952) ve Juan Cole¹⁸ (d. 1952). Bu programla ISIM'in amacı öğrencileri, sahadaki uluslararası bilim adamları ağına tanıtmak, İslam ve Müslüman toplumları inceleyen ve alanlarında önde gelen uluslararası araştırmacıları bir araya getirerek, çok disiplinli iş birliğini güçlendirmek olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.5. Kütüphane Desteği, Dokümantasyon ve Bilgilendirme

ISIM, Hollanda'da İslam ve Müslüman toplumlar ile ilgili mevcut kütüphane koleksiyonları ile bu alandaki güncel gelişmelere ilişkin referans ve araştırma materyallerini geliştirmeyi de amaçlamıştı. Çağdaş Müslüman dünyası hakkında oluşturulan kütüphane koleksiyonunun güçlendirilmesi için Leiden Üniversitesi Kütüphanesi ile iş birliği yapılmış ve özel bir ISIM bölümü oluşturulmuştu.

2.2.6. Yayınları

2.2.6.1. ISIM Kitap Serisi¹⁹

ISIM faaliyet gösterdiği 2007-2010 yılları arasında, Amsterdam University Press ile dört önemli kitabın basımını üstlenmiştir: (i) Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*,²⁰ (ii) Farish Noor - Yoginder

¹¹ Amerikalı antropolog, uzmanlığı: Orta Doğu ve Orta Asya, Fas İslam'ı, ve Müslüman siyaseti.

¹² Alman tarihçi, uzmanlığı: çağdaş İslam tarihi, İslam'da demokrasi ve modernite.

¹³ Suudi doğumlu kültürel antropolog, uzmanlığı: Orta Doğu, postkolonyalizm, dindarlık ve laiklik.

¹⁴ Amerikalı tarihçi, uzmanlığı: güney Asya tarihi, sömürge dönemi, Hindistan ve Pakistan'ın Müslüman nüfusu.

¹⁵ Türk sosyolog ve siyaset bilimcisi, uzmanlığı: din sosyolojisi, Türkiye'de din ve siyaset.

¹⁶ Tanzanya doğumlu akademisyen, uzmanlığı: Din ve Siyaset, İslam hukuku ve ahlak, sünnî ve şîî teoloji, maneviyat ve mistisizm.

¹⁷ Filistin asıllı Amerikalı antropolog, uzmanlığı: kadın ve toplumsal cinsiyet Çalışmaları, Arap dünyasında etnografik araştırma.

¹⁸ Amerikalı akademisyen ve yorumcu, uzmanlığı: modern Orta Doğu ve Güney Asya.

¹⁹ LU, "ISIM Book Series" (Erişim 31 Ağustos 2022).

²⁰ Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

Sikand, *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*,²¹ (iii) Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*,²² (iv) Shamil Jeppie - Ebrahim Moosa, *Muslim Family Law in Sub-Saharan Africa: Colonial Legacies and Post-Colonial Challenges*.²³

2.2.6.2. ISIM Doktora Tezleri²⁴

ISIM ayrıca 2005-2009 yılları arasında on tezini bastırmıştır: (i) Mareike Jule Winkelmann, *'From behind the curtain': A Study of a Girls' Madrasa in India*,²⁵ (ii) Samuli Schielke, *Snacks and Saints. Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt*,²⁶ (iii) Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*,²⁷ (iv) Joseph Elie Alagha, *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program*,²⁸ (v) Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*,²⁹ (vi) Sindre Bangstad, *Global Flows, Local Appropriations: Facets of Secularisation and Re-Islamisation of Contemporary Cape Muslims*,³⁰ (vii) Gerard van de Bruinhorst, *Raise your voices and kill your animals Islamic Discourses on the Idd el-Hajj and Sacrifices in Tanga (Tanzania): Authoritative Texts, Ritual Practices and Social Identities*,³¹ (viii) Miriam Gazzah, *Rhythms and Rhymes of Life: Music and Identification Processes of Dutch-Moroccan Youth*,³² (ix) Egbert Harmsen, *Islam, Civil Society and Social*

²¹ Farish Noor - Yoginder Sikand, *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008).

²² Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

²³ Shamil Jeppie - Ebrahim Moosa, *Muslim Family Law in Sub-Saharan Africa: Colonial Legacies and Post-Colonial Challenges* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

²⁴ LU, "ISIM Dissertations".

²⁵ Mareike Jule Winkelmann, *'From behind the curtain': A Study of a Girls' Madrasa in India* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2005).

²⁶ Samuli Schielke, *Snacks and Saints. Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2005).

²⁷ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2005).

²⁸ Joseph Elie Alagha, *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

²⁹ Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

³⁰ Sindre Bangstad, *Global Flows, Local Appropriations: Facets of Secularisation and Re-Islamisation of Contemporary Cape Muslims* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

³¹ Gerard van de Bruinhorst, *Raise your voices and kill your animals Islamic Discourses on the Idd el-Hajj and Sacrifices in Tanga (Tanzania): Authoritative Texts, Ritual Practices and Social Identities* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

³² Miriam Gazzah, *Rhythms and Rhymes of Life: Music and Identification Processes of Dutch-Moroccan Youth* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008).

Work: *Muslim Voluntary Welfare Associations in Jordan between Patronage and Empowerment*,³³ (x) Eric Roose, *The Architectural Representation of Islam: Muslim-commissioned Mosque Design in the Netherlands*.³⁴

2.2.6.3. ISIM Seminer Serisi³⁵

2000-2008 yılları arasında yıllık seminer programında verilen on seminer de basılmıştır: (i) James Piscatori, *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East*,³⁶ (ii) John Bowen, *Shari'a, State and Social Norms in France and Indonesia*,³⁷ (iii) Talal Asad, *Thinking about Secularism and Law in Egypt*,³⁸ (iv) Barbara Metcalf, *'Traditionalist' Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs*,³⁹ (v) Farish Noor, *New Voices of Islam*,⁴⁰ (vi) Juan Cole, *The Ayatollahs and Democracy in Iraq*,⁴¹ (vii) Lila Abu-Lughod, *Local Contexts of Islamism in Popular Media*,⁴² (viii) Abdulaziz Sachedina, *The Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance?*,⁴³ (ix) Asef Bayat, *Islam and Democracy: What is the Real Question?*,⁴⁴ (x) Bhikhu Parekh, *European Liberalism and 'the Muslim Question'*.⁴⁵

Bunların dışında: ISIM haber bülteni/gazetesi,⁴⁶ ISIM yıllık raporlar,⁴⁷ ISIM inceleme/derleme makaleleri⁴⁸ ve ISIM araştırmacılarının yayınları⁴⁹ da bulunmaktadır.

³³ Egbert Harmsen, *Islam, Civil Society and Social Work: Muslim Voluntary Welfare Associations in Jordan between Patronage and Empowerment* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008).

³⁴ Eric Roose, *The Architectural Representation of Islam: Muslim-commissioned Mosque Design in the Netherlands* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009).

³⁵ LU, "ISIM Papers".

³⁶ James Piscatori, *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2000).

³⁷ John Bowen, *Shari'a, State and Social Norms in France and Indonesia* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001).

³⁸ Talal Asad, *Thinking about Secularism and Law in Egypt* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001).

³⁹ Barbara Metcalf, *'Traditionalist' Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002).

⁴⁰ Farish Noor, *New Voices of Islam* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002).

⁴¹ Juan Cole, *The Ayatollahs and Democracy in Iraq* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

⁴² Lila Abu-Lughod, *Local Contexts of Islamism in Popular Media* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

⁴³ Abdulaziz Sachedina, *The Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance?* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

⁴⁴ Asef Bayat, *Islam and Democracy: What is the Real Question?* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

⁴⁵ Bhikhu Parekh, *European Liberalism and 'the Muslim Question'* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008).

⁴⁶ 1998-2008 yılları arasındaki haber bültenleri ve gazete sayılarını ilgilendirmektedir. LU, "ISIM Review".

⁴⁷ 2001-2006 yılları arasındaki yıllık raporları kapsamaktadır. LU, "ISIM Annual Reports".

⁴⁸ 1998-2008 yılları arasındaki kısa yazıları içermektedir. LU, "ISIM Review Articles".

⁴⁹ 1998-2008 yılları arasındaki diğer yayınları ilgilendirmektedir. LU, "Publications by ISIM Researchers".

3. NISIS'in Kuruluşu

Ocak 2010'da, Hollanda Üniversitelerarası İslam Araştırmaları Okulu (NISIS), Hollanda'nın İslam Araştırmaları alanındaki ulusal araştırma okulu⁵⁰ olarak kurulmuştur.⁵¹ Araştırma okuluna ilk olarak, her biri bir yönetim kurulu üyesi tarafından temsil edilen, sekiz üniversite katıldı: Rotterdam Erasmus Üniversitesi,⁵² Leiden Üniversitesi,⁵³ Radboud Üniversitesi,⁵⁴ Tilburg Üniversitesi,⁵⁵ Amsterdam Üniversitesi,⁵⁶ Groningen Üniversitesi,⁵⁷ Utrecht Üniversitesi⁵⁸ ve VU Üniversitesi Amsterdam.⁵⁹ NISIS, ortaklığına 2013 yılında Maastricht Üniversitesi⁶⁰ de katılınca Hollanda'da İslam Araştırmaları alanına büyük katkılar sunan tüm üniversiteleri bünyesine katmış oldu. NISIS, Hollanda'da İslam Araştırmaları üzerine çalışan, hemen hemen tüm disiplinlerden araştırmacılar ve öğrencileri birbirine bağlayan ilk başarılı ulusal girişimdir.⁶¹

⁵⁰ Ulusal araştırma okulları Hollanda'ya has benzersiz bir yapılanmadır. Bu okullar, lisansüstü öğrencileri (çoğunlukla doktora adayları ve aynı zamanda tezli yüksek lisans öğrencileri) yetiştirmek ve bölgeler arası bilimsel iş birliğini teşvik etmek için Hollanda üniversitelerinden araştırmacıları ortak bir araştırma platformunda bir araya getiriyor. Her ulusal araştırma okulu, üniversitelerden birinde resmî olarak bulunur ve üniversitelere aşağı yukarı eşit olarak dağılır. *The Young Academy, A Beginner's Guide to Dutch Academia*, 19. Hollanda'nın sadece beşerî bilimlerde on altı adet ulusal araştırma okulu vardır. NISIS de bunlardan sadece bir tanesidir. Council of Dutch Research Schools in the Humanities (LOGOS), "Overview of research schools" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁵¹ NISIS (ISIM'in kapanmasından yaklaşık bir yıl sonra), Bakanlık tarafından sağlanan 3 milyon avroluk fon ile kurulmuştur. Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies (NISIS), "About NISIS" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁵² Timeshighereducation'in 2022 verisine göre dünya üniversite sıralaması 72'dir. Erasmus University Rotterdam (EUR), "About EUR" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁵³ Timeshighereducation'in 2022 verisine göre dünya üniversite sıralaması 71'dir. Leiden University (LU), "About LU" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁵⁴ Timeshighereducation'in 2022 verisine göre dünya üniversite sıralaması 139'dır. Radboud University (RU), "About RU" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁵⁵ Timeshighereducation'in 2022 verisine göre dünya üniversite sıralaması 201-250'dir. Tilburg University (TU), "About TU" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁵⁶ Timeshighereducation'in 2022 verisine göre dünya üniversite sıralaması 65'tir. University of Amsterdam (UvA), "About UvA" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁵⁷ Timeshighereducation'in 2022 verisine göre dünya üniversite sıralaması =80'dir. University of Groningen (RUG), "About RUG" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁵⁸ Timeshighereducation'in 2022 verisine göre dünya üniversite sıralaması 69'dur. Utrecht University (UU), "About UU" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁵⁹ Timeshighereducation'in 2022 verisine göre dünya üniversite sıralaması 115'dir. VU Amsterdam (VU), "About VU" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁶⁰ Timeshighereducation'in 2022 verisine göre dünya üniversite sıralaması =127'dir. Maastricht University (MU), "About MU" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁶¹ Leiden Üniversitesi, Utrecht Üniversitesi, Groningen Üniversitesi, Radboud Üniversitesi Nijmegen, VU Amsterdam ve Amsterdam Üniversitesi Hollanda'nın on dört büyük üniversitelerinden ve kapsamlı üniversiteler kategorisine girenlerdendir. Bunlar lisans programları sunarlar ve geniş bir akademik

2010'dan 2019'a kadar Leiden Üniversitesi, NISIS faaliyetlerini koordine eden kurumdu ve NISIS faaliyetlerini kendi bünyesinde yürütmekteydi. 1 Ocak 2009 itibariyle Utrecht Üniversitesi NISIS'e ev sahipliği yapmaktadır. Bu durum bugüne kadar devam etmektedir.

NISIS'in kuruluş amacı, üniversitelerarası iş birliğini ilerletmek, İslam ve Müslüman toplumlar üzerinde yürütülen çalışmalarda yüksek kalitede eğitim ve araştırma sağlamak, İslam çalışmaları alanındaki Hollanda akademik geleneğinin uluslararası profilini pekiştirmek ve İslam ile ilgili toplumsal tartışmaların bilimsel mükemmelliğe ulaşmasını sağlamaktır.

NISIS'in hedefleri; İslam ve Müslüman toplumları hakkında zaten var olan bilgi birikiminin genişletip derinleştirmek, İslam ve Müslüman toplumları alanında yapılan araştırmaların en iyi şekilde takip edilebildiği bir akademik topluluk oluşturmak, Yeni nesil araştırmacılar ile yenilikçi disiplin içi ve disiplinler arası gelişmeler, teorik ve metodolojik inisiyatifler ve sahadaki keşifler arasında arabuluculuk etmektir.

3.1. Eğitim Programı

NISIS'in temel faaliyeti, genel eğitim ve denetimlerden sorumlu üniversitelere bir hizmet olarak İslam Araştırmaları alanında aktif olan doktora adayları ve tezli yüksek lisans öğrencileri için özel bir eğitim programı sağlamaktan ibarettir. NISIS, bütçesinin yüzde 70'inden fazlasını toplam 12 doktora adayını finanse etmek için harcamıştır.⁶²

Eğitim programı sayesinde NISIS, İslam ve Müslüman toplumları üzerinde araştırma yapan Hollanda'daki doktora ve tezli yüksek lisans öğrencileri için eğitim hizmetleri sunmaktadır. NISIS eğitim programı; mevcut akademik tartışmaların anlaşılmasını sağlamak ve katılımı teşvik etmek, öğrencileri, doktora ve yüksek lisans eğitimleri süresince projeler yazmaya ve sunmaya teşvik etmek ve öğrencileri, sahadaki uluslararası bilim adamları ağına tanıtmak gibi amaçlar doğrultusunda faaliyet yürütmektedir. Bu amaçlara ulaşmak için NISIS, yurtdışında yıllık bir Bahar Okulu, Hollanda'da yıllık bir Güz Okulu ve yine Hollanda'da yıllık bir İslam Araştırmaları Ağı Günü düzenlemektedir.⁶³

disiplin yelpazesinde araştırmaları desteklerler; “alfa disiplinlerini” (yani Beşeri Bilimler), “beta disiplinlerini” (yani Doğa Bilimleri) ve “gama disiplinlerini” (yani Sosyal ve Davranış Bilimleri) kapsarlar. Rotterdam Erasmus Üniversitesi, Tilburg Üniversitesi ve Maastricht Üniversitesi ise Hollanda'nın yedi uzmanlaşmış kurumlarından. Bu dokuz üniversiteden üçü dinî bir zemine sahiptir (VU Amsterdam, Radboud Üniversitesi Nijmegen ve Tilburg Üniversitesi). Saydığımız bütün üniversiteler, Eğitim, Kültür ve Bilim Bakanlığı yoluyla Hollanda devleti tarafından finanse edilmektedir. The Young Academy, *A Beginner's Guide to Dutch Academia*, 8-9.

⁶² NISIS, *NISIS Self-Evaluation Report for Performance Assessment (2010-2014)*, 9.

⁶³ NISIS Eğitim Programı, NISIS Doktora adaylarına ve tezli yüksek lisans öğrencilerine yılda en az 12 EC alma fırsatı sunmaktadır. Eğitim Programı şunlardan oluşmaktadır: NISIS Bahar Okulu (5 EC), NISIS Sonbahar Okulu (5 EC), NISIS İslam Araştırmaları Ağı Günü (1 EC), Ek kurslar, çalıştaylar ve seminerler (1

3.2. Mevsimsel Okulları

Mevsimsel okullar, alanında uluslararası düzeyde kabul görmüş akademisyenlerin açılış konuşmalarından ve öğrencilerin ve doktora adaylarının bu akademisyenlerle aktif olarak birlikte çalıştığı atölye çalışmalarından oluşmaktadır.

3.3. İslam Araştırmaları Ağ Günleri

İslam Araştırmaları ağ günleri, NISIS'in genç üyelere diğer (kıdemli) üyelerle fikir ve deneyim alışverişinde bulunma ve bu alandaki güncel gelişmelerden haberdar olma fırsatı sağlamayı amaçlamaktadır.⁶⁴

3.4. Diğer Eğitim Faaliyetleri

NISIS düzenli eğitim faaliyetlerinin (yıllık Güz ve Bahar okulları ve yıllık NISIS İslam Araştırmaları Ağı Günü) yanında, NISIS üyeleri tarafından yürütülen ek eğitim faaliyetleri de düzenlemektedir. Bu etkinlikler, bir günlük etkinlikler (sempozyumlar, çalıştaylar vs.) veya uzun vadeli etkinlikler (ders dizileri, tema grupları) şeklinde çeşitli biçimlerde gerçekleştirilebilir.

3.5. Disiplinler Arası Prensibi

İslam ve Müslüman toplumların incelenmesinde iki ana akademik gelenek vardır: tarih, filoloji, İslam teolojisi ve İslam hukuku gibi disiplinleri kapsayan klasik beşerî bilimler yaklaşımı ve empirik araştırma ve saha çalışmasına odaklanan ve sosyal bir uygulama olarak İslam anlayışını vurgulayan sosyal bilim yaklaşımı. NISIS, bu yaklaşımlar arasındaki uçurumu kapatmayı ve aralarındaki "yanıltıcı karşıtlıkların üstesinden gelmeyi" amaçlamaktadır. Araştırma okulu, birbirlerini geliştirebilecekleri ve İslam ve Müslüman toplumlar hakkında daha kapsamlı bir anlayış sağlayabilecekleri görüşünde olduğundan, yaklaşımları birleştirmeye kendini adanmıştır. Bu misyonun bir yansıması olarak NISIS araştırmacıları ve NISIS tarafından desteklenen doktora adayları, çeşitli bölgesel uzmanlık ve disiplinleri temsil etmektedirler. NISIS'in disiplinler arası misyonu, uluslararası düzeyde bilinen konuşmacıların davet etmek ve yıllık İlkbahar ve Sonbahar Okulları için temalar belirlemek için kilit bir seçim kriteri olmuştur. NISIS, "klasik filoloji" ile "sosyal ve siyaset bilimi" arasındaki metodolojik tartışmada taraf seçmekten başarıyla

EC'den), Kişiyeye özel eğitim: Resmi çalışma programlarına göre, bir dönemde 10 EC alması gereken tezli yüksek lisans öğrencileri için NISIS, aşağıdakilerle ilgili bir konuda ekstra bir makale (4 EC'ye kadar) yazma fırsatı da sunmaktadır. Bu fırsat, yalnızca resmi çalışma programlarına göre bir dönemde 10 EC'ye ihtiyaç duyan ve o dönemde sunulan diğer tüm NISIS kursları (6 EC) ile kombinasyon halinde olan araştırma yüksek lisans öğrencileri için geçerlidir. NISIS Eğitim Programı çerçevesinde 15 EC alan doktora adayları NISIS Araştırma Sertifikası alırlar. Bu, en az üç mevsimlik okula ve üç doktora seminerine katılım ve/veya 15 EC'ye kadar ek kurslara veya seminerlere katılım anlamına gelir.

⁶⁴ NISIS, *NISIS Self-Evaluation Report for Performance Assessment (2010-2014)*, 10.

kaçınmıştır.⁶⁵ Bu nedenle NISIS, klasik ve modern çağda İslam ve Müslüman toplumlarla ilgili disiplinler arası çalışmalara odaklanmaya karar vermiştir.⁶⁶

Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta, katılımcı üniversitelerde ve NISIS eğitim programında Doğu dillerinin öğretilmesidir. Her üye, kendi disiplin geçmişi ve katılımcı üniversitelerde mevcut olan uzmanlık zenginliği göz önünde bulundurarak, tercih ettiği metodolojiye karar verebilmektedir.

3.6. Diğer Kurumlar İle İlişkiler

3.6.1. Ulusal Düzeyde

NISIS, İslam ve Müslüman toplumlar alanındaki Hollandalı akademisyenleri bir araya getirerek katılımcı dokuz üniversite arasındaki iş birliğini üst düzeye ulaştırmayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken genç ve kıdemli araştırmacılar arasında karşılıklı iletişim ve iş birliği sağlamak adına bir akademik platform oluşturmayı hedeflemektedir. NISIS, Hollanda üniversitelerindeki araştırmacıları NISIS'e üye olmaya aktif olarak teşvik etmiştir. Kendi araştırma portalını geliştirmiş ve kısa sayılabilecek bir sürede, 134 kıdemli üye ve 66 genç üyeden oluşan bir havuz oluşturmayı başarmıştır.⁶⁷

3.6.1.1. Toplumun Çeşitli Kesimlerine Ulaşma Çabası

NISIS, Akademik standartlara uygun güvenilir bilgiyi toplumun geneline yaymak suretiyle, İslam ve Müslüman toplumlar alanında bir bilgi köprüsü olarak hareket etmeye çalıştığını belirtmektedir.⁶⁸ 2010-2011 döneminde NISIS, Tropenmuseum'da (Amsterdam) İslam ve müzeler konulu uzman toplantı ve organizasyonunda yer aldı. Ayrıca Ulusal Etnoloji Müzesi ile birlikte "Hac: Hac Yoluyla Küresel Etkileşimler" sempozyumunu da organize etti. Hümanist Araştırmalar Üniversitesi'nde (Utrecht) gerçekleştirilen "İslam'a Hümanist Bir Yaklaşım Nasıl Gerçekleştirilebilir?" konferansına sponsor oldu. Diğer faaliyetlerin yanı sıra NISIS, Utrecht Üniversitesi'nde Fas'taki Arap Baharı üzerine uluslararası bir sempozyumun ve Avrupa'da İslam ve Müslümanlar özelinde gelecek araştırmalar hakkında iki günlük bir uzman toplantısının ortak düzenleyicisidir. VU Amsterdam Üniversitesi ve Leiden Üniversitesi, Danimarka ve Almanya'daki ortak enstitüler arasında sıkı bir iş birliği söz konusudur. NISIS Yönetim Kurulu üyeleri ayrıca Hollanda Sosyal İşler ve İstihdam Bakanlığı tarafından yaptırılan "Türk İslam'ı. Hollanda'daki

⁶⁵ Bu durum, eleştirmenler tarafından antropolojik yaklaşımı çok fazla ön plana çıkarmış olan ISIM ile ilgili bir sorun oluşturmuştu.

⁶⁶ NISIS, *Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies*. "Performance Review 2010-2014", 10.

⁶⁷ NISIS, "Members".

⁶⁸ NISIS, *NISIS Self-Evaluation Report for Performance Assessment (2010-2014)*, 15.

Türk Dinî Akımlar ve Örgütler Hakkında Bir Bilgi Güncellemesi”⁶⁹ ve “Anlaşma bu değildi. Zorla evlilik, terk ve evlilik esaretinin kapsamı ve doğasına ilişkin bir analiz”⁷⁰ başlıklı araştırma projelerinde yer almıştır.

3.6.2. Uluslararası Düzeyde

3.6.2.1 Avrupa

2018'de KU Leuven⁷¹ de NISIS ortaklığına katılmış ve ortaklığa dâhil olan ilk Belçika üniversitesi olmuştur. Eylül 2020 itibarıyla NISIS, Ruhr Üniversitesi Bochum⁷² Ortadoğu ve İslam Araştırmaları Bölümü ile ortaklığa girmiştir. Son olarak ta Ghent Üniversitesi⁷³ (Eylül 2021'den Ağustos 2024'ün sonuna kadar) NISIS ortaklığına katılmıştır. Ayrıca NISIS, Avrupa araştırma konsorsiyumu MIDA (Dijital Çağda İslam’a Aracılık Etmek)⁷⁴ ve Avrupa İslam Araştırmaları Ağı (ENIS) ile iş birliği yapmaktadır. NISIS, Friedrich-Alexander Üniversitesine bağlı Erlangen Avrupa’da İslam ve Hukuk Merkezi (EZIRE-Nürnberg)⁷⁵ ve Exeter Üniversitesindeki Arap ve İslam Araştırmaları Enstitüsü (Exeter)⁷⁶ dâhil olmak üzere çeşitli Avrupa merkezli kurumlar ile gayri resmi temaslarda bulunmuştur.

3.6.2.2. İslam Dünyası

NISIS, İslam ve Müslüman toplumlar alanında uluslararası iş birliğini ve Hollandalı bilim insanlarının uluslararası erişimini çeşitli şekillerde geliştirmek için çabalamaktadır. İlk olarak, Hollandalı genç ve kıdemli araştırmacıları yurtdışındaki yıllık Bahar Okullarına katılmaya teşvik edip Hollanda'daki yıllık Güz Okullarına katılım için uluslararası konuşmacıları ve genç araştırmacıları çekmeyi başarmıştır. NISIS bu alandaki uluslararası akademik kuruluşlarla çeşitli ortaklıklar geliştirmiştir. Şimdiye kadar Fas, Türkiye, Tunus ve İspanya'da gerçekleşen Bahar Okulları, daha ziyade İslam ve Müslüman Toplamları Araştırmaları Enstitüsü (IISMM-Paris)⁷⁷ ve Geliştirme ve Araştırma Enstitüsü (IRD-Marsilya)⁷⁸ ile yakın iş birliği içinde düzenlenmiştir.

⁶⁹ VU Amsterdam portal (VU), Aranan: “Turkse islam. Actualisatie van kennis over Turkse religieuze stromingen en organisaties in Nederland” (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁷⁰ Radboud University Repository (RU), Aranan: “Zo zijn we niet getrouwd” (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁷¹ KU Leuven (KUL), “About KUL” (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁷² Ruhr University Bochum (RUB), “About RUB” (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁷³ Ghent University (GU), “About GU” (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁷⁴ Project Digitisation and Islam (MIDA), “About MIDA” (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁷⁵ The Erlangen Centre for Islam & Law in Europe (EZIRE), “About EZIRE” (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁷⁶ Institute of Arab and Islamic Studies (IAIS), “About IAIS” (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁷⁷ Institut d’etudes de l’Islam et des sociétés du monde musulman (IISMM), “About IISMM” (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁷⁸ French National Research Institute for Sustainable Development (IRD), “About IRD” (Erişim 31 Ağustos 2022).

Fas'taki iki Bahar Okulu için NISIS, Rabat'taki Hollanda Araştırma Enstitüsü (NIMAR-Rabat)⁷⁹ ve Jacques-Berque Beşerî ve Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi (Rabat)⁸⁰ ile güçlerini birleştirdi.⁸¹ Türkiye'deki Bahar Okulu için NISIS, Berlin'deki İslam Araştırmaları Enstitüsü⁸² ve Freie Universität Berlin'e bağlı Müslüman Kùltürler ve Toplumlar Enstitüsü,⁸³ Hollanda Yüksek Öğretim Enstitüsü (NIHA-Ankara), Hollanda Araştırma Enstitüsü (NIT-İstanbul),⁸⁴ Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü (IFEA-İstanbul),⁸⁵ Doğuş Üniversitesi ve Galatasaray Üniversitesi ile iş birliğı yaptı.⁸⁶ Tunus'taki Bahar Okulu için ise aşğıdaki kurumlar ile iş birliğine gidilmiştir: İslam ve Müslüman Toplumlari Araştırmaları Enstitüsü (IISMM-Paris), Geliştirme ve Araştırma Enstitüsü (IRD-Marsilya), Çağdaş Fas Araştırmaları Enstitüsü (IRMC-Tunus),⁸⁷ Sousse Üniversitesi⁸⁸ ve Tunus Üniversitesi.⁸⁹ İspanya'da gerçekleşmiş olan Bahar Okulu, İslam ve Müslüman Toplumlari Araştırmaları Enstitüsü (IISMM-Paris) ve Geliştirme ve Araştırma Enstitüsü (IRD-Marsilya) ile yakın iş birliğı içinde düzenlenmiştir.⁹⁰ NISIS direktörü ve Yönetim Kurulu üyeleri, özellikle Avrupa, Fas ve Endonezya'daki birçok tanınmış bilim insanı ile iş birliğini sürdürmektedir.

3.7. Araştırma Alanları

NISIS, İslam'ın yalnızca farklı disiplinler zaviyesinden ve disiplinler arası bir hassasiyetle, doktrinsel, kültürel ve tarihsel özelliklerini göz ardı etmeden, başarılı bir şekilde incelenebileceğini kabul ederek alanı en geniş boyutuyla ele almaktadır. NISIS faaliyetlerine katılan öğrenciler ve araştırmacılar hukuk, tarih, dinî araştırmalar, ilahiyat, antropoloji, sosyoloji,

⁷⁹ Netherlands Institute Morocco (NIM), "About NIM" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁸⁰ Centre Jacques-Berque (CJB), "About CJB" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁸¹ Institut Français de Rabat (Fas) ev sahipliğinde, 21-25 Mart 2011 tarihinde gerçekleşen birinci NISIS Bahar Okulunun atölye temaları şunlar idi: cinsiyet ve İslam, selefilik/fundamentalizm, İslam ve hukuk, modern medya ve İslam, İslam ve batı, tarih, İslam ve modernite, azınlıklar, akımlar ve dinî tartışmalar.

⁸² Institut für Islamwissenschaft (IIW), "About IIW" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁸³ Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies (BGSMS), "About BGSMS" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁸⁴ Netherlands Institute in Turkey (NIT), "About NIT" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁸⁵ Institut Français D'etudes Anatoliennes (IFEA), "About IFEA" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁸⁶ Türkiye'de, 26-30 Mart 2012 tarihinde gerçekleşen ikinci NISIS Bahar Okulunun konu başlığı şöyle idi: İslam ve gayrimüslim öteki: doktrinler, tutumlar ve uygulamalar.

⁸⁷ Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC), "About IRMC" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁸⁸ Faculty of Letters and Human Sciences of Sousse (FLSH), "About FLSH" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁸⁹ Hotel Iberostar Saphir Palace Hammamet (Tunus) ev sahipliğinde, 18-22 Mart 2013 tarihinde gerçekleşen üçüncü NISIS Bahar Okulunun atölye temaları şunlar idi: entelektüel tartışmalar, dinî ve lâik elitler, siyasî ve dinî değişim, hukuk ve adalet siyaseti, reform ve sömürge siyaseti, cinsiyet ve mekân, medya, kurumlar ve politikalar, çeşitlilik, azınlıklar ve gerilimler.

⁹⁰ Casa de Velázquez (Madrid) ev sahipliğinde, 17-21 Mart 2014 tarihinde gerçekleşen dördüncü NISIS Bahar Okulunun konu başlığı şöyle idi: Müslüman toplumlarda diller. Atölye temaları şunlar idi: şiir, topluluklar ve dilleri, konuşulan diller, tartışmalar, milliyetçilik ve siyaset, çeviriler, Ortadoğu'nun ötesinde Arapça, metinler, tarihler ve uygulamalar.

siyaset araştırmaları, medya araştırmaları, güvenlik araştırmaları ve filoloji gibi disiplinlerde eğitim geçmişine sahiptirler. NISIS oldukça geniş yöresel ve bölgesel uzmanlık yelpazesine sahiptir. NISIS yeleri coğrafi olarak Orta Doğu, Afrika, Türkiye, İnan, Endonezya, Orta Asya, Rusya, in ve Batı Avrupa zerine çalışmaktadır.

NISIS genel manada uluslararası ağını genişletmek ve dünya genelinde akademik kurumlarla ve özellikle Endonezya, Fas ve Türkiye'ye odaklanmak suretiyle mevcut bağlarını gclendirmek için çalışmaktadır.

NISIS'in simgesi olmuş çalışmalar arasında, daha ziyade Endonezya araştırmalarının geldiğini söylemek mümkündür. NISIS ve Endonezya arasında gelişen iş birliği sayesinde, NISIS dünya çapında Endonezya İslam'ı üzerine yapılan çalışmalarda fiili olarak merkez bir aktör haline gelmiştir. 7-19 Ocak 2015'te NISIS heyetinin Endonezya'yı ziyareti sırasında, ortaklığa katılan dokuz Hollanda niversitesi ile Endonezya'daki İslam enstitüleri arasındaki iş birliğini ilerletme yolları ele alınmıştır. Bu toplantıda Endonezya Cumhuriyeti Diyanet İşleri Bakanlıđı⁹¹, 30-35 Endonezyalı doktora öğrencisini eğitim için Hollanda'ya gönderme niyetini bildirmiştir. Bunun akabinde 26-30 Ağustos 2015 tarihinde Hollanda'nın Leiden niversitesinde: "İslam in Indonesia" başlıklı bir yaz okulu gerçekleştirilmiştir. Burada ikili ortaklık derinlemesine araştırılmış ve geliştirilmiştir.⁹² 15-18 Ekim 2018 tarihinde Hollanda'nın Groningen niversitesinde "Travelling Muslims" konulu bir sonbahar okulu gerçekleştirilmiştir. Nico Kaptein, "Visiting the Living and the Dead: Hadramis and Their Descendants in Indonesia" konulu bir seminer sunmuştur.⁹³ 28 Ocak 2021 tarihinde evre çalışmaları altında, bazı Endonezya uzmanları tarafından "The Past and Future of Islamic Studies" (İslam Araştırmalarının Dn ve Geleceği) başlıklı online bir seminer verilmiştir.⁹⁴ *ZemZem* dergisinin "Dekolonisatie" (Dekolonizasyon) başlıklı 2021 yılının ikinci sayısı özellikle Endonezya'nın sömürge ve sömürge sonrası geçmişine değinmektedir.⁹⁵ *ZemZem* dergisinin "Focus op Indonesi" (Endonezya'ya odaklan) başlıklı 2009 sayısı da yine Endonezya temalı idi.⁹⁶ 19-25 Haziran 2022'de Endonezya'da "Mobility and Mobilisation in Islamic Societies" başlıklı bir yaz okulu gerçekleştirilmiştir.⁹⁷ NISIS'in Hollanda'daki İslam ve Müslüman toplumlar

⁹¹ The Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia.

⁹² NISIS, *NISIS Self-Evaluation Report for Performance Assessment (2010-2014)*, 14.

⁹³ NISIS, "NISIS Autumn School 2018 Travelling Muslims".

⁹⁴ NISIS, "NISIS Masterclass-3 Environmental Studies".

⁹⁵ NISIS, "Zemzem Issue on Indonesia".

⁹⁶ ZemZem, Orta Doğu, Kuzey Afrika ve İslam hakkında Hollandaca bilgi, vizyon ve görüşler yayınlayan yarı akademik bir dergidir. *ZemZem tijdschrift over het Midden-Oosten, Noord-Afrika en islam (ZemZem)*, "About ZemZem" (Erişim 31 Ağustos 2022).

⁹⁷ NISIS, "Mobility and Mobilisation in Islamic Societies".

çalışmaları, eğitim faaliyetleri ve akademik kadrosu ile öne çıktığı ve hem ulusal hem de uluslararası düzeyde, dikkatleri Endonezya çalışmalarına çekmeyi başardığı görülmektedir.

Sonuç

Hollanda'da İslam ve Müslüman toplumlar üzerine araştırmaları tetikleyen ana faktörlerin göç, eğitim, toplum düzeni ve emniyet, ayrımcılık ve ırkçılık, yüz kapatan giysiler, uluslararası iş birliği ve terörle mücadele olduğu gözlemlenmektedir.

ISIM ve daha sonra NISIS'in, "Hollanda'nın gerçek manada dengeli, çok kültürlü bir toplum geliştirebilmesi için, buna katkıda bulunan kültürler ve toplumlar hakkında bilgi sahibi olmak elzemdir." düşüncesiyle kurulduğu anlaşılmaktadır. ISIM'in araştırma kimliği ağırlık kazanırken, NISIS'in eğitim merkezli faaliyet anlayışı ön plana çıkmıştır. İSİM yaklaşık on yıl boyunca, çağdaş Müslüman toplum ve topluluklarda sosyal, politik, kültürel ve entelektüel eğilimler ve hareketler hakkında disiplinler arası araştırmalar yürüttü ve desteklemiştir.

ISIM kapatıldıktan hemen sonra kurulan NISIS'e, Hollanda'dan dokuz üniversite katılmıştır: Rotterdam Erasmus Üniversitesi, Leiden Üniversitesi, Radboud Üniversitesi, Tilburg Üniversitesi, Amsterdam Üniversitesi, Groningen Üniversitesi, Utrecht Üniversitesi, VU Üniversitesi Amsterdam ve Maastricht Üniversitesi. Hollanda'da İslam ve Müslüman toplumlar alanı, global anlamda oldukça başarılı olan Hollanda'nın en güzide kurumları tarafından araştırılmaktadır. Belçika'dan KU Leuven ve Ghent Üniversitesi, Almanya'dan ise Ruhr Üniversitesi Bochum Ortadoğu ve İslam Araştırmaları Bölümü NISIS ortaklığa dâhil olmuştur.

NISIS'in ana hatlarıyla ortaya koyduğu proje, güçlü bir Hollanda Doğu bilimi (oryantalist) geleneğine kök salmış, aynı zamanda İslam Araştırmalarındaki yeni yaklaşımlarının farkında olan yeni nesil bilim adamlarının gelişmesine yardımcı olmaktadır.

NISIS, geleceğe dair tercihen uluslararası araştırmacıları bir araya getirerek İslam ve Müslüman toplumları inceleyen bilim insanları arasındaki çok disiplinli iş birliğini güçlendirmeye devam etmeyi, yerel lisansüstü okullar tarafından sağlanan eğitim programlarına daha güçlü uyum sağlayarak eğitim programını genişletmeyi, kendi kapsamını ve kimliğini korurken, Hollanda İlahiyat ve Dinde İleri Araştırmalar Okulu (NOSTER) gibi diğer Hollanda araştırma okullarıyla iş birliği yapmayı, yılda bir veya iki kez araştırmacıları ve toplumsal ortakları eşleştirerek ve toplumdaki ve politika yapıcılar arasındaki güncel tartışmaları ele alan toplantılar düzenleyerek toplum için bir uzmanlık merkezi haline gelmeyi amaçlamaktadır.

NISIS genel manada uluslararası ağını genişletmeye ve dünya genelinde akademik kurumlarla ve özellikle Endonezya, Fas ve Türkiye'ye odaklanmak suretiyle mevcut bağlarını güçlendirmek için çalışmaktadır. Bunlar arasında sadece Endonezya araştırmalarının ciddi bir olgunluğa ulaştığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- BGSMCS, Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies. "About BGSMCS". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.bgsmcs.fu-berlin.de/>
- BRILL, Koninklijke Brill. "Middle East and Islamic Studies". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://brill.com/subject/HMEIS>
- CBS, Centraal Bureau voor de Statistiek. "Religie in Nederland". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2020/religie-in-nederland?onpage=true>
- CJB, Centre Jacques-Berque. "About CJB". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.cjb.ma/>
- EUR, Erasmus University Rotterdam. "About EUR". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.eur.nl/en>
- EZIRE, The Erlangen Centre for Islam & Law in Europe. "About EZIRE". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.ezire.fau.eu/>
- FLSH, Faculty of Letters and Human Sciences of Sousse. "About FLSH". Erişim 31 Ağustos 2022. <http://www.fls.rnu.tn/public/>
- GU, Ghent University. "About GU". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.ugent.be/en>
- IAIS, Institute of Arab and Islamic Studies. "About IAIS". Erişim 31 Ağustos 2022. <http://socialsciences.exeter.ac.uk/iais/>
- IFEA, Institut Français D'etudes Anatoliennes. "About IFEA". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.ifea-istanbul.net/index.php/fr/>
- IISMM, Institut d'etudes de l'Islam et des societes du monde musulman. "About IISMM". Erişim 31 Ağustos 2022. <http://iismm.ehess.fr/index.php>
- IIW, Institut für Islamwissenschaft. "About IIW". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.geschkult.fu-berlin.de>
- IM, Islamic Manuscripts. "Reference". Erişim 31 Ağustos 2022. <http://www.islamicmanuscripts.info/reference/index.html>
- IRD, French National Research Institute for Sustainable Development. "About IRD". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://en.ird.fr>
- IRMC, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain. "About IRMC". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://irmcmaghreb.org/>
- KIS, Kennisplatform Integratie en Samenleving. "Moslims in Nederland 2014". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.kis.nl/sites/default/files/bestanden/Publicaties/moslims-in-nederland.pdf>
- KUL, KU Leuven. "About KUL". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.kuleuven.be/english/kuleuven>
- LOGOS, Council of Dutch Research Schools in the Humanities. "Overview of research schools". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://logosgw.nl/overview-of-research-schools/>
- LU, Leiden University. "About LU". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://universiteitleiden.nl/en>
- LU, Leiden University. Digital Collections. Erişim 31 Ağustos 2022. <https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/>

- LU, Leiden University. "Scholarly publications: International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM)". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/13373>
- MIDA, Project Digitisation and Islam. "About MIDA". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.itn-mida.org/>
- MU, Maastricht University. "About MU". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.maastrichtuniversity.nl/>
- NA, Nationaal Archief. "Slavernijverleden". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.nationaalarchief.nl/onderzoeken/zoekhulpen/slavernijverleden>
- NIM, Netherlands Institute Morocco. "About NIM". Erişim 31 Ağustos 2022. <http://nimarrabat.nl/en/>
- NIT, Netherlands Institute in Turkey. "About NIT". Erişim 31 Ağustos 2022. <http://tr.nit-istanbul.org/>
- NISIS, Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies. "About NISIS". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://nisis.sites.uu.nl/>
- NISIS, Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies. "Gemeenschappelijke Regeling Onderzoekschool Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies (NISIS)2017-2021". Utrecht: NISIS, 2015. <https://nisis.sites.uu.nl/wp-content/uploads/sites/440/2019/05/Gemeenschappelijke-regeling-NISIS-2017-2021.pdf>
- NISIS, Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies. "Performance Review 2010-2014". Utrecht: NISIS, 2015. <https://nisis.sites.uu.nl/wp-content/uploads/sites/440/2019/01/nisis-report-final.pdf>
- NISIS, Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies. "Self evaluation report may 2015". Utrecht: NISIS, 2015. <https://nisis.sites.uu.nl/wp-content/uploads/sites/440/2019/01/webversion-self-evaluation-report-nisis-may-2015.pdf>
- SCP, Sociaal en Cultureel Planbureau. "De religieuze beleving van moslims in Nederland". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.scp.nl/publicaties/publicaties/2018/06/07/de-religieuze-beleving-van-moslims-in-nederland>
- The Young Academy, *A Beginner's Guide to Dutch Academia*. Amsterdam: The Young Academy, 2018.
- TU, Tilburg University. "About TU". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.tilburguniversity.edu/>
- UU, Utrecht University. "About UU". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.uu.nl/en>
- UvA, University of Amsterdam. "About UvA". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.uva.nl/en/home>
- VU, Vrije Universiteit Amsterdam. "About VU". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://vu.nl/en>
- VU, Vrije Universiteit Amsterdam portal. Aranan: "Turkse islam. Actualisatie van kennis over Turkse religieuze stromingen en organisaties in Nederland". Erişim 31 Ağustos 2022. <https://research.vu.nl/ws/portalfiles/portal/1073881/TRSO+rapport+SunierLandman+2014.pdf>
- Witkam Jan Just, *Arabic Manuscripts: In the library of the university of Leiden and other collections in the Netherlands*. Leiden: BRILL - Leiden University Press, 1982.

ZemZem, ZemZem tijdschrift over het Midden-Oosten, Noord-Afrika en islam. "About ZemZem".
Erişim 31 Ağustos 2022. <https://www.zemzemtijdschrift.nl/>

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE
Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 319-337

Belâgat Terminolojisinde Terim Çokluğu Problemi: Sebepleri, Klasik ve Modern Dönem Belâgat Âlimlerinin Konuya Bakışı

The Problem of Terminology in Rhetoric (Balagha) Terminology: Its Reasons, Views of the Classical and Modern Era of Rhetoric Scholars

Abdullatîf Umrânî. “İşkâliyyetu’t-Te‘addudi’l-Lafzî fî’l-Mustalahi’l-Belâğî: Esbâbuhâ ve Mevâkıfu’l-Belâğiyîyîn minhâ Kadîmen ve Hadîsen”. *Mecelletu’l-Âdâb ve’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyye* 11/1 (2013), 133-146”.

Tercüme İsa Güceyüz

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Social Sciences University
of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Arabic Language and Rhetoric
Ankara, Türkiye
isa.guceyuz@asbu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7488-6914
ror.org/025y36b60

Katkı Oranı/Contribution Rate: %50

Tercüme Bayram Köpük

Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı
PhD Student, Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic
Language and Rhetoric
Ankara, Türkiye
bayram7086@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9477-3028
ror.org/025y36b60

Katkı Oranı/Contribution Rate: %50

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri Makale / Translation Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Kasım/November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Umrânî, Abdullatîf. “Belâgat Terminolojisinde Terim Çokluğu Problemi: Sebepleri, Klasik ve Modern Dönem Belâgat Âlimlerinin Konuya Bakışı”. çev. İsa Güceyüz – Bayram Köpük. *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 319-337. <https://doi.org/10.51575/atebe.1201519>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Belâgat Terminolojisinde Terim Çokluğu Problemi: Sebepleri, Klasik ve Modern Dönem Belâgat Âlimlerinin Konuya Bakışı*

Öz

Belâgat ilminde en önemli araştırma konularından biri terimlerin olgunlaşma (gelişim) sürecidir. Fakat belâgat terminolojisi konusunda çalışan bir araştırmacı çeşitli problemlerle karşılaşmaktadır. Bunlardan bir kısmı müstakil bir ilim olarak belâgatın kendi yapısı içerisindeki (iç) problemlerdir. Diğer bir kısmı ise belâgatın sınırlarını aşan ve genel olarak Arap dili hatta İslâmî ilimlere kadar uzanan (dış) problemlerdir. İç problemlerin en önemlilerinden biri ise bir kavramın birçok terimle ifade edilmesidir. Bu problem klasik eserlerde açıkça görüldüğü gibi bazı modern çalışmalarda da görülmektedir. Bu makalede bu problemlerin önemli bir kısmı incelenmiştir. “Belâgat Terminolojisinde Terim Çokluğu Problemi: Sebepleri, Klasik ve Modern Dönem Belâgat Âlimlerinin Konuya Bakışı” isimli çalışmamız bu meseleye eleştirel bir şekilde dikkat çekmekte ve sebeplerini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Belâgat Terminolojisi, Belâgat, Terim Çokluğu, Terim Problemleri.

The Problem of Terminology in Rhetoric (Balagha) Terminology: Its Reasons, Views of the Classical and Modern Era of Rhetoric Scholars**

Abstract

The most important of what is taught in rhetoric is the development of the term, but the scholar and researcher in the rhetorical term finds that he has suffered many problems, including what is within the rhetoric as an independent science itself, and it is classified as internal problems, including beyond the limits of rhetoric to reach the linguistic sciences in general and İslamic, is classified within the external problems, and one of the most important internal problems, the problem of pluralism of the terms of one concept. This problem has been evident in the old rhetorical works as well as some modern works. This article has been devoted to the study of important aspects of this phenomenon.

Key words: Rhetorical Term, Rhetoric Problems, Pluralism of the Terms.

Giriş

Allah (c.c.)'ın adı ile... Salât ve selâm seçilmiş, kutlu elçinin üzerine olsun...

* Bu makale, Konstantin/Cezayir Emir Abdulkâdir İslâmî İlimler Üniversitesi *Mecelletu'l-âdâb ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye* dergisinde 2013 (11/1) yılında Abdullatîf Umrânî (amraniabdellatif2@gmail.com) tarafından yayımlanmış olan “İşkâliyyetu't-te'addudi'l-lafzî fi'l-mustalahi'l-belâğî: Esbâbuhâ ve mevâkıfu'l-belâğiyî minhâ kadîmen ve hadîsen” adlı Arapça makalenin tercümesidir.

** This article is the Turkish translation of the Arabic article published by Abdullatîf 'Umrânî (amraniabdellatif2@gmail.com) in the journal of *Mecelletu'l-âdâb ve'l-'ulûmi'l-İslâmiyye*, Konstantin/Algeria Emir Abdelkader University of Islamic Sciences, in 2013 (11/1) with the title “İşkâliyyetu't-te'addudi'l-lafzî fi'l-muštalahi'l-belâğî: Esbâbuhâ ve mevâkıfu'l-belâğiyî minhâ kadîmen ve hadîsen.”

Belâgat terminolojisinin ilmî sürecini takip eden bir kimse gerek klasik gerekse modern dönemde iç ve dış birçok problemle karşılaşmış ve bu problemlerin her birinin başka problemlere de kapı araladığına tanık olmuştur.¹

Belâgat ilminin gelişim sürecini takip edenler bu problemin modern eserlerle birlikte çözüldüğünü düşünebilir. Fakat durum, modern eserlerin belâgat ilminin diğer meselelerine eğilerek bu problemi sümen altı etmelerinden başka bir şey değildir. Bu problem de diğer problemler gibi klasik dönemde ortaya çıkmış ve ilerleyen süreçte artarak devam etmiştir. Bu makalede özellikle belâgat terminolojisindeki terim çokluğu meselesine değinilecektir. Bununla kastedilen şey ise tek bir anlama delalet eden birden fazla terimin var olması sorunudur.

Belâgat terminolojinin bu meselesi ile ilgili Mâcide el-Mezhûrî'nin "Belâgat İlminde Terim Problemi" (اشكالية المصطلح البلاغي) isimli yüksek lisans tezi dışında kayda değer bir çalışma bulunmamaktadır. Nitekim el-Mezhûrî, bu problemi teorik düzeyde ve genel hatlarıyla ele alıp meselenin daha çok meânî ilmine bakan yönünü ele almışken, biz bu çalışmamızda belâgatın meânî, beyân ve bedî' alanlarına bakan yönüyle meseleyi ele alıp bu olgunun izini sürmeye ve belâgat âlimlerinin bu meseleye bakış açılarını takip etmeye çalıştık.

Allah'tan başarı ve istikamet niyaz ederim...

1. Terim Çokluğu Probleminin Belâgat Terminolojisinin Diğer Problemleri Arasındaki Konumu

Belâgat terminolojisinin -lafız ve mana ekseninde- gerek belâgat ilminin kendi sınırları içerisinde gerekse belâgatın Arap dil ilimleri ile iç içe geçmesi ve diğer İslâmî ilimlerle teması noktasında iç ve dış problemleri oldukça fazladır.

1.1. Müstakil Bir Bilim Dalı Olarak Belâgatın Kendi İçerisindeki Problemler

Bu konu incelendiğinde şu problemlerle karşılaşmaktadır:

1.1.1. Belâgat Terimlerinin İç İçe Girmesi ve Kavram Kargaşası

Bu problemi iki başlık altında incelemek mümkündür:

1.1.1.1. Belâgatın Üç İlminin Birbiriyle İç İçe Girmesi

¹ **Çevirenlerin notu:** Makalenin yazarı kaynak gösterdiği eserlerin birçoğunda -ilk geçtiği yerler de dâhil- yayınevi, basım yeri ve basım tarihi bilgisine yer vermemiştir. Çoğunlukla eser adı ve sayfa numarasını zikretmekle yetinmiştir. Ayrıca makalenin Arapça orijinalinde dipnot haricinde ayrı bir kaynakçaya yer verilmemiştir. Bu durum makalede yer verilen bilgilerin teyidini zorlaştırdığı için yazardan kaynakça talep edilmiş ve gönderilen kaynakça çevirenler tarafından makaleye eklenmiştir.

Özellikle bedî' ilminin diğer iki ilim olan beyân ve meânî ilimleri ile iç içe girmesidir. Bazı modern araştırmacılara göre² bedî' ilmindeki bu kargaşa, bahse konu ilmin gelişiminin kendi içerisinde olup³ olmadığı⁴ konusundaki farklı bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Bu duruma en güzel örnek Sekkâkî'nin (ö.626/1229) "iltifât" sanatını bazen meânî bazen bedî' başlığı altında incelemesidir.⁵ Aynı şekilde "el-i'tirâz" terimini Sekkâkî bedî' başlığı altında konumlandırırken⁶ Kazvînî (ö.739/1338) meânî başlığı altında incelemiştir.⁷

1.1.1.2. Bir İlme Dair Terimlerin Birbiriyle İç İçe Girmesi

Bu durum daha çok bedî' sanatlarında görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Mu'tez (ö.296/908), Ebû Hilâl el-Askerî (ö.400/1009'dan sonra) ve diğerlerinin "tecâhülü'l-'ârif" olarak isimlendirdiği edebî sanatı⁸ İbn Ebi'l-İsba' (ö.654/1256) "el-i'nât" olarak isimlendirmiştir.⁹ Aynı şekilde İbn Ebi'l-İsba' ve İbn Malik'in (ö.686/1287) "el-iltizâm" olarak isimlendirdiği edebî sanata¹⁰ bazıları "et-tazyîk" demişlerdir.¹¹ Yine "teşrî" isimli edebî sanat¹² bazılarına göre "tevşîh"tir.¹³ Bu ve benzeri örnekleri artırmak mümkündür. Belâgat terminolojisi alanında yaşanan bu problem belâgatın oluşum sürecine paralel olarak erken dönemlerden itibaren ortaya çıkmıştır. Nitekim belâgat terminolojisine katkıda bulunan âlimler, aynı dönemde belirli bir edebî sanata isim verme konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu duruma örnek olarak Sa'leb (ö.291/904) ve öğrencisi İbnü'l-Mu'tez'in¹⁴ "tîbâk" terimi üzerinde ihtilaf etmeleri gösterilebilir. İbnü'l-Mu'tez ve çağdaşı Kudâme b. Ca'fer (ö.337/948 [?]) de aynı terim üzerinde görüş ayrılığına düşmüştür.¹⁵ Bu duruma bedî' sanatları başta olmak üzere sıkça rastlanmaktadır. Örneğin "et-tevşîh" terimini belâgat

² Mâcide el-Mezhûrî, *İşkâliyetü'l-mustalahi'l-belâgî* (Bağdat: Câmîatu'l-Mustansiriyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 36-38.

³ Muhammed Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî 'inde'l-'Arab* (Kahire: Dâru Nahdati Mısra, 1996), 48-49.

⁴ Ahmed İbrâhîm Mûsâ, *es-Sıbgü'l-bedî'î* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1966), 470.

⁵ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Kahire: y.y., 1937), 429.

⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 428.

⁷ el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2003), 118.

⁸ İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, nşr. Ignaty Krachkovsky (Londra: y.y., 1935), 62; Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sınâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: y.y., 1952), 396.

⁹ İbn Ebi'l-İsba' el-Mısırî, *Tahrîru't-tahbîr*, thk. Hıfînî Muhammed Şeref (Kahire: y.y., 1383), 135.

¹⁰ İbn Ebi'l-İsba' el-Mısırî, *Tahrîru't-tahbîr*, 517; Bedreddin b. Mâlik, *el-Misbâh*, thk. Abdulcelil Yusuf (Kahire: Mektebetu'l-'Âdâb, ts.), 82.

¹¹ Celaleddin es-Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân*, thk. İbrahim el-Hamdâni - Muhammed el-Cebbâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 654.

¹² Bedreddin b. Mâlik, *el-Misbâh*, 81.

¹³ Ziyâuddin İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, (Kahire: y.y., 1939), 3/216.

¹⁴ Sa'leb, *Kavâ'idü's-Şi'r*, 44; İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, 48.

¹⁵ İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, 48; Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Baskı, ts.), 185.

âlimlerinin büyük çoğunluğu “irsâd” ve “teshîm” olarak değerlendirirken¹⁶ diğerleri “teşrî” olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷

1.1.2. Herhangi Bir Terimin Yaygınlaşması veya Terk Edilmesi

Bu problem de belâgatın iç problemlerindedir. Belâgat ve edebî tenkit (nakd) kitapları incelendiğinde, klasik ve modern eserler mukayese edildiğinde yaygın olan terimin sık kullanılmayan ve terk edilen terime üstün geldiği görülmektedir. Nitekim eserlerde daha çok geçen ve sıklıkla kullanılan terimler müellifler ve teorisyenler tarafından kabul görerek yaygınlaşmakta ve sabit hale gelmektedir. Bu durum klasik dönem müellifleri tarafından ortaya atılan terimin daha sonraki müellifler tarafından benimsenmesi suretiyle olabileceği gibi “el-irsâd”, “el-istidrâd” ve “uslûbu’l-hakîm” terimlerinde olduğu gibi daha sonraki müelliflerin ortaya koydukları yeni terimlerin kendilerinden sonra yaygınlaşması ve kalıcı hale gelmesi şeklinde de olabilmektedir. “el-i’nât”, “el-ifrât fi’s-sıfat” ve “et-tesbîğ” terimlerinde olduğu gibi bir dönem ortaya çıktıktan sonra kabul görmeyerek terk ve ihmal edilen terim ise yaygınlaşma imkânı bulamayarak kullanılmamakta ve neticede yerini başka terimlere bırakmaktadır.¹⁸

Gerek terimleri değerlendirmekle ilgilenen teorik eserler gerekse yaygın olan terimleri konu başlıklarında tercih etmekle yetinen pratik eserler olsun bu noktada belirleyici rol geç/modern dönem eserlerindedir. Bu konu incelenmeye değer bir konudur. Bununla beraber şunu da belirtmek gerekir ki bu sorun (bazı terimlerin yaygınlık kazanıp kullanım alanı bulmasına karşın diğer terimlerin kullanım alanı bulamaması sorunu) kavram çokluğu sorununun yol açtığı sonuçtan başka bir şey değildir. Burada aynı zamanda bir terimin yaygınlık kazanarak varlığını sürdürmesi ve diğerlerinin kullanılmaması suretiyle de terimlerin sayısı artış göstermektedir.

1.1.3. Çokluk Problemi

Bu problem belâgatın iç problemi olarak iki kısma ayrılır:

1.1.3.1. Aynı Kavrama Birden Fazla İsim Verilmesi

Bir kavrama ait terimler birden çok olabilir ki bu durum bu araştırmanın ana konusudur. Bu başlığı (konuyu) burada zikretmemiz konu bütünlüğünü sağlamaya yöneliktir. Örneğin “el-i’tilâf” terimi “murâ’âtü’n-nazîr”, “mu’âhât”, “et-tevfîk” ve “et-tenâsüb” olarak¹⁹ da

¹⁶ Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, 397; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: y.y., 2. Baskı, 1955), 2/31-34.

¹⁷ İbnu’l-Esîr, *el-Meselu’s-sâir*, 3/216; İbnu’l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, (Kahire: Matba’atu’s-Sa’âde, 1. Baskı, 1327), 232.

¹⁸ Mâcide el-Mezhûrî, *İşkâliyyetü’l-mustalahi’l-belâgî*, 39-40.

¹⁹ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizanetü’l-edeb*, (Kahire: y.y., 1304), 131; Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgîyye* (Irak: el-Mecma’u’l-İlmiyyu’l-İrâkî, 1987), 2/393; 3/174.

isimlendirilmektedir. “et-tibâk” terimi ise “et-tezâd”, “et-tatbîk”, “et-tekâfu”, “el-mutâbaka” ve “el-mukâseme” gibi isimlerle ifade edilmiştir.²⁰

1.1.3.2. Bir Terimin Birden Fazla Anlama Gelmesi

Bu problem birinci kısmın tam tersi bir problemidir. Nitekim bir terimin yüklendiği anlamlar birden çok olabilmektedir. Bu ise kaynağı bakımından iki şekilde tezahür etmektedir: Ya bir terimin tanımlanma sürecinde yaşanan fikir ayrılıkları kaynaklıdır ki bu durum da bir terimin anlamı üzerinde uzlaşma sağlanamaması halinde her grubun bağımsız olarak kendi fikrini ortaya koyması sonucunu doğurur. es-Sübkî'nin (ö.773/1372) “et-tefvîf” terimini²¹ kendisinden önceki belâgat âlimlerinden farklı olarak²² tanımlaması bu duruma örnektir. Ya da bir terimin birden fazla manaya gelmesidir ki bu durum da bir terimin birçok farklı şekilde açıklanması sonucunu beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda karışıklığın önüne geçmek maksadıyla ve ihtiyaca binaen her bir tanımın kime ait olduğu zikredilmekte ve bu konuda farklı fikirler ortaya atılmaktadır. Örneğin “et-tedbîc” teriminin manası konusunda belâgat âlimleri ihtilaf etmiştir.²³

1.1.4. Edebî Sanatların Çok Fazla Ayrıntılandırılması ve Yeni Sanat Üretme Yarışı

Bu problem karşılaşılan her durum için yeni bir terim koymayı ifade etmektedir. Bu da terim sayısında ciddi bir yığılmaya sebebiyet vermektedir. Örneğin teşbihin kısımlarıyla ilgili terimlerin sayısı yetmiş aşmış durumdadır.²⁴ Aynı şekilde cinasın kısımlarıyla ilgili yaklaşık atmış beş terim bulunmaktadır.²⁵ Nitekim sadece bu iki edebî sanatla ilgili terimlerin sayısı bedî' ilmine ait terimlerin sayısının yarısına ulaşmakta ve en fazla oranı teşkil etmektedir.

1.2. Belâgat Terimlerinin Çokluğuyla İlgili Dış Problemler

Bu mesele ise iki kısma ayrılmaktadır.

1.2.1. Birinci kısım

Bu kısım Arap dil ilimlerinin tamamını kapsayacak kadar geniştir. Nitekim belâgat ilminin Arap dil ilimlerinin neredeyse hepsinden kavramlar aldığı görülmektedir. Bunu nahiv, sarf, aruz ve dille ilgili diğer alanlarda fazlaca görmek mümkündür. Bu sorun dil hakkında konuşan kimseyi, terimin dilin hangi alanıyla ilgili olduğunu ayırt etmeye yönlendirir. Örneğin “el-maksûr” terimi

²⁰ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, 2/252; 3/66.

²¹ Bahauddin es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, (Kahire: y.y., 1937), 4/470

²² İbn Munkız, *el-Bedî' fi nakdi's-şî'r*, thk. Ahmed Bedevî - Hâmid Abdulmecîd (Kahire: y.y., 1960), 217; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, 2/378.

²³ Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 339.

²⁴ Emil Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi mustalahâti'l-lugati'l-'Arabiyye*, (Trablûs: Jarrous Press Yayınları, 1. Baskı, 2012), 234-244.

²⁵ Emil Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi mustalahâti'l-lugati'l-'Arabiyye*, 333-334; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, 2/51-109.

belâgat, nahiv ve aruz ilimlerinin her birinde kullanılmakta ve her ilim dalında birbiriyle uzaktan yakından alakası olmayan anlamlara karşılık gelmektedir.²⁶ Bazen de aynı terimin farklı alanlarda birden fazla anlama karşılık geldiği görülür ve karışıklığın giderilmesi maksadıyla o alana ait sıfatın terime eklendiği görülür. Örneğin “et-tazmîn” terimine nahiv alanında “et-tazmînu'n-nahvî”, belâgat alanında “et-tazmînu'l-bedîî”, aruz alanında ise “et-tazmînu'l-'arûzî” denilmiştir.²⁷

1.2.2. İkinci Kısım

Din veya inanç kaynaklı çekincelere ilaveten dini düşüncenin şekillendirdiği ahlaki bakış açısı da bu konuda etkili olan dış problemlerden sayılabilmektedir. Nitekim belli bir bölgede belli bir ideoloji veya inanç sistemine hizmet eden terimlerin o ideoloji veya inanç sistemini benimseyenler tarafından kullanılmak suretiyle yaygın hale geldiği görülmektedir. Elbette bu durumda terimin tek gayesi o ideolojiye hizmet etmektir. Nitekim bir terim ortaya atılmadan önce o ideolojiye hizmet edip etmeyeceği gözetilir. Bu problem daha çok İslâmî fırkalar arasında cereyan eden ve kendi inanç sistemlerinin ispatında kullanılan belâgata ait konularda görülmektedir. Nitekim klasik dönemde kendi inanç sisteminin ispatı ve üstün gelmesi maksadıyla belâgata ait eser kaleme alınması durumu göz ardı edilmemesi gereken bir gerçektir. Bu bağlamda reddiye türünde eserler ortaya çıkmıştır. Belâgat kategorisine giren bu eserlerin yegâne gayesi kendi inanç sistemini ispat etmek ya da bir inanç sistemini çürütmek olmuştur. Bu durum ise “el-mecâz”, “et-tevriye”, “el-mübâlağa”, “îcâzu'l-hazf”, “el-izdivâc”, “el-müşâkele” ve “el-mukâbele” gibi bazı terimlerin tartışma konusu olması sonucunu doğurmuştur.²⁸ Ayrıca ileride bahsedileceği üzere bazı âlimler “et-teşrî”²⁹ ve “ez-ziyâde”³⁰ gibi bazı terimleri kullananları, bu terimlerin şeriata veya İslâmî örfeye uygun olmadığı gerekçesiyle, eleştirmiştir.

2. Terim Çokluğu Probleminin Ortaya Çıkmasının Genel Sebepleri

Terim çokluğunun sebepleri bu makalenin sınırlarını aşacak genişliktedir. Bununla birlikte meseleye kısaca değinilmeye çalışılacaktır. Belâgatın hicri üçüncü asrın ortalarında Arap dilinin diğer alanlarından ayrılıp müstakil bir disiplin haline geldiğini ortaya koyan belâgat tarihçileri, onun terimlerinin oluşum ve gelişim sürecine etki eden coğrafi, kültürel ve özel şartları net olarak

²⁶ Emil Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufassal fî mustalahâtî'l-lugati'l-'Arabiyye*, 765.

²⁷ Emil Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufassal fî mustalahâtî'l-lugati'l-'Arabiyye*, 255.

²⁸ Muhammed b. Ali es-Sâmil, *Medhal ilâ dirâseti belâgati ehli's-sünne* (Riyad: Kunûzu İşbilyâ, 2005), 45,48, 58,68.

²⁹ Bahauddin es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 4/46; Celaleddin es-Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân*, 155.

³⁰ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, 1957), 3/70; İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî, *er-Ravzu'l-murî*, thk. Rıdvab b. Şakrûn (Mağrib: ed-Dâru'l-Beyzâ, 1985), 163.

görebilmektedir.³¹ Belâgat müstakil bir ilim haline geldiğinde artık eserlerdeki terimler de netlik kazanmıştır. Bu terimler bazen aynı bazen de farklı isimlerle anılmıştır. Bununla birlikte bazı yeni kavramlara da rastlanmıştır. Nitekim bu terimler şu iki kaynaktan beslenmiştir: Birinci kaynak, Arap kültüründe var olan Kur’ân, hadis ve edebî eserlerden tevarüs eden ilmî mirastır. İkinci kaynak ise İslâmî fetihler neticesinde diğer milletlerin yeni terim üretme konusundaki birikimleridir.³²

İbnü'l-Mu'tez (ö.296)'in *el-Bedî* isimli eseri belâgat alanında kaleme alınmış ilk sistematik eser olarak kabul edilmektedir. Onun bu eserinde belâgat terimleri net bir şekilde ortaya konmuştur. Bu durum belâgatın -daha önce görülmemiş bir tarzda- mantikî olarak temellendirildiği hicrî yedinci yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu bağlamda Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1210) belâgat terimlerinin sistematize edilmesinin ilk adımlarını atmıştır. Hatta onun bu çabası Sekkâkî (ö.626)'nin belâgatı üçlü tasnife tabi tutmasının temeli olarak görülmüştür. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünü belâgatın kısımlarına ayırmış, bu ilme ait sanatlara yer vermiş ve belâgat ilimlerini sistematik bir şekilde üçe ayırmıştır. Sonrasında onun bu eseri birçok âlim tarafından telhîs ve şerh çalışmalarına konu olmuştur. Sekkâkî'den sonra belâgat terimlerinin sayısında -özellikle bedî sanatlarında- gözle görülür bir artış kaydedilmiştir. Nitekim zaman ilerledikçe bedî sanatlarında ve onların kısımlarında önemli artışlar meydana gelmiş ve nihayet “Bedî'yyât Asrı” olarak da anılan yüzyıla geldiğinde bedî terimlerinin sayısının yüz elliye aştığı görülmüştür. Halbuki bu sayı *Miftâhu'l-'ulûm*'da sadece yirmi altıdır. Ancak bu terimlerin hepsinin bedî sanatına ait olduğu söylenemez. Nitekim meânî ve beyân gibi belâgatın diğer dallarına ait terimler de bedî terimleri arasında zikredilmiştir. Bu artış bedî ilmini çok fazla ayrıntılandırmaları nedeniyle olabileceği gibi belâgatı, ilk dönemlerdeki gibi hislere ve edebî zevke dayalı haline geri döndürme isteği nedeniyle de olabilir. Fakat Sekkâkî'nin ortaya koyduğu sistem günümüze kadar etkinliğini korumuştur. Nitekim klasik âlimler ve modern düşünürler belâgatın taksimi ve terimlerinin belirlenmesi/tanımı noktasında onun çizdiği yolda yürümüşlerdir. Böylelikle belâgat nahiv ve sözlükbilime benzer bir şekilde sınırları belirlenmiş müstakil bir ilim olarak öğretilir hale gelmiştir. Böylece artık terimleri belirlenmiş ve edebî çerçevesi çizilmiştir. Modern dönemde daha önceleri edebî tenkit, belâgat ve terimler sözlüğü kitaplarında dağınık halde bulunan bilgiler bir araya getirilmiş, terimlerin derlenmesi ve sınıflandırılması hususunda çaba sarf eden âlimlerle ilgili birçok kitap ve belâgat terimleriyle ilgili birçok sözlük kaleme alınmıştır.

³¹ Hasan Hanefi, “Vaz'u'l-mustalahi'l-'Arabî fi'l-Felsefe ve ilmi'l-Kelâm”, *Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyye el-Ürdünî* (Zü'l-Ka'de 1994), 48 (Mâcide el-Mezhûrî'nin *İşkâliyyetü'l-mustalahi'l-belâgî* isimli tezinden naklen, 4)

³² Hasan Hanefi, “Vaz'u'l-mustalahi'l-'Arabî fi'l-Felsefe ve ilmi'l-Kelâm”, 49 (Mâcide el-Mezhûrî'nin *İşkâliyyetü'l-mustalahi'l-belâgî* isimli tezinden naklen, 6)

Genel olarak belâgatın da içinde bulunduğu ilmî terimlerin çoğu geçmişte olduğu gibi günümüzde de çeşitli sebeplerden dolayı çokluk problemi ile karşı karşıya kalmıştır. Terimlerin sayısının fazlalığı meselesi de bunlardan birisidir. Bu durumun sebepleri arasında terimleri belirleyenlerin kültürel farklılıkları, terimin anlamına dair düşüncelerinin farklılık arz etmesi, terimin alındığı kaynak dil veya Arapçada eş seslilik durumunun ortaya çıkması veya bir terimin birden fazla anlama delalet etmesi gibi faktörler sayılabilir.³³

3. Belâgat Âlimlerinin Terim Çokluğu Meselesine Bakışı

Belâgat âlimlerinin terim çokluğu meselesine bakışları incelendiğinde bazen görüş birliği bazen de görüş ayrılığı içerisinde oldukları görülmektedir. Sayı çokluğu probleminin varlığı noktasında büyük oranda fikir birliği olmakla birlikte bu probleme ve kaynağına yönelik yorumlar farklılık arz etmektedir. Nitekim bir kısmı terim artışını ciddi bir problem olarak görmeyerek sayıyı artırma yoluna gitmiş bir kısmı ise birtakım hata ve tahrifâtın varlığını kabul etmiştir. Bunların birçoğu gramatik, fonetik, morfolojik ve dini gerekçelerle meseleye müdahil olmuşlardır.

3.1. Belâgat Âlimlerinin Terimlerdeki Sayı Çokluğu Problemini Kabulü ve Müelliflerin Meseleye Bakışı

Belâgat esaslarının belirlenmesinin ardından çok fazla zaman geçmeden terim çokluğu problemi kendisini net bir şekilde hissettirmiştir. Kendinden öncekilerin birikimlerinden de faydalanan geç dönem belâgat âlimleri bu meseleye dikkatle eğilmiştir. Nitekim onlar aynı kavrama karşılık gelen farklı terimlerin tespiti ve derlenmesi noktasında önemli bir çaba sarf etmiştir. Dolayısıyla eserlerinde bu meseleye dikkat çekmekle birlikte konuya dair bakış açılarını ortaya koymuşlardır. Örneğin İbnü'l-Esîr el-Halebî “et-ta’rîc” olarak isimlendirdiği bir edebî sanatı zikrettikten sonra aynı sanata “hüsnü’l-irtibât”, “hüsnü’t-tertîb” ve “hüsnü’n-nesek” de denildiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda bu kavramın aslının, kelimelerin sanki aynı kalıptan çıkarılmış gibi birbirleriyle uyumlu olması, olduğunu belirtir. Bu tür, Kur’ân-ı Kerîm’de i’câza işaret eden bir sanat olarak kullanılmakta ve “irtibât” olarak isimlendirilmektedir. Nitekim bir ayetin sonrasındaki ayetle irtibatı bilindiğinde manası tam olarak anlaşılabilmekte ve âyetlerin tertibindeki güzellik bilinmektedir. Dolayısıyla bu sanat “hüsnü’l-irtibât” olarak isimlendirilmiştir. Aynı şekilde “et-temzîc”, “hüsnü’n-nesek” ve “hüsnü’t-tertîb” olarak da isimlendirilmektedir.³⁴ Aynı şekilde el-Medenî, “murâ’âtu’n-nazîr” terimine çeşitli âlimler tarafından “et-tevfîk”, “et-tenâsüb”, “el-i’tilâf” ve “el-mu’âhât” gibi isimler verildiğini ifade etmiştir. Bu kavramın “söz söyleyenin birbirine uygun olan ve aralarında zıtlık bulunmayan iki

³³ Mâcide el-Mezhûrî, *İşkâliyyetü’l-mustalahi’l-belâgî*, 4.

³⁴ Necmuddin İbnü’l-Esîr, *Cevherü’l-kenz*, thk. Muhammed Zağlûl Sellâm (İskenderiye: Munşeâtü’l-Me’ârif, ts.), 154.

şeyi birleştirmesi” anlamına geldiğini belirtmişlerdir.³⁵ Aynı şekilde Suyûtî (ö.911/1505) “tecnîsü’l-ıtlâk”³⁶ teriminde de eş anlamlılığın ortak unsur olduğunu aktararak³⁷ bu sanatın “el-muşâbehe”, “el-mukârebe”, “el-mugâyere” ve “ihâmu’l-iştikâk” olarak da isimlendirildiğini belirtmiştir.³⁸ el-Mısırî ise “raddu’l-a’câz ale’s-sudûr” terimini geç dönem belâgat âlimlerinin “et-tasdîr” olarak isimlendirdiklerini ifade etmiştir.³⁹

3.2. Modern Belâgat Eserlerinin ve Terimler Sözlüğü Yazarlarının Meseleye Bakışı

Geç dönem belâgat âlimlerinin terim çokluğu meselesindeki rollerine daha önce temas etmiştik. Bununla birlikte modern dönem belâgat eserlerinin de –az olmakla birlikte- bu meseleye temas ettiği görülmektedir. Ancak çoğu zaman bu eserlerde meseleye ana hatlarıyla değinilmiştir. Örneğin Kazvînî “el-irsâd” teriminin aynı zamanda “et-teshîm” olarak isimlendirildiğini belirtir. Abdülmüteâl Saîdî ise Kudâme ve Askerî’nin bu sanatı “et-tevşîh” olarak isimlendirdiklerini kaydeder.⁴⁰ Genel olarak modern teliflerde terim çokluğu probleminde çok fazla değinilmediği görülmektedir. Bu meseleye temas eden eserlerde ise terimin kim tarafından konulduğu hususu yeterince ele alınmamaktadır. Örneğin *Cevâhirü’l-belâga*’nın şârihi Süleyman Salih “murâ’atu’n-nazîr” teriminin “et-tenâsüb”, “et-tevâfuk” ve “el-i’tilâf” olarak da isimlendirildiğini ifade etmektedir.⁴¹ Aynı şekilde Abdulaziz Atîk “el-mutâbaka” teriminin “et-tatbîk”, “et-tıbâk” ve “et-tezâd” olarak da isimlendirildiğini aktarır.⁴² Bu durum terim sözlüğü yazarlarında da görülmekte ve böyle bir problemin varlığı kabul edilmektedir. Nitekim onlar birçok terimin aynı manaya geldiğini fark etmişler, tekrara düşmemek amacıyla bu terimlerle ilgili tek bir tanımla yetinmişler ve gerekli yerlerde önceki terimlere atıfta bulunmuşlardır. Bu mesele erken dönemde ortaya çıkmış ve geç dönemde de sürmüştür. Örneğin Ahmed Matlûb *Mu’cemu’l-Mustalahâti’l-Belâgiyye ve Tatavvuruha* isimli eserinde bir terim için birden fazla isim zikredilen durumlarda bu yönetime riayet etmiştir. Örneğin o, “et-tefsîr”⁴³ kavramıyla ilgili olarak *bu kavram kapalı olan bir şeyin açıklanmasıdır, nitekim bu hususa daha önce temas etmiştik, İbn Mâlik ve diğer bazı âlimler bu kavrama “et-tebyin” ismini vermiştir. Nitekim buna da daha önce temas etmiştik demektir.*⁴⁴ Aynı şekilde

³⁵ İbn Masum el-Medenî, *Envâru’r-rabî’*, thk. Şakir Hadi Şükür (Necf: Matba’atu’n-Nu’mân, 1968), 3/119.

³⁶ Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 2/63.

³⁷ Celaleddin es-Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: y.y., 1973), 1/401.

³⁸ Celaleddin es-Suyûtî, *Şerhu ‘Ukûdi’l-cumân*, 146.

³⁹ İbn Ebi’l-İsba’ el-Mısırî, *Tahrîrü’t-tahbîr*, 116; İbn Ebi’l-İsba’ el-Mısırî, *Bed’u’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Şeref (Kahire: y.y., 1957), 36, Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 2/230.

⁴⁰ Abdülmüteâl es-Sa’îdî, *Buğyetu’l-îzâh* (Kahire: Mektebetu’l-’Âdâb, 17. Baskı, 2005), 3/587.

⁴¹ Süleymân es-Sâlih, *Ta’lik alâ Cevâhiri’l-belâga li’s-Seyyid el-Hâşimî* (Kahire: Dâru’l-Ma’rife, 3. Baskı, 2010), 329.

⁴² Abdulazîz Atîk, *‘İlmu’l-bedî’* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, ts.), 76.

⁴³ Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 2/341.

⁴⁴ İbn Masum el-Medenî, *Envâru’r-rabî’*, 6/123.

“hüsni’l-metâli’ ve’l-mebâdi’” terimini açıklarken bu terimin eş anlamlıları olan “berâ’atu’l-istihlâl”, “berâ’atü’l-makta’”, “hüsni’l-ibtidâ” ve “hüsni’l-iftitâh” gibi kavramlara sadece ismen yer vermektedir.⁴⁵

3.3. Yeni Terim Üretme İsteği

Kabul etmek gerekir ki terim çokluğu problemi belâgat âlimlerinin bu alana katkı sağlamak amacıyla ortaya koydukları terimlerin ve yürüttükleri çabaların bir sonucudur. Fakat burada üzerinde durulması gereken husus belâgat âlimlerinin konuya bakışlarının ve yeni terim üretme konusundaki aşırı isteklerinin bu meselenin büyümesine sebep olmuş olmasıdır. Bu husus daha çok bir belâgatçının bir kavrama karşılık olarak birden fazla terim ortaya attığı durumlarda görülmektedir. Bunlardan daha büyük bir problem ise bir belâgat âliminin bir edebî sanatı ortaya koyduğu ilk andan itibaren ona farklı isimler vermiş olmasıdır. Bu durum birçok belâgat âliminde görülmektedir. Örneğin Halebî ve Nüveyrî’nin “et-tecnîsu’l-muzeyyel” terimine “el-muzeyyel”, “ez-zâid” ve “en-nâkis” olmak üzere üç farklı isim verdikleri görülmektedir.⁴⁶ Aynı şekilde İbn Munkız “et-tasdir” ve “et-terdid” terimlerini aynı anlama karşılık gelecek şekilde kullanmıştır.⁴⁷ İbn Ebi’l-İsba’ Mısırî ise keşfettiği edebî sanata “et-tasarruf”⁴⁸ ve “el-iktidâr”⁴⁹ şeklinde iki ayrı isim vermiştir. Her ne kadar kendisinden önce aynı konuda görüş beyan edenler olsa da Abdulkâhir el-Cürcânî “el-mecâzu’l-isnâdi” konusunda önemli bir yere sahiptir. Cürcânî’nin önemi “el-mecâzu’l-isnâdi” ile “el-mecâzu’l-lugavî” kavramının arasındaki farkları ortaya koymasında yatmaktadır. O bu meseleye büyük önem vermiş ve “el-mecâzu’l-lugavî” kavramına “el-mecâzu’l-aklî”, “el-mecâzu’l-hukmî”, “el-mecâz fi’l-isbât” ve “el-isnâdu’l-mecâzî” olmak üzere dört ayrı isim vermiştir.⁵⁰ Aynı şekilde Suyûtî de literatüre kazandırdığı bir edebî sanata üç ayrı isim vermiştir. Nitekim o, “el-muteharra” teriminden bahsederken şöyle der: *Bu sanatı ben icat ettim ve ona “el-muntehal”, “el-muntekal” ve “el-muteharra” olmak üzere üç farklı isim verdim. Bu edebî sanat peltek birinin telaffuz ettiğinde ayıplanmayacağı kelimeyi bulup seçmesidir.*⁵¹

⁴⁵ Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 2/441.

⁴⁶ Süleyman el-Halebî, *Husnu’t-tevessul*, thk. İkrâm Osman Yusuf (Bağdat: y.y., 1980), 187; Şihabuddin en-Nuveyrî, *Nihâyetu’l-ereb* (Kahire: Dâru’l-Kutub ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 1423), 7/91; Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 2/ 84.

⁴⁷ İbn Munkız, *el-Bedî fi nakdi’s-şi’r*, 51.

⁴⁸ İbn Ebi’l-İsba’ el-Mısırî, *Tahrîrû’t-tahbîr*, 582; Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 2/238.

⁴⁹ İbn Ebi’l-İsba’ el-Mısırî, *Bedî’u’l-Kur’ân*, 289, Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 2/239.

⁵⁰ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü’l-icâz*, thk. Muhammed Reşid Rıza (Kahire: y.y., 1372), 227; Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru’l-belâga*, thk. Helmut Ritter (İstanbul: y.y., 1954), 338; Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 3/200.

⁵¹ Celaleddin es-Suyûtî, *Şerhu ‘Ukûdi’l-cumân*, 157.

3.4. İlmî Olmayan İsimler Vermek Suretiyle Terimleri Aşırı Çoğaltmak

Terim çokluğu probleminin ulaştığı noktayı en iyi anlatan durum içerisinde ilmî olmayan terimleri barındırıyor olmasıdır. Nitekim bu durumu “el-haşv” teriminde görmek mümkündür. Örneğin Reşîdüddin Vatvât haşvi “el-haşvu’l-kabîh”, “el-haşvu’l-mutavassıt” ve “el-haşvu’l-melîh” olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Ayrıca haşvin üçüncü ve son türü ile alakalı şöyle söylemiştir: Bu tür; şiir beytini süslemekte, sözü güzelleştirmekte ve zarafetini artırmaktadır. Dolayısıyla insanlar bu sanatı “haşvü’l-levzîne” olarak isimlendirmiştir.⁵² Bu terim (levzîne) ilmî olmamakla birlikte yemekle alakalıdır ve tatlı adı olarak öne çıkmaktadır. İbn Manzûr bu kelimenin “badem yağına bandırılan kadayıf benzeri tatlı türlerinden birisi” anlamında olduğunu belirtmiştir.⁵³ Ben bu isimlendirmenin gereksiz bir ilave olduğu kanaatindeyim.

3.5. Tashif, Tahrif ve Terim Çokluğu

Tahrif ve tashif (çarpıtma) olgusu bazı terimlerin sayısının artışıdaki iki temel etken olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu durum bazı terimlerin ilmî bir temele dayanmadığı gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Nitekim konuyla ilgili araştırma yapanlar bu meseleye dikkat çekmiş ve bazı belâgat âlimlerinin bu konuyu göz ardı ettiklerini ifade etmişlerdir. Örneğin İbn Munkız “et-takfiye” olarak isimlendirdiği başlığı “şiir veya nesir yazarının imada bulunduğu bir nükte, kıssa veya başka bir şeyin zikredilmesi” olarak açıklamaktadır.⁵⁴ İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye ise aynı terimi “et-tefkîr” olarak isimlendirmekte ve konuyla alakalı olarak İbn Munkız’ın verdiği aynı örnek ve dayanakları aktarmaktadır.⁵⁵ Bazı araştırmacılar İbn Munkız’ın yaptığı isimlendirmenin daha doğru olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla İbnü’l-Kayyim’in yapmış olduğu isimlendirme tahrif niteliği taşımaktadır. Nitekim “et-tefkîr” teriminin sözlük anlamının getirilen misallerle hiçbir alakası yoktur.⁵⁶ Aynı şekilde Yâkût el-Hamevî’den başka kimsenin zikretmediği ve seci türlerinden biri olan “el-muvâzî”⁵⁷ terimini diğer belâgatçılar “el-mutevâzî” olarak isimlendirmiştir.⁵⁸ Bu terimde de tahrifin söz konusu olması muhtemeldir. Çünkü Hamevî’nin bu terim hakkında söyledikleri ile diğerlerinin aynı mefhumu işaret eden “el-mutevâzî” terimi hakkında söyledikleri örtüşmektedir.⁵⁹ Yine el-Mısrî’nin ortaya attığı terimlerden biri olan “et-temzîc”⁶⁰ teriminin müradifi olan “et-ta’rîc” terimi hakkında el-Halebî şöyle der: “Bu sanat, kişinin

⁵² Reşiduddin Vatvât, *Hadâiku’s-sıhr* (Kahire: Matba’atu’l-Cenne, 1945), 151-153.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), (ج, ج maddesi).

⁵⁴ İbn Munkız, *el-Bedî’ fi nakdi’s-şîr*, 284.

⁵⁵ İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, 217.

⁵⁶ Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 2/337.

⁵⁷ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu’l-edeb*, 423.

⁵⁸ Fahrüddin er-Razî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 34, İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, 226, Celaleddin es-Suyûtî, *Mu’teraku’l-akrân*, 1/50; Celaleddin es-Suyûtî, *Şerhu ‘Ukûdi’l-cumân*, 151.

⁵⁹ Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, 3/38.

⁶⁰ İbn Ebi’l-İsba’ el-Mısrî, *Tahrîru’t-tahbîr*, 536, İbn Ebi’l-İsba’ el-Mısrî, *Bed’u’l-Kur’ân*, 246.

bedî sanatıyla diğer edebî sanatları –amaca uygun bir şekilde- bir arada kullanmasıdır. Bununla birlikte bedî sanatlarıyla şiir veya nesirdeki sanatların birbiriyle uyumlu olmasıdır.” Nitekim İbnü'l-Esîr el-Halebî kendisinin “et-ta'ric” olarak isimlendirdiği edebî sanatın aynı zamanda “hüsnü'l-irtibât”, “hüsnü't-tertîb”, “hüsnü'n-nesek” ve “et-temzîc” olarak da isimlendirildiğini belirtir. Bazı araştırmacılar bu terimin “et-ta'ric” değil de el-Mısri'nin isimlendirdiği gibi “et-temzîc” olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Nitekim el-Halebî'nin tanımı el-Mısri'nin tanımına çok yakın olup el-Halebî de yapmış olduğu tanımında “et-Temzîc” tabirini defalarca kullanmıştır. Ayrıca eserin indeksinde doğru olarak yazılan terim konu başlığında yanlış yazılmıştır. Bunlara ek olarak “et-ta'ric” terimi meşhur belâgat kitaplarında yer verilen edebî sanatlardan biri değildir.⁶² Tahrif neticesinde artış göstermiş olması muhtemel olan terimlere bir başka örnek ise “el-istihdâm / الإستخدام” teriminin müradifi olan “el-istihdâm / الإستخدام” terimidir. Nitekim el-Hatîbî, “el-istihdâm / الإستخدام” başlığı altında o terimin noktasız ha “حاء” ile yazılan “el-istihdâm / الإستخدام” olduğunu aktarır.⁶³ Ayrıca bu kavramın, bir kelime ile iki anlamın birlikte kastedilmesi anlamına gelen “el-istihdâm” kelimesi ile hiçbir alakası yoktur.⁶⁴ Çünkü “el-hadm / الحدم” bir şeyi güneş veya ateşle ısıtmak demektir. Nitekim “احتدمت النار” (ateş alevlendi) ifadesinde olduğu gibi “احتدمت” kelimesi alevlenmek anlamında olup “التهيت” fiiliyle aynı anlamdadır. Aynı şekilde “الإستخدام” teriminin “الإستخدام” kelimesi ile de herhangi bir alakası yoktur. Çünkü “الحدم” kelimesi kesmek, hafif veya hızlı tempoda yürümek anlamına gelmektedir.⁶⁵

3.6. Lugavî veya Edebî Gerekçelerle Bir Terimin Diğerine Tercih Edilmesi

Âlimler bu problemin varlığını kabul etmekle birlikte meseleye kayıtsız kalmamış ve çeşitli tutumlar sergilemiştir. Nitekim birçoğu aynı kavrama karşılık gelen farklı terimlere aynı seviyede yer ve önem vermemektedir. Öyle ki birçoğu bu tür terimlerin birini diğerine tercih etmiş ve kendi düşüncesine yakın olanı kullanmıştır. Bu duruma çokça örnek vermek mümkündür. Örneğin “et-tevşîh”, “et-tebyîn” ve “et-teshîm” olarak da ifade edilen “el-irsâd”⁶⁶ terimi ile ilgili olarak el-Askerî “et-tebyîn” kelimesini tercih ederek onun kavramı karşılamaya daha layık olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Buna karşılık İbnü'l-Esîr kavramı karşılamaya daha münasip olduğu gerekçesiyle “el-irsâd” ismini tercih etmektedir.⁶⁸

⁶¹ Necmuddin İbnü'l-Esîr, *Cevherü'l-kenz*, 154.

⁶² Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye*, 2/351.

⁶³ Bahauddin es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 4/326.

⁶⁴ İbn Munkız, *el-Bedî fi nakdi's-şî'r*, 82.

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (ح د م) ve (خ د م) maddeleri, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâgiyye*, 1/116.

⁶⁶ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye*, 1/54-55.

⁶⁷ Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 382.

⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 2/350.

Bazı belâgatçılar terimlerin sözlük ve ıstılah anlamları arasında uyum olmadığı gerekçesiyle birini diğerine tercih etmiştir. Örneğin el-Muzaffer el-Alevî “et-teshîm” terimini eleştirmiş ve onun yerine “el-mutmi” terimini önermiş ve bu konuda şöyle demiştir: “Bu isimlendirme bu kavrama karşılık gelmez. Eğer bu isimlendirmeyi yapan kişi farklı bir şey ortaya koyma amacı taşıyorsa bunu pek başarabilmiş gibi görünmemektedir ve kabul gören yöntemden uzaklaşmıştır. Nitekim “et-teshîm”, “et-tahtîf” yani dikmek anlamındadır, “el-bürd el-müsehhem”⁶⁹ de el-muhattat (dikilmiş kıyafet) demektir, dolayısıyla (teshîm) uzak bir isimlendirmedir. Eğer bu kavram (konuşmanın baş kısmının sonunu çağrıştırması nedeniyle) dinleyicinin sözün benzerini beklemesi anlamına gelen “el-mutmi” olarak isimlendirilseydi daha uygun olurdu.”⁷⁰ Bazı belâgat âlimlerinin “et-tezâd” teriminin müradifi olan “et-tıbâk” kelimesini eleştirmelerinin temel sebebi de budur. Örneğin el-Medenî şöyle demektedir: ““el-mutâbaka” teriminin ne sözlük ne de terim anlamının “et-tezâd” terimi ile örtüşmediğini söylüyorlar. Nitekim kelimenin sözlük anlamı uyumdur. Bu bağlamda iki zıt şeyi bir araya getirmek uyum (muvâfaka) değildir.”⁷¹ Bu konuda aynı fikirde olan İbnü'l-Esîr ise şöyle demektedir: “Sözün bu türü “el-mutâbaka” olarak isimlendirilmektedir. Halbuki aralarında ne ıstikâk ne de sözlük - terim anlam bakımından uyum vardır.”⁷² Bununla beraber daha sonra o terimi ve zihninde canlandırdığı şeyi⁷³ Teftazânî'ye benzer şekilde açıklamıştır.⁷⁴ Aynı şekilde el-Medenî sözlük anlamı ile terim anlamının birbiriyle uyumlu olması nedeniyle “reddu'l-'acuz ale's-sadr” terimini “et-tasdîr” terimine tercih etmekte ve şöyle demektedir:⁷⁵ “reddu'l-'acuz ale's-sadr” terimini bazıları “et-tasdîr” olarak isimlendirmektedir. Sözlük anlamı ile terim anlamı arasında uyum olduğu için ilk isimlendirme daha uygundur. Zira isimlerin en güzeli müsemmasına uygun olanıdır.”

“et-Teşrî”, “zü'l-kâfiyeteyn” ve “et-tev'em” gibi bir tek kavrama karşılık gelen bir terimler topluluğu ortaya çıkmıştır.⁷⁶ Örneğin İbn Ebi'l-İsba' sözlük anlamı ile terim anlamı arasında bağ bulunmadığı gerekçesiyle “et-teşrî” terimini bırakmış ve her ikisi arasında uyum bulunan “et-tev'em” terimini ortaya atmıştır.⁷⁷

⁶⁹ **Çevirenlerin notu:** Yukarıdaki alıntılanan ifade makalenin orijinalinde sehven “el-bürd es-sehm” olarak yazılmıştır.

⁷⁰ Muzaffer b. Fadl el-Alevî, *Nazratu'l-iğrîz*, thk. Arif el-Hasan (Şam: Matbû'âtu Mecme'i'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1976), 116; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, 2/161-162.

⁷¹ İbn Masum el-Medenî, *Envâru'r-rabî'*, 2/31.

⁷² İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, 2/280; İbnu'l-Esîr, *el-Câmî'u'l-kebîr*, 212.

⁷³ Ziyâuddin İbnu'l-Esîr, *Kifâyetü't-tâlib*, thk. Nuri el-Kaysî - Hilâl Nâcî (Musul: y.y., 1982), 128, İbn Masum el-Medenî, *Envâru'r-rabî'*, 2/31-32.

⁷⁴ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, 2/253-254.

⁷⁵ İbn Masum el-Medenî, *Envâru'r-rabî'*, 3/151.

⁷⁶ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, 2/219.

⁷⁷ İbn Masum el-Medenî, *Envâru'r-rabî'*, 4/343.

Bazı belâgat âlimlerinin birtakım terimleri diğerlerine tercih etmelerinde fonetik ve morfolojik etkenler rol oynamaktadır. Örneğin el-Hamevî “et-tasdîr” terimi konusunda telaffuz kolaylığını esas alarak şöyle der:⁷⁸ “Bu edebî sanat türü “reddu’l-a‘câz ale’s-sudûr” olmakla birlikte geç dönem belâgat âlimleri onu “et-tasdîr” olarak isimlendirmiştir. Bu isimlendirme dinleyenin kulağına daha hafif gelmekle birlikte makama da daha uygundur.”

Meseleye fonetik ve morfolojik açıdan bakıldığında Suyûtî’nin, sarf bakımından daha uygun olan “el-murassa” terimini eş anlamlısı olan “et-tersî” terimine tercih ettiği görülmektedir. Böylelikle o, “murassa” kelimesinin vezin bakımından “mutarrafa” ve “mutevâz” gibi diğer seci türleriyle uyumlu olmasını amaçlamaktadır. Nitekim o bu konuda şöyle der:⁷⁹ “Şeyh Behâüddîn’in de dediği gibi “murassa” terimi “mutarrafa” ve “mutevâz” terimleriyle (sarf bakımından) uyumlu olması nedeniyle “et-tersî” teriminden daha güzeldir.”

Meseleye morfolojik açıdan bakan bazı belâgatçılar uzun olan terimin yerine onun eş anlamlısını tercih etmektedir. Onlara göre terimin çok uzun olması hoş karşılanan bir durum değildir. Nitekim el-Medenî “tenâsubu’l-etrâf” konusunu ele alırken bazılarının bu terimi “teşâbuhu’l-etrâfi’l-ma’nevî” olarak da isimlendirdiğini belirtmiştir. Bu isimlendirmenin ise uzun olduğunu ve dolayısıyla “tenâsubu’l-etrâf” ibaresinin isim - müsemma ilişkisi bakımından daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰ Yine el-Medenî karışıklık ve yanlış anlaşılmalara gidermek amacıyla “el-istisnâu’l-ma’nevî” terimini “istisnâu’l-hasr” terimine tercih etmiştir. Bunu ise Arapçada derinliği olmayan kimselerin yanılarak bu kavramı istisna edatı olan “illa / لا” zannetmelerini önlemek amacıyla yaptığını söylemektedir.⁸¹

Terim çokluğuna etki eden unsurlardan biri de dinî hassasiyettir. Nitekim bazı âlimlerin edebe aykırı olduğu gerekçesiyle bazı terimleri bırakıp bunların yerine daha uygun gördükleri başka terimler ortaya attıkları görülmektedir. Bu durum ise bir kavrama karşılık gelen birçok terimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu konuda en öne çıkan örneklerden biri “seci” ve “el-fâsıla” terimleridir. Nitekim bazılarına göre (كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ)⁸² ayetinin bir tefsiri olarak ayet sonlarına fasıla denmektedir. Bu bağlamda âyet sonlarının “seci” olarak isimlendirilmesini uygun görmemişlerdir. Çünkü “seci” teriminin kök anlamı “sec’u’t-tayr” yani kuş sesidir. Dolayısıyla bu isim kuş sesinden istiare yapılarak Kur’ân-ı Kerîm’deki sanata verilmiştir. Beşer sözünde de seci örneklerine rastlanması sebebiyle ve Kur’ân-ı Kerîm’i yüceltmek maksadıyla bundan uzak

⁷⁸ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu’l-edeb*, 114; Ebû Muhammed Kasım es-Sicilmâsi, *el-Menza’u’l-bedî*, thk. ‘Allâl el-Gâzî (Rabat: Mektebetu’l-Me’ârif, 1980), 406.

⁷⁹ Celaleddin es-Suyûtî, *Şerhu ‘Ukûdi’l-cumân*, 151.

⁸⁰ İbn Masum el-Medenî, *Envâru’r-rabî*, 4/195.

⁸¹ İbn Masum el-Medenî, *Envâru’r-rabî*, 3/113-114.

⁸² Fussilet/3.

durulmuştur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın sıfatlarından bir tanesidir ve -her ne kadar anlam bakımından doğru olsa da- hayvan veya beşere ait bir sıfatla Allah'ın vasıflanması doğru değildir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebû Bekr el-Bâkılânî bu görüşü benimseyenlerin en meşhurlarındandır.⁸³ Bununla birlikte belâgatçıların çoğu bu sanatı seci olarak isimlendirmiştir. Bununla birlikte Câhiliye devrinde de bilinen, Abbâsîler döneminde Eş'arîlerin Kur'ân hakkında kullanılmasını yasakladığı, Kur'ân ile beşer kelamını ayırmak maksadıyla "el-fevâsıl" teriminin yerine ikame edilmeye çalışılan bu sanat, belâgat âlimlerinin çoğu tarafından seci olarak anılmaya devam etmiştir.⁸⁴ Aynı şekilde bazı belâgat âlimleri de "tecâhülül-'ârif" terimi hakkında benzer bir hassasiyet göstermiştir. Nitekim Sekkâkî tecâhül kelimesini kullanmayı uygun bulmadığını ifade ederek "sevku'l-ma'lûm mesâka gayrih" terimini tercih etmiştir.⁸⁵ Bu tercihinde Kur'ân'ı yüceltme düşüncesinin ve ona olan saygısının etkili olmuş olması muhtemeldir. İbnü'l-Esîr el-Halebî bu sanattan bahsederken bu hususa değinmiştir.⁸⁶ Sekkâkî'nin önerdiği terim edep bakımından daha uygun olsa da belâgat kitaplarında yaygın olarak kullanılan terim "tecâhülül-'ârif" olmuştur.⁸⁷ es-Subkî de "zül-kâfiyeteyn", "tev'em" ve "et-tevşîh" olarak da isimlendirilen "et-teşrî"⁸⁸ terimini tenkit etmiş, bu terimin İslâm şeriatıyla ilgili olması sebebiyle farklı sahalarda (belâgat) kullanılmasının uygun düşmediğini ve bundan sakınılması gerektiğini belirtmiştir.⁸⁹ Zerkeşî ise Arapçanın diğer dallarında yaygınlık kazandıktan sonra belâgat alanına giren "ez-ziyâde"⁹⁰ terimiyle ilgili problemi şu şekilde özetler:⁹¹ *Çoğunluk bu kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılmasına karşı çıkmış ve onun yerine "et-te'kid", "es-sile" ve "el-mukham" gibi terimleri kullanmayı tercih etmiştir.*

Sonuç

Bu kısa makalede temas edilen şeyleri (ulaşılan sonuçları) özetlemek gerekirse belâgat terminolojisi kendisini birçok yönden kuşatan çeşitli problemlerle yüz yüze gelmiştir. Bu problemlerin en önemlilerinden biri ise erken dönem belâgat araştırmalarında da görülen bir terimin birçok isimle isimlendirilmesi meselesidir. Bu mesele belâgatın temel taşlarının döşendiği erken dönem belâgatçılarıyla yolculuğuna başlamış, böyle bir problemin varlığını kabul eden ve önünde adeta bir belâgat terminolojisi hazinesi bulunan geç dönem belâgatçılarıyla devam etmiştir. Nitekim bazı belâgatçıların bir kavram için birden fazla terim üretme noktasındaki aşırı

⁸³ Ebû Bekr el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1972), 86; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/54.

⁸⁴ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, 2/149-150.

⁸⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 427.

⁸⁶ Necmuddin İbnu'l-Esîr, *Cevherü'l-kenz*, 208.

⁸⁷ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, 2/40.

⁸⁸ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, 2/219.

⁸⁹ Bahaüddin es-Subkî, *'Arâsu'l-efrâh*, 4/461; Celaleddin es-Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân*, 155.

⁹⁰ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye*, 3/27-29.

⁹¹ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/70, İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî, *er-Ravzu'l-murî'*, 163.

isteği nedeniyle terimlerin sayısı artmış ve problem büyümüştür. Bazılarının ise terimlerin bir kısmını diğerlerine üstün tuttuğu, hepsini aynı seviyede görmediği ve tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Her ne kadar geç dönem belâgatçıları arasında terimlerin bir kısmını diğerlerine tercih etme durumu genel bir yaklaşım olsa da onları bunu yapmaya iten etkenler değişiklik göstermektedir. Nitekim bazıları sözlük ve ıstılah anlamı arasındaki uyumu, bazıları morfolojik ve fonetik uyumu; bazıları da dinî, ahlakî vb. yönleri dikkate almaktadır. Bunlara ek olarak terim artışına sebep olan ancak herhangi bir ilmî temele dayanmayan birçok sebepten de söz etmek mümkündür. Bunların başında ise bazı terimlerde görülen tashif (çarpıtma) ve tahrif olgusu gelmektedir. Böylelikle sözlük ile ıstılah anlamı arasında bağ bulunmayan ve konulduğu maksadın dışında birtakım şeylere delâlet eden terimler literatüre girmiştir. Belâgat terminolojisi böyle bir problemle karşı karşıya kalmakla birlikte meselenin belâgat araştırmalarına olumsuz yönde etki ettiği söylenemez. Bilakis bu durum çoğu zaman terim türlerinin çeşitlenmesine ve onlar hakkında yapılan tahlillerin artmasına neden olmuştur. Modern belâgat âlimlerinin eserlerinde meseleyi çözüme kavuşturmalarıyla birlikte bu konu sadece dipnotlarda kendine yer bulur hale gelmiştir. Eserlerinde bir kavram için birden çok terime yer veren bazı modern belâgat âlimleri bunu sadece bir çeşitlilik olarak sunmaktadır. Bununla birlikte modern dönem eserlerinin aynı anlama gelen terimlerin tamamına müstakil olarak yer vermediği görülmektedir.

Çıkar Çatışması: Çevirmenlerden İsa Güceyüz ATEBE dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın çevirisinin yayınlandığı bu sayıda alan editörlüğü görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

Kaynakça

- Abdulazîz Atîk. *‘İlmu’l-bedî’*. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, ts.
- Abdalmuteâl es-Sa’îdî. *Buğyetu’l-îzâh*. Kahire: Mektebetu’l-‘Âdâb, 17. Baskı, 2005.
- Ahmed Matlûb. *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*. Irak: el-Mecma‘u’l-İlmiyyu’l-İrâkî, 1987.
- Ahmed İbrâhîm Mûsâ. *es-Sıbgü’l-bedî’î*. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1966.
- Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sınâ’ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim. Kahire: y.y., 1952.
- Alevî, Muzaffer b. Fadl. *Nazratu’l-iğrîz*. thk. Arif el-Hasan. Şam: Matbû’âtu Mecme‘i’l-Lugati’l-‘Arabiyye, 1976.
- Bedreddin b. Mâlik. *el-Misbâh*. thk. Abdulcelil Yusuf. Kahire: Mektebetu’l-‘Âdâb, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *İcâzu’l-Kur’ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1972.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Esrâru’l-belâga*. thk. Helmut Ritter. İstanbul: y.y., 1954.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilü’l-icâz*, thk. Muhammed Reşid Rıza. Kahire: y.y., 1372.
- Emil Bedî‘ Ya‘kûb. *el-Mu‘cemu’l-mufasssal fî mustalahâti’l-lugati’l-‘Arabiyye*. Trablûs: Jarrouss Press Yayınları, 1. Baskı, 2012.
- Hasan Hanefî. “Vaz‘u’l-mustalahi’l-‘Arabî fi’l-Felsefe ve ilmi’l-Kelâm”. *Mecma‘u’l-luğati’l-‘Arabiyye el-Ürdünî* (Zü’l-Ka‘de 1994), 45-64.
- İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu’l-edeb*, Kahire: y.y., 1304.
- İbn Manzûr. *Lisânu’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Munkız. *el-Bedî‘ fî nakdi’ş-şîr*. thk. Ahmed Bedevî - Hâmid Abdulmecîd. Kahire: y.y., 1960.
- İbnu’l-Esîr, Ziyâuddin. *Kifâyetü’t-tâlib*. thk. Nuri el-Kaysî - Hilâl Nâcî. Musul: y.y., 1982.
- İbnu’l-Esîr, Ziyâuddin. *el-Meselu’s-sâir*. Kahire: y.y., 1939.
- İbnu’l-Esîr, Necmuddin. *Cevherü’l-kenz*. thk. Muhammed Zağlûl Sellâm. İskenderiye: Munşeâtu’l-Me’ârif, ts.
- İbnu’l-Kayyim el-Cevziyye. *el-Fevâid*. Kahire: Matba‘atu’s-Sa‘âde, 1. Baskı, 1327.
- İbnu’l-Mu‘tez, *el-Bedî‘*. nşr. Ignaty Krachkovsky. Londra: y.y., 1935.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî. *el-‘Umde*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: y.y., 2. Baskı, 1955.
- Kazvînî, el-Hatîb. *el-İzâh*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2. Baskı, 2003.
- Kudâme b. Ca‘fer. *Nakdu’ş-şîr*. thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 3. Baskı, ts.
- Mâcide el-Mezhûrî. *İşkâliyyetü’l-mustalahi’l-belâgî*. Bağdat: Câmîatu’l-Mustansiriyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

- Medenî, İbn Masum. *Envâru'r-rabî'*. thk. Şakir Hadi Şükür. Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1968.
- Merrâkuşî, İbnu'l-Bennâ. *er-Ravzu'l-murî'*. thk. Rıdvab b. Şakrûn. Mağrib: ed-Dâru'l-Beyzâ, 1985.
- Mısrî, İbn Ebi'l-İsba'. *Bed'ü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şeref. Kahire: y.y., 1957.
- Mısrî, İbn Ebi'l-İsba'. *Tahrîru't-tahbîr*. thk. Hıfînî Muhammed Şeref. Kahire: y.y., 1383.
- Muhammed b. Ali es-Sâmil. *Medhal ilâ dirâseti belâgati ehli's-sünne*. Riyad: Kunûzu İşbilyâ, 2005.
- Muhammed Mendûr. *en-Nakdu'l-menhecî inde'l-'Arab*. Kahire: Dâru Nahdati Mısra, 1996.
- Nuveyrî, Şihabuddin. *Nihâyetu'l-ereb*. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Reşiduddin Vatvât. *Hadâiku's-sihr*. Kahire: Matba'atu'l-Cenne, 1945.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. Kahire: y.y., 1937.
- Sicilmâsî, Ebû Muhammed Kasım. *el-Menza'u'l-bedî'*. thk. 'Allâl el-Gâzî. Rabat: Mektebetu'l-Me'ârif, 1980.
- Subkî, Bahauddin. *'Arûsu'l-efrâh*. Kahire: y.y., 1937.
- Suyûtî, Celaleddin. *Mu'teraku'l-akrân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: y.y., 1973.
- Suyûtî, Celaleddin. *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân*. thk. İbrahim el-Hamdâni - Muhammed el-Cebbâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Süleyman el-Halebî, *Husnu't-tevessul*, thk. İkrâm Osman Yusuf. Bağdat: y.y., 1980.
- Süleymân es-Sâlih. *Ta'lik alâ Cevâhiri'l-belâga li's-Seyyid el-Hâşimî*. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 3. Baskı, 2010.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, 1957.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 339-344

**Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi, yazar Hüseyin Algur
(Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022), 144 sayfa, ISBN:**

9786258044706

*A Review of Intergenerational Differentiations and Religious Education by Hüseyin
Algur (Ankara: Pegem Academy Publication, 2022), 144 pages, ISBN:*

9786258044706

Zeynep Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi
Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Religious Education

Ankara, Türkiye

zeynep.kaya@asbu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5565-8171

ror.org/025y36b60

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ekim/October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Kaya, Zeynep. "Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi, yazar Hüseyin Algur (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022), 144 sayfa, ISBN: 9786258044706". *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 339-344. <https://doi.org/10.51575/atebe.1193457>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi, yazar Hüseyin Algur (Ankara: Pegem Akademi
Yayıncılık, 2022), 144 sayfa, ISBN: 9786258044706**

Öz

Sosyal bir yapı içerisinde yaşayan bireyin kişilik yapısı ve hayata bakış açısı gibi pek çok unsur sosyal çevresi ile etkileşimin etkisinde kalır. Dolayısıyla aynı dönemde yaşamış bireyler o dönemde geçerli olan örf, adet, değer yargıları, kültürel ve sosyal değişimler dolayısıyla kendilerine has nitelikler sergilerler. Eğitim; bireylerin düşünce, tutum ve davranışlarını belirli politik, felsefi amaçlarla şekillendirmek isteyen bir süreç olduğundan nesillerin belirli dönemlere ayrılması eğitiminin içeriğinin ve öğretim yöntemlerinin belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Bu durum din eğitimi açısından da geçerlidir. Konuyu din eğitimi açısından güncel bir yaklaşım ile ele alması dolayısıyla bu çalışmada *Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi* adlı eserin değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Nesiller Arası Farklılık, X Nesli, Y Nesli, Z Nesli.

**A Review of Intergenerational Differentiations and Religious Education by Hüseyin Algur
(Ankara: Pegem Academy Publication, 2022), 144 pages, ISBN: 9786258044706**

Abstract

Many elements such as the personality structure of the individual living in a social structure and his/her perspective on life remain under the influence of interaction with the social environment. Therefore, individuals who lived in the same period exhibit their own characteristics due to the customs, traditions, value judgments, cultural and social changes that were valid at that time. Education; as a process that seeks to shape the thoughts, attitudes and behaviors of individuals for certain political, philosophical purposes, the separation of generations into certain periods is important in terms of determining the content and teaching methods of education. This also applies to religious education. In this study, since it deals with the subject with a contemporary approach in terms of religious education, it is aimed to evaluate the work titled *Intergenerational Differentiations and Religious Education*.

Keywords: Religious Education, Intergenerational Difference, X Generation, Y Generation, Z Generation.

Genel olarak aynı yıllarda doğmuş ve aynı çağın şartlarını paylaşmış bireyler topluluğu için kullanılan nesil/kuşak kavramı¹ sosyolojik olarak pek çok araştırmaya konu olması dolayısıyla literatürde kendine geniş bir yer bulmaktadır. Özellikle son yıllarda yaşanan dijitalleşmenin gençler üzerindeki etkilerini anlatmak için sıkça kullanılan “Z Kuşağı” isimlendirmesi ile nesil ve nesiller arası farkların daha da dikkat çekici hale geldiği söylenebilir. Nesillerin birbirinden değer yaklaşımları, yaşam biçimleri vb. konularda farklı özellikler sergilemeleri her alanı olduğu gibi eğitim alanını da etkilemektedir.

Değerlendirmesi amaçlanan *Nesiller Arası Farklılaşma ve Din Eğitimi* isimli çalışma Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Dr. Hüseyin Algur

¹ Türk Dil Kurumu (TDK), “Güncel Türkçe Sözlük” (Erişim 11 Eylül 2022).

tarafından kaleme alınmıştır. 2022 yılında yayınlanan eser, din eğitimi alanında Mehmet Akif Kılavuz'a ait "Kuşaklararası Din Eğitimi"² isimli çalışmadan sonra, "kuşak/nesil" kavramı ile "din eğitimi" kavramını bir arada kullanan ikinci eser olma özelliğini taşımasından dolayı dikkat çekmektedir. Nesiller arası farklılaşmanın din eğitimi bağlamında incelenmesi amacını taşıyan eser, nesiller arası farklılaşma olgusunun psiko-sosyal nitelikler taşımasına vurgu yaparak din eğitimi de benzer bir temellendirme ile konuyla ilişkilendirmektedir. Eser; kuşak tanımları, isimlendirme farklılıkları, kuşakların sınırlarının belirlenmesi gibi tartışmalara girmeden, insanları nesillere ayırmanın sağlayacağı pratik faydalara odaklanmaktadır. Eğitimin ve özelde din eğitiminin bir iletişim süreci olduğu gerçeğinden hareketle çalışma; kuşaklararası farklılıklar hakkında bilgi sahibi olmayı, iletişim sürecinin başarıya ulaşması için alıcının özelliklerinin bilinmesi zarureti ile temellendirmekte ve din eğitimi faaliyetlerinde nesiller arası farklılıklara bakış tarzının nasıl olması gerektiğine dair sekiz başlıktan oluşan bir modele yer vermektedir.

Eser, giriş ve sonuç kısımları hariç; "Nesiller arası Farklılaşmanın Tanımlanması" ve "Din Eğitimi Açısından Nesiller Arası Farklılaşma" adını taşıyan iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, eğitimin de bir tür sosyal çevre etkisi olarak görülebileceği ifade edilerek sosyal yapılarda meydana gelen değişikliklerin aynı dönemde doğan bireylere etkisi vurgulanmakta ve nesil kavramı üzerinden günümüz literatüründe kullanılan sessiz nesil, bebek patlaması nesli, X nesli, Y nesli, Z nesli, Alfa nesli gibi adlandırmalara değinilmektedir (s.1-4). Nesiller hakkında bilgi sahibi olmanın gerekliliğine kısa bir temasın ardından nesiller arası farklılaşma ile ilgili çalışmalara ait literatür, Batı kaynaklı olanlardan başlanarak Türkiye'de eğitim ve din eğitim alanı özelinde sıralanmaktadır (s. 5-12). Bu bölümde yazar, çalışmanın temel problemini "....farklı nesil tanımlamalarının analizlerini yaparak sosyolojik bir zemine oturan farklılıkların genelde eğitime, özelde din eğitimine etkilerinden söz etmek ve bu sayede hali hazırda devam eden örgün ve yaygın din eğitimi faaliyetlerinin niteliğine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır." cümlesi ile ifade ederek akabinde çalışmanın alt problemlerini sıralamaktadır.(s. 13-14)

Nesil tanımları, nesiller arası farklılaşmanın sebepleri ve bu durumun eğitim ile ilişkisinin ele alındığı birinci bölümde, nesilleri sınıflamanın imkânı üzerindeki tartışmalara yer verilmekte, nesil tanımlamalarında Batı etkisine temas edilmektedir. Bununla birlikte Türk toplumu özelinde yazılan ve nesiller arası farklılaşmaya dikkat çeken çalışmalardan da bahsedilerek nesil tanımlarının bilinmesinin sosyolojik, pedagojik, androgojik bir gereklilik olduğu vurgulanmaktadır (s. 15-20). Bölümde ayrıca; nesil tanımlamalarının her neslin değer, tutum, yaşam tarzı ve kişilik özelliklerini gösterir tablolar yardımıyla açıklandığı ve nesillere karşılık gelen dönemlerde Türkiye'de meydana gelen önemli sosyal olaylara ve din eğitimi alanında yaşanan gelişmelere de yer verildiği görülmektedir (s. 21-29). Yazarın bu bölümde nesiller arası

² Mehmet Akif Kılavuz, *Kuşaklararası Din Eğitimi* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2011).

farklılaşmayı, içinde yaşanılan zaman diliminin kültürü, kültürün de bireyin yaşam tarzını belirlediği temel bakış açısıyla ele aldığı gözlemlenmektedir. Tarihsel süreç içerisinde eğitim felsefesinde meydana gelen değişikliklerin eğitimin planlaması, içeriği ve metotlarına yansıdığı gerçeğine temas eden yazar, bu durumun eğitimin hedef kitlesinin yaşadığı değişimi de göz önüne almayı gerektirdiğini belirtmektedir (s. 40-51).

Çalışmanın ana bölümü olan ikinci bölümde, din eğitiminin bir iletişim süreci olarak ele alındığı bu bağlamda iletişim sürecinde yer alan (kaynak, kanal, mesaj, alıcı) unsurların din eğitimi özelinde açıklandığı görülmektedir. Yazar burada “din eğitiminde kaynak” başlığı altında kaynakta bulunması gereken özellikleri, Millî Eğitim Bakanlığı öğretmen yeterlikleri ile de ilişkilendirmiştir (s. 53-63). Süreçte yer alan üç öge ihtiva etmesi gereken özellikler ve öğrenci açısından anlamları ile birlikte ele alınırken “alıcı” başlığı nesiller arası farklılık ile bir bağ kurularak açıklanmış, alıcının özelliklerine değer tercihleri, kişisel özellikleri, tutumları ve yaşam tarzı alt başlıkları ile de değinilmiştir (s. 64-72). Eğitim programı bileşenlerinin (hedef-içerik-süreç-değerlendirme) kısaca açıklanması ve ardından din eğitimi programlarının bu kapsamda değerlendirilmesi ile devam eden bölüm, din eğitimcilerinin nesiller arası farklılaşmaya nasıl yaklaşmaları ve konuda doğabilecek sorunlara nasıl çözüm bulabilecekleri hususunda ilkeler içeren bir model önerisi ile sona ermektedir (s. 74-126).

Değerlendirmeye alınan kitabın yazarı, ilgilendiği başlıklar, öğrenciler üzerinde yürüttüğü saha çalışmaları, ayrıca öğretmenlik geçmişi itibariyle kaleme aldığı konuyu değerlendirmeye yetkin gözükmektedir. Nesiller arası farklılaşma konusunun iletişim bağlamında incelenmesinin yazarın yüksek lisans tezinin etkisinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.³ Araştırma türünde değerlendirilebilecek eser, hedefi itibariyle akademik ancak hitap ettiği kitle bakımından aslında konuya ilgi duyan herkesin okuyabileceği mahiyettedir. Eserin dili, genel çizgisi itibariyle akademik özellikle din eğitimi alanına dair öneriler içeren konularda didaktik olarak değerlendirilebilir. Yazarın başlangıç kısmında ifade ettiği amacı doğrultusunda içeriği organize ettiği, genel olarak konunun işlenmesinin bir tutarlılık arz ettiği görülmektedir. Konunun ele alınmasında kullanılan doküman analizi ve literatür taraması yöntemi konu için uygun seçilmiş bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Kaynak kullanımında iyi bir literatür taraması yapıldığı görülmekle beraber özellikle insanların belli kuşaklar altında kategorize edilmesine itiraz eden görüşlere Batı literatüründen -en azından dipnot düzeyinde- örnekler verilmemesi⁴ ve nesillerin

³ Hüseyin Algur, *İlköğretim İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmen-Öğrenci İletişimi (Bayrampaşa Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁴ Konuyla ilgili sosyolojik eleştiriler için bk. Semi Purhonen, “Generations on Paper: Bourdieu and the Critique of Generationalism”, *Soc Sci Inf.* 55 (1) 2016, 94-114; Thomas C. Reeves and Eunjung Grace Oh, “Do generational Differences Matter in Instructional Design”, *IT Forum.* 1 (1) 2008, 1-25. Frank Giancola, “The Generation Gap: More Myth Than Reality”, *People Strategy.* 29 (4) 2006; 32.

farklı şekillerde isimlendirildiğinin ifade edildiği sayfalarda (s. 21) tanımlamaların hangi kaynaklarda geçtiğinin belirtilmemesi bir eksiklik olarak ifade edilebilir. Zira yazarın da belirttiği gibi insanları kuşaklara ayırma konusunda bir anlaşma bulunmamakla beraber, ilgi duyanlar için konuya itiraz içeren kaynakları belirtmek daha bütüncül/bilimsel bir okuma açısından önem taşımaktadır. Bununla beraber eserde, konuyu destekleyecek mahiyette şekil ve tabloların yer alması konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Kitapta okuyucu etkilemeyecek derece de olsa bazı yazım hataları bulunmaktadır.

Eserin yazılma gayesi olan nesil farklılaşması ve din eğitimi ilişkisinin iletişim odaklı olarak işlenmesi makul bir argüman olmakla birlikte, özellikle ikinci bölüm başlangıcında- her ne kadar bu ilişkiye iletişimin unsurları olan alıcı başlığında değinilmiş olsa da- eğitim ve din eğitimi açısından iletişimin önemine dair bir paragrafın bulunmayışı konuya adapte olmayı zorlaştırmaktadır. Benzer bir durum, eğitim programı ile iletişim konusunu bağdaştırmada da göze çarpmaktadır. Yazarın burada konuyu, teorik düzlemde açıklaması okuyucuyu zaman zaman konudan koparabilmekte ancak konu örnek ya da araştırma verileri ile desteklendiğinde daha canlı bir anlatım üslubuna yaklaşılmaktadır (s. 74, s. 82). Özellikle din öğretimi ve Kur'an Kursu programlarının incelendiği bölümde, programların içeriğinde yer alan değer ve ahlak odaklı ilkelere dikkat çekilmesi bu bölümün kuşaklararası farklılaşma başlığına nasıl hizmet ettiği sorusunun sorulmasına neden olmakta bölüm sonunda bu soru zihinlerde cevap bulmamaktadır (s. 85-101). İlgili başlığın kitabın bütünlüğü içerisine yeterince harmanlanmamış olması kitabın zayıf yönlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Kitabın güçlü yanı ise daha önce üzerinde kalem oynatılmamış bir ilişkiyi (kuşaklararası farklılık- din eğitimi) gündeme taşımış olmasıdır. İlaveten yazarın konuyu iletişim ekseninde incelemesi ile "din eğitiminde verimliliği artırmak adına nesiller arası farklılaşma nasıl dikkate alınmalıdır?" sorusuna cevap olarak ürettiğini ifade ettiği modelin (s. 106) birbiri ile örtüşüyor olması konuyu işleme kurgusunun tutarlılığı bakımından önem arz etmektedir. Zira modelde iletişimin önemli unsurları olan bireyi tanıma, empati, etkin dinleme gibi aşamalar bulunmaktadır.

Sonuç olarak, kuşak yaklaşımını din eğitimi açısından güncel bir bakış ile inceleyen eser, konu üzerinde fikir sahibi olmak isteyen genel okuyucu ve din eğitimi sahasında akademik ya da hizmet veren olarak çalışan ilgililer için belirli bir perspektif ile derli toplu bilgilere yer vermesi, uygulamaya dönük bir model önerisi içermesi bakımından oldukça önemli, okunmaya değer ve kendisinden sonraki benzer çalışmalara referans olabilecek nitelikte bir çalışma olarak literatüre katkı sağlamaktadır.

Çıkar Çatışması: Zeynep Kaya ATEBE dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın kitap değerlendirmesinin yayınlandığı bu sayıda alan editörlüğü görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

Kaynakça

Algur, Hüseyin. *İlköğretim İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmen- Öğrenci İletişimi (Bayrampaşa örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Kılavuz, Mehmet Akif. *Kuşaklararası Din Eğitimi*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 1.Baskı, 2011.

Türk Dil Kurumu (TDK). “Güncel Türkçe Sözlük”. Erişim 11 Ekim 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 345-350

Early Islam in Medina: Mālik and His Muwaţţa', yazar Yasin Dutton
(London: Bloomsbury Academic, 2021), 144 sayfa, ISBN:

9781350261860

A Review of Early Islam in Medina: Mālik and His Muwaţţa' by Yasin Dutton (London:
Bloomsbury Academic, 2021), 144 pages, ISBN: 9781350261860

Ömer Yılmaz

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Professor Dr., Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Tekirdağ, Türkiye

omeryilmaz@nku.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9576-1344

ror.org/01a0mk874

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Eylül/September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Yılmaz, Ömer. "Early Islam in Medina: Mālik and His Muwaţţa', yazar Yasin Dutton (London: Bloomsbury Academic, 2021), 144 sayfa, ISBN: 9781350261860". ATEBE 8 (Aralık 2022), 345-350. <https://doi.org/10.51575/atebe.1177059>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Early Islam in Medina: Mâlik and His Muwaţta', yazar Yasin Dutton (London: Bloomsbury Academic, 2021), 144 sayfa, ISBN: 9781350261860

Öz

Dört büyük fıkıh mezhebinden birisinin kurucusu olan İmam Malik, sahih rivayetleri derlediği eserine Muvatta adını vermiştir. Muvatta günümüze ulaşan ilk fıkıh kitaplarından biridir. Muvatta, sahabe dönemindeki Medine toplumunun uygulamalarını aktaran bir eser olarak Peygamberimizin ve sahabe dönemindeki dinî hayatı görmemizi sağlamaktadır. Fıkıhın ve hadisin ilk yazılı kaynaklarından birisini teşkil eden bu eser, hadislerin sıhhatine yönelik özellikle Batı kaynaklı eleştirilere verilen bir cevap durumundadır. Dünyanın farklı coğrafyalarındaki raviler, Muvatta'ı aynı şekilde nakletmek suretiyle sahih hadislerin aynı zamanda Hz. Peygamber döneminden itibaren müslüman toplumun geleneği olduğunu ortaya koymuşlardır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Medine, Mâlik, Muvatta, Amel.

A Review of *Early Islam in Medina: Mâlik and His Muwaţta'* by Yasin Dutton (London: Bloomsbury Academic, 2021), 144 pages, ISBN: 9781350261860

Abstract

Imam Malik, the founder of one of the four major sects of fiqh, named his work Muwatta, which compiled authentic narrations. It is also the first fiqh formulation that survive to the present day. The Muwatta, as a work that conveys the practices of the Medina society in the period of the Companions, allows to see the religious life of the Prophet and the Companions. This work, which constitutes one of the first written sources of fiqh and hadith, is a response to the western criticism, especially regarding the authenticity of hadiths. Conveying the Muwatta in the same way, the narrators in different geographies of the world revealed that authentic hadiths had also been the tradition of the Muslim community since the time of the Prophet.

Keywords: Islam, Madina, Malik, Muwatta, Practice.

Hız. Peygamber, şer'î ahkâmın önemli bir kısmını Medine'de anlatmıştır, öğretmiştir ve uygulamıştır. Bu yönüyle Medine, Peygamber döneminden itibaren ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Peygamber'in vefatından sonra da sahâbenin çoğunluğu Medine'de yaşamını sürdürdüğü için "amel-i ehl-i Medine" (Medine halkının ameli) olarak nitelenen uygulama dinin pratiğe dökülmüş hali olarak görülmüştür. Medine ehlinin ameli, tüm mezhepler için önemli olmakla birlikte Mâlikî mezhebi içinde bu eğilim daha güçlüdür. Çünkü Medine halkının tatbikatı, binlerce insanın nesilden nesile aktardığı bir geleneği ortaya koymaktadır ve bu yönüyle güvenilir bir hüküm kaynağı durumundadır. Bu hüküm kaynağı İmam Mâlik (ö. 179/795) öncesinde de tanınmaktadır. Ancak Medine halkı uygulamasının bir delil olarak değerlendirilme sürecine katkıda bulunanlardan birisi olarak İmam Mâlik, hususi olarak zikredilmeyi hak etmektedir. Onun, Medine halkının amelini yazılı bir metne dönüştürdüğü eseri *Muvaţta'* geçmişte olduğu gibi bugün de Müslümanların hayatını şekillendirmeye devam etmektedir. Yasin Dutton'un bu konuyu ele aldığı kitabı, yazarın bu alana hasrettiği on yıllara ulaşan birikimini ortaya koyması yönüyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Yasin Dutton'a göre İmam Mâlik'i, Mâlikî Mezhebini ve *Muvaṭṭa'*ı anlamının yolu Medine halkının amelinin anlaşılmasına bağlıdır. İmam Mâlik ve onunla görüş birliği içerisinde olan çağdaşları için Medine ehlinin ameli, Peygamber'in sünnetini bize nakleden güvenilir bir kaynaktır. Bu yaklaşımı benimseyenlerin Medine ehlinin amelini sahih hadisten daha güçlü bir delil olarak görmeleri bundan ileri gelmektedir. Bu çerçevede yazar, sahâbe ve tâbîîn kavilleriyle Medine ehlinin amelinin Peygamber'in sünnetini yansıttığını ve güçlü birer delil olduklarını ifade eder ve Medine ehlinin ameli ile haber arasında şöyle bir mukayeseyi nakleder: "Bin kişinin bin kişiden nakli, bir kişinin bir kişiden naklinden daha güçlüdür." İmam Mâlik'in hocası Rebâa b. Ebî Abdîrrahmân'a (ö. 136/753) isnat edilen bu mukayese Medine amelinin güvenilirliğini en güzel şekilde ortaya koymaktadır. İkinci halife Hz. Ömer'in (634-644) minberden ashâba seslenerek amele aykırı hadis rivayet eden cezalandıracağını ifade etmesi de bu çerçevededir. Mâlikî ekolü için Kur'an ayetlerinin tefsirini öğrendiğimiz kaynak da Medine ehlinin amelidir; Peygamber'in sünnetinin nasıl anlaşılması gerektiğini gösteren de bu delildir. Zira Medine ehlinin ameli sahâbeden ve tâbîinden Medine'de yerleşmiş ulemanın, Kuran'ı ve sünneti nasıl anladıkları noktasında bizi aydınlatmaktadır.

Mâlikî mezhebinde Medine ehlinin ameline verilen bu önem, geçmişte de modern dönemde de eleştirilere sebep olmuştur. Modern dönemdeki eleştirilerin önemli bir kısmının Batılı gayri müslim araştırmacılar tarafından yönetildiğini belirten yazar, onların erken dönem kaynaklara karşı önyargılı olduklarını ve tarihe eleştirel yaklaşım adı altında bu kaynakların orijinalliğini reddettiklerini ifade eder. Yazara göre İmam Mâlik ve *Muvaṭṭa'* üzerinde yapılan araştırmalar, onların söylediklerinden farklı bir tablo ortaya koymaktadır ve *Muvaṭṭa'*ın önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Zira *Muvaṭṭa'* birçok ravi tarafından kelimesi kelimesine nakledilen güvenilir bir metindir. Bu metnin orijinalliği İslam dünyasının farklı bölgelerinde herkes tarafından kabul edilmiştir. İmam Muhammed bin Hasan Şeybânî (ö. 189/805) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi fikhî konulara ilişkin olarak birbirlerine muhalif olan âlimler de *Muvaṭṭa'* metninin orijinalliği noktasına hemfikir olmuşlardır.

Muvaṭṭa' ile ilgili olarak yazarın Batılı gayri müslim araştırmacılarla görüş birliğinde olduğu noktalar da bulunmaktadır. Örneğin *Muvaṭṭa'*ın İmam Mâlik'in vefatından sonra kitaplaşmış olduğunu savunan yaklaşımı yazar da desteklemektedir. Ayrıca hicrî ilk iki asırda Irak'ta hadis uydurma faaliyetinin yoğunluk kazandığını yazar da kabul etmektedir ve bunu İmam Mâlik'e ve İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) isnat etmek suretiyle okuyucusunu ikna etmeye çalışmaktadır. *Muvaṭṭa'*ın telif sürecine ilişkin olarak son yıllarda pek çok araştırma yayımlanmıştır. Bu araştırmalar, *Muvaṭṭa'*ın telif süreciyle ilgili pek çok bilinmeyen noktanın açıklığa kavuşmasını sağlamıştır. Bu konuda araştırma yapan hemen tüm araştırmacıların kabul ettiği husus, İmam Mâlik'ten önce İbnü'l-Mâcişûn'un (ö. 212/827) *Muvaṭṭa'* türü bir eser kaleme almış olduğu ve İmam

Mâlik'in bunu görüp eksik yönlerine muttali olduğu yönündedir. Ayrıca Halife Mansur'dan (754-775) da Muvatta'nın telif edilmesi yönünde bir talep geldiğini kesin olarak bilmekteyiz. Fikhî/kelâmî görüş ayrılıklarına ve aynı meseleye farklı kadıların farklı hükümleri vermesine bir son vermek isteyen Halife Mansur, *Muvatta'* ile güvenilir dinî bilginin herkese ulaşmasını ve yargıda standardizasyonun sağlanmasını amaçlamıştır. Muvatta'nın tedvin sürecinin ne zaman bittiği ve kitap haline geldiği konusunda da bilgi edinmemizi sağlayacak rivayetler vardır. İlgili rivayetlerin ortak noktaları dikkate alınarak bu konuda kesin bir sonuca ulaşmak mümkündür. Nitekim İmam Mâlik hayatta iken Muvatta'nın nüshalarının İslam dünyasının dört bir yanına dağıtılması yönünde gelen siyasi talepler, bu metni İmam Mâlik'ten bizzat öğrenenlerin mevcudiyeti ve Halife Mehdi döneminde eserin genel arzının yapılmış olması kesin bir şekilde ortaya koymaktadır ki *Muvatta'*, İmam Mâlik hayatta iken kitaplaşmış bir eserdir.

Yazar, Muvatta'nın içeriğine ilişkin olarak da tespitlerde bulunur. Ona göre *Muvatta'*, standart bir hadis kitabının içeriğinden daha yoğun bir muhteviyata sahiptir ve sadece hadisleri değil aynı zamanda Medine amelini bir başka ifadeyle dinin uygulamaya geçirilip yazıya dönmüş halini ifade etmektedir. Yazara göre Muvatta'nın muhteviyatı şu dört kısımdan müteşekkildir: Hz Peygamberin hadisleri, sahâbe kavilleri, tâbiîn sözleri ve İmam Mâlik'in görüşleri. İmam Şâfiî sonrası dönemde ise hadis anlayışında köklü bir değişim yaşandığını ve hadis denildiğinde sadece Peygamber'in hadislerinin anlaşıldığını ifade eden yazar, bu süreçte tedvin edilmiş hadis kitaplarının kahir ekseriyetinin Peygamber'in hadislerinden ibaret olduğunu belirtir. *Sahîh-i Buhârî'*yi buna örnek olarak verir. Yazarın bununla ilişkilendirdiği bir başka yaklaşım daha vardır. Ona göre İmam Şâfiî sonrası dönemde sahâbe kavli vb. kaynaklar, zayıf birer delil olarak görülmüşlerdir. Bu dönemde tedvin edilmiş hadis kitaplarında sahâbe kavli vb. kaynaklara daha az yer verilmesi, güçlü birer delil olarak görülmemelerine dayandırılmıştır. Sahâbe kavli ile sahih hadis arasında bir mukayese yapıldığında sahih hadisin öncelikli olduğunda tereddüt yoktur. Ancak hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren telif edilen hadis kitaplarında sahâbe kavillerine daha az yer verilmesinin en önemli sebebi, müelliflerin temel gayesinin sahih hadisleri bir araya getirmek olmasıdır. Bir başka ifadeyle hicrî üçüncü asra geldiğinde hadis kitabı telifindeki amaçların farklılaştığını söyleyebiliriz. Bu tarihten önceki teliflerde amaç; hadis, sahâbe kavli, tâbiîn kavli gibi ilimleri sahih bir şekilde okuyucunun istifadesine sunmaktır. İlmin nesilden nesile aktarılmasını sağlamak, fikhî ahkâmı ve yargıda standardizasyonu sağlamak da bu amaçlar arasında sayılabilir.

Yazarın kitapta açık, akıcı ve anlaşılır bir dil kullandığını ama tartıştığı konuların sadece İslâmî ilimlere aşinalığı olan okuyucu kitlesi için ilgi çekici olduğunu söyleyebiliriz. Kitabın temel kaynakları arasında İmam Mâlik'in Muvatta'ı Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Tertîbü'l-Medârik'* ve İbn Abdülber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *Temhîd'*i bulunmaktadır. Bu kaynakların, kitapta ele alınan

Early Islam in Medina: Mālik and His Muwaṭṭa' 'yazar Yasin Dutton (London: Bloomsbury Academic, 2021),
144 sayfa, ISBN: 9781350261860

konularla ilgili olarak önemi ve güvenilirliği kanıtlanmıştır. Ancak yazarın kitapta biri tarihle diğeri usûlle ilgili olmak üzere iki temel iddiası olduğu halde usûl eserlerinden çok sınırlı ölçüde faydalandığı görülmektedir. İbnü'l-Kassar (ö. 397/1007), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Bâcî (ö. 474/1081) gibi usûl müelliflerinin eserleri; konunun vazgeçilmez kaynakları olmasına rağmen kitapta bu eserlere yönelik bir atıf bulunmamaktadır.

Kaynakça

Dutton, Yasin. *Early Islam in Medina Mālik and His Muwaṭṭa'*. London: Bloomsbury Academic, 2022.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 351-359

Osmanlı Aile Hukuku, yazar Mehmet Akif Aydın (İstanbul: Klasik
Yayınları, 2018), 284 sayfa, ISBN: 9789758740550

*A Review of Ottoman Family Law by Mehmet Akif Aydın (İstanbul: Klasik Publication,
2018), 28 pages, ISBN: 9789758740550*

Yusuf Balta

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Yerleşkesi, İlahiyat Programı
Assistant Professor Dr., Social Sciences University of Ankara, Campus of Northern Cyprus,

Department of Theology

Lefkoşa, TRNC

yusuf.balta@asbu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5753-8341

<https://ror.org/025y36b60>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Kasım/November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Balta, Yusuf. "Osmanlı Aile Hukuku, yazar Mehmet Akif Aydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 284 sayfa, ISBN: 9789758740550". ATEBE 8 (Aralık 2022), 351-359. <https://doi.org/10.51575/atebe.1200634>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Osmanlı Aile Hukuku, yazar Mehmet Akif Aydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 284 sayfa,
ISBN: 9789758740550**

Öz

Yazar bu eserde, Osmanlı aile hukukunun kaynağını, uygulama örneklerini ve dönüşüm serüvenini, farklı şehirlerdeki mahkeme sicillerinden hareketle teoriyle beraber ele almaktadır. İslam aile hukukunun, özel de Hanefî mezhebinin Osmanlı Devletindeki pratik uygulamalarının sicillere yansıyan somut tarafının örneklerini aktarmaktadır. Genel itibarıyla fıkıh kaynaklarındaki görüşlerle uygulama uyumludur. Ancak, bazı ihtilafli konularda Hanefî mezhebine ait fûrû kaynaklardaki görüşler uygulamada sıkıntıya sebep olmuştur. Devlet erki, sıkıntılı durumları bertaraf etmek için Şeyhülislam'ın talebiyle kanunnâme, adâletnâme ve fermanlarla devreye girerek çare aramıştır. İslam aile hukukunun uygulamasıyla ilgili olarak bu kayıtların yanında kitapta Osmanlı ülkesinde bulunmuş seyyah, elçi ve araştırmacılarında gözlem ve notları aktarılmıştır. Aktarımlarında çelişki akseden kısımlarına vurgu yapılmıştır. Konu, *Klasik Dönem ve Tanzimat Sonrası Osmanlı Aile Hukuku* olarak iki bölüme ayrılarak incelenmiştir. İkinci bölüm içerisinde yer alan *Hukûk-ı Aile Kararnamesi*'nin hazırlanmasıyla İslam/Osmanlı aile hukukunda dört mezhebin görüşlerine yer verilerek radikal bir değişikliğe gidildiği belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Aile Hukuku, Kadı Sicilleri, Nikâh, Akid.

**A Review of Ottoman Family Law by Mehmet Akif Aydın (İstanbul: Klasik Publication, 2018), 28
pages, ISBN: 9789758740550**

Abstract

In this work, the author deals with the source of Ottoman Family Law, its application examples and its transformation adventure, together with theory, based on court records in different cities. It reflects the examples of the concrete side of the practical applications of Islamic family law, the Hanafi sect in particular, reflected in the registers in the Ottoman Empire. In general, the application is in accord with the views in fiqh sources. However, the views in the fûrû sources of the Hanafi sect on some controversial issues caused difficulties in practice. In order to eliminate the troubled situations, the state power sought a solution by intervening with kanunnâme, adâletnâme and ferman at the request of Sheikh al-Islam. In addition to these records regarding the implementation of Islamic family law, the book also includes, the observations and notes of travelers, ambassadors and researchers who had been in the Ottoman country. Particular emphasis is placed on the parts that reflect the contradiction. The subject in the book is examined two parts as Classical Period and Ottoman Family Law in post-Tanzimat. In second chapter, it is stated that a radical change was made in the Islamic/Ottoman family law by including the views of four sects with the preparation of *Hukûk-ı Aile Kararnamesi*.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Family Law, Qadı Registers, Marriage Contract, Contract.

Tarihi süreç içerisinde kanunların teorilerinden ziyade uygulamaları daha çok dikkat çekmiştir. Bu eserde, Osmanlı aile hukukunun İslam aile hukukuna uygunluğunu, uygulama örnekleri üzerinden devletin farklı bölgelerindeki mahkeme sicillerine dayandırarak incelenmektedir. Osmanlı aile hukuku mevzuatı, İslam aile hukukudur. Kitaptaki fûrû fıkıha dair

hükümler, İslam aile hukukunun teorik kısmını, mahkeme kayıtları da bu hukukun pratiğe yansıyan kısımlarını yansıtmaktadır. Yazar teorinin yanında, uygulama kısmını karşılaştırarak akla gelebilecek soruları cevaplar nitelikte kayıtlardaki verilerle başarılı bir şekilde işlemiştir. Osmanlı Devleti'nde, İslam aile hukukunun bu uygulama örnekleri, aynı zamanda zamanın değişmesiyle ahkâmında değiştiğini yansıtan örnekleri de oluşturmaktadır. Eserin bu gibi özellikleri okuyucu ve araştırmacılar için değerlendirilmeyi ve onların dikkatlerine sunulmayı bir gereklilik haline getirmiştir.

Yazar, *Osmanlı Aile Hukuku* adlı kitabını önsöz, giriş ve iki kısımdan oluşturmuştur. Kısımları da bölümlere ayırmıştır. Önsöz'de, Osmanlı aile hukukunun özelde ise İslam aile hukukunun Osmanlı Devleti uygulama ve gelişme süreçlerinin kadı sicillerindeki izdüşümünü yansıttığını ifade etmiştir. Girişte ise aile hukukunun Osmanlı hukukundaki yeri ve uygulanışını ele almıştır. Burada Osmanlı aile hukukunun aslında İslam aile hukukunun uygulaması olduğu, dolayısıyla buna İslam aile hukuku da denilebileceğini ifade etmiştir. Yine eserde Osmanlı Devleti'nde resmi mezhep uygulaması olduğundan, kadı ve müftülerin tayinlerinin resmi mezhebe uygun yapıldığı, hüküm ve fetvaların Hanefî mezhebinin görüşlerine göre verileceği emrinin olduğu belirtilmiştir. Bu arada Şeyhülislam tarafından verilen fetvâların mahkemede bağlayıcı olabilmesi için padişahlar tarafından "mûcebince amel oluna" şeklinde onaylanarak kanun haline getirilmesinin şart olduğunun altı çizilmiştir. (s. 29) Yazar, birinci kısımda ise başlangıçtan Tanzimat'a kadar olan süreci klasik dönem olarak adlandırarak bu dönemde Osmanlı'da İslam aile hukuku doktrininin faydalanarak uygulama örneklerini ele almıştır. İkinci kısımda ise, Osmanlı aile hukuku anlayışındaki dönüşüm ve uygulamaları Batılılaşma/modernleşme dönemi başlığı altında incelemiştir.

Yazar, birinci kısmın alt başlıklarında İslam aile hukukunun Osmanlı'daki uygulamalarını hem doktrinden hem de kadı sicillerindeki kayıtlardan iki boyutlu sunmuştur. Önce kaynaklardaki hükmü açıklamış daha sonra uygulama örneklerini sicillerden göstermiştir. Daha sonra da kendi değerlendirmelerini yapmıştır. Mesela nikah akdinin, tarafların evlenmeye yönelik irade beyanlarının iki şahit huzurunda ortaya konmasıyla, şartları ve sonuçları bakımından diğer akitler gibi olduğunu ifade etmiştir. Nikahın naslarla teşvik edildiğini eklemiştir. İslam hukukunda nikah akdinin bu şekilde olması, onu sadece dinî bir akit olarak gören Batı hukuk anlayışından ayırmaktadır. Dolayısıyla nikah, bir imamın mutlaka camide kıyması gerekli bir vecibe değildir. Nikahta, tarafların tam veya eksik ehliyetli olmaları farklı hukuki sonuçlar meydana getirmektedir. Tam ehliyetli olmadıkları durumlarda onları velilerinin temsil etmesi zaruridir. Ehliyetleri tam olduğunda ise ister kendileri isterlerse vekilleri vasıtasıyla nikah akdini gerçekleştirebilme serbestlikleri mevcuttur.

Yazar, şahitsiz nikahın sıhhat şartlarını taşımayacağından fasit olduğunu ifade ederek mahkeme defterlerinde nikah şahitlerinin adlarına yer verilmesine özen gösterildiğini belirtmiştir. Yazar bu durumu, “Fasit nikah, geçerli bir nikah akdinin hukuki sonuçlarını doğurmayacağından şahitlerin yazılması önemli hale gelmiştir,” şeklinde yorumlamıştır. Bu yorumuyla yazar, mahkemede nikah şahitlerinin yazılmasına titizlik gösterilmesini, hukukî sonucu bakımından mahkeme dışındaki nikah şahitliğiyle aynı görmektedir. (s. 73) Yazar, Hanefilere göre nikah akdinde, iki erkek veya bir erkek iki kadın şahidin olması söz konusu iken, mahkeme kayıtlarında nikah şahitlerinin daima erkeklerden oluştuğunu gözlemlediğini paylaşmıştır. (s. 74)

Yazar, evlilik hayatını sınırlandıracak şartlı nikah hususunda Hanefilerin daraltıcı tutum izlediklerini; Hanbelîlerin ise nikahta evlilik hayatını sınırlandıracak şartlarda genişletici görüşe sahip olduklarını belirtmiştir. Bu vesileyle Osmanlı uygulamasında Hanefî muhitlerde nikah akdini daraltıcı şartların diğer mezhep muhitlerine göre asgari düzeyde olduğunu ifade ederek örnek kabilinden (s. 75) Hanefîlerle Hanbelîler arasındaki en önemli tartışmalardan biri olan, kadının evlilikleri boyunca kocasının tek eşli kalmasını isteme şartına değinmiştir. Hanefilere göre bu şart, İslam hukukunun kocaya tanıdığı bir ruhsatı ortadan kaldırmaktadır. Evlenmeden hedeflenen amaca engel olduğu için de İslam hukukunun genel yapısına aykırıdır ve geçersizdir. Hanbelîlere göre bu şartın böyle bir özelliği olmayıp herkes kendi iradesiyle kabul ve taahhüt etmektedir. Dolayısıyla erkek geçerli olan bu şartı kabul ettiğinde buna uymak zorundadır. Ancak yazar, Hanbelîlerin evlenirken tek eşle kalma şartını kabul etmeleriyle, Hanefilerin şartlı boşanmayı (ta'lik-i talâk) - üstüne evlenirsem iraden elinde olsun - kabul etmelerinin netice itibarıyla aynı sonuçları verdiğini ifade etmiştir. Neticede, istenmeyen bir evlilik Osmanlı uygulamasında, Hanefîlerin şartlı boşanmayı kabul eden bu görüşleriyle sonlandırılmıştır. (s. 83)

İkrahın akitlere tesiri konusu, fukaha arasında ihtilafa neden olmuştur. İkrah, borçlar hukukuyla ilgili feshi kabil ve gerçekleşmesi rızaya bağlı akitlerde, tüm mezheplere göre, iradeyi sakatlayan bir sebep olarak görülmekte ve akdi fasit kılmaktadır. Ancak Hanefilere göre, âzad etme, boşama, nikah gibi feshi kabil olmayan ve gerçekleşmesi rızaya bağlı olmayan akitlerde ikrah, sonucunu mükreh adına doğurur. Dolayısıyla Hanefîler, ikrahın rızayı ortadan kaldırmakla beraber nikah akdini geçersiz kılacak kadar iradeyi sakatlamadığını yani mükrehin ihtiyarının mevcut olduğunu düşünürler. (s. 77) Yazar, Osmanlı aile hukuku tarihinde, Hanefîlerin bu görüşünün uygulamasının zaman zaman problemler doğurduğunu belirtmiştir. Osmanlı yönetiminin de zorla yapılan nikâhların - tartışmalı da olsa - idârî/cezâî tedbirler olarak önüne geçmeye çalıştığını ifade etmiştir. (s. 78)

Osmanlı devletinde, Hanefî mezhebi uygulamada resmi mezhep olduğundan mahkemelerde kadılar meseleleri çözmek için diledikleri mezhebin görüşünü tercih

edememişlerdir. Yazar, hukukî ihtiyaçlar Hanefî mezhebinin dışındaki bir mezhebin veya Hanefilerdeki hakim bir görüşün dışında bir görüşün uygulanmasını gerekli kılıyorsa buna kadıların karar veremediğini ancak, şeyhülislamın önerisi ve padişahın da açıkça izin vermesiyle diğer mezheplerin görüşlerinden faydalanmanın mümkün olabildiğini belirtmiştir. Yani hukukî tıkanıklıklar rastgele değil resmi bir prosedür izlenerek aşılmıştır. (s. 141)

İslam Hukuku'nda din farkı Müslüman kadınlar için tamamen, erkekler için ise kısmen evlenme engelidir. Müslüman erkekler sadece kitâbî kadınlarla evlenebilirler. Yazar, Osmanlı kadı sicillerinde bu tür evliliklerin az olduğunu hatta Müslüman erkeklerin Yahudi kadınlarla neredeyse hiç evlenmediklerinin tespit edildiğini belirtmiştir. Buna sebep olarak da gayr-ı müslim toplulukların liderlerinin bu şekilde evlenmelere yönelik kiliseden atma veya başka caydırıcı önlemler aldıklarının örneklerini vermiştir. Yazar, bu tür evliliklerde mehir ve nafaka gibi evliliğin doğurduğu sonuçlar açısından bir farklılık olmamaktadır. Ancak ölüm veya talakla boşanma durumunda velayet, vesâyet, hidâne ve miras hükümleri bakımından din farkının sınırlayıcı olduğunu ve farklı hükümler ortaya çıkardığını belirtmiştir. (s. 80) Gayr-ı müslimlerle müslüman erkeklerin evliliklerinde ve gayr-ı müslim eşlerin birinin evlilik içinde sonradan Müslüman olması durumunda, nikahın taraflardan birinin iradesiyle veya hukuken son bulmasıyla anne babadan hangisi Müslümansa çocuk ona tabi olarak Müslüman sayılmıştır. Çocukla velisi arasında din birliğinin bulunması şart görülmüştür. Mahkeme kayıtları da bu esasa göre düzenlenmiştir. (s. 85) İslam hukukunda velî ve vasîler eksik ehliyetli/ehliyetsiz çocukların şahıs ve mal varlıklarını korumak için atanmaktadır. Osmanlılar, ek olarak bunları takip eden nâzir atamış, görevlerini suiistimal edenleri görevlerinden azletmiştir.

İslam hukukunda tek veya çift taraflı mirasçılık ilişkisi doğuracak veya evlenme engeli oluşturacak şekilde bir evlatlık ilişkisine izin verilmemiştir. Yazar bu yasağa rağmen, kadı sicillerinde, çocuğunu başka bir aileye evlatlık veren kimsenin rızasının tespit edildiğini ve mahkemenin çocuğa günlük nafaka tayin edip kayıt altına aldığını belirtmiştir. Yazar, evlatlık olarak verilen çocuğu gerçek ailesinin talebi durumunda, evlat edinenin çocuğu ailesine geri vermemek için elinde hukuken hiçbir imkân olmadığını, sadece direnç olarak mahkemenin tayin ettiği nafaka bedelinin kaldığını ifade etmiştir. Bu Osmanlı'da resmi mezhep uygulamasının dışına çıkan örneklerden bir tanesidir. (s. 86-87)

Yazar, Osmanlı aile hukuku uygulamalarında mehir konusunda genelde fukahânın görüşlerine riayet edildiğini ve bazen uygulamanın süresi bilinmese de mehirde üst sınırlamaya gidildiğini ifade etmiştir. Yazar, zaman zaman nişan bozulmasının da mahkeme kayıtlarına yazıldığını tespit etmiştir. Kayıtlarda geçen "kalın" kelimesinin mehir anlamında olmadığını, aralarında yanyana gelemeyecek bir mahiyet farkının olduğunu belirtmiştir. Mehir, nikahın hukuki bir sonucu olup tamamen kadının tasarrufundadır. Kalın ise, düğün masraflarına katkı için

erkek tarafının kız tarafına verdiği ve kadının tasarrufun da olmayan bir ödemedir. Yine “başlık” ve “ağırlık” kelimelerinin de sicillerde yakın anlamda kullanıldığının örneklerini vermiştir. (s. 92-93)

Yazar, eş nafakasıyla ilgili bazı hüküm ve Osmanlı uygulamalarının güncel sosyoloji tartışmalarına konu olduğunu belirtmiştir. Kadının kayın validesiyle beraber oturmaktan imtina etmesi halinde, mahkemenin kocaya karısı için ayrı bir ev temin etmesi gerektiği görüşü, Osmanlı aile yapısının çekirdek veya geniş aile olduğuyula ilgili tartışmaların gerekçesi görülmüştür. Yazar, konuyla ilgili örneklerden yola çıkarak tek boyutlu bir yorum yapılamayacağını, çekirdek ve geniş aile tiplerinin Osmanlı ülkesindeki farklı kültürlerle göre şekillendiğini ifade etmiştir. (s. 95) Yine eş nafakasının muhteva ve şartlarının sosyal çevreye göre değiştiği ve hukukçuların bu konuda farklı görüşlerinin olduğu belirtilmektedir.

Yazar, farklı dinî hukuk sistemleriyle karşılaştırma yapmıştır. Osmanlı ailesinde eşler arası mal rejiminin İslam hukukunun esaslarına göre mal ayrılığı olarak şekillendiğini belirtmiştir. Evli kadınların kendi mal varlıklarını kullanma hakkını erkeğin lehine sınırlandıran Yahudi ve Kilise hukukunun aksine, İslam hukukuna göre kadınların dilerse kendi mallarını doğrudan kendisi veya bir başkası vasıtasıyla idare edebildiklerini ve mülkiyet hakkıyla beraber mallarını tasarrufta tam ehliyetli olduklarını belirtmiştir. (s. 99)

İslam hukukunda evlilik talak ve fesih olmak üzere iki yolla sona ermektedir. Yazar talakın normalde kayıt altına alınmasına gerek olmayan bir tasarruf olduğunu belirtmiştir. Talak ve fesih yoluyla evliliğin sona erme sebepleri farklı olduğu gibi doğurduğu hukuki sonuçlarda birbirinden farklıdır. İslam hukukunda boşamanın mahkemede tescil edilmesine gerek olmadığı belirtilmiş ancak, Osmanlılar boşamayı yani talakla son bulan ayrılıkları kayıtlara geçirmişlerdir. Boşamanın kaydedilmesiyle mehir, iddet ve evlilik nafakası gibi mâlî hakların ödenmesi ve daha önceden ödenmişse kayıtlara geçirilmesi amaçlanmıştır. Bu şekilde aksi iddialara karşı tedbir alınmıştır. (s. 110) Yazar, beynûnet-i kübrâ yoluyla boşanmalarda kadının eski kocasına dönmesi hususunda İslam hukukunun bir başkasıyla evlendikten sonra dönebilme ilkesine bu şekilde özen gösterildiğini belirtmiştir.

Yazar, Hanefî mezhebinin titizlikle uygulandığı Osmanlı ülkesinde, bu mezhebin görüşlerine göre çözülemeyen meselelerde Hanefî kadınların Şâfiî kadınları nâib tayin ettiği ve mahkeme siciline de bu şekilde kaydedildiğinin örneklerini paylaşmıştır. (s. 125)

Yazar, ikinci kısımda sosyal değişimlerin Osmanlı aile yapısı ve özellikle kadınlar üzerindeki etkilerine değinmiştir. Kadınların toplum hayatına, eğitim, sağlık, iş ve çalışma hayatına fiili olarak girmelerinden bahsetmiştir. Avrupa'daki Sanayi Devrimi'yle beraber toplumsal yapıdaki değişiklikler hukuki değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Mesela Fransa'da

Ticaret Kanunu 1807'de kabul edilmiştir. Tanzimat'la beraber Osmanlı toplumunda da değişim gözlenmiş, beraberinde gerçekleştirilen bazı hukuki düzenlemeler Avrupa'daki dönüşümü izlemiştir. Osmanlı Devleti'nde Ticaret Kanunnâmesi 1850 tarihinde kabul edilmiştir. Bu arada Mecelle, 1869-1876 yılları arasında hazırlanıp yürürlüğe girmiştir. Yazar, Mecelle'nin medenî kanun olarak isimlendirilmesinin eksik olduğunu çünkü, aile hukukunu içermediğini ifade etmiştir. Gerekçe olarak Mecelle'nin içerdiği şahıs, eşya ve borçlar hukukuyla ilgili konuların davalarına Nizamiye Mahkemeleri'nin bakmasını, aile hukukuyla ilgili konulara ise Şer'iyeye Mahkemeleri'nin bakmasını gerekçe göstermiştir. 1917'de Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin hazırlanmasıyla aile hukuku konuları da kanunlaşmıştır. Ancak nafaka, mal rejimi, hidâne, vesâyet ve neseple ilgili hükümler eksik olduğu için tam bir kanun kabul edilmemektedir. Bu boşluklarında doktrinle doldurulduğunun altı çizilmiştir. (s. 184)

Yazar, Batılılaşma/modernleşme sürecinde hazırlanan 25 Ekim 1917 tarihli Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin, Mecelle'den sonra İslam hukuku alanındaki kanunlaştırmaların ilk örneklerinden olduğunu belirtmiştir. Bu kararnâmenin hazırlanmasında Batıcılar, Türkçüler ve İslamcılar olmak üzere üç grubun etkili olduğunu, İslamcıların görüşlerinin baskın olmasıyla beraber yer yer diğer görüşlerin etkisinin olduğunu örneklerini vermiştir. Kararnâmenin boşanma sebebi olarak kabul ettiği nizâ ve şikâk durumunda, mahkemenin boşanma kararından önce eşlerin ailelerinden hakem tayin etme uygulamasından söz etmiştir. Aile meclisi olarak isimlendirilen bu uygulamanın kararnâmeye girmesini bazı araştırmacıların Batı tesiri olarak gördüklerini, oysa Fransızca çevirisinden mülhem *conseil de famille*den esinlenerek aile meclisi adının verilmiş olduğunu ve bu kurumun Kur'ân'da (en-Nisâ, 4/84) mevcut olduğunu belirtmiştir.

Yazar, bu kanunlaştırmaları fıkıh kaynaklarındaki hükümlerin şeklen kanunlaştırılması olarak değerlendirmiştir. Bu kararnâme, aile hukukuyla ilgili uygulamalarda dar olanı - tefrikte olduğu gibi - genişletmek için farklı mezheplerden yararlanmanın önünü açmıştır. Meseleyi hükme bağlamak için önceden yapıldığı gibi dolambaçlı yollara sapmanın önü kapatılmıştır. Bu kararnâmenin getirdiği başka bir düzenleme azınlıklarla ilgilidir. Gayr-ı müslimler kendi cemaat mahkemelerine gitmemeleri halinde Osmanlı mahkemelerine gelmek zorundaydılar. Mülkîlik prensibinin bir gereği olarak onlara, hâkim hukuk sistemi olan İslam hukuku uygulanmaktaydı. Kanununun 156. maddesiyle bunların adlî/kazâî otonomilerine son verilmek istenmiş ve hukuki otonomileri korunmuştur. (s. 160) Yazar, kararnâmenin Mûsevî, Hristiyan ve Müslümanların aile hukuklarıyla ilgili ayrı hükümler getirdiği üçlü karakterin, 1926 tarihli Medeni Kanun hareketiyle son bulduğu ancak, bu kurtulmanın hangi unsuru tatmin ettiğinin de bazı araştırmacılar tarafından sorgulandığını ince bir tarzile dile getirmiştir. (s. 191)

Yazarın bu eseri, arşiv araştırması yapacak araştırmacıların çalışacağı konuyla ilgili ön bilgilerini sağlam ve orijinal kaynaklardan edinmeleri gerektiğinin verilen örneklerle yöntemini

göstermektedir. Çünkü Osmanlı aile hukukuyla ilgili çalışma yapan bazı araştırmacıların sağlam bir ön bilgiye sahip olmadıkları için elde ettikleri uygulamalı arşiv bilgilerini yanlış yorumlama neticesinde çelişkilere ve yanlış sonuca vararak önemli hatalar yaptıklarının örnekleri mevcuttur. Mesela, kararnamenin çok eşliliğe sınırlama getirme bağlamında Hanefîlerin görüşü olan şartlı boşanmayı benimsemesini diğer mezheplerin görüşlerinden yararlanma olarak sanan Jaescke, bu durumu, şeriatla çelişme olarak görmüştür. Ancak yazar, diğer mezheplerin şer'î olmasıyla böyle bir çelişmenin olmadığını belirtmiştir. Jaescke'nin şeriatle mezhebi birbirine karıştırmasından dolayı yanlış olduğunu söylemiştir. (s. 188, 195)

Yazar, Hukûk-ı Aile Kararnamesi'yle klasik dönemden itibaren kaydı tutulan, aile hukukuyla ilgili muamelelerin tescilinin sıkı bir şekilde denetim altına alındığının görüldüğünü belirtmiştir. Aynı zamanda kararnâmenin Osmanlı'da şer'îye sicili örneklerinden edinilen veriler doğrultusunda çok iyi takip edilen bir evlenme usulünün yeni şekil içinde yeniden düzenlenmesinden ibaret olduğunu belirtmiştir. İslam hukukunun aile hukukuyla ilgili hükümlerine Osmanlı uygulamalarında en ince ayrıntılarına varıncaya kadar titizlik gösterilmiş uygulamada aksatılmasına ve suiistimaline göz yumulmamıştır. Derhal müdahale edilmiş çeşitli kanunnâme ve fermanlarla tedbir alınmıştır. Yazarın bahsedilen detayları en ince ayrıntılarına varıncaya kadar yansıtmış olması bu eserin en güçlü tarafını oluşturmaktadır.

Eser, Osmanlı aile hukukunun işleyişini, aile hukukunun salt teorisine odaklanmadan uygulama örneklerini, farklı şehirlerdeki arşiv verilerine dayanarak açıklayıcı bir üslupla ortaya koymaktadır. Eser yer yer diğer dinlerin aile hukuklarıyla ilgili detay bilgiler verilerek İslam aile hukukuyla karşılaştırmalar yapılmasına imkân sağlanmakta olup okuyucunun İslam aile hukukunu daha iyi kavramasına katkı sunmaktadır. Yine bu eser, Osmanlı devletinde İslam aile hukukunun uygulanması konusunda fûrû fikhın yanında fetvâ, kazâ, kanunnâme, adâletnâme ve en son kanunlaştırma gibi döneme göre her mekanizmanın çalıştırıldığının örneklerini gösteren bütünleşik bir çalışmadır. Bu yönüyle Osmanlı aile hukuku ile ilgili diğer çalışmalardan ayrılmakta ve onlar arasında model bir yere sahip olmaktadır. Yazarın uzun soluklu ve titiz çalışmasının bir ürünü olan bu eser, Osmanlı/İslam aile hukukuyla ilgili mahkeme kayıtlarına bağlı araştırma yapacak araştırmacılar için usul, bilgi ve referans bakımından ilham verici kaynak niteliğindedir.

Kaynakça

Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi
Journal for Religious Studies
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi / Journal of ATEBE

Sayı: 8 (Aralık / December 2022), 361-368

Tarihsel Eleştiri Yöntemleri Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu, yazar Fatma Betül Altıntaş (Ankara: TDV Yayımları, 2020), 529 sayfa, ISBN: 9786057580665

*A Review of The Critique of Methods of Historical Criticism and the Problem of its Application to
Islamic Traditions by Fatma Betül Altıntaş (Ankara: TDV Publications, 2020), 522 pages, ISBN:
9786057580665*

Ömer Bakıcı

Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim
Dalı

Master of Arts, Erciyes University, Institute for Social Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences

Kayseri, Türkiye

omrbkc.46@gmail.com

orcid.org/0000-0003-1341-7924

ror.org/047g8vk19

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ekim/October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Cite as: Bakıcı, Ömer. "Tarihsel Eleştiri Yöntemleri Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu, yazar Fatma Betül Altıntaş (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 529 sayfa, ISBN: 9786057580665". *ATEBE* 8 (Aralık 2022), 361-368. <https://doi.org/10.51575/atebe.1192952>

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

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

Yayıncı / Published by: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Tarihsel Eleştiri Yöntemleri Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu, yazar Fatma Betül Altıntaş (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 529 sayfa, ISBN: 9786057580665

Öz

İnsanlığın tarih boyunca üzerinde önemle durduğu konulardan birisi de söziün gelecek nesillere korunarak aktarılması olmuştur. İnsanlık, geleneklerin, söz ve metinlerin korunması ve geleceğe en doğru şekilde aktarılması için kendi zamanlarının ve şartlarının gereğince bir çözüm bulmaya çalışmıştır. İslam medeniyeti de gerek hadislerin gerek diğer İslâmî rivayetlerin aktarımı konusunda kendi dönemindeki medeniyetlere göre oldukça ileri düzeyde yer almıştır. Batı, başta antik metinler, Reform ve Aydınlanma sonrasında Kitâb-ı Mukaddes metinleri üzerinde birtakım tenkit yöntemleri geliştirmiştir. İçerik tenkidinin bir sonraki adımı olarak görülen bu ileri tenkit yöntemleri *tarihsel eleştiri yöntemleri* olarak adlandırılmaktadır. Değerlendireceğimiz bu çalışmada yazar, tarihsel eleştiri yöntemlerini, bu yöntemlere yapılan tenkitleri ve İslâmî rivayetlere uygulanması problemini çeşitli yönleriyle ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tarihsel Eleştiri Yöntemleri, Tenkit, İslami Rivayet, Kitâb-ı Mukaddes.

A Review of The Critique of Methods of Historical Criticism and the Problem of its Application to Islamic Traditions by Fatma Betül Altıntaş (Ankara: TDV Publications, 2020), 522 pages, ISBN:

9786057580665

Abstract

One of the issues of humanity has emphasized throughout history is transmission of words to future generations. Humanity has tried to find solutions and to prepare conditions to protect traditions, lyrics, and texts most accurately. Islamic civilization has been more advanced in terms of the transmission of words such as hadiths and other Islamic narratives compared to the civilizations of its time. The West developed several methods of criticism on the texts of the Bible after the ancient texts, reform, and enlightenment. These advanced methods, which are seen as the next step of content criticism, are called “historical criticism methods”. In this study, the author deals with historical criticism methods, critiques made to these methods, and the problem of applying them to Islamic narratives in various aspects.

Keywords: Hadith, Historical Criticism Method, Critique, Islamic Tradition, Bible.

Ocak 2020’de ilk basımı yapılan ve tanıtımını/incelemesini yaptığımız bu kitap¹, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Bilim Dalı Dr. Öğr. Üyesi Fatma Betül Altıntaş’ın 2019 yılında tamamlanmış doktora tezinin kitap olarak basılmış hâlidir. Tarihsel eleştiri yöntemleri konusunda yapılmış bu ayrıntılı çalışma, Batı menşeli bir konu olması sebebiyle, yazarın yabancı dildeki kaynak ve alanlarda yapmış olduğu araştırmalardaki ciddi mesaisi ve emeğinin ürünüdür.

¹ Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

Yazarın bu eseri kaleme almasındaki amacı en net biçimiyle ve kendi ifadesiyle “söz konusu yöntemlerin zayıf noktalarının, sınırlılıklarının, çelişkilerinin ve vadettiklerinin ortaya konulmasını hedeflemektir.” (s. 10)

Yazar; eserinde tenkit türlerini, tarihsel eleştiri yöntemlerine yöneltilen tenkitleri, tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanabilirliği ve bunun ortaya çıkarabileceği sorunları tüm yönleriyle ele almaya çalışmıştır. Bunları ele alırken belli bir disipline sadık kalmış, yani evvela başlık açtığı fikir veya tezlerin ortaya çıkışını, savunucularının kimler olduğunu, bu fikir veya düşüncelere yöneltilen tenkitleri objektif tarzda ele almış, zaman zaman kendi değerlendirmelerine yer vermiştir. Çalışmasını kronolojik sırayı takip ederek ve anlatmak istediği meseleyi temellendirerek aşama aşama ele almıştır. Zaten kitabın bölümlendirilme şekli bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Kitap, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde; konu, kitabın yazılış amacı, kaynaklar, kitabın aslını oluşturan temel kavramlar, eseri oluştururken takip edilen yöntem hakkında açıklayıcı bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde (s. 47-193) tarihsel eleştiri yöntemleri; tarihî, kuramsal ve pratik boyutlarıyla incelenmiştir. Dört ana başlıkta; Batı geleneğindeki tenkit yöntemleri ve Kitâb-ı Mukaddes tenkidi, tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkış ve gelişimini etkileyen unsurlar, kullanım amaçları ve çeşitleri ele alınmıştır.

Yazar, Batı geleneğindeki tenkit yöntemlerini, temel tenkit ve ileri tenkit olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Temel tenkit, metinle ve metnin içindeki sözcüklerle ve metnin orijinalliğiyle uğraşır. İleri tenkit ise, metin tenkidinin bittiği yerde başlar. Metnin menşei, tarihi, kaynağı ve yazılışı gibi unsurlarla ilgilenir. İleri tenkit, tarihsel eleştiri yöntemleri ve edebî eleştiri yöntemleri olarak iki grupta incelenir. Tarihsel eleştiri yöntemleri, tarihte yaşanmış gelenek, söylenmiş söz ve daha çok yazılı metinlerin gerçekliğini, nerede, ne zaman, kim tarafından, gerçekleştiğini/yazıldığını, metnin formu ve değeri ile ilgilenir. Tarihsel eleştiri yöntemi Batı menşeli bir yöntem olarak çıkmıştır ve uygulanma alanları başta Antik metinler, Reform ve Aydınlanma sonucunda da Kitâb-ı Mukaddes olarak gelişmiştir. Edebî eleştiri yöntemlerine gelince, tarihsel eleştiri yöntemlerinden farkı metinlerin son hâli üzerinde durmaya ağırlık veren yöntemlerdir. Edebî eleştiri yöntemleri; anlatı eleştirisi, kanon eleştirisi, okur-tepki eleştirisi, retorik eleştirisi, yapısalcı eleştiri gibi farklı yöntemlerden oluşmaktadır. Bu yöntemler hem Kitâb-ı Mukaddes üzerinde hem de Kitâb-ı Mukaddes dışındaki edebî metinlerde kullanılmış ve kullanılmaktadır. Yazar, tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitâb-ı Mukaddes tenkit tarihindeki yerini ise modern döneme kadar ve modern dönem Kitâb-ı Mukaddes tenkidi olmak üzere iki gruba ayırmaktadır.

İkinci ana başlık olan tarihsel eleştiri yöntemlerinin ortaya çıkış ve gelişimini etkileyen unsurlar ise kesinlikle dönemin siyasi ve ideolojik gelişmelerinden bağımsız değildir. Bu nedenle yazar, 15. yy Rönesans ile başlayıp, 17-18. yy Reform ve Aydınlanma ile devam edip 20. yy'a kadar uzanan süreci ve bu süreç içerisinde etkin bir biçimde yer alan akımlar ve çalışmalar hakkında bilgi vermiş ve tarihsel eleştiri yöntemlerinin gelişiminde ne denli öneme sahip olduklarına yer vermiştir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin kullanım amaçlarına geldiğimizde ise yazar iki amaçtan söz etmektedir. Bunlardan ilki, metnin orijinalini tespit etme diğeri ise metnin yorumlanmasına katkı sağlama amacıdır. Birinci bölümün son ana başlığı olan yöntemin çeşitlerine geldiğimizde bunlar kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidinden müteşekkildir. Her bir tenkit çeşidi üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur.

Kaynak tenkidi, edebi metinler üzerinde kullanılması, bir tarih metodolojisi olarak ve kutsal kitap tenkit yöntemlerinden olması yönüyle değerlendirilmiş, amacı ve önemine, yöntem ve aşamalarına yer verilmiş, Kitâb-ı Mukaddes'in ilgili bölümlerinden örnekler üzerinde uygulanışı gösterilmiştir. Form tenkidini halk bilimi alanında kullanılan ve kutsal kitap tenkit yöntemlerinden biri olarak ele alınmış form tenkitçilerinin tenkit hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkitlerinde de tenkitlerin ne şekilde olduğu, ortaya çıkış ve gelişim süreçleri, amaçları ve önemi, yöntem ve aşamaları kaydedilmiştir.

Yazar kaynak tenkidinin uygulama aşamalarını ise şu şekilde sıralamaktadır; “Bu yöntemler metinlere uygulandığında ilk olarak metnin kaynakları keşfedilir. Daha sonra form tenkidi ile insan tecrübelerinin şifahî olarak ifade edildiği farklı edebî biçimler göz önünde bulundurularak metni oluşturan parçalar tespit edilir. Redaksiyon tenkidi ile yazarlar veya redaktörlerin metin üzerinde nasıl değişiklikler yaptıkları ortaya konulur. Gelenek/rivayet tenkidi ile ise rivayetlerin doğası ve bunların toplumun tarihi için nasıl kullanıldığı incelenir.” (s. 5-6)

İkinci bölümde (s. 193-269) tarihsel eleştiri yöntemlerine yapılan tenkitlere yer verilmiştir. İlk olarak bu yöntemlerin Kitâb-ı Mukaddes üzerinde kullanılmasının imkânına dair Yahudi ve Hristiyan dünyasındaki tartışmalar ele alınmıştır. Altıntaş özetle, yöntemlerin kutsal metinler üzerinde uygulanmasına özellikle Katolikler'in uzun süre karşı çıktıklarından, ilk dönemlerde yöntemlerin kullanılması kilisenin tepkisini çekse de daha sonra uygulamaların zararlarını en aza indirmeye çalışmak amacıyla yönetime en büyük katkıyı Katolikler'in yapmaya başladığından, Hıristiyanlığa hizmet amacıyla Kitâb-ı Mukaddes üzerinde bu yöntemlerin kullanılmasına resmen izin verildiğinden; bu süreç içerisinde, tarihsel eleştiri yöntemlerine birçok açıdan getirilen eleştirilerin uygulama denemelerinde yapılan yeniliklerle aşılmaya

çalışıldığından ve bu açıdan tarihsel eleştiri yöntemlerinin Batı'daki kullanımı, sürekli bir değişim içerisinde olduğundan bahsetmiştir. (s. 196-200)

Tarihsel eleştiri yöntemini eleştirenler ve eleştirenlerin tarihî seyri başlığında ise yazar, “1960'lara kadar tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik tenkitler ve tenkitlerin dile getirildiği eserler, daha çok “kutsal metinlerin yanılmazlığı” üzerinde yoğunlaşmış olduğu için savunmacı karaktere sahiptir ve çok primitif düzeydedir. Tarihsel eleştiri yöntemlerine yönelik tepkiler ve tenkitler, kullanım sıklığının arttığı I. Dünya savaşı sonrasında başlasa da asıl tenkitler II. Dünya savaşı sonrasında özellikle 1960'lardan sonra dile getirilmeye başlamıştır.” sözleriyle konuyu en baştan özetlemiştir. (s. 200)

Tarihsel eleştiri yöntemlerine yöneltilen tenkitlere baktığımızda bunların kilisenin dogmaları ile, 17. yy'da Aydınlanma ile ortaya çıkan Modern Avrupa'nın yeni liberal felsefesinin bir çatışmasının neticesi olarak ortaya çıktıkları kabul edilebilir. Bu eleştirilerin, yöntemlerin ön kabullerine, kullandıkları delillere, uygulayanlara, uygulamasına, güvenilirliğine, yol açtığı sonuçlara vd. dair olduğu söylenmiştir. Yöntemlerin ön kabullerine yöneltilen tenkitler, şüphecilik, katı nedensellik, bağlantı ve analogi ilkesi, doğaüstü olayları red, ilerlemecilik/gelişimselcilik ilkesi akli ve bilimi ön plana alma gibi ilkelerden hareketle anlatılmıştır. Ayrıca yazar, bu ön kabullerin Kitâb-ı Mukaddes metnine, yazarlarına ve kiliseye de yönelik olduğunu belirtmiş ve bununla ilgili ön kabulleri sıralamıştır. (s. 209-232)

Altıntaş, yöntemlerin diğer özelliklerine yöneltilen tenkitleri de birçok yönden ele almış, her bir görüşe ayrı ayrı yer vermiş ve sonunda bu tenkitler hakkında gerek kendisi değerlendirmelerde bulunmuş gerekse konuyla ilgili yorumlara ve değerlendirmelere yer vermiş kaynaklar göstermiştir. (s. 186,266,287,328,425)

Son bölümde ise (s. 269-463) bahsi geçen eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetlere uygulanıp uygulanamayacağı hakkındaki görüşlere yer verilmiştir. Bu bölüm yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanmasının imkânı ve kabulüne dair tartışmalar, Oryantalistler tarafından İslâmî rivayetlere uygulanması ve uygulanmasına yönelik tenkitler olmak üzere üç ana başlıktan oluşmaktadır. Altıntaş, yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanmasının imkânına dair iki görüşün varlığını zikreder; mümkün görenler ve mümkün görmeyenler. İki görüşün de argümanları açıkça sıralanmıştır. Zaman zaman yer verilen tablolar okuyucunun konuyu daha iyi kavramasına ve zihne yerleşmesine katkı sağlamaktadır.

Oryantalistlerin uygulamalarına geldiğimizde ise yazar, bu yöntemleri İslâmî rivayetlere ilk uygulayanların oryantalistler olduğunu söylemektedir. Konunun girişinde derin okuma yapmak isteyenler için çok sayıda eserin künyelerini listelemiştir. İslami rivayetlere uygulanmasına yönelik tenkitleri de önceki başlıklarıma usulü takip edilerek aynı şekilde

yöntemlerin ön kabullerine, kullandıkları delillere, uygulayanlara, uygulamasına, güvenilirliğine ve yol açtığı sorunlara dair olmak üzere kısımlara ayırmış ve her bir konu ile alakalı tenkitleri sıralamıştır.

Son olarak Altıntaş, tarihsel eleştiri yöntemlerinin yapı olarak bazı açılardan evrensel boyutlara sahip olduğunu ancak bu yöntemlerin uygulamalardaki formlar açısından evrensel olmadığını söylemektedir. Yapılması gerekenleri ise şu şekilde sıralamıştır; “Bu sebeple yöntemleri tamamen bir metodoloji olarak görmek yerine, bir bütün olarak dünyanın tecrübesinin yansımasını içermesi sebebiyle belli yerlerde klasik sisteme katkı sağlayan bir teknikler manzumesi olarak ele almak makul görünmektedir. Bunun için ayrıca yöntemlerin tam olarak kavranması; yöntemlere yöneltilen eleştirilerin anlaşılması ve bu eleştirilerde ortaya konan genel ve özel sorunların aşılması gerekir. Ayrıca teorik bilgiler ile pratik uygulamalar arasındaki uyumsuzluklar göz önünde bulundurularak pratik uygulama denemelerine devam etmek, yöntemlerin vaat edebilecekleri ile ilgili daha net sonuçlara ulaşmaya yardımcı olabilir. Bu yöntemlerin İslâmî rivayetler açısından başarısı ile ilgili nihai bir değerlendirme yapmak ancak tüm bu şartlara uygun uygulamalar ve empirik çalışmalar yapılmasının neticesinde mümkün olacaktır.” (s. 288)

Eserin sonunda araştırmanın ne denli emek harcanarak oluşturulduğunu ortaya koyan geniş ve kahir ekseriyeti yabancı dildeki eserlerden oluşan bir kaynakça ve okurun birçok anahtar kavrama rahatça ulaşmasını sağlayacak bir karma dizin bulunmaktadır. Yazar, eserini oluştururken Batı dünyasındaki tarihsel eleştiri yöntemi birikimini sunmak amacıyla pek çok yabancı kaynak kullanmış, yer yer dipnotlarda okur için ileri düzeyde okuma yapabilecekleri literatür tavsiyesinde bulunmuştur.

Tarihsel eleştiri yöntemleri ile ilgili anahtar kelime ve kavramların, açık bir tarzda, İngilizce ve Arapça gibi dillerdeki karşılıklarının parantez içinde verilerek sunulması, konuyla ilgili daha derinlemesine araştırma yapacak okuyuculara önemli kolaylıklar sağlayacak niteliktedir. Eser akademik bir dil ve disiplinle yazılmış olmakla birlikte, pek çok farklı alandan okurun ilgi alanına girecek konuları açık ve akıcı bir üslupta, gerektiğinde tablo şekil ve grafiklerden de yararlanarak sunmaktadır. Ancak buradaki açık ve sade bir üslupla kastımız, Türkçe'nin kullanımı açısından değildir. Zira eser, akademik çevre veya konuya meraklı kişiler haricinde belli bir seviyede altyapısı olmayan kimseler için sığ ve ağır gelebilir.

İncelemesini yapmaya çalıştığımız bu eserde bazen yüzeysel, metnin akışını bozan bazı kullanımlar göze çarpmaktadır. Örneğin vefat tarihlerinin ve yayın tarihlerinin tekrarı, birtakım kavramların İngilizce ve Almanca karşılıklarının parantez içerisinde zikredilmesi, bazı kelimeleri vurgulamak için sıklıkla çift tırnak içinde zikretmek vb. gibi. Bunun yanı sıra her ne kadar çalışmada mezkur yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması bir sorun olarak tüm yönleriyle

ortaya konulmaya çalışılmışsa da çözümüne dair somut değerlendirmeler, en azından İslâmî rivayetlerin yekûnunu teşkil eden hadisler için örneklerle ortaya konabilirdi. Tüm bunlarla beraber eserde, tarihsel eleştiri yöntemlerinin ana boyutlarının görülebileceği ölçüde yeterli ve dengeli bir bilgi aktarımında bulunmaktadır. Kendinden sonraki tez veya kitaplara örneklik teşkil edebilecek değerde bir eser ortaya konmuştur.

Aynı zamanda hazırlanması TÜBİTAK tarafından desteklenen bu çalışma, Meridyen Derneği tarafından düzenlenen “VIII. Hadis ve Siret Araştırmaları Ödülleri” kapsamında 2019 yılı doktora kategorisi birincilik ödülüne, 2020 yılı TÜBA-TESEP (Bilimsel Telif Eser) ödülüne layık görülmüştür. *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu* adlı bu eserin, Tarih, Edebiyat ve İlahiyat alanlarında araştırma yapanlar başta olmak üzere okuyucuların konuyla ilgili farklı boyutlar görebilmelerine katkı sağlayacak nitelikte ufuk açıcı bir eser olduğu kanaatindeyiz.

Kaynakça

Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE
Sayı: 8 (Aralık / December 2022)

YAYIN ESASLARI

ATEBE Dergisi, ilahiyat ve İslami ilimler alanında yayın yapan hakemli akademik bir dergidir.

2019 yılında Kisbu İlahiyat Dergisi (e-ISSN: 2667-4602) adıyla yayın hayatına başlayan derginin adı 2020 yılı 4. Sayıdan itibaren ATEBE Dergisi (e-ISSN: 2757-5616) olarak değiştirilmiştir.

Dergimiz Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi tarafından 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda 2 sayı olarak yayımlanmaktadır. Haziran sayısı için makale kabul tarihleri **01 Ocak-30 Nisan**; Aralık sayısı için **01 Temmuz-31 Ekim** tarihleri arasındadır.

Dergimiz, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, tenkitli metin neşri, derleme makale, çeviri makale, yayım değerlendirmesi, bilimsel toplantı çalışmaları ve biyografiler yayımlayarak dinî araştırmalar alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Dergimizin kapsamına Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanında yapılmış bilimsel çalışmalar girmektedir.

Dergimizde yayın dili Türkçe'nin yanı sıra İngilizce ve Arapça dillerinde yapılan çalışmalara da yer verilmektedir.

Dergimizde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Yazım Kuralları

ATEBE Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak yayımlanan ulusal hakemli akademik bir dergidir. Dini Araştırmalar/İslam Araştırmaları alanında alanına dair özgün makale, tenkitli metin neşri, derleme makale, çeviri makale, yayım değerlendirmesi, bilimsel toplantı çalışmaları ve biyografiler gibi bilimsel çalışmaları yayımlar. Dergimizin kapsamına Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanında yapılmış bilimsel çalışmalar girmektedir.

ATEBE, [İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyonu](#) (İSNAD-Metiniçi ve İSNAD-Dipnotlu) kullanmaktadır. Bilim dalında, dipnotlu veya metiniçi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir.

Dergiye gönderilen yazıların ilk sayfasında yazarın ismi ve kurum bilgileri İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak yazılmalıdır. Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi/>

Dergiye gönderilen yazılar daha önce başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere kabul edilmiş olmamalıdır. Lisansüstü tezlerden üretilen yazılar ile sempozyum bildirileri ise makale başında etik beyana yer verilerek dergi sistemine yüklenebilir.

Örnek: Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021).

Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda etik kurul onayı alınmalı ve bu onay (kurul adı, tarih ve sayı no) çalışmanın ilk sayfası ile yöntem kısmında zikredilmelidir. Etik kurul izni gerektiren araştırmalar için derginin [Etik İlkeler ve Yayın Politikası'nı inceleyiniz](#).

Dergide Türkçe, Arapça ve İngilizce yazılar yayımlanabilmektedir. Bir sayıda aynı yazara ait aynı türden en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir. Farklı türlerden olmak kaydıyla aynı yazarın birden çok çalışması yayımlanabilir.

Makalelerin hacmi en az 3.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 10.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalenin başında 350-400 kelimelik Türkçe Öz ve İngilizce Abstract, 5-8 kelimelik Türkçe anahtar kelime ve İngilizce keywords ile Türkçe ve İngilizce başlıklara yer verilmelidir.

Öz/Abstract kısmında; araştırmanın konu, kapsam, önem, amaç ve yöntem gibi temel metodolojik çerçevesi belirtilmeli, ulaşılan sonuç ve yararlanılan kaynaklara ise değinilmemelidir. Öz/Abstract tek paragraf hâlinde yazılmalıdır. Öz kısmında yer alan Arapça özel isim (din, mezhep, şahıs, sûre vb.), kitap adı ve kavramların yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin (Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr>) kullanımına uyulmalıdır. İngilizce (abstract ve keywords) metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalıdır.

Metin içinde atıf yapılan eserler, KAYNAKÇA başlığı altında aşağıdaki formatta metnin sonuna eklenmelidir. Arapça makalelerin sonunda latin harfleriyle KAYNAKÇA bulunmak zorundadır.

Dergimiz makale yazımında uluslararası uygunluk açısından Zotero, Mendeley ya da Endnote kullanımını önermektedir.

Hakem süreci tamamlanan birden fazla yazarlı çalışmaların sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.

Dergiye gönderilen yazılarda şekil özellikleri şöyle olmalıdır:

Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.

Sayfa Boyutu: A4 ebatlarında olmalıdır.

Yazı Tipi: Metin yazı tipi ISNAD Font ve boyutu 10 punto, dipnotlar ise 9 punto olmalıdır. “Tek” satır aralıklı olarak yazılmalıdır.

Makalede kullanılan atıf sistemi, İsnad Atıf Sistemi 2. edisyona uygun olmalıdır. İsnad Atıf Sistemi için tıklayınız.

Sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.

ATEBE Dergisi makale şablonunu indirmek için [tıklayınız](#).

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır. Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Metin içi başlıklar ondalık sistemde yazılmalı, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak manuel olarak oluşturulmalıdır. Otomatik başlık kullanılmamalıdır. Birinci derece başlıklarda her kelimenin ilk harfi büyük olmalı ve bold karakterde yazılmalıdır.

Bk. İSNAD: <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/2-yayinin-adi-ve-basliklandirma/>

Etik İlkeler

ATEBE Dergisinde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. ATEBE yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. [COPE Yönerge](#)).

Makalelerde kullanılan verilerin manipüle edilmesi, çarpıtılması ve uydurma verilerin kullanılması gibi durumlar tespit edilirse, makale yazarının çalıştığı kuruma bu durum resmi yollardan bildirilecek ve makale reddedilecektir. ATEBE Dergisi, editör ve/veya hakemler tarafından verilen dönütlere göre yazarlardan analiz sonuçlarına ilişkin çıktı dosyalarını isteme hakkına sahiptir.

Yayına hazırlanan çalışma; kitap bölümü, yayınlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka çalışmanın ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak bu husus belirtilmelidir.

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

Örnek: Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021).

Bu makale, ... Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "...” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. /This paper is the final version of an earlier announcement called "...”, not previously printed, but orally presented at a symposium called "...”, the content of which has now been developed and partially changed.

Tebliğden üretilen makalelerin değerlendirmeye alınabilmesi için yazarın makalesini, “Çalışmam, daha önce yayımlanmamıştır ve yayımlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname ile birlikte göndermesi gereklidir. Zira duplication/tekrar yayın/bilimsel yanıltma/çoklu yayın suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre tekrar yayın, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar tekrar yayın sayılmaktadır.

Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi için [tıklayınız.](#)

Tübitak Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği için [tıklayınız.](#)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

Bilim araştırma ve yayım etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayımlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dahil ettirmek.

Yazarların Sorumlulukları

1. Raporlaştırma standartları: Orijinal araştırmanın yazarları, yapılan çalışmanın ve sonuçların doğru bir şekilde sunulmasını ve ardından çalışmanın önemini objektif bir şekilde tartışılmasını sağlamalıdır. Makale önerisi yeterli detay ve referans içermelidir.

2. Veri erişimi ve saklama: Yazarların, çalışmalarının ham verilerini saklamaları gerekmektedir. Gerektiğinde, dergi tarafından talep edilmesi durumunda editör incelemesi için sunulmalıdırlar.

3. Özgünlük ve intihal: Yazarlar, tamamen orijinal eserler göndermelidirler ve başkalarının çalışmalarını veya sözlerini kullanmışlarsa, bu uygun şekilde alıntılanmış olmalıdır. İntihal, tüm biçimlerinde etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez. Bu nedenle dergiye makale gönderen tüm yazarlardan benzerlik oranı raporu istenmektedir.

4. Birden çok, yinelenen, yedekli veya eşzamanlı gönderim / yayın: Yazarlar başka bir dergide daha önce yayınlanmış bir makaleyi değerlendirilmek için göndermemelidir. Bir makalenin birden fazla dergiye eşzamanlı olarak sunulması etik olmayan yayıncılık davranışdır ve kabul edilemez.

5. Makalenin yazarlığı: Sadece yazarlık kriterlerini yerine getiren kişiler, yazının içeriğinde yazar olarak listelenmelidir. Bu yazarlık kriterleri şu şekildedir; (i) tasarım, uygulama, veri toplama veya analiz aşamalarına katkı sağlamıştır (ii) yazıyı hazırlamış veya önemli entelektüel katkı sağlamış veya eleştirel olarak revize etmiştir veya (iii) makalenin son halini görmüş, onaylamış ve yayınlanmak üzere teslim edilmesini kabul etmiştir. Sorumlu yazar, tüm yazarların (yukarıdaki tanıma göre) yazar listesine dâhil edilmesini sağlamalı ve yazarların makalenin son halini gördüklerini ve yayınlanmak üzere sunulmasını kabul ettiklerini beyan etmelidir.

6. Beyan ve çıkar çatışmaları: Yazarlar, mümkün olan en erken aşamada (genellikle makale gönderimi sırasında bir bildirme formu sunarak ve makalede bir beyanı dâhil ederek) çıkar çatışmalarını açığa çıkarmalıdır. Çalışma için tüm mali destek kaynakları beyan edilmelidir (varsa hibe/fon numarası veya diğer referans numarası dâhil).

7. Hakem değerlendirme süreci: Yazarlar hakem değerlendirme sürecine katılmakla yükümlüdürler ve editörlerin ham veri taleplerine, açıklamalara ve etik onayının kanıtlarına ve telif hakkı izinlerine derhal yanıt vererek tam olarak iş birliği yapmakla yükümlüdürler. İlk olarak

"gerekli revizyon" kararı verilmesi durumunda, yazarlar hakemlerin yorumlarına sistematik bir şekilde verilen son tarihe kadar yazılarını gözden geçirip yeniden ibraz etmelidir.

8. Yayınlanan eserlerde temel hatalar: Yazarlar kendi yayınladıkları çalışmalarında önemli hatalar veya yanlışlıklar bulduklarında, dergi editörlerini veya yayıncılarını derhal bilgilendirmek ve makale üzerinde bir dizgi hatası (erratum) düzeltmek veya makaleyi yayımdan çıkarmak için dergi editörleriyle veya yayıncılarıyla işbirliği yapmakla yükümlüdür. Editörler veya yayıncı, yayınlanan bir çalışmanın önemli bir hata veya yanlışlık içerdiğini üçüncü bir şahıstan öğrenirse, yazarın makaleyi derhal düzeltme veya geri çekme veya derginin editörlerine kâğıdın doğruluğuna dair kanıt sunma yükümlülüğünü almalıdır.

Hakemlerin Sorumlulukları

1. Editoryal kararlara katkı: Editör kararlarında editörlere yardımcı olur ve editoryal iletişim yoluyla yazarlara makalelerini iyileştirmede yardımcı olur. Makale ile ilgili diğer makale, eser, kaynak, atıf, kural ve benzeri eksiklerin tamamlanmasını işaret edilmelidir.

2. Sürat: Makale önerisini incelemek için yeterli nitelikte hissetmeyen veya makale incelemesinin zamanında gerçekleşmeyeceğini bilen herhangi bir hakem, derhal editörleri haberdar etmeli ve gözden geçirme davetini reddetmeli, böylece yeni hakem atamasının yapılması sağlanmalıdır.

3. Gizlilik: Gözden geçirilmek üzere gönderilen tüm makale önerileri gizli belgelerdir ve bu şekilde ele alınmalıdır. Editör tarafından yetkilendirilmedikçe başkalarına gösterilmemeli veya tartışılmamalıdır. Bu durum inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

4. Tarafsızlık standartları: Makale önerisi ile ilgili yorumlar tarafsız olarak yapılmalı ve yazarların makaleyi geliştirmek için kullanabileceği şekilde öneriler yapılmalıdır. Yazarlara yönelik kişisel eleştiriler uygun değildir.

5. Kaynakların kabulü: Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan ilgili yayınlanmış çalışmaları tanımlamalıdır. Hakem ayrıca, incelenen yazı ile başka herhangi bir makalenin (yayınlanmış veya yayınlanmamış) herhangi bir önemli benzerliğini editörüne bildirmelidir.

6. Çıkar çatışmaları: Çıkar çatışmaları editöre bildirilmelidir. Hakemler ile değerlendirme konusu makalenin paydaşları arasında çıkar çatışması olmamalıdır.

Yayın Politikası

Makale Kabul

ATEBE Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır. Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve [ORCID](https://orcid.org/) bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca

yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir. ATEBE Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, öz ve abstract içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir. Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir. Araştırma makalelerinin hacmi en az 3.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 10.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalenin başında 350-400 kelimelik Türkçe Öz ve İngilizce Abstract, 5-8 kelimelik Türkçe anahtar kelime ve İngilizce keywords ile Türkçe ve İngilizce başlıklara yer verilmelidir. Bir sayıda aynı yazara ait aynı türden en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir. Farklı türlerden olmak şartıyla aynı yazarın birden fazla çalışması yayımlanabilir. Haziran ve Aralık ayında yayımlanan dergiye makale kabul tarihleri Haziran sayısı için 1 Ocak – 30 Nisan; Aralık sayısı için ise 1 Temmuz – 31 Ekim arasındadır.

Makale Değerlendirme Süreci

Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

Gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Yazılar, önce Editör Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından (Ön Kontrol) incelenir. Daha sonra [iThenticate](#) yazılımı aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir. Ön kontrol sürecinde yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan Yayın Kurulu tarafından yazara iade edilir. Ön kontrol sürecinde yeterli görülen çalışmalar değerlendirmeleri için hakem sürecine alınır veya eksiklikleri gidermesi için yazara gönderilir.

Ön Kontrol sürecinde üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilir ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmaz.

Ön Kontrol sürecini geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesine uygun olarak en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Editör Kurulu hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Editör Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Atıf ve Referans Sistemi

ATEBE Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında [İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonu](#)nun kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

ATEBE Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

ATEBE Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. (bkz. [Makale Yazım Şablonu](#)) Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Açık Erişim Politikası

ATEBE Dergisi'nde yayımlanan her bir çalışma Creative Commons Uluslararası Lisansı (CC-BY-NC 4.0) ile lisanslanmıştır. Açık erişim politikası sayfası için [tıklayınız](#).

Telif Hakkı Bildirimi

Yazarlar, ATEBE Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\)](#) olarak lisanslıdır. Yazarlar, ATEBE Dinî Araştırmalar Dergisi'ne gönderdikleri yazılarda telif hakkı bildirim metnini kabul etmiş sayılır.

Ücret Politikası

ATEBE Dergisinin tüm giderleri Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

PUBLICATION POLICY

ATEBE Journal is a peer-reviewed academic journal that publishes in the field of theology and Islamic sciences.

The name of the journal, which started its publication life in 2019 with the name KİSBU İlahiyat Dergisi (e-ISSN: 2667-4602) has been changed to ATEBE Journal (e-ISSN: 2757-5616) as of the 4th issue in 2020.

Our journal is published by Social Sciences University of Ankara twice a year, on 30 June and 31 December. Article acceptance dates for the June issue are 01 January-30 April; for the December issue, it is between 01 July-31 October.

Our journal aims to contribute to national and international knowledge in the field of religious studies by publishing original articles, critical texts, review articles, translated articles, reviews, scientific meeting studies and biographies with scientific qualifications at national and international level.

The scope of our journal includes scientific studies in the field of Tafsir, Hadith, Kalām, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic, History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature, Religious Music and Religion Culture and Ethics Education. In addition to Turkish, which is the language of publication, English and Arabic studies are also published in our journal.

English and Arabic studies are also published in our journal in addition to Turkish ones.

Articles submitted for publication in our journal are subject to double-blind peer-review evaluation by at least two referees. In addition, it is confirmed that the articles have not been published before and do not contain plagiarism, through a special program used in plagiarism detection.

Author Guidelines

ATEBE uses the [Isnad Citation System 2nd Edition](#) (ISNAD Author-Title and ISNAD Author-Date). Whichever of the footnote or in-text system is widely used in the relevant science, can be preferred.

The name of the author and the institution information should be written in accordance with the ISNAD Citation System on the first page of the articles sent to the journal. See. <https://www.isnadsistemi.org/en/guide/isnad2-2/academic-writing/3-author-name-and-institution-information/>

Manuscripts submitted to the journal must not have been previously published elsewhere or accepted for publication. Articles produced from graduate theses and symposium papers can be uploaded to the journal system by including the ethical statement at the beginning of the article.

Sample: This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/PhD Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021). Ethics committee approval should be obtained for studies that require ethics committee approval and this approval (committee name, date, and number) should be mentioned on the first page of the study and in the method section. Please review the Journal's Ethical Principles and Publication Policy for research that requires ethics committee approval.

Turkish, Arabic and English articles can be published in the journal. ATEBE does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. More than one work of the same author can be published, provided that they are in different categories.

The volume of the articles should be at least 3,000 and at most 10,000 words (except for the abstract, bibliography and appendix). All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 350-400 words and 5-8 keywords.

In the Abstract section; the main methodological framework of the research, such as the subject, scope, importance, purpose and method, should be specified, and the results and sources used should not be mentioned. The abstract should be written in a single paragraph. The use of the Turkish Diyanet Foundation's Encyclopedia of Islam (See. <https://islamansiklopedisi.org.tr>) should be followed in writing the Arabic proper names (religion, sect, person, surah, etc.), book titles and concepts in the Turkish abstract. The 3rd edition of Encyclopedia of Islam should be taken into account when writing proper names, book titles and concepts in the English (abstract and keywords) text.

The works cited in the text should be added to the end of the text under the REFERENCES title. REFERENCES should be written in Latin letters at the end of Arabic articles. Our journal recommends the use of Zotero, Mendeley or Endnote in terms of international compatibility in article writing.

At the end of the manuscripts with more than one author whose peer-review process has been completed, a statement of contribution rate, a statement of support and acknowledgment, if any, and a conflict statement should be included.

The format of the manuscripts sent to the journal should be as follows:

It must be written in Microsoft Office Word. Page Size: It should be in A4 size. Font: Manuscripts should be written with the Cambria font in 10,5 point size and footnotes should be 9 point. The citation system used in the article should be in accordance with the Isnad Citation System 2nd edition. Click for the Isnad Citation System. Details such as page numbers, headers and footers should not be included. [Click](#) to download the ATEBE Journal article template.

Titles

There should be a Turkish and English title at the beginning of the article. Titles should be as short as possible and reflect the subject. In-text headings should be written in the decimal system, for example "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1." It should be created manually using a number and

then a dot. Automatic captions should not be used. In first-degree titles, the first letter of each word should be capitalized and written in bold.

See ISNAD: <https://www.isnadsistemi.org/en/guide/isnad2-2/academic-writing/2-titles/>

Ethical Principles

Publication processes of ATEBE Journal are based on producing, developing and sharing knowledge objectively within scientific methods. The processes implemented in this direction are directly reflected in the quality of the works of the authors and the institutions that support the authors. Peer-reviewed articles are studies that ensure the application of scientific method and impartiality. In the realization of scientific production, all components of publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) should comply with ethical principles. In this context, the publication ethics and open access policy of ATEBE Journal require that all components of publication process comply with the ethical principles below:

The ethical duties and responsibilities listed below have been prepared as open access, taking into account the guidelines and policies published by the [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) ([See](#) COPE Flowcharts).

If situations such as manipulating and distorting the data used in the articles and using fabricated data are detected, this situation will be officially reported to the institution where the author of the article works and the article will be rejected. ATEBE Journal has the right to request the output files related to the analysis results from the authors according to the feedback given by editors and/or reviewers.

When the study prepared for publishing is produced from a book chapter, an unpublished report, and master thesis or doctorate dissertation, it should certainly be stated in Turkish and English on the first page of the study.

Example: This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "...", (Master Thesis/Ph.D. Dissertation, University, Ankara/Turkey, 2021).

This paper is the final version of an earlier announcement called "...", not previously printed, but orally presented at a symposium called "...", the content of which has now been developed and partially changed.

In order for the articles produced from reports to be evaluated, the author should send his/her articles together with a contract with a wet signature stating that "My study has not been published previously and will not be published". The reason is that duplication/ republishing/ scientific deception/multicast is a crime. According to the TUBITAK Committee on Publication Ethics, republishing is to publish or send the results of the same research to more than one journal for publishing. If an article has been evaluated or published previously, the publications apart from this are regarded as republishing.

[Click](#) here for the Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive.

[Click](#) here for TUBITAK Committee on Research and Publication Ethics Regulation.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected knowledge network. This is a direct reflection of the quality of the work of the authors and their supporting institutions. Peer-reviewed articles support and shape scientific methods. Therefore, it is important for all parties involved in publishing, authors, journal editors, referees and publishing organizations to agree on the standards of expected ethical behaviour:

General Actions Against Scientific Research and Broadcasting Ethics

a) Plagiarism: To show others' original ideas, methods, data or works as their own work, partially or completely, without reference to scientific rules,

b) Fraud: To produce data that is not based on research, to edit or change the presented or published work on the basis of untrue data, to report or publish these, to present an unstudied research as if it has been done,

c) Distortion: Falsifying the research records or the data obtained, showing the devices or materials not used in the research as being used, not evaluating the data that is not suitable for the research hypothesis, manipulating the data and/or results in order to fit the relevant theory or assumptions, falsifying or shaping the research results in line with the interests of the people and organizations,

ç) Republishing: Presenting more than one work containing the same results of a research as separate works in academic appointments and academic promotions,

d) Slicing: Dividing the results of a research into pieces in a way that disrupts the integrity of the research and is inappropriate, and publishing in more than one issue, and presenting these publications as separate publications in academic appointments and promotions,

e) Unfair authorship: Including persons without active contribution among the authors or not including those who have active contribution, changing the author's order in an unjustified and inappropriate manner, removing the names of those who have active contribution from the work in subsequent editions, having their names included among the authors by using their influence even though they have no active contribution,

Authors' Responsibilities

1. Reporting standards: The authors of the original research should ensure that the work done and the results are presented accurately, followed by an objective discussion of the significance of the work. The article proposal should contain sufficient details and references.

2. Data access and retention: Authors are required to keep the raw data of their studies. When necessary, they should submit it for editorial review if requested by the journal.

3. Originality and plagiarism: Authors must submit entirely original works and if they have used the work or words of others, this must be appropriately cited. Plagiarism constitutes

unethical publishing behaviour in all its forms and is unacceptable. For this reason, a similarity rate report is requested from all authors who submit an article to the journal.

4. Multiple, duplicate, backup or simultaneous submission / publication: Authors should not submit an article previously published in another journal for consideration. Submitting an article to more than one journal simultaneously is unethical publishing behavior and is unacceptable.

5. Authorship of the manuscript: Only those who fulfil the authorship criteria should be listed as authors in the content of the manuscript. These authorship criteria are as follows; (i) contributed to the design, implementation, data collection or analysis phases (ii) prepared the manuscript or made significant intellectual contribution or critically revised it; or (iii) saw the final version of the manuscript, approved it and agreed to be submitted for publication. Corresponding author should ensure that all authors (according to the definition above) are included in the list of authors and declare that they have seen the final version of the article and agree to be submitted for publication.

6. Statement and conflicts of interest: Authors should reveal conflicts of interest at the earliest possible stage (usually by submitting a disclosure form at the time of submission and including a statement in the article). All sources of financial support for the study must be declared (including the grant / fund number or other reference number, if applicable).

7. Peer review process: Authors are responsible for participating in the peer review process and are obliged to fully cooperate by responding promptly to editors' requests for raw data, explanations and evidence of ethical approval, and copyright permissions. If a "required revision" decision is made first, the authors should review and re-submit their manuscript until the deadline given to the reviewers' comments in a systematic manner.

8. Fundamental errors in published works: When authors find material errors or inaccuracies in their own published work, they are obliged to inform the journal editors or publishers immediately and to cooperate with the journal editors or publishers to correct a typo in the article (erratum) or remove the article from publication. If editors or publisher learn from a third party that a published work contains a material error or inaccuracy, the author must take the responsibility of correcting or withdrawing the article immediately or providing the journal's editors with evidence of the paper's accuracy.

Responsibilities of Referees

1. Contribution to editorial decisions: Assists editors in their editorial decisions and assists authors in improving their articles through editorial communication. Indicates the completion of other articles, works, sources, citations, rules and similar deficiencies related to the article.

2. Speed: Any referee who does not feel qualified to review the proposal of the article or knows that the article review cannot take place on time should immediately notify the editors and reject the invitation to review, thus ensuring the appointment of a new referee

3. Confidentiality: All article suggestions submitted for review are confidential documents and should be handled as such. It should not be shown or discussed to others unless authorized by the editor. This also applies to referees who decline the invitation to review.

4. Impartiality standards: Comments on the proposal of the article should be made impartially and recommendations should be made in a way that the authors can use to improve the article. Personal criticism of the authors is not appropriate.

5. Acceptance of references: Referees should describe relevant published works that are not cited by the authors. The referee should also inform the editor of any significant similarities between the manuscript reviewed and any other manuscript (published or unpublished)

6. Conflicts of interest: Conflicts of interest should be reported to the editor. There should be no conflict of interest between the referees and the stakeholders of the article that is the subject of evaluation.

Publication Policy

Article Acceptance

The articles to be sent to ATEBE Journal should be original articles filling a gap in the related field or analyses evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and [ORCID](#) information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of the ATEBE Journal is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, manuscripts written in English and Arabic may also be included in each issue. English and Arabic manuscripts should include Turkish titles, Turkish and English abstracts, and Arabic manuscripts are also required to include bibliography written using the Latin Alphabet.

The article should be prepared in accordance with the writing rules of the journal and uploaded to the system. The volume of research articles should be at least 3,000 and at most 10,000 words (excluding abstract, bibliography and appendix). Articles exceeding 10,000 words are included in the referee process if deemed appropriate by the Editorial Board. At the beginning of the article, 350-400 words of Turkish Abstract and English Abstract, 5-8 words of Turkish keywords and English keywords, and Turkish and English titles should be included.

At most one work of the same genre by the same author can be published in any issue. More than one work of the same author can be published, provided that they are of different

genres. Article acceptance dates for the journal published in June and December are January 1 – April 30 for the June issue; 1 July - 31 October for the December issue.

Article Evaluation Process

The articles sent to be published are gone through the Pre-Control and Peer-Review Processes.

In the evaluation of the submitted articles, academic objectivity and scientific quality are the most important criteria.

The articles are first examined with respect to compliance with the principles of the journal (Pre-control) by the Editorial Board. Then, articles are passed through the plagiarism control process through iThenticate software. The similarity rate in the plagiarism detection policy for our journal is 20%. The studies that are considered as inadequate in the pre-control process are returned to the author by the Editorial Board before the peer-review process. For the studies that are considered as adequate in the pre-control process, the peer-review process is initiated or these studies are sent to the authors to correct the deficiencies.

A study that cannot pass through this process even though it is examined three times during the pre-control process is returned to the author and does not put into the process again in the same publication period.

Studies that pass the Pre-Control process are evaluated by at least two referees in accordance with the principle of double-blind refereeing. The names of the reviewers are kept confidential. If one of the reviewer reports is positive and the other is negative, the article may be sent to a third reviewer/ referee or the Editorial Board may make a final decision by examining the reviewer reports. The authors consider the criticism and suggestions made by the reviewer and Editorial Board. If there are issues that they do not agree with, they have the right to object together with their reasons.

Citation and Reference System

ATEBE Journal requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

Plagiarism Detection Policy

In detecting plagiarism, it is confirmed with the iThenticate software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The similarity rate for our journal in the plagiarism detection policy is 20%.

Publication and Evaluation Fee

ATEBE Journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process.

Conflict of Interest

ATEBE Journal ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers. In studies with more than one author, the contribution rate statement, if any, support and acknowledgment statements, and conflict statements should be included at the end of the review process. ([See](#). Article Writing Template) Also, it is demanded from the authors to fill out the form for [declaration of conflict of interest](#) and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Open Access Policy

Every single study published in ATEBE Journal has been licenced by Creative Commons International Licence (CC-BY-NC 4.0). [See](#) open access policy.

Copyright

Authors publishing with ATEBE Journal retain the copyright to their work, licensing it under the [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License \(CC BY-NC\)](#). Authors are deemed to have accepted the text [Copyright & Author Rights](#) they sent to ATEBE Journal for Religious Studies.

Price Policy

All expenses of ATEBE Journal are covered by the Social Sciences University of Ankara. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.