



IHYA

Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-2344

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİŐİ

CİLT 9 SAYI: 1 YIL: 2023

OCAK -BAHAR 2023

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

VOLUME: 9: ISSUE: 1 YEAR: 2023

JANUARY-SPRING 2023



TRIZIN



OPEN
ACCESS



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

BAŞ EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

EDİTÖRLER / EDITORS

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),
Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mesut YALVAÇ (Kıbrıs İlim Üniversitesi),
Prof. Dr. Hidayet IŞIK,
Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi),
Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova)
Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi Gostivar – Kuzey Makedonya)
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi),
Doç. Dr. Saki ÇAKIR (Uşak Üniversitesi),
Dr. Bauyrzhan BOTAKARAYEV, (Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi),
Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),
Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),
Associate Professor Cüneyt EROĞLU (Northeastern University Amerika),
Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman),
Doç. Dr. İbrahim AKSU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi),
Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi),
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi),
Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi),
Doç. Dr. Ali KAYA (Kocaeli Üniversitesi),
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS

Prof. Dr. Yusuf BENLİ, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŐPINAR, Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Doç. Dr. Ahmet UĞURLU, Dr. Öğr. Görevlisi Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŐ, Araştırma Görevlisi Muhammed Enes PINARBAŐI.

ARAPÇA KONTROL / ARABIC TEXT EDITOR

Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR (Uludağ Üniversitesi)

İNGİLİZCE KONTROL | ENGLISH TEXT EDITOR

Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

YIL | YEAR

Ocak Bahar/January-Spring 2023

Yönetim Yeri | Head Office

İzmit-Kocaeli

e-mail: trihyadergisi@gmail.com,

muhayhan02@gmail.com, huseyinokur@yandex.com,

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. **Hakemli ve ücretsiz akademik bir dergidir.**

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi aşağıdaki indekslerce taranmaktadır:

TRDİZİN

ULAKBİM

TRDİZİN: Kabul Tarihi 2017

<https://app.trdizin.gov.tr/dergi/TWpBeU56Yz0/ihya-uluslararasi-islam-arastirmalari-dergisi>



<http://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?jid=5398>



<https://www.idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uId=741>



Date added to EuroPub: 2021/Jan/14

ESJI
www.ESJIndex.org

Eurasian
Scientific
Journal
Index



CiteFactor
Akademi, Sözlük, Zeynep

zenodo

OpenAIRE

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi açık erişim bir dergidir.

All content responsibilities of the articles in the İHYA International Journal of Islamic Studies belong to the authors. İHYA International Journal of Islamic Studies is an open access journal.



OPEN
ACCESS

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, ücretsiz hakemli bir dergidir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Geçen sayı döneminde gönderilip çeşitli sebeplerle yayına alınamayan makaleler bu sayıya ilave edilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibarıyla orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamaya ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez (Temmuz – Ocak) yayınlanan hakemli bir dergidir. Temmuz sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Ocak sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Şayet makale başvurusu dergi için belirlenen sayıya ulaşırsa, makale kabul süreci daha erken de sonlandırılabilir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirilmeye alınır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakemlemeye tabi tutulur. Editör gerekli gördüğü durumlarda hakem sayısını artırabilir. Ancak hiçbir makale 2 (iki) hakemden daha az sayıda hakeme gönderilmez.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Ocak 2020 sayısından itibaren, yayınlanacak çalışmalar için en az 750 kelimelik geniş İngilizce özet (extended abstract) talep etmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Türkçe, Arapça İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın yapmaktadır. Diller dillerdeki yayınlara yayın kurulu karar verir. Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Kitap değerlendirmesi türündeki çalışmalar için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen çalışmalar İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme

yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, yüksek lisans tezinden üretilen makaleler, danışman hocanın da isminin bulunması şartıyla değerlendirmeye alacaktır. Bunun için gönderilen makaleye, danışman hocanın makalede yazar olmayı kabul ettiğine dair ıslak imzalı belgenin makaleye eklenmiş olması gerekmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir. Ancak yazar, sorumlu yazar olmayıp ikinci yazar konumunda ise en fazla iki çalışmada bulunabilir. Yine ayrı tarihli kararla bir yazar bir makale yayınladıktan sonra, en erken bir yıl geçtikten sonra makale yayımlayabilir.

Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla Arap dilinde yazılan makaleler için Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Vowels and Classification Criteria in Modern Standard Arabic [Modern Standart Arapçada Ünlüler ve Sınıflandırılma Ölçütleri]

Zeynep ÖZKANLI.....1-19.

İslâm Kamu Hukukunda Devlet Başkanının Belirlenmesi [Determination of the Head of State in Islamic Public Law]

Salih ŞAHİN20-52.

Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Poblemleri [The Problem of Divisibility Individual Substance According to Nazzâm]

Selim GÜLVERDİ.....53-68.

İbn Acîbe'nin Vebâ/Tâun Gibi Hastalıklara Yaklaşımı [Ibn Ajiba's Approach to Diseases Such as Plague/Ta'un]

Ramazan EMEKTAR.....69-92.

Gazzâlî'nin İhyâ Adlı Eserinde Sıhhat ve Maraz [Health and Disease In Ghazâlî's İhyâ]

Abdulvehap ERİN.....93-122.

İlâhî Sıfatlar Çerçevesinde Dâvûd-i Kayserî'nin İnsan Fiilleri ve Özgürlüğü Konusuna Yaklaşımları [Dawud al-Qaysari's Approaches to Human Acts and Freedom in the Framework of Divine Attributes]

Ali İhsan KILIÇ.....123-149.

16. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Devleti'nde Zimmî İsyanları ve Bunların Örfî Hukuk-Şer'î Hukuk Açısından İncelenmesi: Arnavut Zimmîleri Örneği [An analysis of Dhimmî Rebellions in Ottoman Empire During the Second Half of 16th Century in Terms of Customary Law-Shari'ah Law: The Case of Albanian Dhimmîs]

Fatih ŞABANİ.....150-180.

İlahiyat Araştırmalarında Takip Edilecek Adımlara Dair Pratik Çözüm Önerileri: İslam Hukuku Örneği [Practical Solution Suggestions Regarding the Steps to be Followed in Theological Studies: The Case of Islamic Law]

Aydın TAŞ.....181-210.

Lahn ve Tashih Literatürüyle İlgili Eserlerin Teşekkülü ve Arap Dilindeki Yeri [Formation of Works Related to Lahn and Tashih Literature and Their Place in the Arabic Language]

Ali SEVDİ.....211-237.

Ülkemiz Dindar Gençliğinin Kimlik Kolajında Kültürel, Küresel ve Küyerel Etkiler; Dini Sosyolojik Tartışma Alanları ve Bazı Öneriler [Cultural, Global and Glocal Impacts on the Identity Collage of Our Country's Religious Youth; Areas of Religious Sociological Discussion and Some Recommendations]

Metin DOĞAN.....238-267.

İstiâre-i Mekniyyenin Tanım ve Kapsamı ile İlgili Tartışmalar Üzerine Bir Mülâhaza [An Appraisal of Discussions on the Definition and Scope of Istiâra al-Makniyya]

Mehmet Emin GÜZEL268-289.

Geleneğin Müdafaası: Mahmûd Muhammed Şâkir'in *Esrârü'l-Belâga*'ya Yazdığı Ön Söz (İnceleme-Tercüme-Notlandırma) [Defense Of The Tradition: Foreword Written By Mahmûd Muhammad Shâkir to *Asrâr al-Balâgha* (Review-Translation-Annotation)]

İsmail ARAZ.....290-321.

Kiraatlerin Sınırlandırılmasının Şâz Kiraatler Üzerindeki Etkisi [The Effect of Qirâ'ât's Limitations on Shâdh Qirâ'ât's]

Mehmet Maşuk ACAR.....322-343.

17. Yüzyıl İstanbul'undan Arap Edebiyatına Yapılan Bazı Katkılar [Some Contributions to Arabic Literature From 17th Century Istanbul]

Orhan İYİŞENYÜREK.....344-373.

19. Yüzyıla Tarihlenen Üç Delâilü'l-hayrât Yazma Eserinde Çiçek Tezminatı [Flower Decoration of Three Delâilü'l-Hayrât Manuscripts Dated to The Nineteenth Century]

Mesude Hülya DOĞRU - Betül COŞKUN ÇELİK.....374-397.

Batıl Bey' Akdinde Teslim Alınan Malın Hasarını Tazmin Sorumluluğu [Responsibility of Indemnifying For Perish of the Property Received at the Contract of Superstitious Sale]

Recep ÇETİNTAŞ.....398-415.

Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Geleneğinde Mecazın Varlığına Yönelik Tartışmalar: Cessâs Örneği [Discussions on the Existence of Metaphor in the 4th Century Hijri Usûl al-Fiqh Tradition: The Case of al-Jassâs]

Ramazan ÇÖKLÜ.....416-438.

Bir İlm-i Kirâat İcâzetnâmesi: Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun Öğrencisi Safvan Çakıroğlu'na Verdiği İcâzetnâme [A Qiraah Science Authorization: Vested of Mehmet Rüstü Asikkutlu to Its Student Safvan Cakiroglu]

Yaşar AKASLAN.....439-461.

Hollandalı Seyyah Pieter Van Woensel'in Hayatı, Eserleri ve Türklere Bakışı [The Life of the Dutch Traveller Pieter Van Woensel and His View on Turks]

Safinur GENÇ - Serdar ÖZDEMİR462-493.

Dini Nasları Anlamada İmam Eş'ari İle İmam Matürîdî'nin Yaklaşımları [Imam Ash'ari and Imam Maturidi in the Wayof Understanding Religious Nass]

Ekrem UĞURLU494-515.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Fıkıh İle Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi, Enes Taş - Orkhan Musakhanov (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021, 223 Sayfa) [Between Fiqh And Sufism: Bahâ' al-Dîn Zâdah's Political Thought, Enes Taş - Orkhan Musakhanov (İstanbul: Endülüs Publications, 2021, 223 Page)]

Seval AKARSU516-524.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

VOWELS AND CLASSIFICATION CRITERIA IN MODERN STANDARD ARABIC*

MODERN STANDART ARAPÇADA ÜNLÜLER VE SINIFLANDIRILMA ÖLÇÜTLERİ

Zeynep ÖZKANLI

Dr. Arş.Gör. Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati,
Kastamonu/Türkiye

zeynepozkanli@yahoo.com, orcid.org/0000-0003-1466-9592.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513121>

Geliş Tarihi / Received: 28 Ağustos 2022 / 28 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Eylül 2022 / 24 September 2022

Yayın Tarihi / Published: 10 Ocak 2023 / 10 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 1-19.

Cite as / Atıf: Özkanlı, Zeynep. “Vowels and Classification Criteria in Modern Standard Arabic” [Modern Standart Arapçada Ünlüler ve Sınıflandırılma Ölçütleri]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 1-19.

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

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.



OpenAIRE TRİZİN OPEN ACCESS

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

* This article was extracted from the third section of doctorate dissertation entitled “Arap Fonetikinin Tarihsel Gelişimi (Historical Development of Arabic Phonetics)”. See; *Arap Fonetikinin Tarihsel Gelişimi* (Ankara: Ankara University, Institute of Social Science, published Ph. D. Thesis, 2022).

Abstract

Phonemes in a language are divided into two basic groups as segmental and suprasegmental. Among them, suprasegmental phonemes are not dependent on a single sound, on the contrary they contain more than one sound piece. Segmental phonemes are special sound units that are linked to a single sound. Vowels, consonants and semi-vowels are called segmental phonemes. Many vocal organs are involved in the formation of vowels. Among those, the tongue, lips and chin have a more important place in the forming the vowels. For this reason the vowels are divided into various groups as front, back, closed, open etc. according to the condition of the tongue, lips and chin in articulation. In addition to that vowels are examined as short and long in terms of the duration of their pronunciation. The aim of this study, which was prepared using the literature review method is to analyze the vowels of Modern Standard Arabic in line with the views of the 20th and 21st century Arab phoneticians with the differences of opinion between them. In addition to that it is aimed to classify these vowels according to the criteria of the IPA with the views of the modern Arabic phoneticians.

Keywords: Linguistics, Phonetic, Segmental Phonemes, Vowels, Modern Standard Arabic.

Öz

Bir dildeki ses birimler, parçalarüstü ve parçalı olmak üzere iki temel gruba ayrılmaktadır. Bunlardan parçalarüstü ses birim olarak adlandırılanları tek bir sese bağlı olmayan aksine birden fazla ses parçasını kapsayan sesletim birimleridir. Parçalı ses birimler ise tek bir sese bağlı özel ses birimlerdir. Ünlüler, ünsüzler ve yarı ünlüler parçalı ses birim olarak adlandırılmaktadır. Parçalı ses birimler arasında yer alan ünlülerin oluşumunda çok sayıda ses organı görev almaktadır. Bu ses organları arasında dil, dudak ve çene oynak olmaları sebebi ile ünlü oluşumunda durgun ses organlarına kıyasla daha önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle ünlüler, boğumlanmada dil, dudak ve çene gibi oynak ses organlarının durumuna göre ön, arka, kapalı, açık, dar ve geniş olmak üzere çeşitli gruplara ayrılmaktadır. Bununla birlikte söyleniş süresi bakımından ünlüler, kısa ve uzun olmak üzere iki temel grup altında incelenmektedir. Literatür taraması yöntemi kullanılarak hazırlanan bu çalışmanın amacı, Modern Standart Arapçanın ünlülerinin, 20. ve 21. yüzyıl Arap fonetikçilerinin görüşleri doğrultusunda ve bu fonetikçiler arasındaki görüş ayrılıklarına da yer verilerek incelenmesidir. Bununla birlikte çalışmada, Modern Standart Arapçanın ünlülerinin Arap fonetikçilerinin görüşlerine ek olarak Uluslararası Fonetik Alfabe ölçütlerine göre tasnif edilmesi de hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dil Bilimi, Fonetik, Parçalarüstü Ses Birimler, Ünlüler, Modern Standart Arapça.

Extended Abstract

The meanings of the vowels in Modern Standard Arabic and the changes they have undergone in the historical process are the first subject that this article deals with. It would be appropriate to give a brief overview of this; the vowels of the Modern Standard Arabic are divided into two groups: the short vowels and the long vowels. The short vowels of Modern Standard Arabic were first identified by Abū al-Aswad al-Du'ālī in the 7th century. Mentioned in his sources; "If I open my lips, put a dot on the letter. If I pucker my lips, put a dot next to the letter. If I make a thin [i] sound with my lips, put a dot under the letter. If I read any of these from the nose, put two dots." al-Khalīl b. 'Aḥmad created a new ḥaraka system based on Abū al-Aswad's words. This system has been used until today without any changes after al-Khalīl. As can be seen, the above-mentioned words of Abū al-Aswad have a guiding quality in determining the short vowels of Modern Standard Arabic. Based on his words, it can be concluded that he establishes a connection between the quality of the sound and the grapheme corresponding to this sound. From the same words, it is possible to infer that the short vowels called as al-ḥaraka, the lips and the chin implicitly pointed out, gain some qualities with their various movements. As a matter of fact, according to Abū al-Aswad, there must be a lip opening in order for the vowel [a] to be formed, and for the vowel [u] to be formed, the lips must protrude forward - take a shrunken shape with the expression of Abū al-Aswad-. In the modern period, it is noteworthy that the expression al-ṣāit al-qaṣīra / الصَّائِثُ الْقَصِيرَةُ, which means short vowels, is used instead of al-ḥaraka for short vowels of Modern Standard Arabic, unlike the classicists. This expression has become standardized over time as a phonetic term. The expression al-ṣāit / الصَّائِثُ in the composition of الصَّائِثُ الْقَصِيرَةُ means vowel. This concept is similar to the Arabic expression al-muṣawwita / الْمُصَوِّتَةُ, which is used by Ibn Jinnī, one of the language scholars of the classical period, to describe long vowels and means vowel. For this reason, the origin of the expression الصَّائِثُ الْقَصِيرَةُ used and conceptualized by modern phoneticists can be traced back to Ibn Jinnī. However, there are also opinions that the concept in question is of Western origin and was brought into modern Arabic phonetics by the famous orientalist Gotthelf Bergsträßer (1886-1933). Long vowels of Modern Standard Arabic; they are depicted as vowels whose pronunciation is relatively longer than other vowels. The long vowels of MSA correspond to [a:], [i:], [u:]. These sounds are represented by their grapheme in the form of ا, ي and و respectively, in the written language. Some of these letters can sometimes replace long vowels, sometimes consonants, and sometimes semi-vowels depending on the way they are used. Long vowels of Arabic for the first time discovered by al-Khalīl b. 'Aḥmad, in the end of the 8th century. After determining the number of these sounds as four, he points to the places of their formation and characterizes them with the concept of air or cavity sounds. These are ا, ي, و and ء. al-Khalīl, draws attention to the fact that these sounds produced in cavity and do not touch any speech organs. Because of that he calls them cavity sounds. What he means by cavity is the throat and oral cavity. These sounds do not have a clear origin and occur in the throat and oral cavities. Linguists who came after al-Khalīl, especially his student Sībawayh, reduced the number of these four sounds as ا, و and ي to three and named them sometimes as all-madd, sometimes al-'illeh. Considered as one of the cavity sounds by al-Khalīl, ء is included among the consonants with a more modern expression, al-ḥuruf al-ṣiḥāḥ (ar. الحُرُوفُ الصِّحَاح) by these scholars. The second topic of this article is the classification of vowels. In this context, it should be started by saying that there are two basic vowel classification systems that aim to present the vowels in all world languages universally. The first of these is the International Phonetic Alphabet. Another criteria used in the classification is Cardinal Vowel System. Although there are Arabic phoneticians who use both systems, in this article the vowels of Modern Standard Arabic are classified under four main headings, according to the International Phonetic Alphabet. These main headings were determined on the basis of the movement of the speech organs and the durations during the pronunciation of the vowels.

Introduction

Vowels are defined as sounds that made without any obstruction or narrowing in speech organs such as larynx, throat and mouth during the formation process. During the pronunciation of vowels, the air pushed out of the lungs moves along the vocal tract by flowing without encountering any obstacles.¹ Calling the long vowels of Arabic as cavity sounds (ar. الحُرُوفُ الْجَوْفِيَّةُ) and air sounds (ar. الحُرُوفُ الْهَوَائِيَّةُ) in the classical period can be interpreted similarly. With the definitions of cavity sounds and air sounds, it is meant that the sound flows with the air during the pronunciation of these sounds and there is no obstacle in the vocal tract.²

The vowels of the Modern Standard Arabic (MSA) are divided into two groups: the short vowels (ar. الصَّائِتُ الْقَصِيرَةُ) and the long vowels (ar. الصَّائِتُ الطَّوِيلَةُ).³ The term of short vowel was used by the language scholars of the classical period like Sībawayh (135/752 ? – 180/796) and al-Zamakhsharī (467/1075 - 538/1144) as al-ḥaraka (ar. الحَرَكَة).⁴

Sībawayh gives the name of al-faṭḥa (ar. الْفَتْحَةُ), which he sees as a sign of naṣb in the first volume of his book *al-Kitāb*, to al-kasra (ar. الْكَسْرَةُ), which he sees as a sign of khafdh and al-dhamma (ar. الضَّمَّةُ), which he sees as a sign of rafʿ as al-ḥaraka.⁵ Just like Sībawayh, al-Zamakhsharī, describes these three names with the concept of al-ḥaraka in his grammar book *al-Mufaṣṣal fī Ṣanʿat al-ʿIṣṣāb*.⁶ However, it is not just short vowels that linguists mean by the term of al-ḥaraka. For them, this term includes a large number of signs in different functions, which are seen as a sign of iʿrāb and called al-faṭḥa, al-kasra, al-dhamma, al-tanwīn or nunation (ar. التَّنْوِينُ) and al-sukūn (ar. السُّكُونُ).⁷ An example of this is the fact that al-ḥarakāt are called iʿrāb signs (ar. حَرَكَاتُ الْإِعْرَابِ) by al-Zamakhsharī.⁸ In this aspect, the use of these signs differs from the phonetic use. From a phonetic point of view, al-ḥaraka means vowel marks that should be considered as a concept that only represents the sounds [a], [i], [u] and is limited to the names al-faṭḥa, al-kasra and al-dhamma. In the context of phonetics, this term used by the linguists of the classical period refers to some symbols corresponding to the sounds [a], [i], [u], placed

¹ Ibrāhīm Anīs, *al-Aṣwātu'l-Lughawiyya* (Egypt: Maktaba al-Encilū al-Maṣrī, 1975), 30-38; Kamāl Bishr, *ʿIlm al-Aṣwāt* (Cairo: Dār Gharīb, 2000) 217; ʿAbd al-Ghaffār Ḥāmid Hilāl, *Aṣwāt al-Lughā al-ʿArabiyya* (Cairo: Maktabatu Wahba, 1996), 88; Bassām Baraka, *ʿIlm al-Aṣwāt al-ʿĀmm: Aṣwāt al-Lughā al-ʿArabiyya* (Beirut: Markaz al-Inhāʾi al-Qawmī, 1988), 79.

² al-Khalīl b. ʿAḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-Ayn*, critical ed. Maḥdī al-Makhzoumī - Ibrāhīm al-Sāmerrāī (Beirut: Dār Maktaba al-Hilāl), 2/57-58; Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd b. ʿUmer al-Zamakhsharī, *al-Mufaṣṣal fī Ṣanʿat al-ʿIṣṣāb*, ed. Emīl Bedīʿi Yʿakoub (Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyeh, 1999), 522; Abū Bishr ʿAmr b. ʿUthmān b. Qanber al-Khārithī Sībawayh, *al-Kitāb*, critical ed. ʿAbd al-Salām Moḥamed Hārūn (Cairo: Maktaba al-Khāncī, 2009), 4/435; Muammer Sarikaya, “Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu”, *Bilimname*, 4/1 (2004), 121.

³ Bishr, *ʿIlm al-Aṣwāt*, 12-13.

⁴ Hilāl, *Aṣwāt al-Lughā al-ʿArabiyya*, 93.

⁵ Abū Bishr ʿAmr b. ʿUthmān b. Qanber al-Khārithī Sībawayh, *al-Kitāb*, critical ed. ʿAbd al-Salām Moḥamed Hārūn (Cairo: Maktaba al-Khāncī, 2004), 1/13-14.

⁶ al-Zamakhsharī, *al-Mufaṣṣal*, 44.

⁷ Sībawayh, *al-Kitāb*, 1/13-14; al-Zamakhsharī, *al-Mufaṣṣal*, 44.

⁸ Id, *al-Mufaṣṣal*, 44.

above or below the letter according to the quality of the sound. In addition to this information, it should be noted that classical language scholars such as al-Khalīl b. ‘Aḥmad al-Farāhīdī (100/718 - 175/791), Sībawayh and even Ibn Jinnī (300/913 ? - 392/1002) tend to see these three symbols, which they call al-ḥaraka, as an extension of the madd letters (ar. حُرُوفُ الْمَدِّ). Both al-fatha, al-kasra, al-dhamma and ا, و, ي called madd letters are voiced, and there is no obstacle in the vocal tract during the pronunciation.⁹

If we return to the subject of symbols that correspond to the sounds [a], [i], [u], placed above or below the letter according to the quality of the sound; these symbols are still used in Modern Standard Arabic; َ for al-fatha, which corresponds to the sound [a] and is written on the letter; For the al-kasra corresponding to the sound [i] and written under the letter, ِ ; It includes ُ signs for al-dhamma, which corresponds to the sound [u] and is written on the letter.

1.Short Vowels

The short vowels of Modern Standard Arabic were first identified by Abū al-Aswad al-Du‘alī in the 7th century. Mentioned in his sources; “If I open my lips, put a dot on the letter. If I pucker my lips, put a dot next to the letter. If I make a thin [i] sound with my lips, put a dot under the letter. If I read any of these from the nose, put two dots.”¹⁰ al-Khalīl b. ‘Aḥmad created a new ḥaraka system based on Abū al-Aswad's words.¹¹ This system has been used until today without any changes after al-Khalīl.¹²

As can be seen, the above-mentioned words of Abū al-Aswad have a guiding quality in determining the short vowels of Modern Standard Arabic. Based on his words, it can be concluded that he establishes a connection between the quality of the sound and the grapheme corresponding to this sound. From the same words, it is possible to infer that the short vowels called as al-ḥaraka, the lips and the chin implicitly pointed out, gain some qualities with their various movements. As a matter of fact, according to Abū al-Aswad, there must be a lip opening in order for the vowel [a] to be formed, and for the vowel [u] to be formed, the lips must protrude forward - take a shrunken shape with the expression of Abū al-Aswad-

In the modern period, it is noteworthy that the expression al-ṣānit al-qaṣīra / الصَّائِنْتُ الْقَصِيرَةُ, which means short vowels, is used instead of al-ḥaraka for short vowels of Modern Standard Arabic, unlike the classicists. This expression has become standardized over

⁹ Khalaf al-Sayyid Riḍwān, “Ṣawāit al-Qaṣīra fī Dhaw’i Mu‘tiyāt ‘Ilm al-Aṣwāt Beyne al-Qudamā wa al-Muḥdathīn”, *Ḥawliyyeh Kulliyeh al-Luḡha al-‘Arabīyyeh bi Circā: Mecelle ‘Ilmiyyeh Muḥakkemeh*, 8/1 (2004), 222; Hilāl, *Aṣwāt al-Luḡha al-‘Arabīyya*, 93.

¹⁰ Qāḍī Abī Sa‘īd al-Ḥassēn b. ‘Abd Allāh al-Sīrāfī, *Akhbār al-Naḥviyyīn al-Baṣriyyīn*, critical ed. Ṭaḥā Moḥamed al-Zainī - Moḥamed ‘Abd al-Mun‘im Khafācī (Egypt: Maktaba Moṣṭafā al-Bābī al-Ḥalebī, no date), 10.

¹¹ Mahdī al-Makhzoumī, *Madrasa al-Kūfe Manḥacuhā fī Dirāse al-Luḡha wa al-Naḥv* (Egypt: Moṣṭafā al-Bābī al-Ḥalebī, 1958), 19.

¹² Baraka, *‘Ilm al-Aṣwāt al-‘Āmm*, 107.

time as a phonetic term. The expression al-ṣā'it / الصَّائِت in the composition of الصَّائِثُ الْقَصِيرَةُ means vowel. This concept is similar to the Arabic expression al-muṣawwita / الْمُصَوِّتَة, which is used by Ibn Jinnî, one of the language scholars of the classical period, to describe long vowels and means vowel. For this reason, the origin of the expression الصَّائِثُ الْقَصِيرَةُ used and conceptualized by modern phoneticists can be traced back to Ibn Jinnî. However, there are also opinions that the concept in question is of Western origin and was brought into modern Arabic phonetics by the famous orientalist Gotthelf Bergsträßer (1886-1933).¹³

2. Long Vowels

Long vowels of Modern Standard Arabic; they are depicted as vowels whose pronunciation is relatively longer than other vowels. The long vowels of MSA correspond to [a:], [i:], [u:]. These sounds are represented by their grapheme in the form of ي, ا and و respectively, in the written language. Some of these letters can sometimes replace long vowels, sometimes consonants, and sometimes semi-vowels depending on the way they are used.¹⁴ Long vowels of Arabic for the first time discovered by al-Khalîl b. 'Aḥmad, in the end of the 8th century. After determining the number of these sounds as four, he points to the places of their formation and characterizes them with the concept of air or cavity sounds. These are ا, ي, و and ء. al-Khalîl, draws attention to the fact that these sounds produced in cavity and do not touch any speech organs. Because of that he calls them cavity sounds. What he means by cavity is the throat and oral cavity.¹⁵ These sounds do not have a clear origin and occur in the throat and oral cavities. Linguists who came after al-Khalîl, especially his student Sîbawayh, reduced the number of these four sounds as ا, و and ي to three and named them sometimes as all-madd, sometimes al-'illeh (ar. الحروف العلة).¹⁶ Considered as one of the cavity sounds by al-Khalîl, ء is included among the consonants with a more modern expression, al-ḥurouf al-sihāḥ (ar. الحُرُوف الصِّحَاح) by these scholars.

Sîbawayh, describes ا, ي and و as cavity or air sounds like al-Khalîl. However, he separates و and ي from others in terms of pronunciation features. During the pronunciation of these two, the sound shows the characteristic of expanding and spreading in the mouth. Because of these features, و and ي are soft sounds of Arabic.¹⁷ Due to their softness, these letters are described as soft or lîn letters (ar. الحُرُوف اللَّيِّنَة) by language scholars such as Sîbawayh and al-Zamakhsharî.¹⁸

¹³ Hilâl, *Aṣwât al-Lugha al-'Arabiyya*, 87.

¹⁴ al-Sa'rân, *Ilm al-Lugha*, 150; Ibrâhîm Khalîl, *Muqaddime fî 'Ilm al-Aṣwât al-Lugha al-'Arabiyya* (Amman: Emwâc, 2013, 77-78.

¹⁵ al-Khalîl b. 'Aḥmad, *Kitâb al-'Ayn*, 1/48, 57-58.

¹⁶ Sîbawayh, *al-Kitâb*, 4/435; al-Zamakhsharî, *al-Mufaṣṣal*, 522; Abû al-'Abbâs Moḥamed b. Yazîd al-Mubarrad, *al-Muqtaḍab*, critical ed. Ḥassân Ḥamid - Râhîl Ya'koub (Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyeh, 1999), 1/126, 133, 146.

¹⁷ Sîbawayh, *al-Kitâb*, 4/435.

¹⁸ al-Zamakhsharî, *al-Mufaṣṣal*, 522; Sîbawayh, *al-Kitâb*, 4/435.

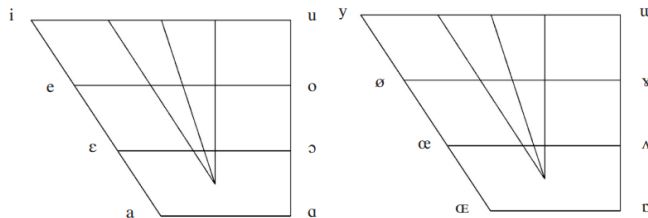
al-Mubarrad associates the vowel group consisting of ا, و, ي with a sound event called i‘lāl (ar.الإغلال) and describes these sounds as al-ḥurouf al-‘illeh (ar.الحُرُوفُ الْعِلَّةُ).¹⁹ As a result of all these qualifications and naming, it is possible to say that the madd letters or līn letters were used in the classical period as the equivalent of the long vowel concept used in the modern period.²⁰

3. Classification Criteria

As for the classification criteria of the vowels of Modern Standard Arabic; first of all it is necessary to give the information that there are two basic vowel classification systems that aim to present the vowels in all world languages universally. The first of these is the International Phonetic Alphabet.²¹

Another criteria used in the classification is Cardinal Vowel System. This system was introduced for the first time in the 20th century by British phoneticians Daniel Jones (1881 - 1967). According to this system, vowels were tried to be classified according to the vowel area represented by a four-sided shape called the vowel quadrilateral. The vowel quadrilateral associated with the various positions of the tongue in vowel production is shown in figure 1. The line in the upper corner of the shape in the figure represent the horizontal position of the tongue, and the upward line on the side of the figure represent the vertical axis of the tongue. The primary basic vowels [a], [u], [i] and [o] determined by taking the horizontal and vertical axes of the tongue as criteria, these vowels are taken as reference for the description of vowels in world languages:²²

Figure 1: The Primary (left) and Secondary (right) Cardinal Vowels²³



There are Arabic phoneticians who try to position the vowels of Modern Standard Arabic according to the vowel quadrilateral, as well as those who try to position them according to the vowel triangle. Arabic phoneticians such as Bassām Baraka (b.1950) first used the vowel triangle created by Germanian linguistics Christoph Friedrich Hellwag (1754 - 1835) in 1781²⁴ and positions the vowels of MSA according to the

¹⁹ al-Mubarrad, *al-Muqtaḍab* 1/126, 133, 146.

²⁰ Baraka, *‘Ilm al-Aṣwāt al-‘Āmm*, 92; Hilāl, *Aṣwāt al-Luḡha al-‘Arabī*, 88, 92; Bishr, *‘Ilm al-Aṣwāt*, 164, 220, 445.

²¹ Ashby et al., *Introducing Phonetic Science*, 2-4.

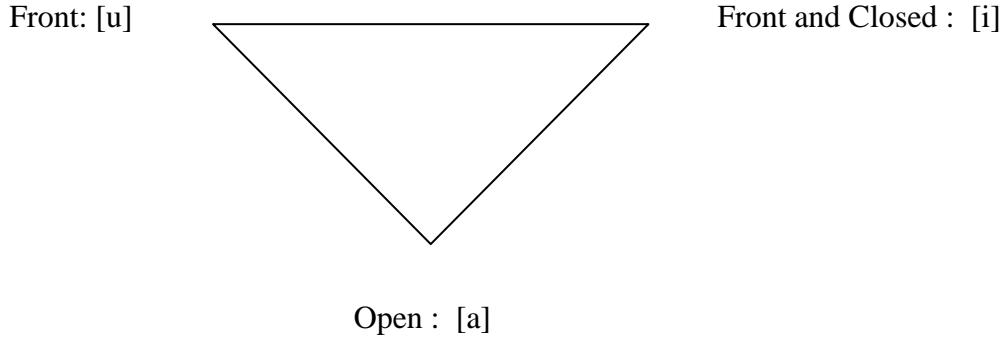
²² Bishr, *‘Ilm al-Aṣwāt*, 225; ‘Aḥmad Mukhtār ‘Umer, *Dirāse al-Ṣawt al-Luḡhawīyya* (Cairo: ‘Ālem al-Kutub, 1997) 148-149.

²³ Ashby et al., *Introducing Phonetic Science*, 78.

²⁴ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 2/27.

primary basic vowels [a], [u] and [i] placed at each vertex of this triangle. According to this, the vowels of MSA are ordered according to their pronunciation and the mouth opening. Considering these criteria, we come across vowel groups such as front-back and open-closed: ²⁵

Figure 2: Vowel Triangle ²⁶



The vowels in all world languages are based on the vowels positioned according to the vowel quadrilateral or the vowel triangle, which is also used by Arab phoneticians. However, it should be noted here that vowels positioned at different ends of both shapes cannot be expected to include vowels in all world languages. When it is desired to symbolize the special vowels of any language according to the vowel quadrilateral or the vowel triangle, points similar to these reference points can be produced. It is the same with the International Phonetic Alphabet to the special vowels and consonants of a language. A similar new system can be introduced by taking this alphabet system as an example.

As a matter of fact, when the Cardinal Vowel System, Hellwag Vowel Triangle and the International Phonetic Alphabet are examined, it is seen that some criteria have been developed according to the various positions these three organs take during pronunciation. The vowels in Modern Standard Arabic are also under four main headings, taking into account these principles and their specific sounds as below:

3.1. Vowels According to the Position of Tongue

The vowels of Modern Standard Arabic are divided into two groups according to the position of tongue as front vowels and back vowels.²⁷ The front vowels (ar. الصَّوَائِثُ الأَمَامِيَّةُ) are formed by the protrusion of the blade of the tongue towards the palate.²⁸ Protrusion of the blade of tongue, narrowing the anterior part of the oral cavity.²⁹ These vowels are also called thin vowels, as a thin sound occurs during the pronunciation of front vowels. Back vowels (ar. الصَّوَائِثُ الخَلْفِيَّةُ) are formed by the protrusion of the tongue

²⁵ Baraka, *Ilm al-Aṣwāt al-‘Āmm*, 84.

²⁶ Baraka, *Ilm al-Aṣwāt al-‘Āmm*, 49.

²⁷ al-Sa‘rān, *Ilm al-Lughā*, 183; Baraka, *Ilm al-Aṣwāt al-‘Āmm*, 80.

²⁸ Günay Karaağaç, *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 618.

²⁹ Mustafa Volkan Coşkun, *Türkçenin Ses Bilgisi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015), 34.

towards the back, that is the hard palate. These vowels can also be described as deep vowels, as a deep voice occurs during their pronunciation.³⁰

There are different opinions about what the front and back vowels of Modern Standard Arabic are. For example, Maḥmūd al-Sa‘rān treats short and long vowels as if they were two separate vowels in his vowel classification. According to that; back vowels of MSA as follow:

1. Long vowel ِ , in qa:le / قَالٌ . This vowel symbolized with [a:] in the International Phonetic Alphabet.

2. Short vowel named al-dhamma in the ṣumun / صُمَّ and symbolized with [u] in the International Phonetic Alphabet.

3. The short vowel named al-faṭḥa in the word ṣabara / صَبَرَ symbolized with [a] in the International Phonetic Alphabet.

As for the front vowels of Modern Standard Arabic; these are as follow:

1. The long vowel ي , in the expression bi:‘un / بَيْعٌ and the sound value is shown as [i:] in the International Phonetic Alphabet.

2. The long vowel َ , in the word ba:‘un / بَاءٌ , sound value is shown with [a:] in the International Phonetic Alphabet.

3. The short vowel named al-kasra in the word tibnun / تَيْنٌ and the sound value shown as [i] in the International Phonetic Alphabet.³¹

Since al-Sa‘rān does not use any phonetic signs while describing back and short vowels and does not include an explanatory element such as thick-thin or medium, the vowels mentioned above are presented in the classical format.

‘Iṣām Noureddīn, one of the 20th century Arab phoneticians, gives the information that there are two types of vowels in Modern Standard Arabic in his work named *‘Ilm al-Aṣwāt al-Lughavī: al-Founoutīka*. Among these vowels, those that are described as short have three different allophone as thick, thin and medium. Similar to Kamāl Bishr's method, he considers these vowels together with their allophones, which he calls thick-thin and medium, and examines them under two groups as front and back according to the tongue position.³²

‘Aḥmad Mukhtār ‘Umer, a contemporary of ‘Iṣām Noureddīn and Maḥmūd al-Sa‘rān, classifies the sounds that he has grouped as vowels and consonants, in his work *Dirāse Ṣawt al-Lughavī*, according to their places of articulation. He does not qualify vowels as open vowels and closed vowels, as his contemporaries do. Instead, he expresses

³⁰ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2/25

³¹ al-Sa‘rān, *‘Ilm al-Lughā*, 183-184.

³² ‘Iṣām Noureddīn, *‘Ilm al-Aṣwāt al-Lughawiyya: al-Founoutīka* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992), 279-282.

the vowel-pronoun relationship as follows: “During the pronunciation of the [i] sound called al-kasra and the long pronunciation of this sound, the [i:] sound symbolized by ي , the front tongue becomes protruding.”³³ He expresses the vowel and archaic relation as follows: “During the pronunciation of the short vowels [u], called al-dhamma, and [u:], symbolized by long vowels و , the back tongue rises towards the palate.”³⁴

Bassām Baraka is of the opinion that there are only three basic vowels in Modern Standard Arabic and lists them as [i], [u] and [a]. As the leading vowel of MSA, he accepts only al-kasra, which corresponds to the sound [i]. The back vowels are [u] and [a], corresponding to al-dhamma and al-fathā. Moḥamed ‘Alī al-Khoulī, who is regarded as one of the modern phoneticians such Maḥmoud al-Sa‘rān and Baraka, also mentions this issue with only a few sentences in his work titled *Madkhal ilā ‘Ilm al-Lughā*: “What is the state of the tongue according to whether the protrusion takes place in the anterior or posterior part of the tongue? With the protruding that occurs in the front part of the tongue, front vowels such as the short vowel al-kasra occur. When it occurs in the middle part of the language, it becomes a central vowel like [a] in the English far word. When the protruding takes place on the back of the tongue, a back vowel is formed, such as the short vowel al-dhamma in the example of kutibe / كُتِبَ.”³⁵ Based on these sentences, it can be concluded that he tries to classify the vowels according to the state of the language. However, it is not clear which vowels of MSA are subject to such a classification. According to that; it is one of the front vowels [i], which he describes as the short vowel al-kasra, and the short vowel [u], which he calls al-dhamma, is one of the back vowels. Again, the fact that the group he called the central vowel chose an English word for its sample, suggesting that there is no such vowel in MSA.

In line with Bassām Baraka's views, the vowels of Modern Standard Arabic are grouped only over short vowels, front and back according to the tongue's position in articulation. However, based on the fact that Maḥmoud al-Sa‘rān and Moḥamed ‘Alī al-Khoulī considered the vowels as a whole with their allophone, these allophones were added to the three basic short vowels. Especially Bishr's giving the vowels with phonetic sign equivalents is effective on the study in this respect. After all this information, the vowels of MSA can be classified as follows according to the position of the tongue:

³³ ‘Umer, *Dirāse al-Ṣawt al-Lughawiyya*, 317.

³⁴ Id, *Dirāse al-Ṣawt al-Lughawiyya*, 318.

³⁵ al-Khoulī, *Madkhal ilā ‘Ilm al-Lughā*, 38.

Table 1: Vowels of Modern Standard Arabic According to the Position of Tongue

Vowels of Modern Standard Arabic According to the Position of Tongue	
Front Vowels	Back Vowels
al-Faḥa from short vowels symbolized as [æ] in the International Phonetic Alphabet. For example, al-faḥa on ب in ṣabera / صَبْر .	al-Faḥa from short vowels symbolized as [ɑ] in the International Phonetic Alphabet. For example, al-faḥa on ص in ṣabera / صَبْر .
al-Faḥa symbolized by [a] in the International Phonetic Alphabet, only when used with the consonants ق, خ, غ. al-Faḥa in the word khayrun / خَيْر is an example of this type of vowel.	al-Kasra symbolized with [ɪ] in the International Phonetic Alphabet. For example, al-kasra on ق in the word qīṭar / قِطَار .
al-Kasra symbolized by [i] in the International Phonetic Alphabet. For example, al-kasra on ب in bintun / بِنْت .	al-Dhamma symbolized with [u] in the International Phonetic Alphabet. For example, al-dhamma on ب in buka:’un / بُكَاء .
	al-Dhamma symbolized with [ʊ] in the International Phonetic Alphabet. An example of this type of vowel is al-dhamma on ص in the word ṣulḥun / صَلْح .
	It is a different type of al-dhamma, which is symbolized with [ɔ] in the International Phonetic Alphabet. al-Dhamma on the ق in the word qutḥun / قُطْب can be given as an example. Only when used with consonants ق, خ, غ it is symbolized with [ɔ].

3.2. Vowels According to the Lips Positioning

As previously mentioned Abū al-Aswad al-Du’alī is the first to mention the effect of various positions of the lips on the formation of vowels in the classical period.³⁶ This determination has developed over time to classify vowels according to the position of the lips. As a matter of fact, Maḥmūd al-Sa’rān, one of the modern Arab phoneticians, states that the lips are of great importance in the formation of vowels, but also deals with the vowels in a unique way according to the condition of the lips. According to that; there are three basic movements of the lips in the vowel pronunciation. The first of these is the unification movement. The lips come together to form the short vowel called al-dhamma with the sound equivalent of [u]. Another movement of the lips is to take a position giving

³⁶ al-Sīrāfī, *Akhbār al-Naḥwiyyīn al-Baṣriyyīn*, 10.

the [i] sound. In this position, the short vowel called al-kasra, which is shown as [i], is formed. The last movement of the lips is the opening position. In this case, the short vowel called al-fatha and corresponding to the sound [a] is formed.³⁷ As can be seen, al-Sa' rān only gives information about the movement of the lips. He does not name vowels with different terms according to the position of the lips.

'Iṣām Nouredīn, divides the vowels of Modern Standard Arabic into two groups as rounded and unrounded or straight, according to the lips positioning. He describes the vowels in which the lips take a rounded shape during pronunciation, with the Arabic expression al-ṣawāit al-mustadīrah / الصَوَائِتُ الْمُسْتَدِيرَةُ. The English equivalent of the expression الصَوَائِتُ الْمُسْتَدِيرَةُ is rounded vowels. The vowels in which the lips are in a horizontally open position are named with the Arabic expression al-ṣawāit al-munfarīḥah / الصَوَائِتُ الْمُنْفَرِجَةُ.³⁸ The expression الصَوَائِتُ الْمُنْفَرِجَةُ can be transferred to English as unrounded vowels. Nouredīn used the short vowel [a] called al-fatha, [a:] symbolized by ا from the long vowels, the short vowel [i] called al-kasra and the long vowel [i:] symbolized by ي, unrounded vowel. He defines the short vowel al-dhamma which is symbolized by [u] and long vowel و, which is symbolized by the [u:] as the rounded vowel of MSA.³⁹

Kamāl Bishr is of the opinion that all world languages have vowel sets consisting of [i], [e], [ɛ], [a], [ɑ], [ɔ], [o], [u] phonemes. The number of vowels in any language can be increased or decreased by referencing these primary basic vowels determined according to the International Phonetic Alphabet.⁴⁰ Vowels are formed by various movements of the lips. The basic movement of the lips that affects the quality of the sound is the fusion. Therefore, vowels can be examined under two separate headings based on the divergence and convergence of the lips. Bishr names the first of these with the composition al-ḥarakāt ghayr al-maḍmoumeh / الْحَرَكَاتُ غَيْرُ الْمَضْمُومَةِ. This expression referring to the movement of the lips away from each other, covers the [i] that occurs with the opening and widening of the lips and the movement that occurs with the separation of the lips [ɑ]. He names the vowels in which the lips approach each other during the pronunciation, with the expression al-ḥarakāt al-maḍmoumeh / الْحَرَكَاتُ الْمَضْمُومَةِ, which means the combined movements of the lips. The convergence or merging of the lips is more intense in the pronunciation of some sounds and less in others. The vowels formed by the fusion of the lips are the half-open, back and round vowel symbolized as [u] and [ɔ]. The sound value of the [ɔ] symbol is unknown. Based on the round and posterior vowel descriptions, this vowel type may be one of the [o] and [u] vowels.⁴¹ Despite the information he gave about the effect of lips on the pronunciation of vowels, Bishr does

³⁷ al-Sa' rān, *Ilm al-Lughah*, 184.

³⁸ Nouredīn, *Ilm al-Aṣwāt al-Lughawiyya*, 260.

³⁹ Id, *Ilm al-Aṣwāt al-Lughawiyya*, 262.

⁴⁰ Bishr, *Ilm al-Aṣwāt*, 227-228.

⁴¹ Bishr, *Ilm al-Aṣwāt*, 233-234.

not classify the vowels of Modern Standard Arabic according to the condition of the lips. However, despite establishing a similarity relationship between the vowels of MSA and some vowels from other languages in the International Phonetic Alphabet, in terms of the position of the tongue in articulation.⁴² By taking the lip condition as a criterion in articulation, it does not include such an association between vowels.

Bassām Baraka, on the other hand, describes the vowels in two ways, straight and rounded, according to the condition of the lips. The vowel in which the lips take a rounded shape during pronunciation is the rounded vowel. The rounded vowel in Modern Standard Arabic is [u], symbolized by the al-dhamma. He describes this type of vowel with the Arabic expression al-ṣāit al-mustadīr / الصائت المُستدِير. The vowel formed by the stretching of the lips is the unrounded vowel. One of the short vowels [i], symbolized by al-kasra is the unrounded vowel of MSA. It should be noted here that Baraka presents unrounded or straight vowel term, with the Arabic expression al-ṣāit al-munqabid / الصائت المُنْقَبِضُ.⁴³

‘Aḥmad Mukhtār ‘Umer states that the sounds in world languages are classified under three headings according to the lip condition. According to this classification, sounds are divided into three groups as rounded (ar. المُستدِيرَة), unrounded or straight (ar. غَيْرُ المُستدِيرَة) and natural (ar. المُحَايِدَة). According to that; roundness, unroundness and naturalness are not exclusive to vowels. Among the consonants in some languages, there are rounded, unrounded and natural ones. For example, /w/ in English is a rounded consonant. As for the vowels of Modern Standard Arabic; ‘Umer does not give any information about which group the vowels of this language fall into.⁴⁴

Moḥamed ‘Alī al-Khoulī, classified the vowels contemporaries such as Maḥmūd al-Sa‘rān, Kamāl Bishr and Bassām Baraka, who are similar to them in many aspects in terms of their methods of examining vowels, according to their lip condition. However, he only takes the rounding movement of the lips as a criterion. He summarizes this subject in a few sentences as follows: “The rounding of the lips with the pronunciation of the sound is called rounded. Like al-dhamma with short pronunciation and و with long pronunciation. Such sounds are called rounded sounds.⁴⁵ It is noteworthy that he uses the word sound instead of vowel.

In the light of this information and evaluations, it is possible to list the vowels of Modern Standard Arabic in terms of the position of the lips, under two groups as rounded and unrounded as follows:

⁴² Id, *‘Ilm al-Aṣwāt*, 466.

⁴³ Baraka, *‘Ilm al-Aṣwāt al-‘Āmm*, 85.

⁴⁴ ‘Umer, *Dirāse al-Ṣawt al-Lughawiyya*, 125-126.

⁴⁵ al-Khoulī, *Madkhal ilā ‘Ilm al-Lughā*, 38.

Table 2: Vowels of the Modern Standard Arabic According to Lips Positioning in Articulation

Vowels According to Lips Positioning in Articulation	
Unrounded Vowels	Rounded Vowels
al-Fatha from short vowels symbolized as [a] in the International Phonetic Alphabet	al-Dhamma from the short vowels symbolized by [u] in the International Phonetic Alphabet
al-Kasra, one of the short vowels symbolized by [i] in the International Phonetic Alphabet	

3.3. Vowels According to the Mouth Opening

Vowels are divided into four groups according to the degree of aperture of the mouth: close, half-close, open and half-open. Since the mouth opening is provided by the chin movements, such a classification can also be called vowels according to the chin opening in articulation.⁴⁶

Maḥmūd al-Sa‘rān groups vowels according to the degree of rise of the tongue in the mouth as narrow (ar. الضيق) – semi-narrow (ar. نصف الضيق) and open (ar. المفتوح) – half-open (ar. نصف المفتوح). Among the long vowels in the expression بِيَع, the sound equivalent of ي is [i:] and it is a narrow vowel of Modern Standard Arabic. The sound equivalent of ا in the word بَاء is [e:] and it is one of the long vowels. This type of vowel is one of the semi-open vowels according to the degree of rise of the tongue in the mouth. Among the long vowels in قَال and corresponding to the sound [a:], ا is one of the open vowels of MSA. al-Dhamma, one of the short vowels in the expression صُم, corresponds to the sound [u] and is a half-open vowel of MSA. Based on the examples given by al-Sa‘rān, it can be said that he included the long vowels as well as the short vowels within the scope of his grouping as narrow - semi-narrow, open - half-open.⁴⁷

Kamāl Bishr also examines vowels under four headings, narrow, wide (ar. المتسع) or open, semi-narrow and semi-wide (ar. نصف المتسع) according to the degree to which the tongue rises towards the upper palate. The narrow vowels of the Modern Standard Arabic are the short vowels [i], which is denoted by al-kasra, and [u], which is denoted by al-dhamma. MSA has only one wide vowel. This vowel is [a], symbolized by the short vowel al-fatha.⁴⁸

‘Iṣām Nouredīn divides vowels into four groups according to the lip condition: close (ar. المغلقة), half-close (ar. نصف المغلقة), open and half-open (ar. نصف المفتوحة)

⁴⁶ Günay Karaağaç, *Türkçenin Ses Bilgisi* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2018), 43.

⁴⁷ al-Sa‘rān, *‘Ilm al-Lughā*, 184.

⁴⁸ Bishr, *‘Ilm al-Aṣwāt*, 466.

vowels. He calls the ones that occur with the tongue rising towards the upper palate as close vowels. Close vowels can also be given the name of narrow vowels (ar. الصوائت الضيقة). The degree of opening of the mouth affects the distance between the tongue and the palate. The closer the mouth is to the closed position, the smaller the distance between the tongue and the palate. The vowels in which there is a distance between the tongue and the palate during their pronunciation are called open vowels. These vowels are also called wide vowels (ar. الصوائت المتسبعة). If the horizontal or vertical position of the tongue in the mouth is close to the position of the tongue when pronouncing open vowels, they are called half-open. If the shape of the tongue is close to closed vowels, then the vowels in question are called half-close vowels. Noureddīn exemplifies the vowels he quotes from French and German under these four groups. Modern Standard Arabic does not include vowels under these headings.⁴⁹

Bassām Baraka divides vowels into four groups as close, half-close, open and half-open, according to the degree of mouth opening during pronunciation. According to that; the degree of mouth opening depends on the vertical movement of the tongue. Therefore, it correlates the distance between the palate and the back of the tongue with the degree of aperture of the mouth. Baraka, who subject only the short vowels of Modern Standard Arabic to this type of classification, defines al-dhamma and al-kasra as a close vowel and al-fatha as an open vowel.⁵⁰

In line with the above-mentioned views of modern phoneticists, it can be said that there are only two vowel groups in Modern Standard Arabic, called open [or wide] and close [or narrow]. The open vowel of MSA is the short vowel [a], symbolized by al-fatha. During the pronunciation of this sound, the mouth is in a fully open position. There is also a distance between the palate and the back of the tongue. Close vowel of MSA is one of the short vowels [i], corresponding to al-kasra. During the pronunciation of this sound, the mouth takes a position opposite to the open vowel.

The distance between the tongue and the back of the palate narrows. The open and close vowels of MSA are shown in the table below:

⁴⁹ Noureddīn, *ʿIlm al-Aṣwāt al-Lughawiyya*, 263-264.

⁵⁰ Baraka, *ʿIlm al-Aṣwāt al-ʿĀmm*, 80-85.

Table 3: Vowels of Modern Standard Arabic According to the Mouth Opening

Vowels According to the Mouth Opening	
Open Vowels	Close Vowels
al-Fatḥa from short vowels symbolized as [a] in the International Phonetic Alphabet	al-Dhamma from the short vowels symbolized by [u] the International Phonetic Alphabet
	al-Kasra, one of the short vowels symbolized by [i] in the International Phonetic Alphabet

3.4. Vowels According to the Duration

Maḥmūd al-Sa' rān examines short and long vowels as two separate vowel groups.⁵¹ He puts long vowels in the same classification as short vowels, with the same criteria. There is no duration among these criteria.

Kamāl Bishr does not see length in vowels as a contextual phenomenon. Long vowels are not specific to a particular position in the word. However, they do not need another vowel who comes before or after them to make sense. On the contrary, long vowels alone are considered as one of the basic elements that make up the word. Since they have a phoneme structure, they have both semantic and structural value in the word. While ق in the expression qatele / قَاتِل is written with al-fatḥa from short vowels, the meaning is killed when the same word is written with ʾ from long vowels, and as qa:til / قَاتِل, the meaning changes as fighting, struggling.⁵²

Bassām Baraka is of the opinion that it is possible to separate the vowels from the consonants by considering the duration factor. This kind of classification can also be expressed as the classification of vowels in terms of quantity. The duration of a sound means its continuity and length over time. The duration of the utterance depends on the force of the breath or the force of the air being pushed out of the lungs during exhalation. For this reason, vowels are considered in two groups as short vowels and long vowels according to the length of their articulation. The ي corresponding to the sound [i:] in the bashi:r / بَشِير and nazi:r / نَظِير expressions is an example of a vowel that is pronounced longer than other vowels. The sound [i], which is found in the words bishrun / بِشْر and fiṭrun / فِطْر and symbolized by al-kasra, is an example of a short vowel. Long vowels in Modern Standard Arabic have a distinctive meaning. The words feteḥa / فَتَح, which includes al-fatḥa from short vowels, and fa:teḥa / فَاتَح, which includes ʾ from long vowels, are different from each other in terms of meaning; فَتَح means to open up, فَاتَح means to show, to open the subject first.⁵³

⁵¹ al-Sa' rān, *ʿIlm al-Lughā*, 183-184.

⁵² Bishr, *ʿIlm al-Aṣwāt*, 461

⁵³ Baraka, *ʿIlm al-Aṣwāt al-ʿĀmm*, 83.

According to ‘Aḥmad Mukhtār ‘Umer, all language sounds, whether vowels or consonants, have a natural pronunciation duration. For this reason, there is continuity and quantity for the pronunciation of language sounds. Sounds that are pronounced beyond the natural pronunciation time are characterized as long sounds. Language sounds that do not exceed the natural length of utterance by comparison with such sounds can be characterized as sounds with short length of utterances. There are sound groups of these two types in terms of length and shortness, especially in vowels. Although there are examples of short and long vowels in all world languages, the use of these vowels in a grammatical unity to distinguish meaning is seen in some languages such as Chinese and Arabic. There are two types of vowels in Modern Standard Arabic, long and short vowels. The longer ones are [a:], [u:] and [i:], symbolized as ا, و, ي.⁵⁴

In Modern Standard Arabic, the shortness or length of the pronunciation of a vowel can cause semantic and structural changes in the word. This is due to the fact that short and long vowels are considered as two independent phonemes. However, recent anatomical studies prove that the difference between long and short vowels is not only quantitative. In addition to quantity, these two vowels have different characteristics in terms of quality. What is meant by quality is physiological criteria, which is associated with the shape of speech organs during the pronunciation of these sounds. During the pronunciation of short and long vowels, the language actively participates in the pronunciation and takes different positions in both vowels:⁵⁵

Table 4: Vowels of Modern Standard Arabic According to the Duration

Vowels According to the Duration	
Short Vowels	Long Vowels
al-Fatḥa from short vowels symbolized as [a] in the International Phonetic Alphabet	ا , one of the long vowels symbolized as [a:] in the International Phonetic Alphabet
al-Dhamma from the short vowels symbolized by [u] in the International Phonetic Alphabet	و , one of the long vowels symbolized as [u:] in the International Phonetic Alphabet
al-Kasra from the short vowels symbolized by [i] in the International Phonetic Alphabet	ي ,one of the long vowels symbolized as [i:] in the International Phonetic Alphabet

⁵⁴ ‘Umer, *Dirāse al-Şawt al-Lughawī*, 126.

⁵⁵ Id, *Dirāse al-Şawt al-Lughawī*, 329.

Conclusion

In Arabs, the first study evaluated in the context of modern phonetic studies was dated 1947 and belongs to Ibrāhīm Anīs. Anīs, in his book named *al-Aṣwātu'l-Lughawī*, touched on the subject of what sound is and how it is produced by comparing the sounds of arabic from classical to modern with modern and scientific methods. From these sounds, he examined especially the place of articulation of consonants, the names they got by characterizing them with the place of articulation and the characteristics of the air according to the way the air moves along the vocal tract during exhalation.

During the period from the 19th century to the 21st century, Arab phoneticians have done many studies on the sounds of Arabic. Although these phoneticians basically followed the method used by Ibrāhīm Anīs, in addition to the International Phonetic Alphabet - especially in the classification of consonants - there are serious differences of opinion among them about grouping the sounds of Arabic - especially vowels - according to various criteria based on the International Phonetic Alphabet which is called the modern method. For example Maḥmūd al-Sa'rān, one of the 20th century Arab phonetician and Kamāl Bishr one of the 19th century Arab phonetician these two name based on the vowel classification in the International Phonetic Alphabet in the classification of vowels. but they differ from each other as to which of the short and long vowels of Modern Standard Arabic should be included in this classification. although Bishr lived in a later period compared to al-Sa'rān, when considered in the context of modern phonetic science, with a point of view reminiscent of classical period language scholars, he ignored the qualitative differences and saw the long and short vowels of MSA as the same in terms of sound quantity. Therefore, he classified only the short vowels called al-ḥaraka according to the state of the tongue, the state of the lips and mouth opening according to modern criteria. However, al-Sa'rān was earlier than Bishr - 19th century - approaching the method used by the Arab phoneticians who lived in the 19th century in the classification of sounds, he accepted the long and short vowels as two separate phonemes and classified both phonemes according to the state of the tongue, the state of the lips and the mouth opening.

It can be concluded that there is a difference of opinion between Arab phoneticians, who studied the vowels of Arabic in the context of modern phonetics, between the 19th and 21st centuries. These differences of opinion can be grouped under three headings. The first of these, whether the short vowels called al-ḥaraka can be seen as the same phoneme as the long vowels called the madd letters or not. The second of these is whether Arabic vowels can be classified in terms of duration or not. Finally, there are differences of opinion among modern Arabic phoneticians as to whether allophones of Arabic vowels should be classified or not.

References

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 5.Edition, 2009.
- Anīs, İbrāhīm. *al-Aşwātu'l-Lughawīyya*. Egypt: Maktaba al-Encilū al-Maṣrī, 5.Edition, 1975.
- Ashby, Michael – Maidment, John. *Introducing Phonetic Science*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Baraka, Bassām. *‘İlm al-Aşwāt al-‘Āmm: Aşwāt al-Lugha al-‘Arabiyya*. Beirut: Markaz al-Inhā’i al-Qawmī, 1988.
- Bishr, Kamāl. *‘İlm al-Aşwāt*. Cairo: Dār Gharīb, 2000.
- Coşkun, Mustafa Volkan. *Türkçenin Ses Bilgisi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015.
- al-Farāhīdī, al-Khalīl b. ‘Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. critical ed. Maḥdī al-Makhzoumī - İbrāhīm al-Sāmerrāī. 2. Volume. Beirut: Dār Maktaba al-Hilāl, no date.
- Hilāl, ‘Abd al-Ghaffār Ḥāmid. *Aşwāt al-Lugha al-‘Arabiyya*. Cairo: Maktabatu Wahba, 3. Edition, 1996.
- Karaağaç, Günay. *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Karaağaç, Günay. *Türkçenin Ses Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2018.
- Khalīl, İbrāhīm. *Muqaddime fī ‘İlm al-Aşwāt al-Lugha al-‘Arabiyya*. Amman: Emwāc, 2013.
- al-Khoulī, Moḥamed ‘Alī. *Madkhal ilā ‘İlm al-Lugha*. Jordan: Dār al-Fallāḥ, 2000.
- al-Makhzoumī, Maḥdī. *Madrassa al-Kūfe Manhacuhā fī Dirāse al-Lugha wa al-Naḥv*. Egypt: Moṣṭafā al-Bābī al-Ḥalebī, 2.Edition, 1958.
- al-Mubarrad, Abū al-‘Abbās Moḥamed b. Yazīd. *al-Muqtaḍab*. critical ed. Ḥassēn Ḥāmid - Rāḥīl Ya‘koub. Lebanon: Dār al-Kutub al-‘İlmiyyeh, 1999.
- Noureddīn, ‘İşām. *‘İlm al-Aşwāt al-Lughawīyya: al-Founoutīka*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992.
- Rıdhwān, Khalaf al-Sayyid. “Şawāit al-Qaşıyra fī Dhaw’i Mu‘ṭiyāt ‘İlm al-Aşwāt Beyne al-Qudamā wa al-Muḥdathīn”. *Ḥawliyyeh Kulliyeh al-Lugha al-‘Arabiyyeh bi Circā: Mecelle ‘İlmiyyeh Muḥakkemeh* 8/1 (2004), 217-262.
- al-Sa‘rān, Maḥmoud. *‘İlm al-Lugha: Muqaddime li al-Qāri’i al-‘Arabiyya*. Beirut: Dār al-Nahḍa al-‘Ārabiyyeh, no date.
- Sarıkaya, Muammer. “Araplarda Fonetik İlminin Doğuşu”. *Bilimname* 4/1 (2004), 117-131.
- Sībawayh, Abū Bishr ‘Amr b. ‘Uthmān b. Qanber al-Khārithī. *al-Kitāb*. critical ed. ‘Abd al-Salām Moḥamed Hārūn. 4. Volume. Cairo: Maktaba al-Khāncī, 5. Edition, 2009.
- Sībawayh, Abū Bishr ‘Amr b. ‘Uthmān b. Qanber al-Khārithī, *al-Kitāb*. critical ed. ‘Abd al-Salām Moḥamed Hārūn. 1. Volume. Cairo: Maktaba al-Khāncī, 4. Edition, 2004.
- al-Sīrāfī, Qāḍī Abī Sa‘īd al-Ḥassēn b. ‘Abd Allāh. *Akhbār al-Naḥwiyyīn al-Başriyyīn*. critical ed. Ṭahā Moḥamed al-Zainī - Moḥamed ‘Abd al-Mun‘im Khafācī. Egypt: Maktaba Moṣṭafā al-Bābī al-Ḥalebī, no date.
- ‘Umer, ‘Aḥmad Mukhtār. *Dirāse al-Şawt al-Lughawī*. Cairo: ‘Ālem al-Kutub, 1997.
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsım Jār Allāh Maḥmūd b. ‘Umer. *al-Mufaṣṣal fī Şan‘at al-‘I‘rāb*. critical ed. Emīl Bedī‘i Y‘akoub. Lebanon: Dār al-Kutub al-‘İlmiyyeh, 1999.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İSLÂM KAMU HUKUKUNDA DEVLET BAŞKANININ BELİRLENMESİ*

DETERMINATION OF THE HEAD OF STATE IN ISLAMIC PUBLIC LAW

Salih ŞAHİN

Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
ssahin@live.nl, orcid.org/ 0000-0001-8249-999X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513137>

Geliş Tarihi / Received: 13 Eylül 2022 / 13 September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Aralık 2022 / 06 December 2022

Yayın Tarihi / Published: 10 Ocak 2023 / 10 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 20-52.

Cite as / Atıf: Şahin, Salih. “İslâm Kamu Hukukunda Devlet Başkanının Belirlenmesi” [Determination of the Head of State in Islamic Public Law”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 20-52.

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

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.



OpenAIRE **TRİZİN** OPEN ACCESS

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

* Bu makale Marmara Üniversitesi SBE İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalında yapılan ve 17.06.2022 tarihinde kabul edilen “Başkanlık Sisteminin İslam Kamu Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

İnsan neslinin çoğalıp ve toplum halinde yaşamaya başlamasından itibaren yöneticiyi diğer bir ifadeyle siyasal otoriteyi belirleme konusu önemli bir sorun olarak karşısına çıkmış ve her asırda toplumların gündeminde önemli bir yer işgal etmiştir. Bu durum diğer toplumları ilgilendirdiği kadar İslâm toplumunu da ilgilendirmiştir. Siyasi otoritenin belirlenmesi müslüman toplumların asırlarca gündemlerini meşgul eden ve pek çok tartışmanın da kaynağı konumunda olan bir mesele olmuştur.

Hz. Peygamber hayatta iken kendisinin vahyin muhatabı, masum ve Yüce Allah tarafından peygamber olarak seçilmesinden kaynaklanan özel konumu nedeniyle doğal siyasal lider olarak kabul edilmiştir. Onun peygamberliği gibi siyasal otoritesi de hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in vefatıyla vahiy kesildiği için siyasal otoritenin belirlenmesi artık beşeri zeminde ele alınmış, peygamber gibi özel vasıflara sahip olmayan bireyler arasında cereyan etmiştir. Bu nedenle de artık İslâm toplumunda siyasal rekabet başlamış, siyasal otoritenin nasıl belirleneceği fıkıh ve kelam ilminin temel konuları arasında yer almıştır.

İslâm hukukçuları ve kelamcılar İslâm toplumunda devlet başkanının belirlenmesini temel kaynaklar bağlamında ele alarak derinlemesine tartışmıştır. Her devirde İslâm alimlerinin gündemini meşgul eden bu tartışmalar dikkatlice incelendiğinde siyasal otoritenin belirlenmesi yönünde ortaya konan görüşlerin dört temel başlık altında toplanabileceği ortaya çıkmaktadır. Bunlar; “nass ile tayin, seçim, ahd/istihlâf ve kahr/teğallüb” yöntemleridir. Ancak bu yöntemlerden kahr yönteminin İslâm hukukunda iktidar için bir yöntem olmaktan ziyade fiili bir durum olarak ele alındığı ve bu fiili durumun ortaya koyduğu hukuki sonuçlar bağlamında tartışıldığı şimdiden ifade edilmelidir.

Anahtar Sözcükler: İslâm Hukuku, Devlet Başkanı, Halife, Seçim, Şûra.

Abstract

Since the human generation has multiplied and started to live in society, the issue of determining the political administration has emerged as an important problem and this issue has occupied an important place in societies in every century. The issue of how to determine the political administration has concerned the Islamic society as much as other societies, and has even been an issue that has occupied the agenda of the Islamic world for centuries and has been the source of many debates.

While the Prophet was alive, he was accepted as a natural political leader due to his special position due to the fact that he was chosen as the addressee of the revelation, innocent and as a prophet by Almighty Allah. Like his prophethood, his political authority has never been the subject of debate. However, Since the revelation ceased with the death of the Prophet, the determination of political authority was now handled on a human basis, and it took place among individuals who did not have special qualifications such as the prophet. For this reason, political competition has begun in the Islamic society, and how to determine the political authority has been among the main subjects of the science of fiqh and kalam.

Islamic jurists and theologians have discussed the determination of the head of state in the Islamic society in the context of basic sources. When these discussions, which occupy the agenda of Islamic scholars in every era, are carefully examined, it is understood that the views on the determination of political authority can be grouped under four main headings. These are the methods of “appointment by nass, election, ahd/istihlaf and kahr/teğallub”. However, it should be stated in advance that the method of grief, which is one of these methods, is considered as an actual situation rather than a method for power in Islamic law and is discussed in the context of the legal consequences of this actual situation.

Key words: Islamic Law, President, Khalifha, Election, Shura.

Extended Abstract

The issue of determining political authority, which has been a significant problem since the human generation began to multiply and live in society, has occupied an essential place on communities' agendas every century. The issue of determining political authority, closely related to every culture, has been one of the main discussion topics that have occupied the minds of Muslim societies for centuries.

While the Prophet was alive, he was accepted as a natural political leader due to his unique position since he was chosen as the addressee of the revelation, innocent, and as a prophet by Almighty Allah. Like his prophethood, his political authority has never been debated, however, since the revelation ceased with the Prophet's death, the political leader's determination was now handled on a human basis. It occurred among individuals who did not have special qualifications, such as the Prophet. For this reason, political competition has begun in Islamic society, and how to determine political authority has been among the main subjects of the academic field of *fiqh* and *kalām* (speculative theology).

Islamic jurists and theologians discussed the determination of the head of state in Islamic society by considering them in the context of the fundamental sources of Islamic law. Muslim scholars' views on determining political authority are grouped under four main headings. These are as follows: the methods of "appointment by evidence (*Naş*), election, oath/covenant/promise, and occupation or invasion."

One of these methods, "assignment by evidence," is a theory defended by Shia. Shia argued that the heads (*Imamate*) of state who were the Prophet's successors could be "innocent imams" and are also descended from him because it was not permissible for Shia to leave the determination of the head of state, which is so essential in Islamic society, to uncertainty and the preference of the nation. For this reason, Almighty Allah informed the Prophet who would be the head of state and rule the Muslim Ummah after his death, and he explained on different occasions that these leaders would be imams from his lineage. Thus, the issue of *imamate*, which has become one of the main points of separation between the Sunni school and the Shia, has become a political issue in essence but has gained a religious dimension and been discussed on the ground of theology.

The Sunni school, which opposed the evidence (*Naş or Quranic textual proof*) theory of the Shia from different angles, argued that there was no explicit or implicit evidence in this regard and that it did not imply that he would become a caliph for anyone when the Prophet died. According to the Sunni school of thought, the Prophet left it up to the ummah's needs, circumstances, and conditions to decide who would be the next ruler. The determination of Abu Bakr as the caliph after the death of the Prophet was handled on a human basis, not by the guidance of the texts (*Naş*). As a result of the mutual discussions between the *Ansar* (the local inhabitants of Medina) and the Companions of the *Muhajir* (emigrants from Makka to Medina) that came together at the Saqifa meeting, Abu Bakr was elected as the caliph with the free will of almost all of the participants in the discussion.

The process of choosing Abu Bakr and the other caliphs subsequently appears as a crucial legal foundation for the Sunni school in determining the head of state. Because according to the Sunni school, this issue, in which there is no evidence and any suggestion of the Prophet, is the only source of judgment, the choice of the four caliphs, and the attitude of the companions on this issue. Based on this idea, Islamic jurists argue that the primary and fundamental legal method for determining the head of state is the "allegiance agreement," a unique election method for the group called "*Ahl al-Haal fi al-Aqd*" (People of Truth in the Oath), which consists of people in the position of leaders of society to elect the head of state and elect their chief, the basis of the method of coming to power of the four caliphs is based on this practice. Although the Sunni school argues that the primary method for a president to assume office is by election, it also accepted another technique, the strategy of "heir apparent/succession," based on the example of Umar's election from the four caliphs. It clearly states that this method, which takes place in the form of the current head of state "determining the caliph who will replace the designated heir of a ruler, or crown prince, after his death while he is still alive," is also essentially dependent on social consent and the approval of the ummah." The sources stated that Abu Bakar conducted an

extensive public opinion poll to determine Umar as the crown prince. Islamic jurists, who have shown deep analyses and discussions on this topic, have expressed that this method is also legitimate under certain circumstances in determining the head of state.

Uthman's election procedure was carried out based on *shūrā* (council) among the candidates determined by the current head of state. This method is similar to the referendum on the one hand and the method of the election on the other hand to select a successor. This method, more commonly referred to as the " *shūrā* method," can be evaluated within the scope of the legatee. The bases have also included social consent, competence, and merit. Because Abdurrahman ibn Awf, the head of the election committee during Uthman's election, made a concerted effort to learn the society's opinion of Uthman at the time, he concluded that there was widespread agreement and declared Uthman caliph. According to Sunni school's jurists, although election and choosing of an inheritor method are essential in determining the head of state, however, it is proved that in Islamic history, the position of Caliph was obtained forcefully in the period that started with the Umayyads after the four caliphs in Islamic society. Mostly, the jurists did not see it as a legal approach to achieving power by force, which is what Islamic law expresses in terms of "punishment, torture, and conquest," and they have examined this issue in terms of its legal consequences by considering it as a de facto situation.

Giriş

İnsan neslinin aile reisinin otoritesiyle başlayan otorite olgusuyla tanışma serüveni toplumsal hayata geçiş süreciyle daha da önemli hale gelmiş ve siyasal otoritenin tespiti meselesi en önemli toplumsal sorunlardan biri olarak insanlık tarihinde yerini almıştır. Tarih boyunca toplumdan topluma değişik şekil ve yöntemlerle belirlenen siyasal otorite, Hz. Peygamber'in Medine'de kurduğu vahye dayalı İslâm siyasal düzeninde de kendine has bir tarzla ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber sonrası vahyin ışığında ancak sahabenin o günün toplumsal ihtiyaç, zaruret ve maslahatları çerçevesinde ortaya koyduğu içtihat çerçevesinde şekillenen siyasal otoriteyi belirleme yöntemleri İslâm hukuku ve siyaset felsefesi açısından toplumun gündemini meşgul eden konuların başında yer almıştır.

İslâm hukukunda devlet başkanının nasıl belirleneceği konusu Hz. Peygamber hayatta iken gündeme gelmemiştir. Zira Allah'ın elçisi olması sebebiyle Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı görevi seçimle olmayıp, peygamberliğinin bir gereği olarak Allah tarafından vahiy ile belirlenmiştir.¹ Bu nedenle Hz. Peygamber, peygamber olmasının tabii bir sonucu olarak aynı zamanda müslümanlar tarafından İslâm toplumunun doğal kurucu lideri kabul edilmiştir.

İslâm tarihi ve İslâm hukuku kaynakları müslümanlar arasında devlet başkanlığı tartışmalarının Hz. Peygamber hasta yatağındaiken başladığını ifade etmekle beraber, İslâm tarihinde devlet başkanının belirlenmesi meselesiyle müslümanlar ilk defa fiilen Hz. Peygamber'in vefatıyla karşılaşmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber hastayken Hz. Abbas'ın Hz. Ali'yi ısrarlı bir şekilde, kendisinden sonra kimin halife olacağını öğrenmesi için Hz. Peygamber'in huzuruna göndermek istemesi, Hz. Peygamber'in vefatı üzerine de Hz. Ali'ye biat etmek istemesi² ve aynı şekilde devlet başkanlığının Abd-i Menâf oğullarına geçmesi yönünde Ebû Süfyân'ın Hz. Ali tarafından reddedilen istek ve çabası³ Hz. Peygamber'den sonra halifenin kim olacağı tartışmalarının ilk emareleri olarak kabul edilebilir.

İslâm hukuku temel kaynakları yönetimde şûra ilkesinin esas almanın dışında devlet başkanının göreve gelme yöntemine dair açık bir hüküm ortaya koymayıp, bu durumu İslâm toplumunun inisiyatifine bırakmıştır.⁴ Bu nedenle İslâmî düşüncede devlet başkanını belirlemede öne çıkan ve en yaygın kabul gören meşru yöntem seçim olsa da devlet başkanının belirlenmesi konusu, farklı düşüncelerin ileri sürüldüğü bir tartışma

¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 733.

² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, thk. Halîl el-Mansûr, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), I, 8; Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 126.

³ İbn Teymiye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şî'iyye el-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 1/54.

⁴ Ahmet Yaman, *İslâm Kamu Hukuku*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 60.

alanı olmuştur. Bu sebeple biz bu makalede İslâm hukuku literatüründe devlet başkanının belirlenme yöntemlerini ele alarak her bir yöntemi İslâm hukuku kaynakları açısından tahlil etmeye çalışacağız.

1. Devlet Başkanının Nassla Tayini

Devlet başkanının gerekliliği konusunda İslâm hukuku doktrininde tam bir ittifak olduğu anlaşılmaktadır. Ancak devlet başkanının belirlenme şekli üzerinde tam bir fikir birliğinin sağlanamadığı ve bu konunun özellikle Sünnî-Şîî ekolleri arasında temel ayrılık noktalarından biri haline geldiği görülmektedir.⁵ Nitekim Şîa, özellikle İmam Mehdi'nin “gaybeti” düşüncesinin resmen ilan edilmesinden (329/921) sonra başta imâmet konusu olmak üzere birçok temel itikâdî noktada Ehl-i sünnet çizgisinden farklılaşmıştır.⁶ Devlet başkanının seçimle değil de nassla belirleneceğini savunan Şîa, Hz. Ali'yi diğer üç halifeye karşı yücelterek, devlet başkanlığını yalnızca onun nesline tahsis eden ve diğer üç halifenin iktidarını meşruiyet açısından sorgulayan bir imâmet doktrini ortaya koymuştur.⁷

İmâmet öğretisine göre Şîa, devlet başkanının belirlenmesini Allah'a ait bir yetki ve görev olarak kabul etmiş, Allah'ın insanlığa masum bir imam görevlendirmesinin kendisine vacip olduğu düşüncesini savunmuştur.⁸ Şîa anlayışının bu konudaki temel düşüncesine göre Hz. Ali'nin imâmeti, açık ve gizli nass ve vasiyet yoluyla. İmâmet Hz. Ali'den sonra çocuklarından başkasına geçmez.⁹ Allah; adaleti, hikmeti ve lütfu gereği Hz. Peygamber'den sonra nebevi görevleri yerine getirecek devlet başkanlarını nassla belirlemiş olmalıdır. Zira İmâmet, insanların seçimine bırakılmayacak kadar önemli bir husus olup nass yoluyla ve peygamberler vasıtasıyla imamı seçmek Allah'a vaciptir. Bundan dolayı Şîa'ya göre siyasi otorite, imamlığı nassla belirlendiği kabul edilen Hz. Ali'nin nesliyle devam etmelidir.¹⁰ Dolayısıyla Şîa, devlet başkanını belirlemede “nass ve vasiyet” ilkesini esas almakla ve Hz. Peygamber'e vekâlet olan imâmetin de ancak müvekkilin izni ve görevlendirmesiyle ve yine Peygamber gibi

⁵ Ebû Zeyd Şelebî, *Târîhü'l-hadâreti'l-İslâmiyye ve'l-fikri'l-İslâmî*, (Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 2012), 74.

⁶ Abdullah Ünal, “Ehl-i sünnet ve Şîa'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 1998), 23

⁷ Ahmet Davutoğlu, “Devlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/239.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahrüddin er-Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, (Kahire: Matbaatu Dâru't-Tedâmun, 1986), 2/256.

⁹ Muhammed b. Abdu'l-Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/144.

¹⁰ Davutoğlu, “Devlet”, *DİA*, 9/239; Abdullah Ünal, “Ehl-i sünnet ve Şîa'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 1998), 23; Fethi Abdulkerîm, *ed-Devletü ve's-siyâdetü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1974), 234.

“masum” biri tarafından yerine getirilebileceği düşüncesiyle, devlet başkanının belirlenmesinde seçimi esas alan Sünnî anlayıştan ayrılmıştır.¹¹

İmanın ya da siyasi otoritenin belirlenmesini Allah’ın üzerine bir sorumluluk olarak yükleyen bu düşünceyi, Sünnî anlayış batıl görmüştür. Ehl-i sünnet anlayışında Allah’a hiçbir şey vacip olamayacağı kabul edilmektedir. Zira Allah, emrine uyulması zorunlu olan ezeli ve ebedi bir zattır.¹²

Sünnî anlayışa göre eğer devlet başkanını nass yoluyla belirlemek Allah’ın Hz. Peygamber’e yüklediği bağlayıcı (vacip) bir görev olsaydı Hz. Peygamber, böylesine önemli bir görevi ihmal etmez ve herkesin duyup bileceği şekilde açık bir nassla kendinden sonra kimin devlet başkanı olacağını ilan ederdi. Oysaki Hz. Peygamber’den böyle bir açıklama rivayet edilmemiştir.¹³ Çünkü eğer Şîa’nın iddia ettiği gibi Hz. Peygamber tarafından kesin bir açıklama olsaydı, bu önemli olay pek çok kimse tarafından duyulur, tevatür derecesinde bir kuvvetle bu bilgi nesilden nesile ulaşırdı. Bu durumda söz konusu haberin sahilliği zaruretle bilinir ve insanlar bu kadar ihtilafa düşmezdi. Oysa bu konuda Şîa’nın dile getirdiği rivayetler mütevatir olmadığı gibi kesin bilgi ifade etmeyen ve râvîleri sika olmayan âhâd haberlerden ibarettir.¹⁴

Başta, sahâbenin devlet başkanlığı meselesinin çözümüne dair farklı formüller üzerinde tartışmış olması ve dört halifenin her birinin farklı yöntemlerle hilâfet görevine gelmiş olmaları bu konuda Kur’ân’da ve sünnette bağlayıcı bir nassın ve belli bir sabit sistemin olmadığını¹⁵ ve konunun içtihat alanına¹⁶ ve ashabın iradesine bırakıldığını¹⁷ göstermektedir. Dolayısıyla Sünnî ekol, Şîa’nın nass teorisiyle ilgili iddialarını reddederek İslâm hukukunda devlet başkanının nassla değil, seçimle ve bir aday üzerinde uzlaşarak gerçekleşeceğini savunmaktadır.¹⁸

Diğer yandan eğer Kur’ân’da ve Hz. Peygamber’in tatbikatında devlet başkanının nasıl belirleneceğine dair sabit ve bağlayıcı bir açıklama olsaydı bu yöntem sabit ve

¹¹ Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 170.

¹² Abdü’l-Melik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Giyâsü’l-ümem fi’l-tiyâsi’z-zulem*, thk. Fuad Abdü’l-Mun’im, Mustafa Hilmi, (İskenderiye: Dâru’d-D’ave, 1979), 18.

¹³ Hasan İbrahim Hasan, Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzumu’l-İslâmiyye*, Kahire: Mektebetü’n-Nehda el-Mısriyye, ts. 1.

¹⁴ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, (İstanbul: Matbaatü’l-Devle, 1928), 280.

¹⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, thk. Halîl el-Mansûr, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/8; Numan Abdürrezzâk es-Sâmerrâî, *en-Nizâmü’s-siyâsî fi’l-İslâm*, (Riyad: Mektebetü’l-Melik Fahd, 1418), 60; Şelebî, *Târihü’l-hadâreti’l-İslâmiyye*, 74.

¹⁶ Şemsüddîn Ebûbekir Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûl-ü Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), 2/132.

¹⁷ Serahsî, *Usûl-ü Serahsî*, 2/132; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkh Medhal*, Haz. Selçuk Camcı, (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 100.

¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/93; Abdü’l-Hâlik en-Nevâvî, *el-Alâkâtü’l-devliyye en-nuzumu’l-kadâiyye fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1974), 20.

değiştirilemez bir hüküm olurdu.¹⁹ Bu durumda ne Hz. Ebu Bekir'in seçiminde şiddetli tartışmalar yaşanır ne de daha sonraki halifelerin belirlenmesinde farklı yöntemler ortaya çıkardı. Nitekim Şehristânî (ö. 1153) bu farklılığı konu hakkında bağlayıcı bir nassın olmadığını delili olarak kabul etmektedir.²⁰ Hz. Peygamber'in İslâm devletinde en yüksek otorite olan devlet başkanının belirlenme yöntemi hakkında müslümanlara açık bir telkin ve tavsiyede bulunmaması da bu önemli meseleyi ihtiyaca göre dilediğini seçmeleri için ümmete bıraktığını göstermektedir.²¹ Nitekim Hz. Peygamber'in vefatıyla sonuçlanan ve sekiz gün süren hastalığı esnasında vahiy devam etmesine rağmen bu önemli meselede Yüce Allah bir vahiy göndermemiş, Hz. Peygamber de bir açıklama yapmamıştır.²² Bu durum Hz. Ali'ye sorulduğunda şöyle demiştir: "Allah Rasulü vefat ettiğinde halife seçme işimize baktık. Kendisi hasta iken Ebû Bekir'i namaz kıldırmakla görevlendirdiği için O'nun dinimiz konusunda razı olduğu şahsa, biz de dünyamız için razı olduk."²³

Hz. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan devlet başkanlığı ve Hz. Peygamber'in halefi sorununun çözümü konusunda sahâbe tarafından konuyla ilgili üç farklı çözüm modelinin ortaya konulduğu görülmektedir.²⁴ Bu modeller; Hz. Peygamber'in ailesinden birinin veraset yoluyla Hz. Peygamber'in halefi ve devlet başkanı olarak belirlenmesi; sahâbeden herhangi birinin seçim usulü ile bu göreve getirilmesi ve ensarın Sakîfe toplantısında "bir emir ensardan, bir emir de muhacirden"²⁵ şeklinde teklif ettiği çift başkanlı bir yönetim modelidir.²⁶

Hz. Ali (ö. 661) etrafında şekillenen ve sahâbenin öncülerinden Hz. Abbas, (680), Talha, (ö. 656) Zübeyr (ö. 656) ve Ebû Süfyân (ö. 652) gibi Haşimî destekli sahâbe, Hz. Peygamber'e akrabalık bağları nedeniyle hilâfet hakkının kendilerinde olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak veraset yöntemine dayanan bu düşünce sahâbenin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmemiştir.²⁷

¹⁹ İsmail Köksal, "İslâm Tarihinde Devlet Başkanlığı Seçim Şekilleri ve Şer'î Tahlili", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2006), 25-36.

²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/93.

²¹ Abdü'l-Vehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye ev nizâmü'd-devle İslâmiyye fi's-şuûni'd-düstûriyye ve'l-hâriciyye ve'l-mâliyye*, (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1350), 27; İsmail Yakıt, "Kur'an Açısından Devlet ve Egemenlik Kavramları", *Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 16; Muhammed Abdüllhay el-Kettânî, *Nizâmu'l-hükûmeti'n- Nebeviyye el-müsemme et-Terâtübü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî, (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/ 79.

²² Kettânî, *Nizâmu'l-hükûmeti'n- Nebeviyye*, 1/ 79.

²³ Abdurrahman b. Ebubekir es-Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1952), 11.

²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/93.

²⁵ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefiyâtu'l-meşâhîri ve'l-i'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/7.

²⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi*, terc. Hamdi Aktaş, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 97.

²⁷ Abdulazîz ed-Dürî, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, (Beyrût: Merkezü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2008), 31.

Diğer yandan şayet başta Hz. Ali olmak üzere Haşimoğulları, imâmet hakkının kendilerine nassla verilmiş bir hak olduğunu bilselerdi bu hakkı elde etmek için tıpkı Muaviye'ye karşı giriştikleri meşru mücadele gibi bir mücadeleye girişecekleri muhakkaktı. Oysa Hz. Ali, Ebû Süfyân'ın bu yöndeki kışkırtmalarını şiddetle reddetmiş,²⁸ amcası Abbas'ın telkinlerine de kulak asmamıştır.²⁹

Sakîfe toplantısında Ensâr'ın teklif ettiği iki emirli sistem ise, iktidarın bölünmesini ön gören bir yönetim modeli olduğu için sahâbe tarafından kabul edilmemiştir. Bu durum İslâm toplumunda tek bir otoritenin olması gerektiği konusunda sahâbenin icmânının olduğunu da ortaya koymaktadır.³⁰ Bu nedenle İslâm siyasi sisteminde siyasi otoritenin hiçbir şekilde paylaşılması ve bölünmesi kabul edilmemiştir.³¹ Dolayısıyla Sakîfe toplantısında Hz. Ebû Bekir'in seçilmesi seçim sisteminin Sünnî anlayışta hilâfet teorisinin önemli bir kuralı olmasını sağlamış; veraset sisteminin ise bir hak ve yöntem olarak kabul edilmemesine dayanak olmuştur.³² Hz. Peygamber'in vefatı sonrası hiçbir şahsın veya kabilenin, kendi meşru hakkı görerek hilâfet makamını zorla ele geçirmek için kendiliğinden harekete geçmeyip, bu konuda zorbalığa da başvurmamış olması, toplumun devlet başkanlığının verasetle ve nassla devredilmiş bir hak olmadığını, toplumsal rızaya dayandığını kabul ettiğini de açıkça göstermektedir.³³

Bazı hadis kaynaklarında Hz. Peygamber tarafından özellikle dört büyük sahâbenin faziletlerinin zikredildiği, Hz. Peygamber'in bazı sahâbeye dönemin meliklerinin vezirlerine verdiği görevler gibi görevler verdiği,³⁴ Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında "benim vezirlerim"³⁵ dediği yer almaktadır. Aynı şekilde bir başka hadiste Hz. Peygamber açıkça dört halifeden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'yi isimleriyle ve hilafete geliş sıralarıyla sayarak bu üç sahâbenin halife olmaları durumunda ortaya koyacakları olumlu icraatları haber vermektedir.³⁶

Bazı İslâm âlimleri bu hadislerden ve bazı âyetlerden³⁷ hareketle Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanı olacak olan dört büyük sahâbenin hilâfetinin

²⁸ İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1/54.

²⁹ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 126.

³⁰ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ, (Kahire: el-Mektebü'l-Ezheriyye, 2011), 2/1104.

³¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 755.

³² Dürî, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, 31.

³³ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *el-Hilâfetü ve'l-mülk*, (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, trs.), 49.

³⁴ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *İzâletü'l-hafâ an hilâfeti'l-hulefâ*, thk. Takıyyüdîn en-Nedvî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2013), 122.

³⁵ Tirmizi, "Menâkib-i Ebîbekir ve Ömer", 17.

³⁶ Ahmet b. Hanbel, I, 859.

³⁷ Nûr, 24/25.

nasslarla desteklendiğini dile getirmişlerdir.³⁸ Ancak bu nasslar, dört büyük halifenin hilâfete layık ve ehil olduklarına dair işaretler olarak da değerlendirilmektedir.³⁹

Bu hadisler ve hilâfetle ilgili diğer benzer hadislerden hareketle kendisinden sonra Müslümanların devlet başkanlığı meselesinin vefatından önce Hz. Peygamber'in zihnini meşgul ettiği söylenebilir. Ancak bu hadislerden, Hz. Peygamber'in açıkça bir kişiyi halife olarak belirlemeyip kendinden sonra hilafete en uygun olanları tavırlarıyla ve tavsiye boyutunda kalan açıklamalarıyla bir nevi işaret yoluyla hissettirmek istediğini anlamak daha doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir.⁴⁰ Bu nedenle bu hadislerden hareketle devlet başkanlığının ve dört büyük halifenin devlet başkanlığının nassla belirlendiği görüşü Sünnî ekol hukukçuları tarafından kabul görmemiştir.

Yine Hz. Peygamber'in dört büyük halifenin hilâfetini tavsiye mahiyetindeki hadis metninde yer alan “eğer emir yaparsanız...”⁴¹ şeklindeki ifadesiyle seçimi ve tercihi sahâbeye bıraktığı ve bağlayıcı bir ifade kullanmaktan kaçındığı da dikkat çekmektedir. Dört büyük halifenin hilafete geliş sırasının Hz. Peygamber'in bu tavsiyeleriyle örtüşmesi ise, sahâbenin Hz. Peygamber'in dört büyük sahâbenin hilâfete layık olduklarına dair vermek istediği mesajı doğru algılamış olduğunun bir işareti olarak kabul edilebilir.⁴²

Yukarıda ele alınan bütün bu deliller, Şia'nın imâmet tezinin temelini teşkil eden devlet başkanının nassla tayin meselesinin dayanaktan yoksun olduğunu ve pek çok yönden eleştiriye açık olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla müslümanlar için çok önemli bir mesele olan devlet başkanlığı meselesi hakkında Hz. Peygamber'in, vefat ettiğinde açık bir nass ortaya koymadığı ve bir yönlendirme de yapmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatıyla da vahiy sona erdiği için başta sahâbe olmak üzere Müslümanların karşılaştıkları sorunların çözümü konusunda müracaat edebilecekleri ve tereddütsüz itaat edecekleri bağlayıcı iradeye sahip bir otorite artık kalmamıştır. Bu durumda Müslümanlar mevcut nasslar, Hz. Peygamber'in örnek uygulamaları ve o günkü devlet idaresine yönelik mevcut beşerî tecrübe ışığında bu önemli soruna çözüm bulmaları gerekliydi. Bu nedenle Hz. Peygamber'in vefatından sonra yerine kimin geçeceği ve bu kişinin nasıl belirleneceği konusunda hem sahâbe arasında ve hem de daha sonraki devirlerde farklı anlayış ve uygulamaların ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Hükümleri tüm zaman ve mekanlarla uyum esnekliğine sahip bir din olan İslâm dininin her asırda değişim özelliği gösteren konularda kesin bağlayıcı bir şekil emretmeyip işi Müslümanların içtihatlarına bırakma yöntemi pek çok konuda olduğu gibi

³⁸ Dihlevî, *İzâletü'l-hafâ*, 120-122.

³⁹ Muhammed Yusuf Musa, *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, trs.), 72.

⁴⁰ Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dumeycî, *el-İmâmetü'l-uzmâ inde ehl-i's-sünneti ve'l-cemâati*, (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1408), 131.

⁴¹ “إن تؤمروا أبا بكر” Bk. Ahmet b. Hanbel, 1/859.

⁴² Dumeycî, *el-İmâmetü'l-uzmâ*, 132.

bu konuda da görülmektedir.⁴³ İslâm hukuku bu esnek yöntemiyle Müslümanların hayatın doğal akışı içerisinde, günün ihtiyaç ve şartlarına göre kendileri için uygun olan yönetim şeklini ve seçim usulünü tercih etmelerine imkân vermiştir. Çünkü şartlar ve ihtiyaçlar her an değişebilme özelliğine sahiptir.⁴⁴

2. Devlet Başkanının Seçimle Belirlenmesi

İslâm hukukunun temel kaynakları olan Kitap ve Sünnet'e bakıldığında genel manada siyasal sisteme dair ve özel olarak devlet başkanıyla ilgili konularda temel ilkelerin dışında açık bir nassın bulunmadığı yukarıda ifade edildi. Bu durumda devlet başkanının göreve gelme şekliyle ilgili İslâm hukukçularının başvurabilecekleri tek hukuki kaynak sadece dört halifenin uygulamaları ve sahâbenin bu konudaki icmâi kalmaktadır.⁴⁵ Nitekim devlet başkanının seçimle belirleneceği görüşünü savunan Cüveynî, (ö. 1085) Şîa'nın devlet başkanının nassla tayin edileceği iddialarını detaylı bir şekilde ele alıp delillerle reddettikten sonra geride meşruiyeti sahâbe icmâına dayanan seçimin kaldığını, dört halifenin de temelde seçimle belirlendiğini ifade etmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla İslâm hukukunda hiçbir ferde, zümreye zorla ve ümmetin rızası olmaksızın bu makama ulaşma yetkisi verilmemiştir. Kesin bir anayasal hüküm niteliğinde olan şûra ilkesi gereği devlet başkanının belirlenmesinde tek olağan meşru usul, ümmetin rıza ve muvafakatine dayanan seçimdir. Bu usulün kurucusu ise bu konuyu başta şûra ilkesi olmak üzere İslâm hukukunun konuyla ilgili genel ilkeleri ışığında sahâbenin ve ümmetin takdirine bırakan ve bir görüş beyan etmeyen Hz. Peygamberdir.⁴⁷

Dört halifenin ve genel manada sahâbenin uygulamalarının İslâm hukuku açısından bağlayıcılık ifade etmesi İslâm hukuku doktrininde tartışmalı olsa da⁴⁸ bu uygulamaların en azından İslâm'ın prensipleriyle çatışmayacağı gerçeği dikkate alındığında İslâmî hükümler için hukuki kaynaklık ifade edeceği kabul edilmiştir.⁴⁹ Zira sahâbe tarafından ortaya konulan ve diğer sahâbîler tarafından da reddedilmeyen herhangi bir uygulama İslâm hukuku literatüründe "sahâbe icmâi" olarak vasıflandırılmakta olup,⁵⁰ en güçlü ve en üst derecede bir icmâ olarak İslâm hukuku hüküm kaynaklarından biri kabul

⁴³ Yusuf Karadâvî, *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*, Abdullah Kahraman, çev. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 207.

⁴⁴ Şelebî, *Târîhü'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, s. 76; Muhammed Ra'fet Osman, *Riyâsetü'd-devle fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi'i, 1975), 134; Abdulkadir Üdeh, *el-İslâm ve evdâüna's-siyâsiyye*, (ts.), 90.

⁴⁵ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem* s. 47; Dumeycî, *el-İmâmetü'l-uzmâ*, s. 125; Muhammed Ziyâeddîn er-Reyyis, *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, (Kahire: Dâru't-Türâs, 1952), 172.

⁴⁶ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem fi't-tiyâsi'z-zulem*, 42.

⁴⁷ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Nazariyyetü'l-İslâm ve hedyühü fi's-siyâseti vel'kânûni ve'd-destûr*, Arapça'ya çev. Celîl Hasan el-İslâhî, (Kahire, 1950), 283.

⁴⁸ Abdü'l-vahhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Ebü'l-Hayr es-Seyyid, (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 85.

⁴⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye Şemseddîn Muhammed b. Ebî Bekr Eyyüb ez-Züra'î Ebü Abdillâh, *İ'lâmü'l-muvakkî'în an rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selman, (Riyâd: Dâr-u İbni'l-Cevzîye, 1423), 4/11.

⁵⁰ Serahsî, *Usûl-ü Serahsî*, 2/132.

edilmektedir.⁵¹ Nitekim Hz. Peygamber'in kendi sünnetine, kendinden sonra Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetine⁵² ve özel olarak Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in sünnetine uyulması⁵³ konusundaki uyarıları, sahâbenin ve özellikle dört halifenin uygulamalarının hukuki kaynaklık açısından müslümanlar için önem arz ettiğini göstermektedir.⁵⁴

Bu açıdan dört halifenin seçilme yöntemleri müslümanlarca örnek alınabilecek ve bağlayıcı hüküm çıkarılabilecek bir hukuki kaynak değerinde kabul edilmiştir. Bu bağlayıcı örnek uygulamaların en başta geleni Hz. Ebû Bekir'in (ö. 634) hilâfete seçilmesi sürecidir. İslâm tarihi ve İslâm hukuku kaynaklarına göre Hz. Ebû Bekir Benî Saîde Sakîfesi'nde muhacir ile ensardan bir grup sahâbenin yaptığı hararetlili toplantı sonrası hilâfete seçilmiştir. Söz konusu kaynaklar Hz. Ebû Bekir'in hilafete seçiliş sürecini ana hatlarıyla şöyle aktarmaktadır.

Hz. Peygamber'in vefatı sonrası henüz defin işlemleri gerçekleşmeden ensardan bir grup sahâbenin hilâfet meselesini görüşmek üzere Benî Saîde Sakîfesi'nde bir araya geldiği haberi Hz. Ömer'e ulaşıyor. Hz. Ömer durumdan Hz. Ebû Bekir'i haberdar ederek birlikte toplantı mekânına gidiyorlar. Hz. Peygamber'in halefinin belirleneceği bu olağanüstü toplantıda söze ilk önce başlayan muhacirler hilafetin kendi hakları olduğuna dair gerekçelerini dile getiriyorlar. Bu çerçevede İslâm'a yaptıkları katkıları anlatıp, nasslardan kendi faziletlerine dair deliller ileri sürerek Sa'd b. Ubâde'yi aday olarak öne sürüyorlar. Muhacirlerin sözcülüğünü ise Hz. Ebû Bekir yapıyor. Hz. Ebû Bekir de konuşmasında ensarın faziletini kabul ederek bu konuda söylenenleri tasdik ediyor ve muhacirin faziletini de nasslar ışığında izah ediyor. Hilafetin neden muhacirlerden olması gerektiğini gerekçeleriyle ortaya koyuyor, ancak kendisini halife adayı olarak göstermeyip, Hz. Ömer'i veya Hz. Ubeyde b. Cerrah'ı halife adayı olarak ensara teklif ediyor. Hz. Ömer ise adaylığı kabul etmeyip, aday olması için Hz. Ebû Bekir'e biat ediyor. Daha sonra Sa'd b. Ubâde hariç orada bulunan bütün sahâbe Hz. Ebû Bekir'in adaylığında ittifak ediyorlar ve kendisine biat ediyorlar.⁵⁵

Sahâbenin Hz. Ebû Bekir'in liderliğinde kolay bir şekilde ittifak etmelerinde Hz. Ebû Bekir'in gerek Hz. Peygamber henüz hayatta iken başta imamlık görevi olmak üzere üstlendiği önemli görev ve sorumlulukların gerekse Hz. Peygamber'in vefatı sonrası olağanüstü dönemi serin kanlı bir şekilde sevk ve idare etmesinin⁵⁶ etkisi önemlidir. Ayrıca Arap kabile geleneğinde kabile başkanı seçiminde yaşa ve tecrübeye önem

⁵¹ Abdulvahhâb Hallâf, *es-Sultatü's-selâse fi'l-İslâm, (et-Teşrî, el-Kazâ, et-Tenfîz)*, (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985),99; Reyys, *en-Nazari 'yyâtü's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, 172.

⁵² Ahned b. Hanbel, *Müsned*, 4/ 126-127; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Taberânî, *M. Kebîr*, 13/ 163, (15022).

⁵³ Taberânî, *M. Evsat*, 4/ 140, (3816); Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 32.

⁵⁴ Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, 85.

⁵⁵ Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 63; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/5-7; Muhammed b. Cerîr et-Taberî Ebû Cafer, *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 2/ 243-244.

⁵⁶ Mustafa Fayda, "Hz. Peygamber Sonrasında Halife Seçimi Meselesi ve Hulefâ-yi Râşidîn'in Hilafete Gelme Süreçleri", M. Sabri Küçük Aşçı, Ali Sultan, Abdulkadir Macit (Ed.), *Geçmişten Günümüze Hilafet* içinde (1-35), (İstanbul: İLEM, 2019), 38.

verilmesi⁵⁷ de Hz. Ebû Bekir'in liderliğinin kabulünü kolaylaştıran destekleyici unsurlar olarak kabul edilebilir.

Dört halifeden seçim yöntemiyle hilâfet görevine gelen bir diğer Halife ise Hz. Ali'dir. Aslında Hz. Ali, Hz. Osman'ın halife seçildiği süreçte son durumda o günün "ehlü'l-hall ve'l'akdi"⁵⁸ tarafından icmâ ile iki halife adayından biri olarak belirlenmiştir. Hz. Osman'ın bulunduğu halife adayları heyetinde Hz. Ali'nin ikinci olması, Hz. Osman'ın şehadetiyle Hz. Ali'yi birincilik konumuna getirmiştir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin hilâfetinin ehlü'l-hall vel'akdin büyük çoğunluğunun görüş birliği ile gerçekleştiği söylenebilir.⁵⁹

Dört büyük halifeden Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin hilâfete geliş şeklinin seçim yöntemi olduğu düşüncesinden hareketle Sünnî ekol İslâm hukukçularının ve kelamcılarının büyük çoğunluğuna göre İslâm siyasal sisteminde devlet başkanının ehlü'l-hall ve'l'akdin seçimiyle belirleneceği temel prensip olarak kabul edilmiştir.⁶⁰

Dört halifenin seçim usulünün günümüz demokrasilerindeki seçim sistemiyle değerlendirmenin zorlama bir yorum olduğu öne sürülmüştür.⁶¹ Ancak dört halifenin seçimini o günün coğrafi, fiziki ve sosyolojik imkân ve şartlarına göre değerlendirmek gerekir. Zira dört halifenin seçim yöntemlerinin dönemin özel koşulları nedeniyle farklı olsa da bu konudaki ortak noktanın, devlet başkanının belirlenmesinde ümmetin rızasının esas alınması ve en layık olanın bu makama getirilmesidir. Dolayısıyla gerek klasik ve gerekse çağdaş İslâm hukuku kaynakları incelendiğinde nassla tayinini zorunlu gören Şia anlayışı istisna edilirse İslâm siyasal sisteminde yürütmenin başı olarak devlet başkanının fiilî ve olağanüstü durumlar dışında seçimle işbaşına gelebileceği kabul görmüş temel bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶²

2.1. Seçim Şekli/Biat

⁵⁷ Dûrî, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, 31.

⁵⁸ "Müslümanlar içerisinde tecrübeli, eğitilmiş ve halkın işlerinin kendisine havale edilecek kişide bulunması gerek vasıfları bilen, faziletli fertlerdir." Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 50. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Salih Şahin, "Başkanlık Sisteminin İslâm Kamu Hukukuna Göre Değerlendirilmesi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2022), 263-268.

⁵⁹ Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd fi'l-ilmî'l-kelem*, (Pakistan: Dâru'l-Maârifî'n-Nuu'mâniyye, 1981), 2/297.

⁶⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 279. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Ahmed Câd, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 25. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrût: (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 23; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/93; İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 1/550.

⁶¹ Mehmed Akif Aydın, "Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi", *İslâm ve Demokrasi*, haz. Ömer Turan, (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20-27.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/550; Abdulhamîd İsmail el-Ensârî, "Ehlü'l-hal ve'l'akdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/539; Abdürrazzâk Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhu'l-hilâfe ve tatavvruhâ li tusbiha usbete umemin şarkıyye*, thk. Tefvik Muhammed eş-Şâvî ve Nâdiye Abdü'r-Razzâk es-Senhûrî, (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 105; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1/149; Aydın, "Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi", 22.

İslâm kamu hukukunda devlet başkanının göreve gelme usulünü ifade eden, kendine has seçim şekline “biat” denmektedir.⁶³ Biat Arapça’da satmak ve alış-veriş yapmak anlamına gelen⁶⁴ “bâ‘a” fiilinin mastarı olup aslı “bey‘attır”.⁶⁵ Hem satmak ve hem de satın almak anlamına gelen ezdât kelimelerdendir.⁶⁶ Aynı kökten gelen “mubâya‘a” kelimesi de biat ile aynı anlamda devlet başkanına bağlı kalacağına ve itaat edeceğine dair söz verme,⁶⁷ yemin etme anlamına gelmektedir.⁶⁸ Bu durumda “bey” kelimesi alışveriş anlamı ifade ederken, aynı kökten gelen “bey‘at” kelimesi ise “mübâye‘a ve tebâyü” türevleriyle beraber muâkade ve muâhede anlamlarına gelmektedir.⁶⁹ Biat akdine, tıpkı satış akitlerinde müşteri ile satıcının akit esnasında akdi kuvvetlendirmek için karşılıklı el sıkışmaları gibi başkan adayı ile seçmenlerin de anlaşmak üzere el sıkışmaları nedeniyle bu isim verilmiştir.⁷⁰

Kur‘ân-ı Kerîm’de şu âyetlerde: “*Ant olsun ki, o ağacın altında sana biat ederken Allah müminlerden razı olmuştur.*”⁷¹ “*Şüphesiz ki sana biat edenler Allah’a biat etmiş olurlar.*”⁷² biat kelimesinin terim anlamıyla ilişkili bir şekilde Hz. Peygamber’e itaat ve bağlılık anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Biat kavramının sünnette de sıkça kullanılan bir kavram olduğunu hadis literatürü ortaya koymaktadır. Sahâbeden Dırâr b. el-Ezver’den rivayet edilen: “Müslüman olmak istediğimde Hz. Peygamber’e geldim ve elini uzat Müslümanlık üzere sana biat edeyim dedim...”⁷³ hadisi şerifinde ve Akabe biatlarına katılan Seleme b. el-Ekvâ’dan: “Ben Hudeybiye’de insanlarla beraber Hz. Peygamber’e biat ettim...”⁷⁴ şeklinde rivayet edilen hadisi şerifte bu durum görülmektedir.

Hadis metinlerinde yer alan “Kim bir emire içtenlikle elini uzatarak biat ederse gücü yettiğince kendisine itaat etsin.”⁷⁵ ve “Her kim bir emire biat etmeden ölürse cahiliye üzere ölür.”⁷⁶ hadisi şerifleri de biat kavramının devlet başkanına bağlılık ve itaat anlamında Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını açıkça göstermektedir.

⁶³ Reyys, *en-Nazari ‘yyâtü’s-siyâsiyyeti’l-İslâmiyye*, 176.

⁶⁴ Bakara, 2/54.

⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/579; Cengiz Kallek, “Biat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/120.

⁶⁶ Muhammed b. Ebûbekir b. Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, thk. Mahmûd Hâtır, (Beyrût: Mektebe Lübnân Nâşirûn, 1995), “b-y-a” mad.

⁶⁷ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü fî garîbi’l-Kur‘ân*, trc. Abdülkâdir Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), “b-y-a” mad.

⁶⁸ Hamidullâh, *İslâm Peygamberi*, 732.

⁶⁹ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk e’z-Zebîdî, *Tâcü’l-urûs min cevheri’l-kamûs*, thk. Heyet, (Mısır: Dâru’l-Hidâye, ts.), “b-y-a” mad.

⁷⁰ Kettânî, *Nizâmü’l-hükûmeti’n-Nebeviyye*, 198; Hasan İbrahim Hasan, Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzumu’l-İslâmiyye*, (Kahire: Mektebetü’n-Nehda el-Misriyye, ts.), 13.

⁷¹ Fetih, 48/18.

⁷² Fetih, 48/10.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/76.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/47.

⁷⁵ Müslim, “İmâra”, 10.

⁷⁶ Müslim, “İmâra”, 13.

Bu âyet ve hadislerde de görüldüğü gibi kökeni Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanan biat kavramının, İslâm'ın getirmiş olduğu prensiplere inanma, bu hükümleri uygulama ve Hz. Peygamber'e itaat etme konusunda söz verme anlamında kullanılan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁷ Hz. Peygamber'den sonra ilk halifenin seçiminden itibaren ise biat kavramı, devlet başkanını seçme veya seçilen devlet başkanına bağlılığı bildirme anlamında siyasi bir içerik kazanarak İslâm kamu hukuku kavramları arasında önemli bir yer edinmiştir.⁷⁸

Terim olarak devlet başkanına itaat etmeye dair söz ve ahit verme⁷⁹ anlamına gelen biat teriminin, İslâm hukuku kaynaklarında özü aynı olmakla beraber farklı tanımları yapılmıştır. Buna göre biat akdi; seçmenlerin, kendilerine vekâleten devlet başkanı adayına, söz konusu akdin zımında varlığı kabul edilen “Kitap ve sünnete bağlı kalma” şartıyla devleti yönetme yetkisini verdiği anayasal bir akit;⁸⁰ halife adayı ile ümmeti temsil eden seçim heyetinin tam bir rıza esasına dayanan iradeleriyle tamam olan hakiki bir akit⁸¹ şeklinde tarif edilmiştir.

Biat akdini, akdin tarafları dikkate alınarak: “Ümmet adına devlet başkanını seçme yetkisine sahip olan hall ve akid ehlinin halifeyi seçmesinden ibaret olan icâbı ve devlet başkanı adayının da bu icâbı kabulüyle devlet başkanının belirlendiği bir akit”⁸² olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla İslâm hukukuna göre devlet başkanlığı görevini; “biat akdiyle devlet başkanına verilen, halk üzerinde genel bir tasarruf hakkı ve yetkisi”⁸³ şeklinde anlamak da mümkündür.

Biat akdiyle vekâleten devleti yönetme hakkını, hukuk dairesinde kullanması şartı ile devlet başkanına devreden ve kendisine içtenlikle itaat edeceğini beyan eden seçmenler ile bu hakkı ve yetkiyi hukuka bağlı olarak kullanacağına dair söz veren devlet başkanının bir sözleşme yaptığı kabul edilmiştir. Bu durumda biat akdi, bir onay işlemi olmayıp bizatihi devlet başkanına umumi velâyet ve vekâlet vermeye yönelik, tarafların tam özgür irade beyanına dayanan ve devlet başkanına hukuk dairesinde devleti yönetme, halka ise bu durumda başkana itaat etme gibi hukuki sonuçlar doğuran kurucu bir akittir.⁸⁴

⁷⁷ Dumeycî, *el-İmâmetü'l-uzmâ*, s. 300.

⁷⁸ Cengiz Kallek, “Biat”, *DİA*, 5/120.

⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/577.

⁸⁰ Fârûk eş-Şâvî, *Fikhü's-şûrâ ve'l-istişâra*, (el-Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1992), 438.

⁸¹ Vehbe'z-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1975), 6/684.

⁸² Ūdeh, *el-İslâm ve evdâina's-siyâsiyye*, 110.

⁸³ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz ed-Dimaşkî, el-Hüseynî, İbn Âbidin, *Hâşiye-i Raddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenvîri'l-ebâr*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000), 1/550; Seyyid Bey, *Medhal*, 104.

⁸⁴ Senhûrî, *Fikhu'l-hilâfe*, 125. Biat akdi böylesine önemli hukuki sonuçlar doğuran bir akit almakla beraber biat kelimesi, zamanla anlam daralmasına uğramış, akit kavramından bağımsız ancak asli anlamıyla da irtibatlı olarak daha yaygın bir şekilde devlet başkanına itaat etme, boyun eğme anlamlarında kullanılan bir kavram olmuştur. Bk. Osman, *Riyâsetü'd-devle*, 229.

İslâm hukukçuları biat akdinin bir vekâlet akdi⁸⁵ olduğunu kabul ederler. Biat akdiyle devlet başkanı işlem ve icraatlarında ümmetin vekili durumuna gelir ve tüm icraatlarını millet adına yaptığı kabul edilir. Bu durum söz konusu akdin hukuki sonuçlarında açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim özel hukuktaki vekâlet akdinde vekilin, vekâlet akdine dayanarak bir başkasını vekil tayin etmesi durumunda, vekil müvekkil tarafından azledilse dahi, müvekkil azletmediği sürece, vekilin vekilinin azledilmiş olmayacağı kabul edilmektedir.⁸⁶ Bu durum, vekilin söz konusu işlemi kendi adına değil de müvekkili adına yaptığının hukuken kabul edildiğini göstermektedir.

Benzer durumu devlet başkanının işlemlerinde de görmek mümkündür. Zira devlet başkanının biat akdinden aldığı yetkiyle tayin ettiği hakimler, valiler ve diğer kamu görevlilerinin görevleri, devlet başkanının görevi azil, istifa veya ölüm gibi nedenlerle bir şekilde son bulsa da sona ermez. Bu durum, devlet başkanının da tıpkı vekâlet akdinde olduğu gibi, asıl yetki sahibi olan milletin vekili olarak bu görevi yerine getirdiğinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.⁸⁷

İslâm hukukunda bir vekâlet akdi olarak değerlendirilen biat akdinin geçerli olabilmesi için akdin şartlarına uygun bir şekilde yapılması gerekmektedir. Buna göre söz konusu akdin, devlet başkanlığı makamı boş iken, seçmenler ile devlet başkanı aday arasında, tam bir özgür irade ile yapılması zorunludur. Dolayısıyla biat akdinin geçerli olabilmesi için seçmenin rızasını ortadan kaldıracak her türlü aldatma ve zorlamadan arınmış tam özgür bir irade ile yapılmış olması şarttır.⁸⁸

İslâm hukukunda akitlerin geçerliliği için ehil olan tarafların bulunması, akdin kurucu unsurları olarak kabul edilmiştir.⁸⁹ Biat akdinde ise taraflar devlet başkanı aday ile seçim heyetidir. Bütün akitlerde olduğu gibi biat akdi de tarafların icâp ve kabulüyle tamam olmaktadır. Seçmen heyetinin rızaya dayanan icabı olmadığı zaman biat akdi gerçekleşmeyeceği gibi başkan aday da bu görevi kabul etmediği zaman biat akdi geçerlilik kazanmaz.⁹⁰

Biat akdinin konusu ise otoritenin, diğer bir ifadeyle velâyet-i âmmenin devridir. Ümmetin temsilcisi konumundaki seçmen heyeti ile devlet başkanı aday arasında tarafların tam bir rızası ile yapılan bu akitle, başkan adayının görev süresince İslâm'ın

⁸⁵ Vekâlet akdi: Belirli bir konuda tasarrufta bulunması için bir başkasını kendi yerine yetkilendirmeyi ifade eden bir akitir. Bk. Radıyyüddîn Ebû Bekir b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1301), 2/358.

⁸⁶ Şemsüddîn Ebûbekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddin el-Meyyis, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 19/285; Mecelle, mad. 1466.

⁸⁷ Seyyid Bey, *Medhal*, 101; Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi*, 112; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427), 6/ 227.

⁸⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 26; Şâvî, *Fikhü's-şûrâ ve'l-istişâra*, 437.

⁸⁹ Hayrettin Karaman, "Akid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/252.

⁹⁰ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 23; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Ravzatü'tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî 1405), 10/ 43.

hükümlerine bağlı kalması, ümmetin ise bu durumda kendisine itaat etmesi hükme bağlanmış olmaktadır.⁹¹

Biat akdi, her ne kadar bir vekâlet akdine benzese de bazı yönleriyle vekâlet akdini aşan ve kendine has özellikleri olan bir akittir. Zira biat akdi ile devlet başkanı toplumun vekili olmakla beraber aynı zamanda toplumun genel velisi durumuna da gelmektedir. Vekâlet akdinde vekâleti veren şahsın istediği zaman söz konusu vekâleti sona erdirmeye yetkisi varken,⁹² biat akdinde bu yetki bulunmamaktadır. Devlet başkanı ancak aşağıda ilgili bölümde ele alınacak şartlar oluştuğunda görevden alınabilmektedir. Biat akdi devlet başkanına hukuk dairesinde tüm halkı bağlayıcı kurallar koyma yetkisi vermesi, halka da bu kurallara itaat etme zorunluluğunu getirmesi yönüyle de vekâlet akdinden ayrılmaktadır.⁹³

Biat akdi ile devlet başkanına toplum tarafından genel nitelikli bir vekâlet verilmektedir. Bu vekâlet tıpkı temsili demokrasilerdeki seçimlerle devlet başkanına verilen vekâlete benzemektedir. Her iki sistemde de bu vekâletin ortak özelliği söz konusu vekâletin özel hukuk vekâletinden farklı olmasıdır. Çünkü bu görevi üstlenen devlet başkanı genel bir yetkiye sahip olarak devletle ilgili ortaya çıkabilecek bütün sorunları çözmeye millete ait olan genel irade adına hareket edecektir. Artık vekâleti veren seçmen, kararları etkilemeye pasif konumda olacaktır. Seçmenlerin bu temsilciyi azletme imkânı da bulunmamaktadır.⁹⁴ Aynı şekilde demokrasilerde milletvekillerinin de kendi seçmenlerinden bağımsız olarak tüm halkı temsil ettiği kabul edilir.⁹⁵

İslâm toplumunda, hilâfet şartlarını taşıyan tek bir kişi dahi olsa, büyük çoğunluğun görüşüne göre bu kişi, biat akdi olmadan velâyet-i âmme yetkisini üstlenemeyeceği gibi; seçim heyetinin gerekli araştırmayı yapıp uygun bir başkanı seçtikten sonra daha üstün bir aday ortaya çıksa da biat akdinden vazgeçilemez.⁹⁶

İslâm hukukunda devlet başkanının belirlenmesinde farklı yöntemler kabul edilmiş olsa da halifenin biat akdine dayanan seçimle belirlenmesinin temel ilke,⁹⁷ hatta bazı hukukçulara göre tek meşru yöntem⁹⁸ olduğu açıktır. Ancak özellikle Muaviye'nin (ö. 680) yerine oğlu Yezid'i (ö. 683) sahâbeden Muğîra b. Şu'be'nin (ö. 670) de teşvikiyle veliaht tayin etmesiyle⁹⁹ İslâmî gelenekte iktidarı belirleme yöntemi olan seçimin yerini

⁹¹ Münîr Hamî el-Beyâtî, *en-Nizâmü's-siyâsî el-İslâmî mukârinen bi'd-devleti'l-kânûniyye*, (Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2013), 209.

⁹² Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/360.

⁹³ Yusuf Eşit, "Seyyid Bey'in Hilafete Dair Görüşlerinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (13-15 Ekim 2016), 1286-1296.

⁹⁴ Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, (İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım, 2021), 284.

⁹⁵ Numân Ahmed el-Hatîb, *el-Vecîz fi'n-nuzumi's-siyâsiyye*, (Ammân: Dâru's-Sekâfe, 2011), 252.

⁹⁶ Senhûrî, *Fıkhü'l-hilâfe*, s. 125.

⁹⁷ Osman, *Riyâsetü'd-devle*, 226; Abdülkerîm, *ed-Devletü ve's-siyâdetü fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, 230.

⁹⁸ Üdeh, *el-İslâm ve evdâüna's-siyâsiyye*, 110.

⁹⁹ Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 26.

veraset almış ve hilâfet saltanata dönüşmüştür.¹⁰⁰ Emevîler’le başlayan bu durum daha sonra Abbâsîler’le devam ederek¹⁰¹ İslâm siyasal sisteminin şûraya dayanan doğal yapısı değişmiştir.¹⁰² Bundan sonra biatın halkın rızasından ziyade şeklî bir merasime¹⁰³ ve kayıtsız şartsız bir itaat yöntemine dönüştüğü kabul edilmektedir.¹⁰⁴

Bu başlık çerçevesinde ele alınabilecek seçim usulü, seçmenlerin kim olduğu, seçilebilmek için yeterli olan oy oranı ve seçimlere katılma sorumluluğunun hukuki boyutları gibi detay konular makalenin çerçevesini aşacağı endişesiyle burada ele alınmamıştır.¹⁰⁵

3. İstihlâf/Ahd Yöntemi

Klasik İslâm kamu hukuku kaynaklarına göre devlet başkanının göreve gelme yöntemlerinden biri de “istihlâf” veya “el-ahd” yöntemidir.¹⁰⁶ Mevcut devlet başkanının henüz görev başındayken görevi başka birine devretmesi veya ölümünden sonra görevi devralmak üzere yerine geçecek olan devlet başkanını belirlemesi şeklinde bir uygulama¹⁰⁷ olan bu yöntemin meşruiyeti konusunda icmâ olduğu savunulmuştur.¹⁰⁸ Siyasi otoritenin daha hızlı ve kolay bir şekilde intikaline katkı sağlaması, otorite boşluğu doğmadan ve siyasi istikrar bozulmadan devlet başkanının belirlenmesine imkan sağlaması¹⁰⁹ nedeniyle dört halife döneminde bu yöntem tercih edilmiştir. Nitekim meşhur hukukçu İbn Hazm, “istihlâf” yöntemini, bu yöntemi yasaklayan şerî bir delilin olmaması, Hz. Ebû Bekir’in bu yöntemi uygulaması ve bu yöntemin toplumsal maslahata, ümmetin fitneden uzak kalmasına ve istikrarının tesis ve devamına sağlayacağı katkı nedeniyle öncelikli meşru yöntem olarak kabul etmektedir.¹¹⁰

İslâm hukukçuları bu yöntemin meşruiyetini Hz. Ebû Bekir’in yerine Hz. Ömer’i halef olarak belirlemesi¹¹¹ ve Hz. Ömer’in kendinden sonra yerine gelecek halifeyi belirlemek için şûra üyeleri ataması örnekleri ile delillendirmişlerdir.¹¹² Başta Mâverdî

¹⁰⁰ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Emevîler ve Hilafet”, M. Sabri Küçük Aşçı, Ali Sultan, Abdulkadir Macit (Ed.), *Geçmişten Günümüze Hilafet* içinde, (İstanbul: İLEM, 2019), 74.

¹⁰¹ Casim Avcı, “Abbâsîler ve Hilâfet”, *Geçmişten Günümüze Hilafet*, 142.

¹⁰² Reyys, *en-Nazari ‘yyâtü’s-siyâsiyyeti’l-İslâmiyye*, 190.

¹⁰³ Hasan, İbrahim Hasan, *en-Nuzumu’l-İslâmiyye*, 7.

¹⁰⁴ Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/541.

¹⁰⁵ Bu konularla ilgili geniş bilgi için bkz. Şahin, “Başkanlık Sisteminin İslâm Kamu Hukukuna Göre Değerlendirilmesi”, 258-272.

¹⁰⁶ Aydın, “İstihlâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/ 337.

¹⁰⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Faslü fi’l-mileli ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, trs.), 4/131; Osman, *Riyâsetü’d-devle*, 274; Abdurrahman Şen, *Hulefa-i Râşidîn Örneğinde İslâm’da Devlet Başkanı Seçimi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 107; Aydın, “İstihlâf”, *DİA*, 23/ 337.

¹⁰⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 581; Ebu’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf*, thk. Abdurrahmân Amîra, (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1997), III, 589.

¹⁰⁹ Mansûr er-Rıfâî Abîd, *Nizâmu’l-hükmi fi’l-İslâm*, (Kahire: Dâru’n-Neşr el-İlektronî, www.kotobarabia.com. 2001), 89.

¹¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/131.

¹¹¹ Dihlevî, *İzâletü’l-Hafâ*, 1/94.

¹¹² Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/272; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/581.

olmak üzere bu yöntemin meşruiyetini savunan âlimler, bu iki duruma şahit olan sahâbenin bu duruma karşı çıkmamış olmasını bu yöntemin cevazı konusunda bir icmâ olarak kabul etmişlerdir.¹¹³

Klasik İslâm hukukçuları “veliaht” ile “istihlâfı” aynı manada ve tek bir yöntem olarak değerlendirmişlerdir. Bazı çağdaş hukukçular ise mevcut halifenin kendinden sonra yerine halife olmak üzere bir kişiyi istihlâf etmesini bu kişinin ümmetin rızasına bağlı olarak halife olması için aday gösterilmesi olarak değerlendirirken; veliahtlığı ise ümmetin rızasına bağlı olmaksızın doğrudan hilâfete varis olmak anlamında değerlendirmişlerdir. Ancak genel anlayış iki kavramın da müteradif olduğu yönündedir.¹¹⁴

İslâm kamu hukukunda devlet başkanının belirlenmesi yöntemlerinden “istihlâf” yöntemine meşruiyet kazandıran¹¹⁵ Hz. Ömer’in hilâfet görevine gelmesi olayının detaylarında tarihi kaynaklarda farklılık olmakla beraber özü şöyle gelişmiştir.

Hz. Ebû Bekir vefat günlerine yakın bir zamanda Hz. Osman’a kendinden sonra halife olarak Hz. Ömer’i uygun gördüğünü ve halkın kendisine biat etmesini istediği bir notu yazdırarak mühürlü bir zarfın içinde vefatından sonra açılmak üzere ilgili görevliye teslim etmiştir. İlgili görevli, Hz. Ebû Bekir henüz hayattayken Hz. Ebû Bekir tarafından kendi yerine gelecek halifenin isminin bu mühürlü zarfın içindeki notta yazılı olduğunu halka duyurmuş, Hz. Ebû Bekir’e duyulan saygı ve güven sayesinde kendisi tarafından tayin edilen veliahta henüz ismi açıklanmadan biat edilmesini sağlamıştır. Zarf açıldığında ise Hz. Ebû Bekir’in belirlediği ismin Hz. Ömer olduğu anlaşılmıştır.¹¹⁶ Ancak Hz. Ebû Bekir’in konuyla ilgili olarak pek çok sahâbeyle yaptığı istişârî görüşmeler, Hz. Ömer’in o günkü yönetimdeki etkin rolü ve kişisel karizması nedeniyle söz konusu halife adayının henüz ismi açıklanmadan bile Hz. Ömer olacağını hemen hemen ortaya koymaktaydı. Dolayısıyla sahâbenin bir nevi veliahdın Hz. Ömer olduğunu bilerek zarfta ismi yazılı olan halife adayına biat ve itaat etme sözü verdiği söylenebilir.

Hz. Osman’ın “İstihlâf” veya “şûrâ” yöntemiyle hilâfet görevine gelmesi ise şöyledir. Hz. Ömer’in kendisini ölüme götüreceğini hissettiği yaralanma olayından sonra özellikle muhacirler Hz. Ömer’den kendisinden sonra bir halife belirlemesini istemişlerdir. Hz. Ömer Hz. Peygamber’in böyle bir uygulama yapmadığını düşünerek bu konuda önce çekingen davranmıştır. Ancak Hz. Ebû Bekir’in kendisini halef olarak belirlemesinden de destek alarak kendinden sonraki halife adayını belirleme kararını vermiştir.¹¹⁷

¹¹³ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 30.

¹¹⁴ Abdü’l-Âl Ahmed Atve, *Nizâmü’l-hükmi fi’l-İslâm*, www.alukah.net, 163.

¹¹⁵ Nevâvî, *el-Alâkâtü’d-devliyye*, 20.

¹¹⁶ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 2/296; İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, 1/37; Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 131.

¹¹⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, 1/41.

Hız. Ömer, zihnini çokça meşgul eden “İstihlâf” konusunda kararını verdikten sonra içlerinden birinin şûra ile halife adayı olarak¹¹⁸ seçilmesi üzere altı kişilik bir heyet belirlemiştir. Bu kişileri tespit ederken de Hız. Peygamber’in bu kişilerden memnun olarak vefat ettiği kıstasını esas almıştır.¹¹⁹ Hız. Ömer’in seçim heyetinde bir gözlemci olarak görevlendirdiği oğlu Abdullah’a aday olmama şartını getirmiş olması, hilâfetin verâsete dönüşmesine karşı bir duruş olarak İslâm hukukçularının dikkatini çekmiştir.¹²⁰

Hız. Ali, Hız. Osman, Hız. Zübeyir, Hız. Abdurrahman b. Avf, Hız. Talha ve Hız. Sad b. Ebî Vakkâs’tan oluşan altı kişilik bu heyet¹²¹ kendi aralarında heyet başkanlığını ve halife adayını belirleme sorumluluğunu adaylıktan çekilen Abdurrahman b. Avf’a vermiştir.¹²² Abdurrahman b. Avf da yaptığı derin ve geniş bir araştırma neticesinde¹²³ halkın genel temayülü ışığında Hız. Osman’ı halife adayı ilan ederek biat etmiştir. Böylece diğer sahâbenin de biatıyla Hız. Osman’ın biat akdi kesinleşmiştir.¹²⁴

Burada Hız. Ömer’in tıpkı Hız. Ebû Bekir gibi, hakkında nass olmayan içtihadî bir alanda ümmetin maslahatını ve içinde bulunduğu şartların hassasiyetini düşünerek istişarenin de yardımıyla bir içtihat ortaya koyduğu açıktır. Hız. Ömer’in kendinden sonraki halifeyi belirlemede tercih ettiği yöntemle Hız. Peygamber’in ve Hız. Ebû Bekir’in uygulamalarını uzlaştırarak yeni bir yöntem/içtihat ortaya koyduğu söylenebilir. Buradan hareketle İslâm yönetim modelinin içtihadı müsait dinamik bir sistem olduğu, ihtiyaç ve şartlara göre her zaman yeniden yorumlanıp değerlendirilebilecek bir esnekliğe sahip olduğu¹²⁵ gerçeğini bir kez daha ifade etmek mümkündür.

Bazı kaynaklar Hız. Osman’ın halife seçildiği yöntemi “şûra yöntemi”¹²⁶ diye isimlendirseler de aslında dört halifenin her birinin seçiminde şûra esas alınmıştır. Nitekim Hız. Ebû Bekir’in Hız. Ömer’i vâliyet ilan etmeden uzun zaman çok geniş bir araştırma ve istişare yaptığı açıktır.¹²⁷ Aynı şekilde Hız. Osman’ın halife seçildiği altı kişilik komisyonun başkanlığını yürüten Hız. Abdurrahman b. Avf’ın da son iki aday olan Hız. Ali ile Hız. Osman’dan birini başkan adayı ilan etmeden önce halkın genel rızasını tespit etmeye yönelik geniş bir araştırma yaptığı anlaşılmaktadır.¹²⁸

Buna göre Hız. Ömer, geniş bir istişare sonucunda Hız. Ebû Bekir tarafından aday gösterilip ehlü’l-hall ve’l-akdin ve halkın genel rızası neticesinde de halife olurken, Hız.

¹¹⁸ Mustafa, İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet, 160.

¹¹⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, 1/42.

¹²⁰ Mustafa, İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet, 162.

¹²¹ Bk. Buhârî, “Fezâilü’s-sahâbe”, 8; Kettânî, *et-Terâtibü’l-idâriyye*, 1/81.

¹²² Fayda, “Hulefâ-yi Râşidîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 18/326.

¹²³ İbn Teymiye *Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye*, 1/533.

¹²⁴ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/296.

¹²⁵ Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku (Umûmî ve Husûsî Hükümler)*, (İstanbul: Arı Yayınları, 2016), 55.

¹²⁶ Dihlevî, *İzâletü’l-Hafâ*, 1/194; İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, 1/44.

¹²⁷ Süyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, 67.

¹²⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâmetü ve-siyâse*, 1/45.

Osman ise şûra heyeti başkanı Abdurrahman b. Avf'ın genel istişaresi sonucu ümmetin büyük çoğunluğunun muvafakati ve toplumun ittifakıyla halife olmuştur.¹²⁹ Bu nedenle Cüveynî dört halifenin de halkın genel rızasına dayanan seçim yöntemi olan biat usulüyle hilâfete geldiğini ifade etmektedir.¹³⁰ Cüveynî, devlet başkanının belirlenmesinde kaynağı icmâya dayanan tek meşru yöntem olarak seçim esasına dayanan biat usulünü kabul etmekte ve “İstihlâf” yöntemini de buna dahil etmektedir.¹³¹

İstihlâf yöntemi ilk planda İslâm kamu hukukunun siyasi otoritenin belirlenmesinde toplumun genel rızası ve şûrâ ilkeleri gibi ilkeleriyle çelişir gibi durduğu açıktır. Ancak İslâm siyasi sistemi bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde gerek hukuki ve gerekse toplumsal gerekçelerle bu yöntemin meşruiyetinin kabul edilebilir olduğu gözükmemektedir. İbn Haldûn (1406) “İstihlâf” yönteminin meşruiyetini şöyle gerekçelendirmektedir:

Öncelikli olarak “İstihlâf” yetkisini kullanarak birisini kendinden sonra halife tayin eden kişi, ümmetin rızasına dayanarak, toplumsal kabul ve biat akdi neticesinde ümmetin en uygun ferdi olarak velâyet-i âmme makamına getirilen kişidir. Bu kişi ümmet adına karar alma ve uygulama konusunda şeri kurallarla çatışmadığı sürece en üst yetkili otoritedir. Ümmetin en ehliyetli, en adaletli ve en yetkili temsilcisi olması hasebiyle ümmetin maslahatını ve dinin faydasını en çok düşünen ve bu yönde en doğru kararı alabilecek konumdadır. Bütün bu yetki ve vasıflarla ümmetin maslahatını düşünerek yapacağı bir tayin de İslâm hukukçuları tarafından hukuken meşru kabul edilmiştir. Zira böyle bir konumdaki halife, tasarruflarında ümmetin maslahatını düşüneneceği konusunda emin kabul edilir.¹³²

Klasik İslâm hukukçusu Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (1066) ise “İstihlâf” yöntemini meşru görmekle beraber farklı değerlendirmektedir. Ona göre “İstihlâf” ile biat akdi tamamlanmaz. Aksi halde aynı anda iki halife bulunur ki bu durum kahir ekseriyetle caiz görülmemiştir. Veliahdın hilâfet akdinin tamamlanması halifenin ölümünden sonra Müslümanların biatıyla tamamlanır.¹³³ Bu nedenle Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilâfet akitleri, veliaht ilan edilmeleriyle tamamlanmamıştır. Zira eğer bu veliahtlık kararları, sahâbe tarafından benimsenip güçlü bir şekilde biat ile desteklenmeseydi her ikisinin de hilâfeti gerçekleşmeyecekti. Dolayısıyla Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilâfetlerinin yine ahabın güçlü bir şekilde kabulü ve yapılan atamayı onaylamasıyla tamamlanmış ve meşruiyet kazanmış olmaktadır.¹³⁴ Buna göre “istihlâf”, ümmetin en ehil olanını halife adayı olarak belirleme aşaması olup¹³⁵ Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i kendinden sonra

¹²⁹ Şelebî, *Târihü'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, 77-78.

¹³⁰ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 42.

¹³¹ Cüveynî, *Giyâsü'l-ümem*, 45.

¹³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/581.

¹³³ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 26.

¹³⁴ İbn Teymiye *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1/533.

¹³⁵ Abîd, *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*, 92.

halife olarak belirlemesi de bir aday gösterme anlamındadır.¹³⁶ Bu değerlendirmeye göre “İstihlâf” yöntemiyle hilâfete gelen Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın hilâfetinin ümmetin rızası ile gerçekleştiği kabul edilmektedir.¹³⁷

Emevîler’le başlayan saltanat döneminde uygulanan veraset sisteminin dört halife döneminde uygulanan seçim, şûra, ümmetin rızası ve ehliyet gibi İslâm kamu hukuku genel prensipleriyle uyuşmadığı ve bu nedenle de bu uygulamanın meşru yöntemden bir sapma olduğu açıktır.¹³⁸ Nitekim Hz. Ebûbekir’in Hz. Ömer’i aday gösterirken “kendi yakınına seçmediğini” ifade etmesi ve yine Hz. Ömer’in kendi çocuğunun halife olmasına engel olması, her ikisinin de veraset sistemini onaylamadıkları anlamına gelmektedir.¹³⁹ Bu nedenle veraset yönteminin, dört halife dönemi uygulamalarıyla İslâm hukuku açısından meşru kabul edilen “istihlâf ve ahd” yönteminden ziyade, “kahır ve tagallüp” yöntemi kapsamında kabul edilip, belli şartlar dahilinde zaruretten dolayı meşru sayılan olağan dışı bir yöntem olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Nitekim başta Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) olmak üzere sahâbenin ileri gelenlerinden pek çoğunun Müslümanlar arasında fitne çıkmasını diye bu yöntemi kerhen kabul ettikleri aktarılmaktadır.¹⁴⁰

Aynı şekilde dine samimi bağlılığı, adaleti, ilmi ve fikhî bilgisiyle bilinen ve bu sebeple Râşid Halifelerin beşincisi kabul edilen Emevî hükümdarı Ömer b. Abdülaziz, Süleyman b. Abdülmelik’in veliahdı olarak hükümdar olduğunda şöyle demiştir: “Ey insanlar! Ben bu saltanat işi ile benim görüşüm ve talebim olmadan, Müslümanlarla istişare de edilmeden karşılaştım. Ben sizin boynunuzdaki biat zorunluluğunu kaldırdım. Kendiniz lehinize olanı seçiniz.”¹⁴¹ Ömer b. Abdülaziz bu ifadesiyle halifenin ümmetin genel biatıyla seçileceğini, ümmetin rızası olmadan veliaht tayin etmenin devlet başkanı olmak için meşru bir yöntem olmadığını ortaya koymuştur.¹⁴²

Bütün bu izahlarla birlikte; temel nassların devlet başkanının belirlenmesine yönelik açık bir hüküm ortaya koymaması, devlet başkanından beklenenin ümmetin maslahatını temin, İslâm hukukunu uygulama ve adaleti tesis etme olduğu, dolayısıyla bütün bunları vadeden ve icraatında da bunu ortaya koyan devlet başkanı veraset usulüyle de gelse meşru kabul edileceği dile getirilmiştir.¹⁴³ Nitekim aşağıda ele alınacak olan “güç kullanarak iktidara gelme” konusu da bu düşünceye yönelik bir fikir ortaya koyacaktır.

4. İstihlâ /Kahır/Galebe

¹³⁶ Beyâtî, *en-Nizâmü's-siyâsî el-İslâmî*, 332.

¹³⁷ Nevâvî, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, 20; Abdülkerîm, *ed-Devletü ve's-siyâdetü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 245.

¹³⁸ Abîd, *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*, 91

¹³⁹ Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, 162.

¹⁴⁰ Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 27.

¹⁴¹ Bk. Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 182-184.

¹⁴² Abdülkerîm, *ed-Devletü ve's-siyâdetü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 246. Ayrıca bk. İmail Yiğit, “Ömer b. Abdülazîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 34/ 53.

¹⁴³ Ekinci, *İslâm Hukuku (Umûmî ve Husûsî Hükümler)*, 234.

İslâm hukukçuları, güç kullanılarak siyasi iktidarın ele geçirilmesini “istilâ, kahr ve tagallüp” kavramlarıyla ifade etmektedirler.¹⁴⁴ İslâm hukukunda toplumsal rızaya dayanan bir seçimle iktidara geliş asıdır. Şûra ve ahit yönteminin temelinde de yine toplumsal rıza bulunmaktadır. Buna rağmen her toplumda görüldüğü gibi İslâm toplumunda da iktidar hırsı zaman zaman bu temel ilkelerin ihmal ve ihlal edilmesine neden olmuş ve istenmeyen bir durum olarak kabul edilse de güç kullanılarak iktidara gelme durumları görülmüştür.

İslâm hukukunda fiili bir durum olarak kabul edilip bu bağlamda ele alınan iktidarın zorla ele geçirilmesi durumu, İslâm kamu hukukunun temel kaynakları olan Kur’ân ve sünnette meşru bir eylem olarak görülmemiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in, meşru devlet başkanına itaat edilmesini açık bir şekilde emretmesi¹⁴⁵ en büyük itaatsizlik anlamına gelecek olan güç kullanma yoluyla iktidara gelme yönteminin gayri meşru olduğunu ortaya koymaktadır. Böyle bir eyleme kalkışmanın, yer yüzünde fesat çıkarmak anlamına geleceği açıktır. Fesat çıkarma eylemi Kur’ân’da; “Allah’a ve Peygamber’ine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır.”¹⁴⁶ âyetiyle Allah ve Resul’üne harp ilan etme suçuyla birlikte ifade edilerek aynı müeyyidelere bağlanmıştır.

Müfessirlerce bu âyette geçen Allah’a ve Resulü’ne savaş açanlar ve yeryüzünde bozgunculuk yapanların kimliği ile ilgili genel kanaatin, “İnsanların Allah inancını sarsmaya ve yıkmaya yönelik faaliyetlerde bulunan, Allah ve resulünün koyduğu ilkelere karşı düşmanca tavır alıp meşrû nizama karşı çıkan; hırsızlık, eşkıyalık ve kanunsuzluk yapan, yol kesip insanlara korku salan, halkın emniyet ve asayişini bozup canlarına, mallarına veya namuslarına tecavüz eden şahıslar veya bu fiilleri örgütlenerek yapanlar” olduğu yönündedir.¹⁴⁷

Meşru devlet başkanına karşı başkaldırı ve isyan konusunda aynı şekilde hadislerde de çok açık uyarıların bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda, aynı anda iki halifeye biat etmenin haram olduğu,¹⁴⁸ hükümdarlara masiyet dışı hususlarda itaatin vacip olduğu,¹⁴⁹ meşru devlet başkanına karşı çıkmanın haram kılındığı,¹⁵⁰ biat edilen devlet başkanına bağlılığın zorunluluğu,¹⁵¹ meşru devlet başkanına karşı hilâfet iddiasının meşru

¹⁴⁴ Abdulkerîm, *ed-Devletü ve’s-siyâdetü fi’l-fikhi’l-İslâmî*, 225.

¹⁴⁵ Nisâ 4/59.

¹⁴⁶ Mâide, 5/33.

¹⁴⁷ Bk. Heyet, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/259-263.

¹⁴⁸ Müslim, “İmâre”, 61.

¹⁴⁹ Müslim, “İmâre”, 31-37.

¹⁵⁰ Müslim, “İmâre”, 51-58.

¹⁵¹ Müslim, “İmâre”, 44.

olmadığı,¹⁵² Müslümanların birliğini bozan ve ayrılığa düşüren kimsenin kınandığı,¹⁵³ namaz kıldıkları ve benzeri ibadetleri yaptıkları müddetçe devlet başkanlarıyla savaşmaktan vaz geçmenin gerekliliği¹⁵⁴ gibi uyarılar, meşru devlet başkanına başkaldırının haram olduğunu gösteren açık delillerdir.

İslâm hukukunda hakkı olmayan bir şeyi kuvvet kullanarak elde etme olarak tanımlanan “bâğîlik”¹⁵⁵ klasik İslâm hukuku kaynaklarında “havâric, buğât, ehlü'l-bağy” başlıkları altında tüm yönleriyle irdelenmiş ve hukuki sonuçları ortaya konmuştur.¹⁵⁶ İslâm hukukçuları, kökenleri Hz. Ali dönemine dayanan bu tür eylemlere kalkışanları, İslâm cemaatine karşı isyan etmek gibi büyük bir günah işleyen Müslüman kitle olarak kabul edip¹⁵⁷ “adil devlet başkanına itaatten çıkan topluluk”,¹⁵⁸ “adalet ehli olan devlet başkanına karşı güç kullanarak savaşan grup”¹⁵⁹ olarak tarif etmektedir. Buna göre meşru ve adil bir devlet başkanına karşı isyan edip güç kullanmanın “bâğîlik” olduğu ve meşru kabul edilemeyeceği ve böyle kimselere karşı savaşmanın mubah olduğu konusunda hukukçular arasında bir ittifakın olduğunu¹⁶⁰ ancak isyancılarla mücadele yönteminde farklılıklar olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶¹ Aynı şekilde imâmete ehil birine biat edilmişken başka bir kişiye de biat edildiğinde bu kişinin durumu da “bâğîlik” olarak kabul edilmekte ve söz konusu kişi, imâmet iddiasından vazgeçmediği takdirde kendisine karşı savaşılması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁶²

İslâm hukukçuları, meşru devlet başkanına karşı güç kullanarak iktidarı elde etmeye teşebbüs edenlere karşı tüm ümmetin birlik ve dayanışma içerisinde olmasını dini bir sorumluluk olarak değerlendirmiş,¹⁶³ adil devlet başkanının yanında bu kimselere karşı savaşmanın zorunlu olduğunu dile getirmişlerdir.¹⁶⁴ Zira Kur'an'da müminlerin övülen vasıflarından birinin de “*Onlara haksız bir saldırı yapıldığında elbirliğiyle kendilerini*

¹⁵² Müslim, “İmâre”, 46, 47.

¹⁵³ Müslim, “İmâre”, 59, 60.

¹⁵⁴ Müslim, “İmâre”, 63, 64.

¹⁵⁵ Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmi 'ş-Şâfiî*, thk. Ahmet Abdullah, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1994), 13/99.

¹⁵⁶ Geniş bilgi için bk. Necmeddîn İbrâhîm b. Ali et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibu en yamele fî'l-mülk*, thk. Abdülkerîm Muhammed Mutî el-Hamdâvî, ts. 56-65.

¹⁵⁷ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Abdullatîf Muhammed Abdurrahman, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 4/161.

¹⁵⁸ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerh-i Bidâyetü'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, (Beyrût: Dâru'l-Erkâm Bin Ebî'l-Erkâm, trs.), 6/101; Alâüddîn Ebûbekir Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi 'ş-şerâi'*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 5/151; İbn Âbidin, *Hâşiye-i Raddü'l-muhtâr*, 4/261.

¹⁵⁹ Heyet, *Fetevâ-i Hindîyye*, II, 283.

¹⁶⁰ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 13/101.

¹⁶¹ Bk. Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 56-65, Ali Şafak, “Bağy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 4/ 451-452.

¹⁶² Nesefî, *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 2/1105.

¹⁶³ Muhammed Takiyyüddîn en-Nebhânî, *Nizâmu'l-hükmi fî'l-İslâm*, (Beyrût: Metâbi'i Sâdır Rihânî, 1951), 33.

¹⁶⁴ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 3/313; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi 'ş-şerâi'*, 7/140.

savunurlar.”¹⁶⁵ âyetiyle ifade edilen haksızlığa karşı ortak dirençtir.¹⁶⁶ Nitekim sahâbe de Hz. Ali'nin Hâricîler'e karşı verdiği mücadelede kendisine destek olmuşlardır.¹⁶⁷ Bu nedenle İslâm hukukçuları her devirde adil devlet başkanına karşı isyan eden grubun hukuki durumunu Hz. Ebû Bekir dönemindeki zekat vermek istemeyenler¹⁶⁸ ve Hz. Ali devrindeki Hâricîler'le eşdeğer görmüşlerdir.¹⁶⁹ Dolayısıyla “bâğîler” de tıpkı Hâricîler gibi “ümmetin ittifak ettiği meşru devlet başkanına başkaldıran” kimseler olarak kabul edilmişlerdir.¹⁷⁰

İslâm hukukunda devlet başkanının göreve gelme yöntemi konusunda ümmetin seçimi temel meşru yöntem olarak kabul edilmiş olsa da İslâm hukukçuları, İslâm tarihinde karşılaşılan ve istenmeyen fiili durum olarak kabul edilen kuvvet yoluyla iktidara gelmenin hukuki sonuçlarını bir hükme bağlamaya ihtiyaç duymuşlar ve konuyu bu bağlamda tahlil etmişlerdir.¹⁷¹ Buna göre İslâm hukukçularının kahır ve güçle ile iktidara gelme durumunu iki şekilde ele aldıkları görülmektedir.

Bunlardan birincisi; mevcut devlet başkanının ölümü, görevi bırakması gibi nedenlerle hilâfet makamının boş olduğu bir durumda halife olabilme şartlarını¹⁷² taşıyan birinin, seçimi beklemeden ve güç kullanarak hilâfetini ilan etmesidir. İslâm hukukçularının, böyle bir durumda kahır ve zor kullanmak yoluyla işbaşına gelen ve otoritesini tesis ederek kamu düzenini sağlayan devlet başkanının meşruiyetini, hilâfet şartlarını taşıdığı ve İslâm hukukuna uygun hareket ettiği sürece fitneye sebebiyet vermemek için kabul ettiği ifade edilebilir.¹⁷³ Ehven-i şer, zaruret ve fitne kaygısı gibi gerekçelerle Sünnî ekolün bu yöntemi fiilî bir durum olarak iktidara gelme şeklinde kabul ettiği görülmektedir.¹⁷⁴

İkinci ise yine hilâfet makamının bir şekilde boş olması durumunda ancak hilâfet şartlarını taşımayan bir kişinin güç kullanarak hilâfet makamına gelmesidir. Böyle bir devlet başkanının meşruiyeti ise tartışmalıdır. Ahmed b. Hanbel'e dayandırılan görüşe göre Hanbelî ekolü, bu durumda da bu devlet başkanının meşruiyetini kabul etmekte ve böyle bir devlet başkanına biat etmenin gerekli olduğunu dile getirmektedir.¹⁷⁵ Buna göre zorba şahıs fasık, cahil, köle ve kadın dahi olsa kâfir olmadığı sürece kendisine zaruretten

¹⁶⁵ Şûra, 42/39

¹⁶⁶ Geniş bilgi için bk. Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve 's-Sevra*, (Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1988), 29-33.

¹⁶⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr*, 4/161.

¹⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1393), 216.

¹⁶⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 5/151; İbn Âbidin, *Hâşiye-i Raddü'l-muhtâr*, 4/262.

¹⁷⁰ Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 16/169.

¹⁷¹ Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve 's-Sevra*, 5-6; A. Mustafa, *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*, 188.

¹⁷² Şahin, “Başkanlık Sisteminin İslâm Kamu Hukukuna Göre Değerlendirilmesi”, 226-228.

¹⁷³ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 23; Dihlevî, *İzâletü'l-Hafâ*, 1/95; Nevevî, *Ravzatü'tâlibîn*, 10/46; Cüveynî, *Giyâsü'l-ümm*, 214; İbn Âbidin, *Hâşiye-i Raddü'l-muhtâr*, 1/549.

¹⁷⁴ Atve, *Nizâmü'l-hükmi fi'l-İslâm*, 135; Talip Türcan, “Ülü'l-Emr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 42/295-297; Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve 's-Sevra*, 6.

¹⁷⁵ Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 23

dolayı itaat edileceği kabul edilmektedir.¹⁷⁶ Bu anlayışa göre devlet başkanından beklenen, kamu düzenini sağlamasıdır. İnsanların kamu otoritesine itaat etmesi ise ya rıza ile veya güç kullanarak (kahır) olur. Devletten beklenen de düzensizliği yok etmesi ve kamu düzenini tesis etmesidir. Bu nedenle devlet başkanının güç ve kudret sahibi olması ve devlet otoritesini tesis etmeyi başarması önemli bir şart olarak görülmektedir.¹⁷⁷ Şâfî mezhebinde ise bu konuda iki görüş vardır. Bu görüşlerden biri böyle bir iktidarın zaruretten meşru kabul edilebileceği şeklinde iken, diğer görüş böyle devlet başkanının hiçbir şekilde meşru kabul edilemeyeceği yönündedir.¹⁷⁸ Konuya istikrar kaygısıyla yaklaşan Hanefîler'in de benzer düşüncede olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hanefîler aksi durumu "bir köşk yapmaya uğraşırken bir şehri yıkmak" olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁹

İbn Hazm ise daha net bir tavırla kahır yoluyla işbaşına gelmeyi başarsa bile böyle bir devlet başkanının meşruiyetini hiçbir şekilde kabul etmemektedir. Aynı anda iki imama biat edilemeyeceğini, meşru bir şekilde seçilmiş bir devlet başkanını darbe yoluyla devirmeye kalkışan istilacıya karşı herkesin emr-i bi'l-marûf çerçevesinde ve imkân ölçüsünde mücadele etmesinin gerekli olduğunu ve hiçbir şekilde darbeciye destek olmanın meşru kabul edilemeyeceğini dile getirmektedir.¹⁸⁰ Bu nedenle İslâm tarihinde ilk defa isyan ile karşılaşan devlet başkanı olan Hz. Osman, sahâbeden İbn Ömer'in de önemli telkin ve tavsiyesi ile halifenin görevinin sona ermesinde, kahır ve gücün bir gelenek haline gelmemesi için ölümü pahasına isyancılara direnmiştir. Kendi ifadesiyle Allah'ın kendisine giydirdiği hilafet gömleğini çıkarmamıştır.¹⁸¹

İslâm hukukçularının güç kullanılarak ele geçirilen siyasi iktidarın meşruiyetini fiili bir durum olması hasebiyle, daha büyük felakatlere, toplumsal kaos ve kargaşaya imkân vermemek için "Zaruretlar mahzûratı mubah kılar."¹⁸² ilkesi gereği kabul ettikleri anlaşılmaktadır.¹⁸³ Dolayısıyla İslâm hukukçuları kahır ve zorbalığı, hiçbir şekilde iktidara geliş için bir yöntem olarak meşru kabul etmemişlerdir. İslâm hukukçularının bu bağlamda ortaya koydukları görüşler, böyle bir durumun gerçekleşmesi halinde bu fiili durumu, yukarıda ifade edilen zaruretlardan dolayı hukuki bir sonuca bağlama çabalarıdır.¹⁸⁴ Bu nedenle galibiyeti ve toplumsal hakimiyeti sağlayan böyle bir yönetimin tasarrufları yargı ve zekat örneğinde olduğu gibi diyaneten tartışmalı olsa da hukuken geçerli kabul edilmiştir.¹⁸⁵ Aksi halde bu dönemde cezaların uygulanması, cizye

¹⁷⁶ Atve, *Nizâmü'l-hükmi fi'l-İslâm*, 163.

¹⁷⁷ İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1/529.

¹⁷⁸ Ahmed b. Abdullah el-Kalkaşendî, *Meâsiru'l-hilâfe fi meâlimi'l-hilâfe*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferâc, (Kuveyt: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 1/58-59.

¹⁷⁹ İbn Âbidin, *Hâşiye-i Raddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, 4/264.

¹⁸⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtûbî, *el-Muhallâ bi'lâsâr*, thk. Abdulgaffâr Süleymân el-Bendâvî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 8/422.

¹⁸¹ Kâsımî, *Nizâmü'l-hüküm*, 374.

¹⁸² Mecelle, md. 21.

¹⁸³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/273; Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, 45.

¹⁸⁴ Reyysî, *en-Nazari'yyâtü's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, 348.

¹⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/237; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 7/142; Heyet, *Fetevâ-i Hindiyeye*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1991), 2/285.

vergisi ve zekatların toplanması gibi yapılması gereken pek çok tasarruf ya yapılamayacak ya da yetkisizlik sakatlığına maruz kalacağı için gelecek olan meşru devlet başkanınca tekrar uygulanmak zorunda kalacaktır.¹⁸⁶ Bu durum toplumsal bir karmaşa neden olacaktır. Bu nedenle çağdaş demokratik siyasal sistemler de bu durumu fiili bir durum olarak kabul edip zorunlu olarak böyle iktidarların icraatları meşru sayılmıştır. Nitekim ülkemizde 1982 Darbesinden uzun yıllar geçmesine rağmen o dönemden kalma ve kanunlaştırma usulüne göre vazedilmemiş pek çok kanunun halen yürürlükte olması bu durumun en bariz örneğidir.¹⁸⁷

Bununla beraber niyet ve gerekçeler ne olursa olsun bu yaklaşımın İslâm toplumlarında darbeye meşruiyet kılıfı olarak tarih boyunca istismar edildiği açıktır. Temelinde toplumsal maslahat düşüncesi de olsa darbeyle iktidar olmayı meşrulaştırdığı şeklinde bir algıya sebep olabilecek bu anlayışın, darbe heveslilerine kapı aralayacağı, toplum iradesini sürekli olarak bir tehlikeye ve güvensizliğe maruz bırakacağı açıktır. Özellikle günümüzde siyasal sistemi kökleşmemiş İslâm ülkelerinde bu durumun sıkça yaşandığı görülmektedir. Darbe teşebbüslerinin daha çok bu ülkelerde görülmesinde darbeyle gelen siyasi iktidarı meşru görme zihinsel arka planının etkisi inkâr edilemez.

Sonuç

Bütün siyasal toplumlarda toplumsal kargaşayı engelleyip toplumun adalet, emniyet ve huzur içerisinde varlığını devam ettirmesini sağlayacak bir siyasi otoriteye ihtiyaç duyulduğu genel kabul görmüş bir düşüncedir. İslâm toplumu da Hz. Peygamber'in nübüvvet göreviyle gönderilmesinden itibaren kendisinin önderliğinde toplumsal bir yapı oluşturmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'in liderliği peygamber olması hasebiyle tüm İslâm toplumu tarafından itaat edilmesi zorunlu olan bir liderliktir. Bu nedenle İslâm toplumu Hz. Peygamber hayatta iken siyasi otoriteyi belirleme konusunda bir sorun yaşamamıştır.

İslâm'ın temel hüküm kaynağı olan Kur'an-ı Kerim siyasal sistemin eşitlik, adalet, istişâre, vahyin hakimiyeti ve toplumsal maslahatı temin gibi temel ilkeleri dışında detay sayılabilecek hükümler üzerinde durmamıştır. Dolayısıyla siyasi otoritenin belirlenmesiyle ilgili şûra, emanetin ehline verilmesi gibi genel kamu yönetimi ilkeleri dışında bir açıklama yapmamış, bağlayıcı hükümler koymamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber de kendisinden sonra devlet başkanının nasıl belirleneceğine dair bir açıklamada bulunmamıştır. Kur'an'a nispetle siyasal sistemle ilgili daha fazla bilgi ihtiva eden sünnet kaynaklarında da devlet başkanının nasıl belirleneceğine dair bağlayıcı hükümlerin bulunmadığı anlaşılmıştır. Bu kaynaklarda daha çok iyi bir devlet başkanının vasıfları, yöneticilere yönelik telkin ve tavsiyeler, yöneten yönetilen ilişkileri gibi mevcut

¹⁸⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, thk. Muvaffak Fevzî el-Ceber, (Dimeşk: Dâru'l-Hikme, 1994), 203; Kalkaşendî, *Meâsiru'l-hilâfe*, 1/58; Ahmed Atve, *Nizâmü'l-hükmi fi'l-İslâm*, 163.

¹⁸⁷ Bk. Ahmet Nazlı, "Darbeler, Anayasalar ve Toplumsal Sözleşme", *Şehir İrfan*, (Şubat 2016), 8.

devlet başkanını adalete ve güzel işler yapmaya yönlendirme gayesi güden irşat mahiyetindeki bilgiler yer almaktadır.

Asli kaynaklardan Kitap ve sünnette devlet başkanının göreve gelmesiyle ilgili bağlayıcı bir hüküm bulunmadığı için Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunda siyasi otoritenin belirlenmesi sahabenin içtihadıyla şekillenmiştir. Sahabenin bu uygulaması daha sonraki İslâm toplumu için siyasi otoritenin belirlenmesi hususunda hukuki meşruiyet kaynağı kabul edilerek konuyla ilgili düşünceler bu zeminde ele alınmıştır.

İslâm hukuku temel kaynakları ve dört halifenin uygulamaları ışığında İslâm toplumunda siyasi otoritenin belirlenme yöntemi olarak şûra ve toplumsal rıza esasına dayanan seçim yönteminin en genel kabul gören ve meşruiyeti tartışmasız olan yöntem olduğu ortaya çıkmaktadır. Seçim yönteminin şekli, seçmenlerin özellikleri, seçimlere katılım, seçilebilmek için gerekli oy oranı gibi hususlar ise elbette ki o günün şartlarına ve imkanlarına göre şekillenmiştir. Bu konuları günümüz imkân ve şartlarına göre yeniden değerlendirmekte bir engel bulunmamaktadır.

Seçim dışında kalan diğer yöntemler ise ideal yöntem olarak kabul edilen şûra sisteminden uzaklaşma olarak kabul edilebilir. Ancak klasik İslâm hukukçularının pek çoğu siyasi otoritenin belirlenmesinde ideal yöntemin yanı sıra toplumsal istikrarı, toplumun genel maslahatını, toplumsal düzenin karmaşa ve kargaşadan uzak kalmasını önemsedikleri için bu hedefleri sağlayan siyasi otoritenin tasarruflarını iktidara geliş biçimi nasıl olursa olsun meşru sayma eğiliminde olmuşlardır. Nitekim güç kullanarak siyasi otoriteyi ele geçiren devlet başkanının yukarıda ifade edilen durumlarda meşru kabul edilmesinin temelinde bu kaygılar yatmaktadır. Bu durumu İslâm toplumunun bu dönemlerde henüz yeterince bütün kurumlarıyla köklü bir siyasal yapı kuramamış olmasına bağlamak mümkündür.

Sonuç olarak siyasi iktidarın meşruiyet kaynağının ümmetin özgür iradesine ve tam bir rızasına dayandığı temel bir prensip olarak İslâm devletlerinin anayasalarında yer almalı ve ümmetin her bir ferdinin zihnine iyice yerleştirilmelidir. Her ne kadar bir kısım İslam âlimlerinin kamu yararı ve toplumsal istikrar kaygısı ile fiili durum olarak değerlendirilen kuvvet yoluyla iktidara gelmeyi belli şartlarda meşru sayma temayülü bulunsa da bugünün şart ve imkanları göz önünde bulundurulduğunda toplumsal rızaya dayanmadan siyasi otoriteyi ele geçirenlerin bu tür gayri meşru eylemleri hiçbir zaman meşru kabul edilmemeli, imkân ve fırsat doğduğunda her halükârda bu kişilerin yargılanmasının gerekliliği bir hukuk kuralı haline getirilmelidir. Zira bu işe teşebbüs edenin eninde sonunda hukuk önünde hesap vereceği anlayışı pekiştikçe bu tür teşebbüsler azalacaktır.

Hz. Peygamber sonrası dört halife döneminde devlet başkanları o günün şart ve imkanları çerçevesinde toplumsal rıza gözetilerek seçimle göreve gelmişlerdir. Bu durum asıl olup diğer yollar istisnai veya tali durumlardır. Buna göre günümüzde İslâm

ülkelerinde İslâm hukukunun belirlediği seçilebilme şartlarını taşıyan başkan adaylarının yine seçmen olabilme şartlarını taşıyan toplumun tüm fertlerinin seçimiyle veya toplumun seçtiği temsilciler vasıtasıyla seçilmesinin İslâm hukuku açısından en meşru ve muteber bir yöntem olduğu açıktır.

Kaynakça

- A. Mustafa, Nevin. *İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Abdulkerîm, Fethi. *ed-Devletü ve 's-siyâdetü fi 'l-fikhi 'l-İslâmî*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1974.
- Abîd, Mansûr er-Rıfâî. *Nizâmu 'l-hükmi fi 'l-İslâm*. Kahire: Dâru'n-Neşr el-İlektronî, www.kotobarabia.com. 2001.
- Ammâra, Muhammed. *el-İslâm ve 's-Sevra*. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1988.
- Atve, Abdü'l-Âl Ahmed. *Nizâmü 'l-hükmi fi 'l-İslâm*. www.alukah.net.
- Avcı, Casim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/541. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, M. Akif. "İstihlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/ 337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmed Akif "Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi İslâm Devlet Yönetimi". *İslâm ve Demokrasi*. haz. Ömer Turan. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü 'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü 'd-Devle, 1928.
- Be'yâtî, Münîr Hamît. *en-Nizâmü 's-siyâsî el-İslâmî mukârinen bi 'd-devleti 'l-kânûniyye*. Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh. *Sahîhu 'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Beyrût: Dâr-u İbn-i Kesîr, 1987.
- Cüveynî, Abdü'l-Melik b. Abdullah b. Yusuf. *Giyâsü 'l-ümem fi 't-tiyâsi 'z-zulem*. thk. Fuad Abdü'l-Mun'im, Mustafa Hilmi. İskenderiye: Dâru'd-D'ave, 1979.
- Davutoğlu, Ahmet. "Devlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/239. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *Hüccetüllâhi 'l-bâliga*. thk. es-Seyyid Sâbık. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *İzâletü 'l-hafâ an hilâfeti 'l-hulefâ*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2013.
- Dumeycî, Abdullah b. Ömer b. Süleyman. *el-İmâmetü 'l-uzmâ inde ehl-i 's-sünneti ve 'l-cemâati*. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1408.
- Dürî, Abdulazîz. *en-Nuzumu 'l-İslâmiyye*. Beyrût: Merkezü 'd-Dirâsâti 'l-İslâmiyye, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. Sünen-i Ebî Dâvûd. Beyrût Dâru'l-Kitâbi 'l-Arabî, ts.
- Ebû Fâris, Abdulkâdir. *en-Nizâmü 's-siyâsî fi 'l-İslâm*. Ummân: Dâru'l-Furkân, 1980.

- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku (Umûmî ve Husûsî Hükümler)*. İstanbul: Arı Yayınları, 2016.
- Îcî, Ebu'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıf*. thk. Abdurrahmân Amîra. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1997.
- Ensârî, Abdulhamîd. İsmail "Ehlü'l-hal ve'l-akd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Eşit, Yusuf. "Seyyid Bey'in Hilafte Dair Görüşlerinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*. (13-15 Ekim 2016). 1286-1296.
- Fahrüddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan. *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Matbaatu Dâru't-Tedâmun, 1986.
- Fayda, Mustafa. "Hulefâ-yi Râşidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/326. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Fayda, Mustafa. "Hz. Peygamber Sonrasında Halife Seçimi Meselesi ve Hulefâ-yi Râşidîn'in Hilafete Gelme Süreçleri". M. Sabri Küçük Aşçı, Ali Sultan, Abdulkadir Macit (Ed.), *Geçmişten Günümüze Hilafet* içinde (1-35). İstanbul: İLEM, 2019.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/169. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. thk. Muvaffak Fevzî el-Ceber. Dimeşk: Dâru'l-Hikme, 1994.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1301.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *es-Sultatü's-selâse fi'l-İslâm. (et-Teşri, el-Kazâ, et-Tenfîz)*, Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1985.
- Hallâf, Abdü'l-vahhâb. *İlmü usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Ebû'l-Hayr es-Seyyid. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Hallâf, Abdü'l-Vehhâb, *es-Siyâsetü's-şer'iyye ev nizâmü'd-devle İslâmiyye fi's-şuûni'd-düstûriyye ve'l-hâriciyye ve'l-mâliyye*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1350.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâmda Devlet İdaresi*. terc. Hamdi Aktaş, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Hatîb, Numân Ahmed. *el-Vecîz fi'n-nuzumi's-siyâsiyye*. Ammân: Dâru's-Sekâfe, 2011.
- Heyet. *Fetevâ-i Hindiyye*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1991.
- Heyet. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz ed-Dımaşkî. *Hâşiye-i Raddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenvîri'l-ebşâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.

- İbn Hanbel, Ahmed Ebû Abdullâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesese Kurtuba ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtûbî. *el-Muhallâ bi'lâsâr*. thk. Abdulgaffâr Süleymân el-Bendâvî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Faslü fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, trs.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddîn Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb ez-Züra'î Ebû Abdillâh. *İ'lâmü'l-muvaqqî 'in an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selman. Riyâd: Dâr-u İbni'l-Cevziyye, 1423.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâmetü ve-siyâse*. thk. Hafîl el-Mansûr. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Teymiye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şiyye el-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbrahim Hasan, Hasan İbrahim, Hasan, Ali. *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısriyye, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *el-Müfredâtü fi garîbi'l-Kur'ân*. trc. Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Abdullah. *Meâsiru'l-hilâfe fi meâlimi'l-hilâfe*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferâc. Kuveyt: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/120. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Karadâvî, Yusuf. *İslâm'da Devlet Mefhumu*. çev. Hüsameddin Cemal, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016.
- Karadâvî, Yusuf. *Şeriatın Amaçlarını Anlamak*. çev. Abdullah Kahraman İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.
- Karaman, Hayrettin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/252. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebûbekir Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Kettânî, Muhammed Abdüllhay. *Nizâmu'l-hükûmeti'n- Nebeviyye el-müsemmâ et-Terâtîbü'l-idâriyye*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Köksal, İsmail. "İslâm Tarihinde Devlet Başkanlığı Seçim Şekilleri ve Şer'î Tahlili". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2006), 25-36.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Emevîler ve Hilafet". M. Sabri Küçük Aşçı, Ali Sultan, Abdulkadir Ma.cit (Ed.). *Geçmişten Günümüze Hilafet* içinde, İstanbul: İLEM, 2019.
- Mâverdî, Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî. *el-Hâvî'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâmi's- Şâfi'*. thk. Ahmet Abdullah. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâverdî, Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerh-i Bidâyetü'l-mübtedâi*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrût: Dâru'l-Erkâm Bin Ebî'l-Erkâm, trs.

- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *el-Hilâfetü ve'l-mülk*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, trs.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Nazariyyetü'l-İslâm ve hedyühü fi's-siyâseti vel'kânûni ve'd-destûr*. Arapça'ya çev. Celîl Hasan el-İslâhî. Kahire, 1950.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*. thk. Abdullatîf Muhammed Abdurrahman. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-bâkî Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1991.
- Nazlı, Ahmet. "Darbeler, Anayasalar ve Toplumsal Sözleşme". *Şehir İrfan*. (Şubat 2016).
- Nebhânî, Muhammed Takiyyüddîn. *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*. Beyrût: Metâbi'i Sâdr Rîhânî, 1951.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmîd İsâ. Kahire: el-Mektebü'l-Ezheriyye, 2011.
- Nevâvî, Abdü'l-Hâlik. *el-Alâkâtü'd-devliyye en-nuzumu'l-kadâiyye fi's-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974.
- Nevevî, Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Ravzatü'tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî 1405.
- Osman, Muhammed Ra'fet. *Riyâsetü'd-devle fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi'î, 1975.
- Râzî, Muhammed b. Ebûbekir b. Abdulkâdir. *Muhtârü's-sihâh*. thk. Mahmûd Hâtır. Beyrût: Mektebe Lübnân Nâşirûn, 1995.
- Reyyis, Muhammed Ziyâeddîn. *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru't-Türâs, 1952.
- Sâmerrâî, Numan Abdürrezzâk. *en-Nizâmü's-siyâsî fi'l-İslâm*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1418.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1984.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Fikhu'l-hilâfe ve tatavvruhâ li tusbiha usbete umemin şarkıyye*. thk. Tevfik Muhammed eş-Şâvî ve Nâdiye Abdü'r-Razzâk es-Senhûrî. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebûbekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meyyis. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Serahsî, Şemsüddîn Ebûbekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûl-ü Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2015.
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. Haz. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1952.
- Şafak, Ali. "Bağy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/ 451-452. İstanbul: TDV Yayınları 1991.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1393.
- Şahin, Salih. "Başkanlık Sisteminin İslâm Kamu Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2022).

- Şâvî, Fârûk. *Fikhü's-şûrâ ve'l-istişâra*. el-Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1992.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdu'l-Kerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şelebî, Ebû Zeyd. *Târîhü'l-hadâreti'l-İslâmiyye ve'l-fikri'l-İslâmî*. Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 2012.
- Şen, Abdurrahman. *Hulefa-i Râşidîn Örneğinde İslâm'da Devlet Başkanı Seçimi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi Musul: Mektebetü'l-Ulûm, 1983.
- _____, *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Târik b. Avdullâh, Abdulmuhsin b. İbrâhîm Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer. *Târîhü'l-ümem ve'l-mulûk*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhu'l-Makâsîd fi ilmi'l-keîâm*. Pakistan: Dâru'l-Maârifî'n-Nuu'mâniyye, 1981.
- Tarsûsî, Necmeddîn İbrâhîm b. Ali. *Tuhfetü't-Türk fimâ yecibu en yamele fi'l-mülk*. thk. Abdulkerîm Muhammed Mutî el-Hamdâvî. trs.
- Teziç, Erdoğan *Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2021.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trs.
- Türcan, Talip. "Ülü'l-Emr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/295-297. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Ûdeh, Abdulkadir. *el-İslâm ve evdâüna's-siyâsiyye*. trs.
- Ûnalân, Abdullah. "Ehl-i sünnet ve Şîa'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 1998).
- Ûnalân, Abdullah. "Ehl-i sünnet ve Şîa'nın İmâmet'te Dayandığı Hadisler". (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 1998).
- Yakıt, İsmail. "Kur'ân Açısından Devlet ve Egemenlik Kavramları". *Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Kamu Hukuku*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Yiğit, İmail. "Ömer b. Abdülazîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/53. İstanbul: TDV Yayınları 2007.
- Yusuf Musa, Muhammed. *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, trs.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcü'l-urûs min cevheri'l-kamus*. thk. Heyet. Mısır: Dâru'l-Hidâye, trs.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefiyâtu'l-meşâhîri ve'l-ilm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1975.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

NAZZÂM'A GÖRE CEVHER-İ FERDİN (ATOM) BÖLÜNEBİLME POBLEMİ

THE PROBLEM OF DIVISIBILITY INDIVIDUAL SUBSTANCE ACCORDING TO
NAZZÂM

Selim GÜLVERDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Kelam ve İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı
e-mail: sgulverdi67@gmail.com, orcid.org/0000-0003-2647-1006

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513146>

Geliş Tarihi / Received: 10 Ağustos 2022 / 10 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Ekim 2022 / 12 October 2022

Yayın Tarihi / Published: 10 Ocak 2023 / 10 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 53-68.

Cite as / Atıf: Gülverdi, Selim. “Nazzâm’a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Poblemleri” [The Problem of Divisibility Individual Substance According to Nazzâm]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 53-68.

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

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.



OpenAIRE **TRİZİN** OPEN ACCESS

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

Öz

Kelâmcılar, Allah-âlem ilişkisini izah etmek adına oluşturdukları kozmolojiyi cevher-araz kavramları üzerinden ele almışlardır. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları cismin, atom, 'cevher-i fert, cüz-ü lâ- yetecezzâ' şeklinde ifade ettikleri cevher ve arazdan oluştuğunu savunmuşlardır. İslam düşünce tarihinde cevher-i ferd düşüncesi 3. ve 4 (9. ve 12.) yüzyıllar arasında genel kabul gören bir âlem tasavvuru haline gelmiştir. Ancak Mu'tezilî kelâmcı Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, (ö. 230/845) "uzun, geniş ve derin şey" olarak ifade ettiği cismin, sınırlı sayıda değil aksine sonsuzca dek bölünebileceğini savunmuştur. Kelâmcıların, cevher-araz düalizmi temelinde savundukları bölünemeyen cevher atomculuğunu reddeden Nazzâm, âlemin yapısının tek bir ögeye indirgenmesini isabetli görmemiş ve tamamen farklı bir âlem anlayışı ortaya koymuştur. Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar, cevher-i ferdin bölünebileceğini savunmanın âlemin ezeliyeti anlamına geldiğini ileri sürerek Nazzâm'ı sert bir dille eleştirmiş ve küfürle itham etmişlerdir. Nazzâm, cevher-i ferdin bölünemeyeceğini iddia etmenin Allah için aciziyet ifade etmek anlamına geleceğini belirterek kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. Cevher-i ferdin bölünebileceğini kabul etmekle ortaya çıkan problemi "tafra" teorisiyle aşmaya çalışan Nazzâm, cevher anlayışına karşı kendine özgü bir âlem tasavvuru geliştirmiştir. Bu çalışmada cevher-i ferdin bölünebileceğini savunan Nazzâm'ın ileri sürdüğü argümanlar üzerinde durarak hangi gerekçelerle bu sonuca ulaştığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Atom, Cevher-i ferd, Tafra, Nazzâm.

Abstract

Theologians discussed the cosmology they created to explain the relationship between God and the universe over the concepts of substance and accident. Mu'tazilite and Ahl as-sunnat theologians argued that the body consists of substance and accident, which they express as atom, 'individual substance, indivisible part'. In the history of Islamic thought, the idea of the individual ore became a generally accepted conception of the universe between the 3rd and 4th (9th and 12th) centuries. However, Abu Ishaq Ibrahim b. Seyyâr an-Nazzâm (d. 230/845) argued that the object, which he defined as "a long, wide and deep thing", could not be divided into a limited number, on the contrary, it could be divided indefinitely. Nazzâm, who rejected the indivisible ore atomism that the theologians defended on the basis of the substance and accident dualism, did not consider it appropriate to reduce the structure of the universe to a single element and presented a completely different understanding of the universe. Mu'tazilite and Ash'ari theologians criticized Nazzâm with a harsh language and accused him of blasphemy, arguing that the individual substance can be divided means the eternity of the universe. Nazzâm responded to the criticisms directed at him by stating that claiming that the individual substance cannot be divided would mean expressing weakness for Allah. Nazzâm, who tried to overcome the problem that arises by accepting that the individual substance can be divided, with the theory of "tafra", developed a unique imagination of universe against the concept of substance. In this study, it will be tried to determine the reasons for reaching this conclusion by dwelling on the arguments put forward by Nazzâm, who argues that the individual substance can be divided.

Key Words: Kalam, Atom, Individual substance, Tafra, Nazzâm.

Extended Abstract

It can be said that in the history of thought, cosmology has an important place in the direction of ideas and beliefs. On the basis of cosmology, many philosophical views and ideas have been developed about what the universe is. Secular philosophy rejects the thesis that "the universe was created" by trying to explain the structure of the universe with the claim that matter is eternal. However, according to religion and metaphysical thought, such a claim means the exclusion of God from the universe and, moreover, putting the universe in the place of God. At the same time, this claim is accepted as an argument that contradicts religious references. In the face of this claim, which constitutes an important problem in terms of Islamic belief principles, theologians argue that it is a necessity to accept that the universe does not exist by itself and that everything that exists has an agent. Theologians defend the belief of tawhid by opposing the claim of the eternity of matter.

Another important reason why theologians include cosmology within the scope of kalam is that the Qur'an directs its interlocutors to think about the universe. Theologians explain the universe by using the evil eye and inference with the method of "qiyas bi's-şahid a'l-gaib", which generally means "comparing the invisible with the visible". Others argue that it would be more successful and appropriate to explain the universe with atomic theory. The Ash'ari theologians, instead of the substance-ahaz dualism, argue that claiming the opposite that the atom, which they describe as the smallest indivisible part of matter, will divide forever will reveal the idea of eternity, which means that matter is eternal. Nazzam, on the other hand, opposes the claim that the atom cannot be divided, with the argument that the mind requires that every whole be divided into two, and claims that it can be divided forever. He argues that the Ash'ari theologians' opposition to the eternal division of the atom would mean that Allah cannot rule eternity, and this would mean incapacity for Allah. Theologians defending the atomic theory criticized this claim, arguing that if Nazzam's claim was accepted, it would not be possible for the ant to go from one end of the nucleus to the other, because there would be a path built of atoms that can be divided forever.

Nazzam responded to this criticism with the "tafra theory", which means jumping a distance. That is, the ant does not have to touch all parts of the atom while traveling; The ant, who wants to pass the points a, b, c, replied by saying, "It jumps from a to c." Nazzam's thought about the concepts of time, space and motion plays an important role in the theoretical background of his acceptance that the atom can be divided forever. Contrary to theologians who accept the time-space relationship as a necessity, Nazzam argues that the movement's commitment to space is not essential, thus refuting the claim that it is dependent on materialist understanding. His determination that the relationship between time and space is not necessary is an important argument that really opens up a space for metaphysics. Because the theologians ignored this determination, Nazzam could not be understood and this claim did not receive enough attention. The problem of splitting the atom is still a topic that is still being talked about today. Contrary to Newton (d. 1727), who stated that the particles remained after the atom's disintegration, Albert Einstein (d. 1955) claimed that it turned into energy by continuing to divide. Two scientists, who deal with the problem in terms of the rays emitted by the light, argue that the ray consists of particles, while the other accepts that the origin of the ray is energy. As can be seen, Nazzam's claim that the atom can be divided forever is a truly admirable achievement in terms of early theology.

Although it is accepted that it is more reasonable to explain the universe with the atomic theory instead of the substance-accident dualism, it is also an important determination to explain that the atom can be divided. Ash'ari and Mu'tazilite theologians, who opposed this claim with the fear that the splitting of the atom would cause serious problems for the basic Islamic belief, accused Nazzam of apostasy. However, he actually defended the idea that it would be more accurate to understand the universe from another point of view. If Nazzam's theory were fully understood by theologians, we would undoubtedly consider the universe today in terms of the paradigm of dividing the atom instead of the substance-accident dualism.

Giriş

Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar, atom teorisini kabul ederek Allah-âlem ilişkisini hareket, zaman ve mekân gibi argümanlarla izah etmeye çalıştılar. Kelâmcılar, Allah'ın varlığı ve birliğini, her şeyi yarattığını, ilminin ve kudretinin her şeyi kuşattığını temellendirmek amacıyla atom (cevher-i ferd) nazariyesini bir metot kabul ederek âlemin hadis olduğunu izah etmeye çalışmışlardır. Âlemin hâdis olduğunu ispat etmek için cismi oluşturan cevher-i ferdlerin karakterinin bilinmesi gerekir. Bunun için de cevher-i ferdin en küçük bir birim olarak bölünmenin dışında kalması gerekir. Eğer onun sonsuza dek bölündüğü kabul edilirse o zaman âlemin hadis olduğu anlayışı ispatlanamaz ve bu durum beraberinde önemli problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Bu kapsamda öncelikli olarak atomların telifi, bölünüp bölünemeyeceği ve buna bağlı olarak hareket-zaman, mekân ve halâ'nın ne olduğu üzerinde durmuşlardır. Kelâmcıların bu teori hakkındaki genel ve olumlu kanaati, Mu'tezilî kelâmcı İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm tarafından eleştirilmiş ve buna karşı alternatif başka bir anlayış geliştirilmiştir. Nazzâm ve kelâmcılar arasında atom teorisi konusundaki temel problem, atomun sonsuza dek bölünüp bölünmeyeceği meselesidir. Eş'arî kelâmcılar, kâdir-i mutlak Allah tasavvuru gereği Allah'ın cismi parçalayarak onu en küçük parçaya kadar ayırabileceğini ve ceher-i ferdin sonsuza dek bölünebileceğini savunmanın O'nun için bir acziyet anlamına geleceğini savunmuşlardır. Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın her an yarattığını anlatabilmek için maddenin en küçük yapı taşı olan ve bölünemeyen unsur anlamında ifade ettikleri "cevher-i ferd" veya "cüz-ü lâ yetecezza" kavramı üzerinden bir metot geliştirmişlerdir. Nazzâm ise aslında aynı anlayış gereği Allah'ın atomu bölebileceğini söyleyerek bunun aksini iddia etmenin problem üreteceğini ileri sürmüştür. Yani Allah'ın ilmi sınırlı değil ki sınırsız kuşatmasın ve Allah'ın ilminin sonsuzu kuşatmayacağını iddia etmenin O'nun sonsuzu bilmeyen insana benzetilmesi gibi bir problem oluşturur. Ayrıca Nazzâm, bir uzama sahip olmayan atom, aynı şekildeki diğer bir atomla birleşerek nasıl bir uzama nasıl sahip olabilir, diyerek cevher-i ferd anlayışına itiraz etmiştir. Çalışmamız esnasında Câhız, (ö. 255/869) *Kitâbü'l-hayevân*; Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, (ö. 300/913) *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red ale ibni'r-Râvendî el-mülhid*; Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, (ö. 324/935) *Makalatu'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallin*; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, (ö. 418/1027) *et-Tebîr fi'd-dîn*; Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdadî, (ö. 429/1037) *el-Farq beyne'l-firak*; İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, (478/1085) *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*; Şehristânî, (ö. 548/1153) *Nihâyetü'l-ikdâm*; İbnü'l-Hazm, (ö. 456/1064) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*; Molla Sadruddîn eş-Şîrâzî, (ö. 1050/1641) *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*; gibi başlıca kaynak eserlerden ve Muhammed Abdulhadi Ebu Rîyde, *Nazzâm ve Arauhu'l kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hiristiyan-Yahudi Kelâmı*; Mustafa Ali el-Gurabî, *Tarihu'l-firaki'l-İslamiyye* gibi günümüzde telif edilen eserlerden ayrıca Kemal Işık "Nazzâm ve Düşünceleri"; Mehmet Bulgen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi; Mehmet Dağ,

“Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı” Yunus Cengiz’in, “Nazzâm’ın Doğa Felsefesinde İ’timad Hareketi: Neliği ve İşlevi” gibi makalelerden istifade edildi.

Kelâmcıların cevher-i ferd üzerinden oluşturdukları paradigmanın en aykırı ismi olan Nazzâm’ı başta hocası Allâf olmak üzere Mu‘tezilî kelâmcılar dinden çıkmakla itham etmiş, Eş‘arîler ise sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Kelâmcıların cevher-i ferd konusunda gösterdikleri bu tepkiyi anlamak zor değil çünkü bu teorinin çürütülmesi genel olarak Mu‘tezili ve Eş‘arî kozmolojisinin iflası anlamına gelecektir. Nazzâm’ın, kelâmcıların atom anlayışına olan bu refleksinin nedenlerini anlayabilmek için onun ileri sürdüğü anti tezinin dayandığı argümanlar olan atomun sonsuza dek bölünebileceği iddiası ve buna bağlı olarak hareket ve “tafra teorisi” üzerinde durmak yararlı olacaktır.

1. Atom (Cevher-i Ferd) Bölünebilir mi?

Kozmolojinin, medeniyet ve kültürün oluşumu üzerindeki etkin rolü göz önüne alındığında kelâmcıların niçin bu konuya önem verdikleri ve savundukları âlem tasavvuru için neden anahtar bir rol kabul ettikleri daha iyi anlaşılacaktır.¹

İslam düşünce tarihinde cevher-i ferd düşüncesi hicri 2. yüzyılda Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından gündeme getirilmekle beraber hicri 3. yüzyılda kelâmcılar arasında yaygın olarak tartışılmıştır. İslam düşünce tarihinde ilk defa cevher-i fertten bahseden kişinin Mu‘tezilî kelâmcı Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 231/845) olduğu kabul edilir.² Problemi Allah’ın ilim ve kudreti bağlamında ele alan Allâf, iddiasını Allah’ın sonsuz güç ve kudret sahibi olması ve ezeli ilmiyle her şeyi kuşatmış olması bağlamında âlemdeki her şeyin Kur’an’da “Allah her şeyi saymıştır”³ şeklinde ifade edildiği gibi sonlu olması gerektiğini savunmuştur.⁴

Kelâmcılar âlem ve âlemdeki herhangi bir nesne için sonsuzluk kavramını bir problem olarak telakki etmişlerdir.⁵ Allâf’a göre eğer cevher-i ferdin sonsuza dek bölünebileceği kabul edilirse o zaman Allah’ın ilmi ve kudretinin onu kuşatmadığı ve dolayısıyla sınırlı olduğu anlamına gelir ki bu Allah için asla düşünülemez. Çünkü cevher-i ferd başta en küçük bir birim iken, sonsuza dek bölünebilmesi onun sonsuz olması anlamına gelir. Âlemin kıdemi İslam itikadı açısından kelâmda nasıl bir problem teşkil ediyorsa, cevher-i ferdin sonsuza dek bölünebilmesini savunmak da aynı anlamı çağrıştırdığı için genel olarak kelâmcılar arasında bir o kadar problem olarak kabul edilmiştir.

¹ Bulgen, Mehmet. “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 49-80.

² Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Hasan Kacak vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 232.

³ el-Cin 72/24.

⁴ Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makalatu’l-İslamiyyîn ve ihtilafu’l-musallin*. thk. Ebu Abdi’l-İlah. 2 Cilt Mektebetü’l-Asriyye, 1411/1990), 2/321.

⁵ Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 20.

Nazzâm, cevher-i ferdin bölünemezliğine karşı çıkararak her bütünün iki parçaya bölündüğü gibi her parçanın da yine ikiye bölündüğünü ifade ederek cevher-i ferdin de bu şekilde bölünebileceğini savunmuştur.⁶ Kelâmcılar, cevher-i ferdin sonsuza dek bölünebileceği iddiasının doğru kabul edilmesi halinde, dağın, hardal tanesiyle eşit kabul edilmesi gerekir, diyerek Nazzâm'ın iddiasını reddetmişlerdir.⁷ Nazzâm bu eleştiriye, dağın ve hardal tanesinin her bölündüğünde parçalarının birbirinden farklı olacağını ileri sürerek cevap vermiştir.⁸ Ancak kelâmcılar, bu durumda dağın her bir parçasının, hardalın parçalarından büyük olduğunun söylenemeyeceği ileri sürerek itiraz etmişlerdir.⁹ Nazzâm'ın cevher-i ferdin bölünemeyeceği iddiasına karşı kullandığı en güçlü argüman, değirmen taşı örneğidir. Nazzâm'ın cevher-i ferdin bölünebileceği iddiasını savunan takipçileri, değirmen taşında merkeze yakın olan atomların yavaş ve merkeze uzak olan atomların ise hızlı hareket etmelerinden dolayı aralarında mesafe farkı oluştuğunu, bunun da merkeze uzak olan atomların, kat ettiği her bir atom mesafesinin merkeze yakın atomların mesafesiyle bölünmesi gerektiğini ileri sürerek atomun bölünebileceğini ifade etmişlerdir.¹⁰ Nazzâm, cismin, cevher-i fertlerin bir araya gelerek teşekkül ettiğini ileri sürenlere karşı bir uzama sahip olmayan cevher-i fertlerin nasıl kendisi gibi bir uzama sahip olmayan atomlarla bir araya gelerek cismi oluşturduklarını ileri sürerek itiraz etmiştir.¹¹ Onun atom ve parçacıklarının bir araya getirilmesini, Allah'ın kudretine bırakma konusunda istekli olmadığı açıkça görülebilir. Çünkü Nazzâm'a göre bilim ve teolojinin alanları kesin olarak birbirinden ayrı olmalıydı. Onun cismin sonsuza dek bölünmesini savunmasının arka planında yatan neden budur.¹²

İslam düşünce tarihinde kelâmcıların cevher-i ferdin bölünemeyeceği iddiasına karşı çıkan diğer bir kişi de İbn-i Hazm (ö. 456/1064) dır. İbn-i Hazm, kelâmcıların Allah'ın cisimleri cevher-i ferde kadar bölebileceğini ancak sayılabilecek şeyleri bölebileceğini savunmalarının Allah'ın kudreti ve ilmi açısından ciddi bir problem oluşturduğunu ileri sürmüştür.¹³ Yukarıda geçtiği üzere Nazzâm'ın, cevher-i ferdin sonsuza dek bölünmesini teorik olarak kabul etmiş olması ve fiili olarak cismin sonlu olduğunu benimsediğinin ihtimal dahilinde olduğu kabul edilmiştir. Ona göre akıl, bir

⁶ Eş'ârî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, 2/318; Ali Sami Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç. 2 Cilt (İstablul: İnsan Yayınları, 1999), 1/350.

⁷ Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed İsferyâinî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-haci (Kahire: Âlemü'l-kutub, 1983), 72.

⁸ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red ale ibni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Niybarc (Kahire: Mektebe kutubi'l-Mısriyye, 1344/1925), 34.

⁹ İsferyâinî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, 71.

¹⁰ Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-âkliyyeti'l-erba'a*. thk. Muhammed Rıza Muzaffer (Daru'ihyâi turasi'l-arabi, 1256/1840), 136.

¹¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr-Faysal Bedir Avn (İskenderiye: Münşeatu'l-mearif, 1969), 485.

¹² Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (Nisan 2014), 267- 286.

¹³ Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbnü'l-Hazm, *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim en-nasr-Abdurrahman umeyre. 5 Cilt (Tunus: Daru'l-ciyl, 1416/2016), 3/92-107.

şeyin ikiye bölünemeyeceğini doğru kabul etmez.¹⁴ Ancak genel olarak kelâmcılar, Nazzâm'ın zihinsel veya fiili olarak ayırım yapmadan cevher-i ferdin bölünebileceğini kabul ettiği kanaatindedirler.¹⁵ Nazzâm'ın cevher-i ferdin sonsuza dek bölünebileceği iddiasına karşı çıkan hocası Allâf, bu durumda zamanın da sonsuza dek bölünebileceğini dolayısıyla yürüyen bir kimsenin hiç mesafe kat etmemesi gerektiğini ileri sürerek bu teoriye karşı çıkmıştır. Nazzâm, bu eleştiriye bir mesafeyi sıçrayarak atlamak anlamına gelen “tafra” teorisiyle cevap vermiştir.

1.1. Tafra

Tafra, peş peşe sıralanan üç noktayı geçmek isteyen birinin birinci noktadan hareket ederek ikinci noktaya temas etmeden atlayarak (sıçrayarak) üçüncü noktaya varması anlamına gelir.¹⁶ Nazzâm'ın cevher-i ferdin bölünemezliğini kabul etmemesi onu bu teoriyi kabul etmeye sevk etmiştir.¹⁷ Nazzâm tafra teorisini savunmakla cevher-i ferdin sonsuza dek bölünmesinin beraberinde zamanın ve mekânın da sonsuza kadar bölünmesinin ortaya çıkaracağı sorunsalı çözmeyi amaçlamıştır.

Allâf, bir bakla üzerinde gezinen karıncanın, baklanın bir ucundan diğer ucuna varmasının imkânsız olduğunu belirterek tafra teorisinin çelişki oluşturduğunu savunmuştur. Yani mekân olarak kabul edilen cevher-i ferdin sonsuza dek bölünebileceği kabul edilirse buna bağlı olarak zaman da sonsuza dek bölünmeye devam edecek ve sonuçta karıncanın mesafe kat etmesinin imkânsız hale geleceğini ileri sürerek itiraz etmiştir.¹⁸ Aynı şekilde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) de sonlu bir varlık olan karıncanın, sonsuza dek bölündüğü iddia edilen cevher-i fertlerin oluşturduğu cismi kat ederek geçmesini izah etmenin mümkün olmadığını savunmuştur.¹⁹ Yani kelâmcılar, cevher-i ferdin sonsuza dek bölünebilmesi durumunda mesafenin kat edilmesinin imkânsız hale geleceğini, bunun da hareketi açıklamamızı zorlaştıracığını savunmuşlardır.

Atomik bir zaman ve mekân fikrine karşı olan Nazzâm, aynı şekilde bu iki unsurun da sonsuza dek bölünebileceğini ileri sürerek bir mekânda bulunan nesnenin bulunduğu yerden önce, başka bir mekânda bulunmuş olması gerektiğini savunan kelâmcıların görüşünü reddetmiştir.²⁰

¹⁴ Ebu'l Feth Muhammed b. Abdu'l Kerim b. Ahmed Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. Ferid Kayyum (Beyrut : Mektebetu Musenna, 1966), 518.

¹⁵ Dağ, Mehmet. “Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/34 (1990), 221-248.

¹⁶ Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed Bağdadî, *el-Farq beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman Hüseyin (Kahire: Mektebu'l-İnsan, 1420/2008), 85.

¹⁷ Kemal Işık, “Nazzâm ve Düşünceleri”, *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3/2 (1977), 101-113.

¹⁸ İsferyînî *et-Tebîr fi'd-dîn*, 71.

¹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşar-Faysal Bedir Ayn, 144.

²⁰ Burhan Köroğlu, “Tafra”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/371-372.

Nazzâm bütün bu itirazlara karşı geliştirdiği tafra teorisiyle, hareket eden varlığın, sıçrayarak sonsuz mesafeyi kat edebileceğini ileri sürmüştür.²¹ Tafra teorisini izah etmek amacıyla ölüm anında ruhun metafizik âleme intikal etmesini örnek verir. Nazzâm, ruhun bölünemediği iddia edilen cevher-i fertleri aşarak sonsuz âleme geçmesi nasıl izah edilebilir, diye sorar. Ruhun evreni aşarak sonsuz âleme ancak sıçrayarak geçebildiğini savunur. Nazzâm'ın cevher-i ferd konseptini kabul etmeyişi kısmen Zenon'un (m. ö. 430) hareket anlayışıyla benzerlik oluştursa da birbirinden farklı olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Fırlatılan bir okun havada sabit olduğunu savunan Zenon, okun her an atomik bir mekânda olduğunu ileri sürerek hareketin varlığını reddetmiştir.²² Zenon'un cümlelerinden onun âlemi değişmez ve statik bir yapıda olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nazzâm, aslında hareket eden varlığın sıçrayarak mesafe kat ettiği şeklinde ifade ettiği tafra teorisiyle Zenon'un düşündüğünün aksine hareket eden varlığın sabit olmadığını yani mesafe kat ettiğini belirterek statik bir âlem anlayışı yerine dinamik bir âlem anlayışını benimsemiş ve bunu teolojik kozmolojisinin temeli haline getirmiştir. Allah'ın kudreti temelinde problemi ele alan Nazzâm, Allah dilerse maddenin müteşekkil olduğu cevher-i fertleri bölebileceğini ve dilerse telif edebileceğini ifade etmek istemiştir.²³ Nazzâm'ın düşünceleri kelâmcıların cevher-i fertlerin ancak hareket ve sükûnla nitelendirilebileceklerini söylemeleriyle de aynı zamanda bir benzerlik arz eder. Çünkü cevher-i fertlerin hareketli olduğunu kabul etmekle aslında onun da sürekli değişen bir âlem tasavvurunu benimsediği anlaşılmaktadır. Tritton, Nazzâm'ın hareketin tafra (sıçrama) şeklinde olduğunu belirtmekle hareket eden cismin, mekân birimlerinin hepsini işgal etmeden geçebildiğini ve bu nedenle hareketlerin hız bakımından farklılık gösterdiğini izah etmeye çalıştığını belirtir. Nazzâm, satır aralarında Mu'tezile'nin tevhid konusunda gösterdiği hassasiyetin, kozmolojide Allah'ın kudretinin öncelenmemesi halinde bunun eksik kalacağı mesajını vermeye çalışmıştır. Bu nedenle cevher-i ferdin bölünebileceğini ispatlamak adına çok efor harcamıştır.

Bu bağlamda Mu'tezilî kelâmcı Hayyât, (ö. 300/913) Nazzâm'ın tafra teorisiyle âlemin ezeliğini savunduğu düşüncenin kabul edilemeyeceğini ifade eder. Çünkü onun, âlemin ezeli olduğunu savunan Dehrîlere (Materyalist) şu argümanlarla karşı çıktığını belirtir. Boyutları bakımından eşit olan iki cisim parçalara bölündüğünde her bir parça, ayrıldığı bir parçadan daha küçük olacaktır, eğer iki cisim boyutları bakımından birbirinden farklıysa o zaman bunların bölündüğü parçalar da sayı bakımından birbirinden az ya da çok olacaktır. Bir şeyin az ya da çok olması onun sonlu (mütenahi) olduğuna delalet eder. Eğer buna itiraz edilecek olursa o zaman dağ ile hardal tanesinin birbirine eşit kabul edilmesi gerektiğini savunduğunu belirtir.²⁴ Hayyât'ın, tafra teorisinden Nazzâm'ın âlemin ezeliği fikrini kabul ettiği sonucunun çıkarılamayacağı

²¹ Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 86.

²² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 29.

²³ Ahmet Mahmut es-Subhî, *Mu'tezile*, (Kahire: Daru'n-nehdeti'l-arabiyye, 1405/1985), 250.

²⁴ Hayyât, *el-İntişâr*, 34; Sait Polat, "Kişisel Kimlik Bağlamında Ölümsüzlük Düşüncesinin Temel Dayanakları", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2022), 727-750.

şeklindeki tespitinin önemli olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü yukarıda geçtiği gibi kelâmcıların Nazzâm'ı bu iddiayla dinden çıkmakla itham ettiği bilinmektedir. Oysa Hayyât'ın, Nazzâm hakkındaki izahatına bakılırsa, kelâmcıların Allah'ın sürekli yaratma fikrinin cevher-i ferd metoduyla izah edilmesine karşı çıkmıştır. Ayrıca ona göre Nazzâm, cismin fiili olarak değil zihinde sonsuza dek bölünebileceğini ifade etmiştir.²⁵ Cevher-i ferdin bölünemeyeceğini savunan kelâmcılar, hareket, zaman ve mekân arasında güçlü bir irtibatın olduğunu ifade etmek adına²⁶ problemi atomik zaman ve mekân ilişkisi açısından ele alarak, hareket eden her cismin mutlaka bir mekâna temas etmesinin şart olduğunu ileri sürmelerine karşı Nazzâm, şu soruyla cevap vermiştir. Eğer hareket eden cismin mutlaka bir mekâna temas ihtiyacı var denilirse uzayda hareket eden cisim mekâna temas ediyor mu?²⁷ Bu çıkarımla Nazzâm'ın tafrâ teorisinin bir çelişki olmadığı ve bu teoriden onun âlemin ezeliğini savunduğu iddiasının tutarlı olmadığı söylenebilir.

Ebü'l-Hasan Eş'ârî, Nazzâm'ın her cismin iki parçaya bölündüğünü, her parçanın da yine ikiye bölündüğünü ve bölünmenin sonsuza dek devam ettiğini ifade etmekle cevher-i ferdin de bu bağlamda bölünebileceğini savunduğunu aktardıktan sonra Nazzâm'ın bu bölünmenin fiili mi veya zihinsel mi olduğu konusuna girmez.²⁸ Ancak Eş'ârî, Mu'tezilî kelâmcıların felsefeden etkilendiklerini bildiği için Nazzâm'ı da felsefeciler grubuna dahil ederek onun cevher-i ferdin hem fiili hem de zihinsel olarak bölünebileceğini kabul ettiğini düşünmüş olması muhtemeldir.²⁹ Kelâmcıların cevher-i ferd düşüncesini kabul etmeyen Haris el-Muhasibi,³⁰ (ö. 243/857) bölünemezliğine karşı çıkan İbn-i Hazm³¹ (ö. 456/1064) ve yine bu düşüncüyü reddeden İbnü'l-Arabî³² (ö. 638/1240) gibi isimlerin de olduğu bilinmektedir. Kelâmcıların, cismin, bölünemeyen en küçük parçası olan cevher-i fertlerden oluştuğu iddiası ve Nazzâm'ın cevher-i fertlerin bölünemezliğini reddetmesi doğrudan hareket, zaman ve mekân (mesafe) kavramlarıyla ilintili bir durumdur.³³ Cismin en küçük parçası olarak kabul edilen cevher-i fertlerin bölünemeyeceğini savunan Allâf gibi kelâmcılar, "atom teorisini" benimserken, cevher-i fertlerin bölünebileceğini savunan Nazzâm ise "tafrâ" teorisini benimsemiştir. Nazzâm'ın

²⁵ Hayyât, *el-İntişâr*, 33-34.

²⁶ Şevki Yavuz, "Hareket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 7/121-123.

²⁷ Ebu Rîde, *Muhammed Abdulhadi. Nazzâm ve Arahu'l kelâmiyyeti' l-Felsefiyye*. (Kahire: Lücnetu te'lif tercüme ve neşr, 1946/1365), 131.

²⁸ Eş'ârî, *Makalatu'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l- musallin*, 2/304-318.

²⁹ Ebu Rîde, *Nazzâm ve Arahu'l kelâmiyyeti' l-Felsefiyye* 121.

³⁰ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Minhâcü's-sünne*. thk. Muhammed reşad es-salim. 9 Cilt (Riyad: Camiatu imam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1406/1987), 2/137.

³¹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, 3/92-107.

³² İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Çev. Ahmet Avni Konuk. 3 Cilt (İstanbul: Marmara Üniversitesi yayınları, 2005), 2/38-40.

³³ İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 16/450-455.

hareket olarak sadece arazları kabul etmesi, aslında onun âlemin hareket üzerinden hadis olduğunu ispatlamaya çalıştığı söylenebilir.

1.2. Hareket

Kelâmcılar, hareketi bir cevherin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesi olarak ifade etmişlerdir.³⁴ Nazzâm dışında Mu'tezilî ve Eş'ârî kelâmcılar, "cüz-ü lâ-yetecezzâ" anlayışını benimsedikleri için hareket konusunda birbirine yakın düşünmüşlerdir. Mu'tezilî ve Eş'ârî kelâmcıların "cüz-ü le yetecejzâ" anlayışını reddeden Nazzâm'a yönelttikleri eleştirilerin odağında onun "cevher-i ferdin sonsuza dek parçalanabileceği ve buna bağlı olarak tafra (hareket eden varlığın sıçrayarak ilerlediği) teorisi" yer alır. Çünkü bu iddianın doğru kabul edilmesi halinde hareketin varlığının ve izahının mümkün olamayacağını savunmuşlardır.³⁵ Cismin yer değiştirmesini hareket ve sükûn kavramlarıyla ifade eden ilk dönem kelâmcıları, Nâzzam'ın tafra teorisini, cevher-i fertlerin hareket ettirici kuvvetin (müteharrik) ekseninden, ağırlık ve boyutlarından soyutlanmış bir halde sonsuza dek hareket ettiği şeklinde anlayarak karşı çıkmış ve böyle bir durumun muhal olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁶

Cevher-i ferdin bölünemeyeceğini savunan Allâf, hareketi, "iki mekânda meydana gelen oluş, sükûnu ise cismin bir yerde arka akaya iki kez beklemesi" olarak tanımlarken Nazzâm hareketi, değişikliğin başlangıcı, sükûnu ise cismin bir yerde iki kez hareket etmesi şeklinde tanımlamış³⁷ ve âlemde bütün cisimlerin hareket ettiğini, sükûnun ise sadece lafzî bir kavram olduğunu ve âlemin hareketli olarak yaratıldığını ifade etmiştir.³⁸

Nazzâm'ın ifadelerinden onun sükûnu da hareket kapsamında ele alarak âlemi adeta hareket üzerinden açıklamaya çalıştığı söylenebilir.

Hareketi, "nukle" ve "i'timâd" olmak üzere iki kategoride ele alan Nazzâm, cismin bir yerden başka bir yere geçmesine "nukle", olduğu yerde hareket halinde olmasına da "i'timâd" adını vermiştir.³⁹ Nazzâm'ın nukle hareketine dair izahı açık olduğundan i'timâd hareketini nasıl anladığı üzerinde durmak konunun akışına daha uygunluk arz edecektir.

1.2.1. İ'timâd Hareketi

Hareketi oluş, sükûnu i'timâd hareketi olarak tanımlayan Nazzâm⁴⁰ bütün hareketlerin i'timâdi hareket olduğunu ancak bazısının intikal ettiğini bazısının da etmediğini belirtmiştir. Ona göre cisim, bir mekândan diğer bir mekâna hareket ettiğinde

³⁴ Yavuz, "Hareket", 7/121-123.

³⁵ Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/34 (1990), 221-248.

³⁶ Eş'ârî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallin*, 2/319.

³⁷ Ebu'l Feth Muhammed b. Abdu'l Kerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, 3 Cilt (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1413/1992), 1/62.

³⁸ Albert Nasri Nader, "Evrende Hareket", çev. Hasan Türkmen, *Eski Yeni Dergisi* 30/2 (2015), 185-196.

³⁹ Eş'ârî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallin*, 2/304-318.

⁴⁰ Eş'ârî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallin*, 2/324.

birinci mekândaki hareket, ikinci mekânda oluşu gerçekleştiren i'timâd hareketidir ki Nazzâm, aynı zamanda buna “kevn” (oluş) adını vermiştir.⁴¹ Cahız, (ö. 255/869) ise i'timâd kavramını, itme, dayanma ve baskı şeklinde tanımlamıştır. Nazzâm, i'timâd hareketi anlayışıyla, Allah'ın cisimleri tabiatları itibarıyla belirli eğilimlerle yarattığını ve hareket için bu eğilimin harekete geçirilmesinin yeterli olduğu sonucuna varmıştır.⁴² Nazzâm'a göre bu anlamda âlemde her cisim bulunduğu yerden ortaya çıkmak için itimad (dayanma ve eğilim) hareketi içindedir. Nasıl gazlar yukarı doğru çıkıyorsa ve katı cisimler havaya atıldığında aşağı doğru iniyorsa bu durum bütün cisimler için aynıdır. Yani Nazzâm, mutlak olarak sükûnu reddetmekte ve bunu itimad hareketi ile ifade etmektedir.⁴³ Genel olarak kevn ve fesadı hareket temelinde ele alan kelâmcılar, cevherin meydana gelmesinin illetinin yine cevherin kendisi ve oluşun da “cevherin bir mekânda meydana gelmesi” olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁴ Allâf ve Ebu Ali el-Cübbâî gibi bazı Mu'tezile kelâmcılar, Allah Teâlâ'nın yaratırken, cismin sakin olduğunu dolayısıyla sükûnun, yokluğun özelliği olduğunu ve hareketin ise varlık ile ortaya çıktığını savunmuşlardır.⁴⁵

Nazzâm bu şekildeki cisim ve hareketin birbirinden ayrı kabul edilmesine katılmamış, hareket ve sükûnun ikisinin de oluş (kevn) olduğunu savunmuştur.⁴⁶

Kādî Abdülcebâr'a (ö. 415/1025) göre, Nazzâm, Allah'ın yaratmayı hudus şeklinde değil tekrar yenilenme şeklinde koruyarak devam ettirdiğini savunur.⁴⁷ Nazzâm'ın, araz olarak kabul ettiği hareketi ve bu kapsamda ele aldığı sükûnu “oluş” olarak nitelendirmesi, “her an yaratmanın” atomdan daha küçük düzeyde de sürdüğünü ve buna sınır koymanın teolojik bir problem teşkil edeceğine inandığına işaret eder. Mu'tezile kelâmcıları insanın özgürlüğünü öne çıkarmak amacıyla insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunması gibi aynı şekilde Nazzâm da itimad hareketini doğal eğilime bağlamakla aslında kozmolojiyi tamamen teolojiye bağlamak istemediği anlaşılmaktadır. Nazzâm, itimad hareketiyle âlemde nedenselliğin var olduğunu kabul ettiğini gösterir.

Eş'ârî kelâmcılar, i'timâdı bir eğilim ve yönelme olarak kabul ettikleri halde onu bir hareket ilkesi olarak kabul etmemişlerdir;⁴⁸ çünkü böyle bir düşüncüyü kabul etmeleri onları nedensellik ilişkisini kabul etmeye sevk edecektir. Onlar Paradigmalarıyla

⁴¹ Eş'ârî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallin*, 2/304-318.

⁴² Yunus Cengiz, “Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timad Hareketi: Neliği ve İşlevi”, *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1 (Haziran-2014), 144-168.

⁴³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Cahız, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdusselâm mahmud harun, 7 Cilt (Amman: Mektebetu cahız, 1384/1965), 4/15.

⁴⁴ Ebu Rîde, *Nazzâm ve Arahu'l-kelemiyyeti'l-Felsefiyye*. 144.

⁴⁵ Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*. thk. Muhammed şemsuddin. (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1423/2002), 50.

⁴⁶ Eş'ârî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallin*, 2/318.

⁴⁷ Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî el-Kâdî, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Ebu Ceyn Yusuf el-Yesuî, 2 Cilt (Beyrut: Daru'l-meşrik, 1406/1986), 1/56.

⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 497.

çelişmemek için i'timâdı bir hareket ilkesi olarak kabul eden Nazzâm ve diğer bazı Mu'tezile kelâmcılarından ayrı düşünmüşlerdir. Eş'ârî kelâmcılar, ileri sürdükleri cevher-i ferd düşüncesiyle nedenselliği reddeden teolojik bir yaklaşımı benimsemişlerdir.

Kozmolojisini, cevher-i ferd düşüncesini reddetme üzerine kuran Nazzâm'ın paradigmasının tutarlılığı açısından şu sorulara cevap aramak önem arz eder. Cisim ve mesafe, sonsuza dek bölünebilirse hareketten söz edilebilir mi?⁴⁹ Ayrıca acaba Nazzâm'ın hareket düşüncesinde mekânsal bir değişime uğramayan cisme bile hareketlilik niteliğini kazandıran nedir?⁵⁰

Nazzâm'ın hareket konusundaki düşüncelerine dayanarak bu sorulara şu şekilde cevap verilebilir. Yukarıda geçtiği üzere cevher-i ferdin bölünebileceği iddiası, onu tafra teorisini kabul etmeye sevk etmiştir. Sonlu bir varlığın, sonsuza dek bölünebilecek bir mesafeyi kat etmesinin tafra (sıçrama) ile mümkün olduğunu savunmuştur. Nazzâm, cevher-i ferdin bölünmesiyle hareketin varlığından söz edilemeyeceği eleştirisine tafra teorisine cevap vermeye çalıştıysa da bu teori cevher-i fert anlayışı gereği atomik zaman ve mekân düşüncesini savunan kelâmcılar tarafından makul ve tutarlı kabul edilmemiştir. Acaba tafra teorisi, âlemde her arazın bir cevhere bağlı olarak varlığını sürdürdüğü ilkesinin ihlali anlamına gelmez mi? Ayrıca bu teoriyle âlemdeki "illiyet ilkesi" tezât oluşturamaz mı? Oluşturmuyorsa bu durum nasıl izah edilebilir? gibi sorular cevaplanmayı beklemektedir. Nazzâm'ın cismin fiili olarak değil zihinde sonsuza dek bölünebileceğini düşündüğünü savunan Hayyât'a⁵¹ göre hareketi tek araz,⁵² âlemi, madde ve hareketten ibaret kabul eden Nâzzam'ın⁵³ her şeyin zıddıyla kaim olduğunu ileri sürerek âlemin hadis olduğunu savunması⁵⁴ bu görüşü destekler. Onun cümlelerinden hâdis varlığın kadim olamayacağı ve kadim olmadığı için de sonlu olduğu anlamı çıkarılabilir.

Nazzâm'ın mekânsal bir değişime uğramayan cisme bile hareketlilik niteliğini kazandıran etkenin "ilahî irade" olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Çünkü âlemin hâdis olduğunu kabul etmesi, onu var eden bir muhdis ve hareketi araz olarak kabul etmesi de onu sürekli yaratan ilahî kudretin varlığına inandığını gösterir. Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, Nazzâm'ın Allah'ın âlemde cisimleri "her an" yarattığını ifade ettiğini nakleder⁵⁵ Bu bağlamda o, âlemin aslının nur ve zulmet olduğunu savunan Maniheistlere⁵⁶ karşı birbirine zıt şeyler olan nur ve zulmetin bir arada durabilmesi için onları bu şekilde bir arada tutan ilahî kudret olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁷

⁴⁹ Kasım Sarıkavak, "Mu'tezile'de Zaman". *Felsefe Dünyası Dergisi* 32/2 (2000), 21-77.

⁵⁰ Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timad Hareketi: Neliği ve İşlevi", 144-168.

⁵¹ Hayyât, *el-İntişâr*, 33-34.

⁵² Eş'ârî, *Makalatu'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l- musallin*, 2/347.

⁵³ Ebu Rîde, *Nazzâm ve Arahu'l kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, 48.

⁵⁴ Hayyât, *el-İntişâr*, 39.

⁵⁵ Eş'ârî, *Makalatu'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l- musallin*, 2/347.

⁵⁶ Şinasi Gündüz, "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/575-577.

⁵⁷ Mustafa Ali Gurabî, *Tarihu'l-fıraki'l-İslamiyye*, (Kahire: Matbatu Muhammed Ali es-sabîh, 1378/1957), 203.

Sonuç

Kozmolojisinin merkezine hareket konseptini alan Nazzâm'ın cevher-i ferdin bölünebileceğini savunmasının arka planında onun hareket anlayışı yatmaktadır. Nazzâm'ın ifadelerinden savunduğu hareket anlayışının, onun cevher-i ferdin sonsuza dek bölünebileceği iddiasını yönlendirdiği rahatlıkla söylenebilir. Âlemin hareketli olarak yaratıldığını dolayısıyla her şeyin hareketli olduğunu ve sükûnun da sadece lafzî olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunması onu cevher-i ferdin de bölünebileceği sonucuna götürmüştür. Çünkü madem hareket sürekli o zaman atomik bir mekânı temsil eden cevherin de bölünmeye devam etmesi gerekir. Bu bağlamda o, atomik bir zaman ve mekân anlayışı yerine süreklilik arz eden bir zaman ve mekân anlayışını benimsemiştir. Nazzâm, akıl her cismin bölünebileceğini kabul ettiği için, cevher-i ferdin bölünemeyeceği iddiasının rasyonel olarak onaylanmayan bir argüman olduğunu belirtir. Nazzâm, cevher-i ferdin bölünebileceğini ileri sürmekle kelâmcıların savunduğu bu anlayışa karşı, cismin cevherlerden değil, her biri ayrı ayrı etkiye sahip sınırsız sayıda cisimciklerden oluştuğu düşüncesini savunmuştur. Nazzâm'a göre cevher-i fert anlayışını savunan kelâmcıların araz olarak kabul ettikleri renk, tat ve koku gibi özellikler, araz değil cismi oluşturan birer cisimdir. Nazzâm, kelâmcıların cevher-i fert anlayışına karşı hareket konseptini öne çıkarmakla âlemi anlamada ve sürekli yaratmayı izah etmede daha iyi bir çıkış noktası olacağını düşünmüştür.

Nazzâm'ın cisimlerin yaratıldığını ve hareketin araz olduğunu ifade etmesi onun materyalist anlayışı benimseyen dehrilerden ve felsefecilerden farklı düşündüğünü gösterir. Çünkü o, âlemin ezeli olduğunu savunan dehrilerin iddiasını reddederek Allah'ın cisimleri sürekli yarattığını kabul etmiştir. Nazzâm ne kelâmcılar gibi ne de tamamen filozoflar gibi bir hareket anlayışı benimsemiş, bu konuda kendine has bir anlayış geliştirmiştir. Nazzâm'ın güçlü bir hareket anlayışı geliştirmiş olmasından dolayıdır ki dehrilere, filozoflara ve kelâmcılara karşı alternatif bir hareket anlayışını savunmuştur. Nazzâm'ı böyle bir tavır almaya iten saikin onun hareket ve zaman anlaşılardan güçlü bir teolojik kozmolojinin kurulamayacağı, dehriler, düalistler ve tabiatçılara (tabiiyyun) karşı sürekli yaratmanın izah edilemeyeceğine olan inancıdır.

Nazzâm'ın cümlelerinden, cisimlerin oluşunu sağlayan ve devam ettiren hareketin, baki olan bir dış müdahale (Allah) olmadan varlığını koruyamayacağı sonucu çıkarılabilir. Ona göre âlem sonradan yaratılmış, hadis olan hareket ise Allah'ın onda sürekli fiili söz konusu olduğu müddetçe devam edecektir. Nazzâm'ın hareket için bir dış müdahaleden bahsetmesi onun "fail bir Tanrı" anlayışını benimsediğini ve bu anlayışın cevher-i fert düşüncesiyle değil onun sonsuza dek bölünebilmesiyle uyumlu olduğunu ifade eder. Ona göre Allah, âlemde kevn ve fesad esnasında oluştan sonra yok olan cismi sürekli yaratır bu nedenle o "sürekli yaratma" fikrini kabul etmiştir. Atomik bir zaman ve mekân anlayışına karşı olan Nazzâm'ın, cismin var olmak için bir dış saik olması gerektiği anlamına gelen "sürekli yaratma" düşüncesini savunması, onun âlemin kıldemini kabul

etmediğini gösterir. Ona göre Allah eşyayı yok ettikten sonra ona tekrar varlığını iade etmiyor ancak verdiği varlığı koruyor. Yani yaratma “hudus” şeklinde değil “sürekli yenilenme” olarak devam ediyor. Nâzzâm’ın düşüncelerinden birinci oluştta var olan cismin daha önce görülen cisim olmadığı yani eşyanın sabit kalmadığı düşüncesinde olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü ona göre, Allah’ın eşyayı sürekli yaratması eşyanın yok olması ve yaratılması şeklinde değil Allah’ın eşyanın varlığını koruyarak dönüştürmesi anlamına gelir. Nazzâm, âlemin yaratıcısı olan Allah’ın, sürekli cismin varlığını koruduğunu ve bunun için de âlemin devamlı olarak bir müessire ihtiyaç olduğunu savunmuştur. Buradan hareketle Allah’ın âleme sürekli tesir etmesi bakımından Nazzâm ile genel olarak kelâmcılar arasında görüş benzerliği olduğu söylenebilir.

Kelâmcıların, Nazzâm’ın cevher-i ferdin bölünebileceğini savunmasının âlemin ezeliyeti sonucuna götürdüğünü ileri sürmelerinin müphem bir durum olduğu söylenebilir. Çünkü Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin aktardığına göre o, Allah’ın âlemde cisimleri “her an” yarattığını savunmuştur. Yaratmanın sürekli olması Allah-âlem ilişkisinde Allah’ın “fail” olduğu anlamına gelir. Ayrıca Nazzâm’ın sonsuz bir mesafeyi sonlu bir varlığın tafra (sıçrama) ile geçtiğini savunması onun Aristo gibi sonsuz bir zaman ve mekân anlayışını kabul etmediği anlamına gelir. Dolayısıyla cevher-i ferdin sonsuza dek bölünebileceği düşüncesiyle Nâzzâm’ın dinden çıktığı iddiası konusunda biraz daha düşünmenin gerekli olduğu söylenebilir.

Bilimsel olarak günümüzde atomun parçalanması da Nazzâm’ın iddiasının göz ardı edilmemesi gereken bir iddia olduğuna işaret eder ki zaten cevher-araz düalizmi Gazzâlî’den (ö. 505/1111) itibaren müteahhirün kelâmcılar döneminde güncelliğini koruyamamıştır. Ancak atomun sonsuza dek bölünüp bölünmeyeceği konusu günümüzde “görelilik teorisi” ve “kuantum kuramı” bağlamındaki farklı teorilerle hâlâ tartışılmaya devam etmektedir. Kelâmcıların cevher-araz düalizmi üzerine kurdukları teolojik kozmoloji mütekaddimün kelâmcılar döneminde dehriler, Mecûsiler ve Maniheistler gibi materyalist anlayışı benimseyen akımlara karşı teistik Allah-âlem ilişkisini savunmada önemli bir misyon icra etmiştir. “Kıyas bi’ş-şahid alâ-l-gaib” metodu temelinde kozmolojiye dayalı bir âlem tasavvuru geliştiren ilk dönem kelâmcıları, bu alan üzerinden İslam inanç ilkelerini güçlü bir şekilde savunmuş ve bir yönüyle rasyonel bir disiplin olan kelâmın bu dönem için bilime de katkı sunmasını sağlamışlardır.

Kaynakça

- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Muhammed semsuddin. Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1423/2002.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farq beyne'l-firak*. thk. Muhammed OsmanMektebu'l-İnsan, 1408/1988.
- Bulğen, Mehmet. "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 49-80.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Hasan Kacak vd. Kitabevi Yayınları, 2000.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdusselâm mahmud harun, 7 Cilt Mektebetu cahız, 1384/1965.
- Cengiz, Yunus. "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timad Hareketi: Neliği ve İşlevi". *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1 (Haziran-2014), 144-168.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşar-Faysal Bedir Avn. Münşeatu'l-mearif, 1969.
- Dağ, Mehmet. "Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/34 (1990), 221-248.
- Ebu Rîyde, Muhammed Abdulhadi. *Nazzâm ve Arauhu'l kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*. Lücnetu te'lif tercüme ve neşr, 1946/1365.
- Ess, Josef van. "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi". çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (Nisan 2014), 267- 286.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makalatu'l-İslamiyyîn ve ihtilafu'l-musallin*. thk. Ebu Abdî'l-İlah. 2 Cilt Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990.
- Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-577. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Gurabî, Mustafa Ali. *Tarihu'l-firaki'l-İslamiyye* Matbatu Muhammed Ali es-sabîh, 1378/1957.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red ale ibni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Neyrac. Mektebeu kutubi'l-Mısriyye, 1344/1920.
- İbnü'l-Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim en-nasr-Abdurrahman umeyre. 5 Cilt Daru'l-ciyl, 1416/2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Çev. Ahmet Avni Konuk. 3 Cilt Marmara Üniversitesi yayınları, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdüddîn Abdisselâm. *Minhâcü's-sünne*. thk. Muhammed reşad es-salim. 9 Cilt Camiatu imam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1406/1987.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî. *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn*. thk. Kemal yusuf el-haci. Âlemu'l-kutub, 1983.
- İşık, Kemal. "Nazzâm ve Düşünceleri". *Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3/2 (1977), 101-113.
- Kâdî, Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî. *el-Muhît bi't-Teklîf*. thk. Ebu Ceyn Yusuf el-Yesûî. 2 Cilt Daru'l-meşrik, 1406/1986.

- Köroğlu, Burhan. "Tafra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/371-372. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/450-455. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Mert, Muhit. *Kelâm Tarihinin Problemleri*. Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Nader, Albert Nasri. "Evrende Hareket". çev. Hasan Türkmen. *Eski Yeni Dergisi* 30/2 (2015), 185-196.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt İnsan Yayınları, 1999.
- Pines, Shlomo. *İslam Atomculuğu*. çev. Osman Demir. Klasik Yayınları, 2017.
- Polat, Sait. "Kişisel Kimlik Bağlamında Ölümsüzlük Düşüncesinin Temel Dayanakları". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2022), 727-750.
- Sarıkavak, Kasım. "Mu'tezile'de Zaman". *Felsefe Dünyası Dergisi* 32/2 (2000), 21-77.
- Subhî, Ahmet Mahmut. *Mu'tezile*. Daru'n-nehdeti'l-arabiyye, 1405/1985.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş- *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. Ferid Kayyum. Mektebetu Musenna, 1966.
- Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdu'l Kerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Tritton, A.S. *İslam Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Şîrâzî, Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi eşfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*. thk. Muhammed Rıza Muzaffer. Daru'ihyai turasi'l-arabi, 1256/1840.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yavuz, Şevki. "Hareket". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/121-123. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İBN ACİBE'NİN VEBÂ/TÂUN GİBİ HASTALIKLARA YAKLAŞIMI

IBN 'AJIBA'S APPROACH TO DISEASES SUCH AS PLAGUE/TA'UN

Ramazan EMEKTAR

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı-Muallim Cevdet Ortaokulu,
ramazanemektar@gmail.com, orcid.org/0000-0002-5137-0656

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513152>

Geliş Tarihi / Received: 26 Ekim 2022 / 26 October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Aralık 2022 / 27 December 2022

Yayın Tarihi / Published: 10 Ocak 2023 / 10 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 69-92.

Cite as / Atıf: Emektar, Ramazan. “İbn Acîbe'nin Vebâ/Tâun Gibi Hastalıklara Yaklaşımı” [Ibn Ajiba's Approach to Diseases Such as Plague/Ta'un]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 69-92.

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

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.



OpenAIRE TRIZIN OPEN ACCESS

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

Öz

İbn Acîbe (öl. 1224/1809), ilmî şahsiyeti, tasavvufî kişiliği, eserleri ve görüşleriyle etkisi İslam coğrafyası başta olmak üzere dünyanın pek çok bölgesinde hissedilmiştir. O, yaşadığı dönemdeki çeşitli sorunları yakinen müşahade etmiş, onları ifade etmede ve özellikle tasavvufî ile ilgili sorunlara çözüm bulmada önde gitmiştir. Bu makale, İbn Acîbe'nin *Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazâ ve'l-kader* eseri başta olmak üzere diğer eserlerine başvurarak onun vebâ/tâun gibi hastalıklara bakışını, betimsel analiz yöntemiyle tahlil etmeyi ve literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir. İbn Acîbe, vebâ ve tâun gibi hastalıkları kaza ve kader bağlamında ele almış, hikmet ve kudret zaviyesinden açıklamıştır. İbn Acîbe, vebâ bulunan yere girme konusunda, insanları içinde buldukları manevî makam ve hallere göre farklı bakış açılarıyla değerlendirmektedir. İbn Acîbe'nin düşüncesinde, vebâ/tâun gibi hastalıklara doğru bakışın olabilmesi için yakîn merhalelerini aşmak elzemdir. Zira yakîn terbiyesi kişinin manevî yönünü ve Rabbi ile ilişkisini güçlendirmektedir. Bütün işler Allah'a aittir. Ölüm de hayat da Allah'ın kudretindedir. Sebeplerin ölüme hiç bir tesiri yoktur. Vebâ gibi musibetlere karşı sabırlı olmak, Allah'ın hükmüne rıza göstermek ve teslimiyet gereklidir. İbn Acîbe, hikmet bakışına sahip avam ve havâs düzeyindekiler için tedbir almayı uygun görürken, kudret bakışına sahip havâssu'l-havâs derecesindekiler için Allah'ın takdiri ve tedbiri karşısında kişisel takdir ve tedbirin terk edilmesini uygun görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Acîbe, Tâun Hastalığı, Hikmet, Kudret.

Abstract

İbn 'Ajîba (DoD 1224/1809), his influence with his scientific personality, sufi personality, works and ideas has been felt in many regions of the world, especially in Islamic geography. He closely observed various problems in his time, expressed them and was particularly prominent in finding solutions to problems related to sufism. This article aims to analyze Ibn 'Ajîba's view of diseases such as plague/ta'un by using descriptive analysis method and to contribute to the literature by referring to his other works, especially *Silk al-durar fi dhikr al-qadâ' wa al-qadar*. Ibn 'Ajîba considered diseases such as plague and ta'un in the context of predestination and explained them from the point of view of *wisdom* (hikma) and *power* (qudra). Ibn 'Ajîba evaluates people from different perspective, according to their spiritual states and stations, about entering the place where the plague is found. In Ibn 'Ajîba's thought, it is essential to overcome the stages of the *certainty* (yaqîn) in order to have a correct view of diseases such as the plague/ta'un. Because *certainty* upbringing strengthens one's spiritual side and one's relationship with one's Lord. All affairs belong to God. Both death and life are in the power of God. Causes have no effect on death. It is necessary to be patient in the face of calamities such as the plague, to consent to God's judgment and to surrender. While Ibn 'Ajîba considers it appropriate to take precautions for those at the level of common people and elite who have a view of wisdom, he considers it appropriate to abandon personal discretion and precaution in the face of God's providence and precaution for those at the level of the most privileged degree who have a view of power.

Keywords: Sufism, Ibn 'Ajîba, Ta'un Disease, Wisdom, Power.

Extended Abstract

Ibn 'Ajība (DoD 1224/1809), lived in Morocco in between second half of 18th century and early part of 19th century in the village of Khamis, between the cities of Tetouan and Tangier. He closely observed the various problems of his time and went ahead in expressing them and finding solutions to the problems related to sufism in particular. This article aims to analyze Ibn 'Ajība's view of diseases such as plague and taun by using descriptive analysis method and to contribute to the literature by referring to his other works, especially *Silk al-durar fī dhikr al-qadā' wa al-qadar*. Ibn 'Ajība's approach to diseases such as the plague/taun is not very different from the authors before him in terms of content. However, there are unique aspects in terms of his handling of plague and similar diseases, his interpretation in the context of *wisdom* (hikma) and *power* (qudra), as well as his expression in the commentary of the relevant verses and his frequent reference to examples in verses and hadiths. In the thought of Ibn 'Ajība, all works belong to God. Both death and life are in the power of God. Causes have no effect on death.

Ibn 'Ajība's approach to diseases such as plague and ta'un is linked to predestination. In particular, he has tried to establish that the issues of the risk of transmission of the disease, its treatment, and the separation or escape from the place where the disease is located always have a context related to predestination. For this reason, he saw the relieving from diseases such as plague as an attitude contrary to the will of God and pointed out that no matter how many precautions are taken, predestination will not change, whatever is appreciated, it will eventually come true. In addition, he interpreted these diseases from the point of view of the concepts of wisdom and power, and also considered it essential to overcome the certainty (*yagīn*) stages in order to have the right attitude and healthy outlook towards diseases. His view of diseases such as the plague in terms of wisdom and power has formed a basis on which recourse and interpretation can be drawn when it comes to other diseases and has shown that it is different from other authors in this respect.

It is seen that Ibn 'Ajība evaluated people from different perspectives on entering the place where the plague is located, according to the spiritual states and stations they are in. Ibn 'Ajība categorises people into three in the way of spiritual journey as common people, elite and the most privileged. He asks them to act according to the reasons since the common people and elite are in the dimension of wisdom. In other words, Ibn 'Ajība, who considers it necessary for those in the dimension of wisdom to take precautions in the process of plague-type illness, likewise stipulates that these people should stay away from fear and anxiety, pray and receive spiritual support. In addition, Ibn 'Ajība thinks that the most privileged should abandon precaution, that is, reasons. This is because the view of power (qudra) requires it. First of all, Ibn 'Ajība thinks that reasons are necessary for those who remain in the dimension of wisdom. However, Ibn 'Ajība is convinced that those who have a view of power transcend the causes and observe the truth. In this respect, Ibn 'Ajība, differs from other authors. This approach is an original aspect for Ibn 'Ajība.

He closely observed the various problems experienced in his time, especially the problems that people experienced in terms of faith, deeds and decency, and offered them solutions. Ibn 'Ajība advises believers to keep their faith firm in times of crisis, to be patient in the face of diseases without losing hope, and to observe God, Who creates causes as well as causes. Therefore, Ibn 'Ajība, while explaining the plague-type diseases in the integrity of power and wisdom, revealed his approach to diseases, thus, offered solutions to many religious and moral problems and also showed how the view of diseases should be.

Ibn 'Ajība, who was basically based on the Qur'an and Sunnah while explaining his views on the disease such as the plague that took place in his period, adopted these two sources as criteria for the disease of plague as in all matters, he also used his own experience as an argument.

Although Ibn 'Ajība, did not refuse medical treatment to overcome the plague, he suggested resorting to spiritual ways of protection from diseases. Ibn 'Ajība considers it necessary for people under the threat of plague-type diseases to transcend certainty stages in order to perceive religion correctly, to cope with crises, to achieve inner peace and to supply the spiritual aspect.

Because he thinks that certainty (yagîn) education strengthens the spiritual aspect of the person and his relationship with his Lord, and as a result, it provides a great spiritual and psychological support against the plague disease.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca dünyanın birçok yerinde ortaya çıkan salgın hastalıklar devletleri ve milletleri ciddi anlamda sıkıntılara maruz bırakmıştır. Bu salgın hastalıklardan biri de kitlesel ölümlere neden olan vebâ/tâun hastalığıdır. Bu hastalık değişik dönem ve coğrafyada farklı isimlerle etkisini göstermeye devam etmiştir. Öyle anlaşılıyor ki dünya var olduğu müddetçe bu salgın, günümüzde olduğu gibi, değişik biçimlerde varlığını devam ettirecektir.

İlkçağlardan günümüze kadar birçok kitlesel ölümlere sebebiyet veren vebâ salgınları¹, hem tıbbın hem de beşeri alanla ilgilenen ilim dallarının çalışmalarına konu olmuştur. İslâm'ın ilk yüzyıllarından itibaren Müslüman âlimler vebâ ve tâun gibi hastalıklar karşısında duyarsız kalmamış, yaşadıkları dönemin imkânları çerçevesinde önemine binaen söz konusu hastalıklar hakkında insanları bilinçlendirmek için çok sayıda eser yazmışlardır.² Bu âlimlerden biri de tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biri olan İbn Acîbe'dir.

İbn Acîbe (öl. 1224/1809), Fas'ta kurulan Filâlî Şerifleri Devleti'nin idaresi altında 18. asrın ikinci yarısı ile 19. asrın başlarında Tıtvân ile Tanca şehirleri arasında bulunan Hamis köyünde yaşamıştır.³ İlk tahsiline doğduğu çevrede başlayan İbn Acîbe, ardından Tıtvân ve Fas'ta fıkıh, hadis, kelâm ve tefsir ilimlerine dair tahsilini dönemin seçkin şahsiyetlerinden istifade ederek tamamlamıştır. Zâhirî eğitimini tamamladıktan sonra tasavvufî eğitimini Şâziliye/Derkâviye'nin iki önemli ismi el-Arabî ed-Derkâvî (öl. 1239/1823) ve Muhammed el-Bûzîdî'nin (öl. 1229/1814) elinde gerçekleştirmiştir.⁴

İbn Acîbe, sadece zâhirî ilimleri ikmal etmiş biri değil bununla birlikte zâhir bâtın dengesini kurabilen çok yönlü bir âlim, aynı zamanda, Muhammed Bûzîdî'nin ve el-Arabî ed-Derkâvî'nin manevî mirasını elde ettikten sonra Derkâviye tarikatının hâlifesi olarak irşatla görevlendirilmiş bir mürşid-i kâmilidir. Filâlî Şerifleri Devleti iktidarının zayıfladığı ve kargaşanın hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamış olmasına rağmen zamanını iyi değerlendirmiş ve olumsuzluklarla mücadele etmeyi bilmiştir. Toplumundaki insanlara amelî, itikadî yanı sıra ahlâkî alanda rehberlik etmeye çalışmış

¹ Nühket Varlık, "Tâun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011), 40/175-176.

² İslâm coğrafyasında yazılan veba risaleleri literatürü için bk. Mustakim Arıcı, "İslâm Coğrafyasında Salgınlar Tarihinin Sessiz Kaynakları: Taun/Veba Risaleleri Literatürü", *Nazariyat* 7/1 (Nisan 2021), 137-145.

³ Hasan Azzuzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acibe ve menhecuhu fi't-tefsir* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 2001), 1/104.

⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Ramazan Emektar, *İbn Acibe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, ed. Hüseyin Okur (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022), 44-54.

ve her bakımdan donanımlı bir şahsiyet olarak tedris, telif aynı zamanda irşat faaliyetlerini sürdürmüştür.⁵

İbn Acîbe'nin hayatının son on yılını kapsayan, 1798-1809 yılları arasındaki dönemde Mağrib birçok zorluklarla karşılaşmıştı. Avrupa sömürgeciliğinin de artmaya başladığı bu yıllarda Fas, güçlü merkezî otoriteden yoksun kalmış⁶ ve bu nedenle yer yer kabilelerin hâkimiyet kurduğu ve iç çekişmelerin devam ettiği bir ülke konumunda olmuştur.⁷ Diğer yandan ülkede baş gösteren vebâ salgını ve açlık, büyük can ve mal kaybına yol açmıştır.⁸ İbn Acîbe de en çok zorluğu bu zamanda görmüş, patlak veren vebâ salgınında yirmi evladını kaybetmiş ve kendisi de yine bu dönemde şöhretin zirvesindeyken 1809 yılında Gamara'da şeyhi Muhammed Bûzîdî'nin evinde tâun hastalığından vefat etmiştir.⁹ Ardında çok sayıda öğrenci ve mürid bıraktığı gibi akâid, tefsir, hadis, tabakat ve tasavvufi meselelere dair kırkı aşan eser bırakmıştır.

Yaşadığı dönemin sorunlarına doğrudan dikkat çeken ve bunu eserlerinde tartışan İbn Acîbe, kendilerini ilim ehlerinden gören kimi şahsiyetleri vebâ hastalığına karşı takındıkları yanlış tutumlarından dolayı eleştirmekten çekinmemiştir.¹⁰ İlim ve irşat hizmetleriyle meşgul olan İbn Acîbe, iman ve ahlâk noktasında insanların yaşadıkları problemleri yakinen müşahade etmiş, onlara çözümler sunmaya çalışmıştır. Onun vebâ hastalığının yaygın olduğu bir zamanda yazmış olduğu *Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazâ ve'l-kader* eseri bunun en bariz kanıtıdır.

İbn Acîbe'nin vebâ/taun gibi hastalıklara yaklaşımı, muhteva olarak kendisinden önceki müelliflerden çok farklı değildir. Ancak onun vebâ ve benzeri hastalıkları ele alışı, hikmet ve kudret bağlamında yorumlaması, kaza-kader ve yakîn kavramlarıyla irtibatlandırması yanı sıra ilgili âyetlerin tefsirinde dile getirmesi, âyet ve hadislerdeki örneklerine sıkça değinmesi yönüyle kendine has yönler bulunmaktadır.

İşte bu çalışma; tasavvuf alanında devrinin seçkin şahsiyetlerinden biri sayılan İbn Acîbe'nin; *Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazâ ve'l-kader* eseri ve yine ona ait olan Kur'an'ın başından sonuna kadar rivayet, dirayet ve işaret yöntemini birleştirerek te'lif ettiği *el-Bahru'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* tefsiri başta olmak üzere diğer eserlerine başvurarak onun kitlesel ölümlere neden olan vebâ/tâun türü hastalıklara hikmet ve kudret kavramları çerçevesinden yaklaşımını, betimsel analiz yöntemiyle ortaya koymayı ve literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Emektar, *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 58-61.

⁶ İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 804-806.

⁷ İbrâhîm Harekât, "Fas (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 21/190.

⁸ İbrâhîm Harekât, *el-Mağrib Abre't-Târih* (Dâru'l-Beyzâ: Dâru'r-Reşadi'l-Hadise, 1984), 3/138.

⁹ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müsellet* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1982), 2/854; J. L. Michon, "İbn Adjiba", *EI' (New Edition)*, 1971, 3/696; Mustafa Kara, "İbn Acîbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/294.

¹⁰ Azzuzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acibe ve menhecuhu fi't-tefsir*, 1/44.

1. Vebâ/Tâun Gibi Hastalıkların Bulaşıcılığı Meselesi

İbn Acîbe'nin *vebâ/tâun* gibi hastalıklarla ilgili görüşlerine temel teşkil eden hususlar, onun *Silkü'd-dürer fî zikri'l-kazâ ve'l-kader* risâlesinde ve yine ona ait olan rivayet, dirayet yanı sıra, işârî yöntemle telif ettiği *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri Kur'ân'îl-mecîd* adlı tefsirinin bazı ayetlerin yorumunda konu edilmektedir.

Vebâ/tâun ve diğer hastalıkların maddî ve manevî olmak üzere iki boyutu vardır. Hastalığın maddî yönüyle tıp ilmi ilgilenirken manevî boyutuyla da genellikle din bilginleri uğraşır. Hastalığı sadece maddî, tıbbî yönüyle değerlendirmek ve bunun yanında manevî boyutunu dikkate almamak birçok açıdan insanlığın aleyhine bir sonuç doğuracaktır. Zira insan sadece bedenden müteşekkil bir varlık değildir. Onun ruhu da vardır. Beden, görünen *hikmet* âlemini temsil ederken ruh ise fizikötesi *kudret* âlemiyle irtibatlıdır.

İbn Acîbe'ye göre, dünya istirahat, zevk ve sefa yeri değil aksine imtihan, gam hüzn ve fitne yeridir. Dünyanın bu özelliğinden dolayı insan orada yaşadığı sürece sıkıntıları garipsememelidir ve dünyanın bu nitelikleri gerektirdiğini de unutmamalıdır.¹¹ Keza Allah Teâlâ kullarına bazı zamanlarda celâl vasfını tanıtmak için hastalık, keder vs. verebilir. Aslında insanların karşılaştığı bütün bu sıkıntılar, onların Allah'a dönmesine birer sebeptir.¹² Yanı sıra maddi sıkıntıların kullara gösterilmesindeki asıl gaye, onların vesile olacağı manevî nimetlerdir. Zira her bir şey, zıddı içerisinde gizlidir. Mesela, rahatlık, zorluk içinde; izzet, zillet içinde; nimet, sıkıntı içinde gizlidir.¹³ Buna göre, insana zarar veren şeyden onu sevindirecek bir sonuç çıkabileceği gibi; yine sevinç sebebi olacak bir şeyden kendisine zarar gelebilmektedir. Sözgelimi insan düşmanından bir fayda elde ederken, dostundan zarar görebilir. Bundan dolayı insan, bütün işlerini kendisine faydalı olanı en iyi bilen Yüce Yaratıcısına teslim etmesi gerekmektedir.¹⁴

Öte yandan İbn Acîbe, insanın başına gelen olay ve hastalıkların her birinin, değişik neticeler verdiğini belirtmektedir. Başa gelen musibetlerin bir kısmı, insana edep kazandırırken bir kısmı manevî ilerleme; diğer bir kısmı da ceza ve huzurdan kovulma sebebi olabilmektedir.¹⁵ Nitekim Hz. Peygamberin, tâun hastalığına dair; "Tâun, her müslüman için şehitlik demektir."¹⁶ ve "Tâun, Allah'ın bazı kimselere

¹¹ Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem fî şerhi'l-Hikem* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2005), 75.

¹² İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 34.

¹³ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân (Kahire, 1419), 2/118.

¹⁴ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 162.

¹⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/118.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, ts.), "Cihad", 30, "Tıp", 29; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsü'l Arabî, ts.), "İmâre", 166.

gönderdiği bir azap ve mü'minler için bir rahmettir.”¹⁷ anlamındaki hadislerini buna örnek verebiliriz.¹⁸ Dolayısıyla tâun hastalığı bazı kimseler için cezalandırma olurken bazı kimseler için de manevî yükseliş sağlamaktadır. Müellife göre, bazı kimseler, ilahî kadere iman ettikleri hâlde, işin hakikat yönü olan kudreti müşahede edemedikleri için, başlarına gelen musibetleri tenkit eder ve onlara rıza gösteremezler.¹⁹

Kadere inanmayı, imanın en önemli esaslarından biri olarak gören İbn Acîbe, vebâ ve diğer hastalıkları kaderle ilişkilendirerek açıklamakta ve kader konusunda şüpheye düşmenin onu inkâr etmek anlamına geldiğini belirtmektedir.²⁰ Ona göre, Allah, kadere bağlılığını test etmek için insanlara ölüm, kuraklık, kıtlık, vebâ gibi sıkıntılar ve çeşitli nimetler verebilir. Burada önemli olan söz konusu sıkıntı ve nimetlerin yanı sıra bunların dışındaki değişik durumların, insan nazarında eşit düzeyde görülmesidir.²¹ Ancak bunların, kişinin nazarında eşit görülmesi, rızâ, teslimiyet ve aynı zamanda tevekkül makamlarının tam olarak elde edilmesiyle mümkün olabilmektedir. Bütün bunlar da hâlis yakîne ulaşmayla gerçekleşebilmektedir.²²

Yakîn terbiyesinin, kişinin manevi yönünü ve Rabbi ile olan ilişkisini güçlendirdiğini savunan İbn Acîbe, yakînin üç türünden bahsetmekte ve bunları çeşitli sûfilerden yaptığı nakillerle tanımlamaya çalışmaktadır. İbn Acîbe, *yakîni*, kalbin mutmain olması, sükûnet bulması, yanı sıra sıkıntı, kargaşa ve değişimden kurtulması olarak tarif eder.²³ Başka bir yerde yakînin ölçüsünü, “Kader hükümünü gerçekleştirdiğinde, tedbir ve ihtiyarı terk etmekle birlikte, el-Vâhidü'l Kahhar'ın hükümlerine teslimiyet göstermek” şeklinde ifade eder.²⁴ Müellife göre, yakînin çeşitli mertebeleri bulunmaktadır ve hâlis yakîne ulaşmak için bu mertebeleri aşmak şarttır. Ayrıca yakînin bu mertebeleri arasında birbirini takip eden bir sıralama söz konusudur. İlk “ilme'l-yakîn” ardından “ayne'l-yakîn” ve son olarak “hakka'l-yakîn” seviyesi tahkik edilir.²⁵

Şu hâlde geçen ifâdelere göre, *yakîn* aşamalarının tahkik edilmesiyle yani ilme'l-yakîn”, “ayne'l-yakîn” ve “hakka'l-yakîn” mertebelerinin aşılmasıyla yakînin kademeli

¹⁷ Buhârî, “Tib” 30, “Enbiya”, 51, “Kader”, 15; Müslim, “Selam”, 92, 95.

¹⁸ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazâi ve'l-kader”, *el-Letâifü'l-imâniyyeti'l-melekûtiyye ve'l-hakâikü'l-ihسانیyyeti'l-ceberûtiyye fî resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe Hasenî*, thk. Âsım İbrahim Keyyâlî (Beirut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 282.

¹⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/118.

²⁰ İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 274.

²¹ İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 271.

²² Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*, thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi (Dimaşk: el-Yemame, 1998), 155.

²³ Ahmad ibn 'Ajiba, *The Book of ascension to the essential truths of sufism: (Mi'raj al-tashawwuf ila haqa'iq al-tasawwuf) a lexicon of sufic terminology = Mi'racü't-teşevvüf ila hakaiki't-tasavvuf*, thk. Mohamed Fouad Aresmouk, Fitzgerald Michael Abdurrahman, çev. Mohamed Fouad Aresmouk, Fitzgerald Michael Abdurrahman (Louisville : Fons Vitae, 2012), 22.

²⁴ İbn Acîbe, “Silkü'd-dürer”, 271.

²⁵ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 89.

olarak güçlenmesi sağlanmış ve nihayetinde insan, Allah Teâlâ'nın hükmüne teslimiyet gösteren, O'nun kendisi için takdir ettiği râzı olan bir kimse haline ulaşılmış olacaktır. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır. Bütün bunlara salt ilmi tedrisle ulaşmak mümkün değildir. Söz konusu yakîn makamlarına, ilim, amel ve zevkle ulaşılmaktadır.

Hayır ve şer bütün hadiselerin Allah Teâlâ'nın takdirinde olduğunu belirten İbn Acîbe, kulların tüm eylemlerinin Allah'ın kudretiyle oluştuğunu ve insanların fiillerinin gerçek fâilinin Allah olduğunu düşünmektedir.²⁶ Ona göre, her bir şeyin gerçek fâilinin Allah olduğunu idrak edebilmesi için insanın sahip olduğu kötü huylardan temizlenmesi ve tevhid anlayışını safileştirmesi gerekmektedir. Yakîn terbiyesiyle kötü huylardan arınan ve tevhid anlayışı saf hâle gelen insan, varlık âleminde gerçek otorite sahibi olarak Allah'ı görür, O'ndan başka hiçbir nesneye, gerçek bir tesir atfetmez. Bundan dolayı kendisinde bir nimet gördüğü zaman, onu Allah'tan bildiği gibi bir musibetle karşılaştığında da, bunu O'ndan bilir. Dolayısıyla Allah'a karşı gerekli edebi takınır, kalbiyle o şeyin Allah'ın takdiriyle olduğuna inanır.²⁷ Bundan hareketle kadere yakînen iman eden bir mümin, Hak Teâlâ'nın izni olmaksızın hiçbir hastalığın kendisine zarar veremeyeceğinin bilincinde olduğundan vebâ/tâun gibi hastalıklar karşısında paniklemenin ve korkmanın iman şuuruyla bağdaşmayacağını bilir.

İbn Acîbe, *Silkü'd-dürer* risâlesinin dördüncü bölümünde vebâ ile ilgili görüşlerini belirtmeden önce vebâ/tâun gibi hastalıkların bulaşıcı olup olmadığı konusunu tartışır. Ona göre, filozoflar ve tabiat bilginleri vebâ/tâun, uyuz ve cüzzam gibi hastalıkların bulaşıcı bir özellikte olduğunu düşünmüşlerdir. Hakk'ın *hikmet* ve *kudretini* aynı anda müşâhede eden hakikat ehli ise söz konusu hastalıkların bulaşıcı olmadığını kabul etmişlerdir. İbn Acîbe, hakikat ehlinin görüşünü benimsemiş ve buna “*Her bir şeyin yaratıcısı Allah'tır.*”²⁸ meâlindeki âyeti ile sihir hakkındaki “*Hâlbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi. [...]*”²⁹ meâlindeki Kur'ân âyetini ve Hz. Peygamberin “*Bulaşıcı hastalık ve uğursuzluk yoktur.*”³⁰ anlamındaki hadisini delil göstermiştir.³¹

İbn Acîbe'ye göre, Hz. Peygamber'in “*Bulaşıcı hastalık ve uğursuzluk yoktur.*” sözüne karşılık o sırada bir bedevînin: “*Ey Allah'ın Rasûlü! Peki, ceylanlar gibi çöllerde capcanlı olan ancak uyuz devenin karışmasıyla uyuz olan develerin durumu nedir?*” sorusuna Allah Rasûlü'nün: “*Peki ilk deveye uyuzluğu kim geçirdi?*”³² şeklindeki soruyla karşılık vermekle, aslında orada bulunanlara, her bir şeyin Yüce

²⁶ Ahmad İbn Ajiba, *Takyidan fî vahdeti'l-vüçud*, çev. Louis Jean Michon (Merakeş: Dârü'l-Kubbeti'z-Zerka, 1998), 28.

²⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/533.

²⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), er-Ra'd 13/16.

²⁹ el-Bakara 2/102.

³⁰ Buhârî, “Tıp”, 19; Müslim, “Selam”, 102, 109.

³¹ İbn Acîbe, “*Silkü'd-dürer*”, 280.

³² Müslim, “Selam”, 101; Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *Kitâbü's-Sünen = Sünenü Ebû Davud.*, thk. Şuayb Arnaut (Darü'r-Risâletü'l Âlemiyye, 2009), “Tıp”, 24.

Allah'ın kaderi ve kudreti dahilinde cereyan ettiğini bildirmek istemiştir.³³ Bir başka ifadeyle Hz. Peygamber orada bulunanlara sebepleri gördükleri gibi sebeplerin arkasındaki Müsebbib'i de müşahade etmelerini bildirmek istemiştir. Hz. Peygamber'in geçen hadis-i şerifinden hareketle İbn Acîbe, risalesinde tâun/vebâ gibi hastalığın bulaşıcı olmadığına dair kendi tecrübelerini de aktararak bunu ispatlamaya çalışmaktadır. İbn Acîbe, vebâ/tâun hastalığının yaygın olduğu dönemde kimsenin girmeye cesaret etmediği vebâlı yerlere, arkadaşlarının oralara girdiklerini, hastalananlara yardımcı olduklarını, yanı sıra vebâdan ölenleri yıkayıp kefenlediklerini hatta kendilerine ölen kimselerin eşyaları verildiği halde onlara hastalığın bulaşmadığını ve de yıllarca hayat sürdürdüklerini haber vermektedir.³⁴ Burada İbn Acîbe'nin hakkını teslim etmek gerekir. O, dönemindeki kendilerini ilim ehlinde gören kimi şahsiyetleri, vebâ hastalığına karşı takındıkları yanlış tutumlarından dolayı eleştirmekten çekinmemiştir. Zira İşin zâhirinde kalmış âlimler yanı sıra yöneticiler, şehrin kapılarını kapatmayı ve ya vebâ bulunan yerden kaçmayı tavsiye ederken, İbn Acîbe, tâbilerine hastalığın bulunduğu yere gitmeyi ve orada hastalanan kimselere yardımda bulunmayı önerdiği gibi vebâ sebebiyle ölenlerin kefenlenmesi ve gömülmesi işlerini yapmaları için de çağrıda bulunuyordu. Böylece ortaya çıkacak kargaşa ve kaosu bertaraf ederek, toplumsal yardımlaşmayı ve dayanışmayı sağlamakla, birlik ve beraberliği pekiştirmiş oluyordu.

Hastalığın bulaşıcılığını reddeden İbn Acîbe, hastalığı kendi tabiatıyla bulaştığına inanan kimsenin küfre; ondaki bir güçle geçtiğine itikat edenin ise isyana düşeceğini ifade eder. Bunun yanında hastalığın, hikmet bakımından Allah Teâlâ'nın kudretiyle bulaştığına inanan kimsenin de mü'min olduğunu belirtir.³⁵ Her bir şeyin Allah'ın takdiriyle olduğunu unutarak sebeplere bağlanan kimsenin Allah'a şirk koştuğunu belirten İbn Acîbe, Allah'tan başka hiç kimse kula takdir edilenden başka bir fayda ve zarar veremeyeceğini vurgulamaktadır.³⁶ Dolayısıyla İbn Acîbe, insanların sebepleri asıl gibi görmemelerini onların arkasındaki Müsebbib'i de müşahade etmelerini telkin etmektedir. Zira ona göre, kâinatta olup biten her şey Allah Teâlâ'nın kudreti dâhilinde akıp gider. Hak Teâlâ eşyayı çoğunlukla sebepleri ile birlikte yarattığı gibi bazen sebepsiz de yaratır.³⁷ Buradan hareketle sebeplerin varlığı her zaman sonuçların varlığını gerektirmeyeceğini söyleyebiliriz. Mesela bir bölgede vebâ ve benzeri hastalığın görülmesi orada bulunan herkesin bu hastalığa yakalanacağı anlamına gelmeyeceği açıktır. Nitekim Covid 19 hastalığının görüldüğü bu zamanda aynı ailede bulunan fertlerin birinde söz konusu hastalık görülürken diğer aile bireylerinin bu

³³ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 281.

³⁴ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 283.

³⁵ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 280.

³⁶ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul, 2014), 9/643.

³⁷ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 281.

hastalığa yakalanmadığı görülmektedir. Benzeri örnekler etrafımızda çok kere müşahede edilmektedir.

2. Vebâ/Tâun Hastalığının Ortaya Çıkış sebepleri

İlim adamları, vebânın ortaya çıkışını beşerî ve ilahî olmak üzere farklı saiklere bağlamışlardır. Tıp ilmi, vebâ ve tâun gibi salgın hastalıkların mikrop aracılığıyla insanlara ve hayvanlara bulaştığını savunur. İbn Sînâ (öl. 428/1037), salgın hastalıkların ortaya çıkışına, havanın karakterinin bozulmasını en önemli amil olarak görür.³⁸ Ona göre, kirlenen hava, insan ve hayvanların vebâ hastalığına yakalanmalarına sebep olmaktadır.³⁹ İbnü'l-Esir (öl. 606/1209), de vebâ/tâun hastalığının ortaya çıkış sebeplerinden birinin mikroplu hava olduğunu söyleyerek aynı görüşü paylaşır.⁴⁰ Mağrib bölgesinde vebâ ile ilgili yazılan ilk eserlerden birinin müellifi olan İbn Heydur Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah et-Tâdilî (öl. 816/1413), *el-Makaletü'l-hikemiyye fi'l-emrazı'l-vebeiyye*' de vebâ hastalığının ortaya çıkışını içtimai etkenlere bağlar ve bu hastalığın sebeplerinden birinin gıdanın bozulması olduğunu iddia eder. Ona göre, vebâ hastalığının ortaya çıkmasında açlık, etkin bir rol oynar. Şöyle ki gıda fiyatlarındaki aşırı artış, insanların yeterli miktarda gıda almamasına yol açar ve böylece onların salgın karşısındaki direnci azalır, dahası insanların ölümcül hastalıklara yakalanma riski artar.⁴¹

İbn Acîbe, *Silkü'd-dürrer* risâlesinde hastalığın bulaşıcılığı meselesine değindikten sonra vebâ/tâun ile alakalı görüşlerini ortaya koymaya çalışır. Öncelikle aktardığı hadis-i şerifler ışığında vebânın sebepleri üzerinde durur, tanımını yapar ve vuku bulduğu yerdeki insanların nasıl tavır takınmaları gerektiğinden bahseder. Ayrıca döneminde vuku bulan vebâ ile alakalı mülâhazalarını ve tecrübelerini aktarır. Ardından vebâ gibi hastalıklardan korunmak için dua ve sabrın öneminden bahseder. Duanın insanı koruduğunu ve manevî yönden desteklediğini belirtir.

İbn Acîbe, vebâ hastalığının ortaya çıkış nedenleri ve özellikleri hakkında tıp bilginleri ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin farklı görüşte olduklarını aktarır. O, tabiplerin vebâ hastalığının havanın bozulmasıyla zuhur ettiğini düşündüklerini söylemekle yetinir. Ancak burada asıl İbn Acîbe'yi ilgilendiren Kur'ân, Hadis ve selefin haber verdiği veya işarette bulunduğu amillerdir. O, Ehl-i Sünnet âlimlerinin vebâ/tâun hastalığının cinlerden kaynaklandığına inandıklarını belirtir. Kendisi de Ehl-i Sünnet

³⁸ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitâbu def'u'l-mazarri'l-külliyye ani'l-ebdani'l-insaniyye*, thk. Muhammed Züheyr el-Baba (Haleb: Câmîatu Haleb: Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Türas ve's-Sekâfe ve'l-Ulum, 1984), 30.

³⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-maun fi fazli't-taun*, thk. Ahmed İsam Abdülkadir (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1991), 99.

⁴⁰ Ebü's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esir, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed Tanahi (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 3/127.

⁴¹ Muhammed Emin Bezzaz, *Tarihü'l-evbie ve'l-mecaat bi'l-Magrib fi'l-karneyni's-samin aşer ve't-tasi' aşer* (Rabat: Külliyyetü'l-Adab ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye, 1992), 190-191.

âlimlerinin görüşüne katılır, buna delil olarak Hz. Peygamberin “Tâun düşmanınız olan cinlerin dürtmesidir.”⁴² meâlindeki rivayetini aktarır. Ayrıca İbn Acîbe, bununla yetinmez, hastalığın cinlerden kaynaklandığına dair Hz. Peygamberin hadis-i şerifini ve tıp ehlinin havanın bozulmasıyla vebânın ortaya çıktığı görüşünü, şu şekilde cem ederek ortaya koymaya çalışmaktadır: “Hakk Teâlâ onu [vebâyı] kullarına göndermek istediğinde havayı değiştirir ve içinde cini gönderir. Havanın bozulması esnasında Allah’ın kudretiyle cin harekete geçer.” Ardından bunu desteklemek amacıyla İbn Acîbe, kendi dönemdeki vebânın vuku bulduğu sıralarda, yaşadığı bölgede hastalığın cinlerden kaynaklandığına dair bazı hâdiseleri birçok insanın gördüğünü hatta bizzat kendisinin de bu durumu müşahade ettiğini aktarmaktadır.⁴³

Bunun yanı sıra İbn Acîbe, 1214/1799’da vebâ/tâun hastalığının vuku bulduğu dönemde yazdığı *el-Bahru’l-medîd* tefsirinde “*Derken, onların içindeki zâlimler, sözü kendilerine söylenenden başka şekle soktular. Biz de, haktan ayrılmaları sebebiyle, o zâlimlere gökten bir azap (ricz) indirdik.*”⁴⁴ meâlindeki âyette geçen “ricz” kelimesini azap anlamında yorumlamıştır. Gökten indirilen azabın da tâun hastalığı olduğunu söyleyen İbn Acîbe, İsrâiloğullarının kötülük ve haddi aşmaları sebebiyle kendilerine bu azabın gönderildiğini belirtir.⁴⁵ İbn Acîbe, bu yaklaşımıyla İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) ile benzer görüşü paylaşır. İbn Hacer de vebâ ile alakalı yazdığı “*Bezlü’l-mâ’ûn fî fazli’t-tâ’ûn*” eserinde geçen Kur’ân âyetini benzer şekilde yorumlamıştır.⁴⁶ Dolayısıyla İbn Acîbe, vebânın ortaya çıkışını zâhirî ve manevî sebeplerle birlikte içtimaî sebeplere de bağlamış, yanı sıra tecrübesini de aktararak açıklamış ve böylece tıp ehlinden farklı bir tutum sergilemiştir.

İbn Acîbe, risâlesinde vebâyı, tâunla aynı hastalıklar olarak görür.⁴⁷ O, tâunla alakalı birçok hadis-i şerîfi kaynaklarıyla naklederek hadislere olan vukufiyetini ortaya koymaya çalışır.⁴⁸ Aktardığı rivayetlerin bazıları şöyledir:

“Tâun İsrâiloğullarından bir topluluğa gönderilmiş bir azaptır. Bir bölgede tâun olduğunu duyduğunuzda o bölgeye girmeyin. Bulduğunuz bölgede tâun varsa kurtulmak amacıyla orayı terk etmeyin.”⁴⁹

“Tâun, her Müslüman için şehitlik demektir.”⁵⁰

⁴² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 32/293, 480.

⁴³ İbn Acîbe, “Silkü’-d-dürer”, 282.

⁴⁴ el-Bakara 2/59.

⁴⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medîd*, 1/111.

⁴⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü’l-maun*, 229-236.

⁴⁷ Vebâ ile tâunun aynı hastalık olup olmadığı konusunda âlimler farklı görüştedirler. Bazı âlimler tâun ile vebânın ayrı hastalıklar olduğunu ifade etmişlerdir. Mesela İbn Hacer Askalânî tâunu vebâdan farklı bir hastalık olarak görmüştür. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü’l-maun*, 102-108.

⁴⁸ İbn Acîbe, “Silkü’-d-dürer”, 282.

⁴⁹ Buhârî, “Tıp”, 30; Müslim, “Selam”, 98.

⁵⁰ Buhârî, “Cihad”, 30, “Tıp”, 29; Müslim, “İmâre”, 166.

“Tâun develerde görüldüğü gibi bir tür beze hastalığıdır. Onun zuhur ettiği yerde kalan kimse, şehit gibidir; ondan kaçan kimse ise savaş meydanından kaçan kimse gibidir.”⁵¹

3. Vebâ/Tâun Bulunan Yere Girme ve Oradan Çıkma

İbn Acîbe, vebâ/tâun hastalığının çıktığı yerden uzaklaşmanın ve onun bulunduğu yere girmenin dinen câiz olup olmadığı hakkında uzun tartışmalarda bulunur. O, *el-Bahru'l-medîd* tefsirinde “Binlerce kişi oldukları hâlde, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah onlara, "Ölün!" dedi (öldüler), sonra onları diriltti. [...]”⁵² meâlindeki âyetin zahir kısmında vebâ meselesi hakkında uzun uzadıya değerlendirmelerde bulunur. Bunun sebebini “İhtiyaç hâsıl olduğundan konu hakkında uzunca bilgi verdim. Zira bu tefsirin yazılışı, tâun hastalığının yaygın olduğu esnada gerçekleşti.”⁵³ şeklinde ifade eder.

İbn Acîbe'ye göre, âyette anlatılan kimseler, İsrâiloğullarından bir topluluktur. Bunlar buldukları bölgede tâun hastalığı ortaya çıktığı vakit, ölümden korkarak o beldeden çıkıp kaçtılar. Bir kısmı da yerlerinde kaldı. Kalanların ekseriyeti öldü; beldeyi terk edenler kurtuldu ve sonra da geri döndüler. Şehirde sağ kalanlar, “Eğer biz de sizin gibi yapsaydık, hepimiz hayatta kalırdık. Bundan sonra tâun hastalığı tekrar vuku bulursa, biz de beldeyi terk ederiz” dediler. Bir yıl sonra yine vebâ hastalığı zuhur etti. Bu defa herkes şehirden kaçtı ve geniş bir vadiye indi. Bunun üzerine Allah Teâlâ, hiçbir şeyin onları ölümden kurtaramayacağını göstermek için hepsini ölümlle cezalandırdı. Sonrasında kendilerine uğrayan bir peygamber aracılığıyla, Allah onları tekrar diriltti ve onlar belli bir zaman daha yaşadılar.⁵⁴ Söz konusu ayetin, tâun hastalığı bulunan bölgeyi ölüm korkusuyla terk etmenin o zamandaki şeriatıta haram olduğuna delalet ettiğini belirten İbn Acîbe, benzer şekilde bunun, İslâm şeriatinde de haram olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda Abdurrahman b. Avf'ın rivayet ettiği Hz. Peygamber'in (s.a.v) “Bir beldede vebâ hastalığının bulunduğunu duyarsanız oraya girmeyiniz, Hastalık sizin bulunduğunuz yerde vuku bulursa da oradan kaçarak başka yere çıkmayınız.”⁵⁵ anlamındaki hadisini delil gösterir.⁵⁶

İbn Acîbe, yukarıda geçen Abdurrahman b. Avf'ın rivayet ettiği hadis-i şerîften hareketle vebânın zuhur ettiği yerden kaçan ve de hastalığın bulunduğu yere girmek isteyen kimselere dair fikhî hükümler hakkında âlimlerin görüşlerini aktarır, sonra da kendi tercihini belli eder. İbn Acîbe, bazı âlimlerin, söz konusu hadisin zahirî ifadesine bağlı kalarak vebânın bulunduğu yerden çıkmanın ve de vaki olduğu yere girmenin nehyedildiği kanaatini taşıdıklarını; bazılarının da hastalığın vuku bulduğu yere

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/53.

⁵² el-Bakara 2/243.

⁵³ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/270.

⁵⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/268-269.

⁵⁵ Buhârî, "Tıp", 30; Müslim, "Selam", 92, 94, 98.

⁵⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/269.

girmenin mekruh olduğu görüşünü paylaştıklarını aktarır.⁵⁷ Ancak İbn Acîbe, tâundan kaçma konusunda tercih edilen görüşün, haram olduğunu ve kendisinin de bu kanaati taşıdığını belirtmektedir.⁵⁸ Bunun yanında ölüm korkusuyla vebâ bulunan yerden ayrılmayı öncelikle itikadî bir mesele olarak gören İbn Acîbe, Allah'ın kaderinden kaçmanın mümkün olmadığını, ne kadar tedbir alınırsa alınsın sonuçta takdir neyse onun gerçekleşeceğine dikkat çekmektedir.⁵⁹ Ona göre, vebâ türü hastalıkların yayılmasını engellemek Allah'ın takdiri ile olabilecek bir durumdur.⁶⁰ Bundan dolayı İbn Acîbe kendisi birçok evlâdını veba salgını esnasında kaybetmiş olmasına rağmen bulunduğu mahalden ayrılmamış ve bu tavrıyla da kadere teslim olduğunu herkese göstermeye çalışmıştır.⁶¹

Diğer yandan İbn Acîbe, tâun/vebâ hastalığının bulunduğu yere girme konusunda, farklı hükümlerin bulunduğunu ve bunların da açıklanmaya muhtaç olduğunu ifade etmektedir.⁶² Ona göre, tâun/vebâ hastalığının bulunduğu yere girme hususunda tercih edilen görüşün mekruh olduğudur. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) vebâ bulunan yere girmenin icmâen günah olmadığı görüşünü aktarmaktadır.⁶³ Bunun ardından İbn Acîbe, vebâ hastalığının bulunduğu yere girme konusundaki görüşünü ortaya koymaya çalışarak kendinden önceki müelliflerden farklı düşündüğünü göstermektedir. İbn Acîbe, yakîni güçlü ve tevhid inancı sâfi olan kimsenin vebâ gibi hastalığın bulunduğu yere girmesinin helal; yakîni zayıf, yani kendisine bu hastalık bulaştığı vakit, tesiri Allah'tan başka bir sebebe ait gören kimsenin vebâlı yere girmesinin haram olduğu kanaatini taşımaktadır.⁶⁴ Burada İbn Acîbe'nin vebâ bulunan yere girme konusunda, insanları içinde buldukları manevî mertebelere göre ayrı bakış açılarıyla değerlendirdiği görülmektedir. İbn Acîbe'nin bu görüşünün arka planında, insanların hikmet ve kudret ehli olarak iki guruba ayrıldığı ve de olayların maddî ve manevî olmak üzere iki veçhesinin olduğu tezi yatmaktadır.

Hikmet ve kudret İbn Acîbe'nin eserlerinde en çok yer verdiği ve üzerinde durduğu önemli kavram çiftlerinden birisidir. Bu iki kavram bir anlamda onun düşünce dünyasının en temel parametrelerinden biridir. O, birçok konuda olduğu gibi vebâ/tâun gibi hastalıklarında hikmet ve kudret kavramlarıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır. İbn Acîbe, hikmet ve kudret kavramlarını eserlerinde genellikle birlikte zikreder. Nitekim tasavvuf terimleri sözlüğü mahiyetinde olan *Mi'râcü't-teşevvüf* eserinde hikmet ve kudret terimlerini birlikte işlemiştir. Hikmeti, sebepler ve gerekçelerle gizlemek;

⁵⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/269.

⁵⁸ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 282.

⁵⁹ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 278-280.

⁶⁰ Julian Baldick, *Mystical Islam: an introduction to sufism* (London: I.B. Tauris, 1989), 142.

⁶¹ Abdülmecid es-Suğayr, *Husûsiyyetü't-tecribeti's-süfiyye fi'l-Magrib : mefâhim ve tecelliyât* (Kahire: Ru'ye li'n-Neşr, 2011), 170-171.

⁶² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/269.

⁶³ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 282.

⁶⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/269.

kudreti, eşyayı ilâhî iradeye uygun bir şekilde ortaya çıkarmak olarak ifade etmektedir. İbn Acibe, buradan hareketle kudretin eşyayı görünür kıldığını, hikmetin ise eşyadaki manayı örttüğünü belirtir.⁶⁵

Öte yandan İbn Acibe eserinde hikmet ve kudret terimlerini Allah'ın ez-Zâhir ve el-Bâtın isimleriyle bağlantılı olarak tanımlamaktadır.⁶⁶ Ona göre, Allah'ın, Zâhir ismi gereğince eşyanın açığa çıkması kudret; Bâtın isminin gereği olarak açığa çıkışındaki gizliliği hikmet olarak isimlendirilir.⁶⁷ İbn Atâullah İskenderî'nin "Allah, Bâtın ismiyle her bir şeyi ortaya koyduğu gibi; kendisi Zâhir olduğu için de her şeyin varlığını kudretiyle sarıp örtmüştür."⁶⁸ hikmetli sözü bu durumu ifâde etmektedir.⁶⁹ Yine hikmetin, zahirî sebepleri izhar ettiğini, kudretin ise hükmedici olduğunu zikreden İbn Acibe, hikmeti sebep ve illetlere bağlı kalmak; kudreti ise ilahî hakikati müşahede etmek olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Allah Teâlâ, hikmeti, kudreti örten bir perde yapmıştır.⁷⁰

İbn Acibe'nin hikmet ve kudret kavramlarına Kur'an ayetlerini yorumlarken de yer vermesi dikkat çekmektedir. O, Meryem Suresi 88-95. âyetlerinin işarî yorumunda olayları hikmet ve kudret bakışıyla değerlendirmeye çalışır. Ona göre, metafizik âlemde ortaya çıkan hakikatler kudret gözüyle; fizik âleminin güzellikleri ise hikmet gözüyle müşahede edilmektedir. Bu bağlamda İbn Acibe, hikmeti, Cenâb-ı Hakk'ın rububiyet hazinesini korumak için, şekil olarak kulluğu ortaya koyduğunu; kudreti ise kula Allah Teâlâ'ya ait sırları müşahede ettirerek kişiyi her şeyden uzak tuttuğundan bahseder. Buna göre insanın, hikmet bakışıyla kendisine emredilen kulluk vazifelerini yerine getirmesi gerekirken kudret bakışıyla, mâsivadan uzaklaşması ve sadece Hakk'ı müşahede etmesi gerekmektedir. Zira Cenab-ı Hak, bu âlemde eşyaya hikmet ve kudret yönüyle tecelli etmiştir. Bunu hakikati gizli tutmak ve sırrı korumak için yapmıştır. Şayet Cenab-ı Hak, tek bir yönle tecelli etmiş olsaydı, dünyadaki imtihan ortadan kalkar ve Rububiyet sırları sır olma özelliğini yitirmiş olurdu. Bu sebeple insan her iki durumu yani hikmet ve kudrete bakışı iyi tanımalı ve her birinin gereğini yerine getirmelidir. Aksi durumda İbn Acibe, sırf hikmet veya kudret bakışının insana doğru fikir veremeyeceğini savunmaktadır. Bu hususu da şu şekilde ifade etmektedir: "Kim, Allah'ı bu iki zıt tecelli ile tanıyamazsa, O'nu tanıması mümkün olamaz. Kim, bu zikredilen şeyler içinde söz konusu zıt durumları birbirinden tefrik edemez ise, doğru fikre sahip olamadığı gibi hakikatle de irtibat kuramaz." Ayrıca insanın bu iki durumu birbirinden ayırabilmesinin zevk yoluyla olabileceğini hatırlatan İbn Acibe, hikmet ile

⁶⁵ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Haseni Şazeli İbn Acibe, *Mi'râcü't-teşevvüf ila hâkaiki't-tasavvuf*, thk. Mahmud Beyruti (Dimaşk : Darü'l-Beyruti, 2004), 57.

⁶⁶ İbn Acibe'nin zâhir ve bâtın bütünlüğü hakkındaki görüşleri için bk. Ramazan Emektar, "İbn Acibe'nin Mârifet Anlayışı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021), 1130-1133.

⁶⁷ İbn Acibe, *Mi'râcü't-teşevvüf*, 57.

⁶⁸ Açıklama için bk. İbn Acibe, *İkâzü'l-himem*, 246-248.

⁶⁹ İbn Acibe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 105-106.

⁷⁰ İbn Acibe, "Silkü'd-dürer", 278.

kudret bakışları arasında fikri bir irtibatın olduğunu, ancak Allah'a yakınlığın, hikmet bakışını aşır kudreti müşahedeyle gerçekleşebileceğini düşünmektedir.⁷¹

Geçen ifadelerle göre İbn Acîbe, insanların olaylara ve durumlara bakışını ikiye ayırmaktadır. İlki zâhirî boyuta bağlı hikmet bakışı. İkincisi hikmete bağlı olmakla birlikte bunu aşan kudret bakışıdır. Burada hikmet bakışı Hakk'a olan uzaklığı gösterirken kudret bakışı O'na olan yakınlığı göstermektedir. Dolayısıyla İbn Acîbe, insanların manevî makam ve hallerine göre, olaylar ve durumlar karşısında takındıkları tavırların birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. Bu yönüyle İbn Acîbe diğer müelliflerden ayrışır. Bu yaklaşım İbn Acîbe için orijinal bir yöndür.

İbn Acîbe vebâ gibi hastalıklar karşısında alınması gereken tavırlarla ilgili farklı rivâyetlerin de varlığından bahseder. Bu rivâyetlerin birinde Hz. Peygamber "Aslandan kaçır gibi, cüzamlılardan sakının!"⁷² ve bir diğer rivâyette ise "Hasta olan hayvanları, sağlam olanların arasına karıştırmayın."⁷³ buyurmuştur. Geçen rivâyetlerde görüldüğü gibi Hz. Peygamber, tâun ve cüzam gibi hastalarla temas etmekten kaçınılmasını emretmiş ve hastalıklı hayvanların sağlam olanlarından tecrid edilmesini de gerekli görmüştür. Ancak İbn Acîbe, bu iki rivâyette Resûl-i Ekrem, müminleri bu hastalığa karşı uyararak hastalığa sebep olacak şeye baştan engel olmak ve hastalığın önünü kesmek, şeklinde anlamıştır. Ona göre, Hz. Peygamber, sağlam olan hayvanın, hasta olana karışması halinde, kendisinde bir hastalık görüldüğünde, bunun tek sebebinin bu karışma olduğu zannedilmesin diye böyle buyurmuştur.⁷⁴ Bu durumda kişi, Hz. Peygamber'in "Hastalığın bulaşması ve kuşların uçmalarına göre bir işin hayırlı olup olmadığına hüküm vermek yoktur."⁷⁵ anlamındaki hadisinde buyurduğu gibi dinen olmadığı söylenen bulaşma meselesinin, vakıada var olduğunu söylemek durumunda kalmış olacaktır. Burada İbn Acîbe, farklı hükümler içeren hadisler arasındaki müşkülü gidermede yaptığı bu açıklamanın, tercih edilecek bir yorum olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Zira hadis-i şerifte, bulaşma hadisesinin kendiliğinden meydana gelmediği ve her şeyin ilâhî izinle olduğu vurgulanmaktadır.

İnsanların içinde bulunduğu manevî makam ve hallerine göre olaylar ve durumlar karşısında takındıkları tavırların birbirinden farklı olduğunu düşünen İbn Acîbe, "Aslandan kaçır gibi cüzamlılardan sakının"⁷⁷ rivâyetiyle ilgili Hz. Peygamber'in bu hitabının, yakînî (inancı) zayıf olan kimselere dair olduğunu; zira Hz. Peygamber'in cüzamlılarıyla birlikte yiyip içtiğini, belirtmektedir. Ardından "Hastalığın bulaşıcılığı ve kuşların uçmasına göre uğır belirleme yoktur."⁷⁸ rivâyetini aktarır ve Hz. Peygamber'in

⁷¹ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 3/366.

⁷² Buhârî, "Tıp", 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/449; Ebû Davud, "Tıp", 24.

⁷³ Buhârî, "Tıp", 19; Müslim, "Selam", 104.

⁷⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 1/269-270.

⁷⁵ Buhârî, "Tıp", 19; Müslim, "Selam", 102, 109.

⁷⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd*, 1/270.

⁷⁷ Buhârî, "Tıp", 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/449.

⁷⁸ Buhârî, "Tıp", 19; Müslim, "Selam", 102, 103.

bu sözünün ise yakînî güçlü kimseler için olduğunu düşünmektedir.⁷⁹ Görüldüğü gibi İbn Acîbe hadisler arasında bir çelişki olmadığını göstermek için yoğun bir gayret sarf etmektedir. Hadislerdeki durumların kişilerin içinde bulunduğu farklı hallerine/makamlarına ve tabiatlarına özel olduğunu belirterek hadisler arasında çelişki olamayacağını açıklamak istemiştir. Diğer yandan İbn Acîbe, Hz. Peygamber'in insanların içinde buldukları hâllerini ve tabiatlarını çok iyi bildiğinden onlara akıllarının alacağı ölçüde hitap ettiğini ve her birine onların durumuna uygun olan işi yapmalarını emrettiğini düşünmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, ahabından bazısına, malını infak etmeyi, bazısına elinde tutmayı emrederken bazısına çalışıp kazanmayı⁸⁰, Ashâb-ı suffe'den bazı kimselere de mal kazanmayı terk etmeyi emrettiği bilinmektedir.⁸¹

4. Hastalıklara Karşı Tedbir

Bulaşıcı hastalıklardan korunmak için çeşitli tedbirlerin alınması ve salgın hastalığa yakalanan kişilerin tecrit edilmesi başka bir ifadeyle karantinaya alınması çok eskiden beri uygulanmaktadır.⁸² İnsanların hastalıklara karşı tedbir alma konusundaki anlayışları birbirinden farklı olduğu bilinmektedir. Bir tarafta tedbiri yersiz görenler olduğu gibi, diğer yanda tedbir ve tercihlerinin de kaderin bir parçası olduğunu düşünenler bulunmaktadır. Tasavvufî gelenekte Allah'ın tedbir ve seçimiyle yetinip kendi tedbir ve tercihini terk etmeye teşvik vardır. Bu durum, tasavvuf ehline göre temel bir esastır. Bu konuya mahsus müstakil eserler yazılmıştır.⁸³

İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem* eserinde sebeplere sarılma noktasında insanları ehl-i esbab ve ehl-i tecrid olmak üzere iki kısma ayırmış, sebeplere sarılan ehl-i esbabın yanında ehl-i tecridin sebepleri aştığını ve onlara bel bağlamadıklarını ifade etmiştir.⁸⁴ İbn Acîbe, Allah'ın ehl-i esbabı sebeplere muhtaç bıraktığı hâlde onların sebeplere sarılmayı bırakıp tecridi talep etmelerinin doğru bir davranış olmadığını belirtmiştir.⁸⁵ Yanı sıra kişinin sebeplere bağlı olduğu hâlde tecridi talep etmesinin altında nefsin gizli isteklerinin yattığını haber vermiştir.⁸⁶ Ona göre, sebepleri ancak Allah'ın kudret ve hikmetinden gafil olan kimseler ihmal ve inkâr edebilir.⁸⁷ Oysa yapılması gereken; sebeplerin insanı bırakmasını beklemektir. Dolayısıyla sebeplere bağlı kalan kimsenin tedbiri terk etmesi doğru değildir. Bu noktadaki bir insan, tedbiri elden bırakmadan

⁷⁹ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 282-283.

⁸⁰ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Emektar, *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 337.

⁸¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 214.

⁸² Gülden Sarıyıldız, "Karantina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 24/463.

⁸³ Bu eserlerden biri de, İbn Ataullah İskenderî'ye ait *et-Tenvîr fî İskâti't-Tedbir* adlı eserdir. Eserin birinci baskısı 1998 tarihinde Beyrut'ta yapılmıştır. Kitapta tedbirin mahiyeti, Memduh ve mezmum sayılan tedbirin çeşitleri, sâlikin dünya karşısında takınacağı tavır anlatılmaktadır.

⁸⁴ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 23.

⁸⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Emektar, *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 336-338.

⁸⁶ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 24.

⁸⁷ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 282.

içinde bulunduğu hâlin sorumluluklarını yerine getirmek suretiyle Hakk'a teslim olmayı seçmelidir.

Öte yandan İbn Acîbe, hikmet düzeyinde kalan halk için tedbiri üç kısma ayırır: Mezmum, matlûb ve mubah tedbir.⁸⁸ Öncelikle İbn Acîbe'ye göre, yerilmiş olan (mezmum) tedbir, içinde nefsin payı olan tedbirdir. Nefsi memnun etmeye yönelik dünya işlerini yoluna koymaya çalışmak da bu kısma girmektedir. Matlûb tedbir: Kişiyi Allah'a yaklaştıran tedbirdir. Alınan bu çeşit tedbire "sâlih niyet" denir.⁸⁹ Mubah olan tedbir ise dünyevî veya tabîî işleri icra etmek üzere alınması uygun görülen tedbirdir.⁹⁰ Ona göre tedbir, Allah Teâlâ'nın kudret sırrını örttüğü sebeplerden biridir. Ayrıca tedbir işinde, henüz mutmain olmayan kimselerin kalplerini sükûna kavuşturma ve hâli zayıf olan kimseler için de dini bir müsaade vardır. Hz. Peygamber'in "Deveni bağla, sonra Allah'a tevekkül et"⁹¹ anlamındaki hadisi bu hususla ilgilidir.⁹²

Konuyla ilgili bir başka husus İbn Acîbe'nin tedbir meselesini insanların içinde buldukları manevî mertebelere göre farklı bakış açılarıyla değerlendirmesidir. İbn Acîbe, tedbir ve ihtiyarı terk etmeyi bunun yanı sıra Allah'a teslim ve O'nun hükmüne razı olmayı yakîn terbiyesinin bir tezahürü olduğunu düşünmektedir.⁹³ Müellifimiz, havâssu'l-havâs derecesindeki kişileri, tam bir yakîne sahip olmaları sebebiyle tedbir ve tercihlerini terk ettiklerini dolayısıyla Allah'ın kendileri hakkındaki hükümlerine teslim olduklarını belirtir.⁹⁴ Ona göre, kudret bakışına sahip havâssu'l-havâsın tedbir alması, teslimiyet, rıza ve tevekkül makamlarına zıttır. Zira Hakk Teâlâ, tedbir almayı üzerine almış, tevekkül edip işleri kendisine bırakmayı da kullarına vermiş ve bu durumu kulluk gereği saymıştır. Buna göre havâssu'l-havâs derecesindeki kişilerin tedbir alması, onların kulluk görevini bırakıp ve ezeli kaderle çelişmeye kalkışmış olması demektir. Bu durum onlar için hüsrân, ayrılık ve uzaklık sebebi olmaktadır.⁹⁵ İbn Acîbe'nin tedbire dair bu görüşleri ana hatlarıyla kendi seleflerinden olan İbn Ataullah İskenderî'nin görüşleriyle paraleldir. İskenderî de tedbir almayı, teslim, rıza ve tevekkül makamlarına zıt bulmaktadır.⁹⁶ Çünkü ona göre, rızâ makamındaki kişi, Allah'ın kendisi hakkında almış olduğu tedbirle yetinir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'dan razı olan kimse O'nun kendisi hakkında verdiği hükme rızâ gösterir ve O'nun yanında bir tedbiri bulunmaz.⁹⁷ Nitekim İskenderî, "Tedbir almaktan nefsini rahat tut. Başkasının (Allah

⁸⁸ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 27.

⁸⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 4/270.

⁹⁰ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 28.

⁹¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Süneni't-Tirmizî*, thk. Beşâr Avad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l Garbi'l İslâmî, 1998.), "Kıyame", 60.

⁹² İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/526.

⁹³ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 270.

⁹⁴ Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *Tefsiru'l-fâtihati'l-kebir*, thk. Bessam Muhammed Barûd (Beyrut : Dârü'l-Havi, 1999), 567.

⁹⁵ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 326.

⁹⁶ Ebü'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Ataullah el-İskenderî, *et-Tenvir fî iskati't-tedbir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 13.

⁹⁷ İskenderî, *et-Tenvir fî iskati't-tedbir*, 14.

Teâlâ'nın) senin yerine yüklendiği işi, sen kendi üzerine yükleme!"⁹⁸ hikmetli sözünü bu bağlamda söylemiştir.⁹⁹

Görüldüğü gibi İbn Acîbe, hikmet boyutundaki halk için tedbir almayı bir başka ifadeyle sebeplere bağlı kalmayı kabul ederken kudret aşamasındaki kimseler için bu sebepleri görmemeyi telkin etmektedir. Dolayısıyla sebepler, hikmet aşamasındakiler için var; fakat kudret boyutunda olanlar için yok kabul edilmelidir. Bir başka ifadeyle sebeplerin hikmet açısından zahirde uygulanması, buna mukabil kudret boyutunda ise terk edilmesi öğütlenmektedir.

İbn Acîbe, sebepleri aşan kudret boyutundaki kimselerin hastalık veya sağlıkta nasıl tavır takındıklarına dikkat çekmektedir. Müellife göre, sebepleri aşan kimseler bir sıkıntıya maruz kaldıkları zaman, kulluklarını göstermek için yalvarıp yakararak Allah'a yönelirler. Bunu ya sabırla ya da rıza göstererek ve kaderin tecellileri altında sükûnetlerini koruyarak gerçekleştirirler. Her ne kadar, kudret boyutundaki kimselerden dinin mubah saydığı bir sebebe sarılma gibi davranış meydana gelmiş olsa bile, buna asla iltifat etmezler. Çünkü kaderin tecellisinde, sebebin asla bir tesiri olmadığına; genişlik ve çarenin, sebepten değil, sadece Allah katından geldiğine inanırlar.¹⁰⁰

Vebâ türü hastalıklarla mücadele etmede yalnızca tıbbi tedavinin yeterli olmadığı, bilim dünyasının da kabul ettiği bir gerçektir. Tıbbi tedavinin yanı sıra ruhsal, psikolojik desteğin de olması insan sağlığı açısından gereklidir. Salgın hastalıkların tehdidi altındaki insanların, dini doğru algılamada, krizlerle baş edebilmede bunun yanında sağlam bir benlik idrakine sahip olmada ve iç huzuru elde etmede manevi yönü ikmal edici bir takım etkenler, hastalıklarla mücadelede en az tıbbi tedbir kadar etkili olabilmektedir. İbn Acîbe, risâlesinde vebâ/tâun gibi hastalıklardan korunmak için tıbbî tedavi yöntemlerinden bahsetmez. Ancak o, hastalıklara karşı mücadele etmede tedavi olmayı reddetmez. Zira Hz. Peygamber "Allah, şifasını yaratmadığı bir hastalık vermemiştir"¹⁰¹ şeklinde buyurmuştur. Şifayı Allah'ın verdiğiğine inanıldığı takdirde hastalığın kalkması için tedavi olmanın ve dua etmenin tevekküle aykırı olmadığını belirtmektedir.¹⁰² Çünkü her şeyin yaratıcısı Yüce Allah'tır. Vebâ hastalığını insanlara gönderdiği gibi onun şifasını da yaratmıştır.

İbn Acîbe, eserinde hastalıklara karşı korunma hususunda insanın daha çok manevî yönden güçlü olmasını ister. Bunun için hastalık dönemlerinde insanların sevdiklerini ve yakınlarını kaybetme karşısında Allah'a teslim, O'nun hükmüne râzı olmayı ve sabretmeyi tavsiye etmektedir.¹⁰³ Eserlerinde sabrın çeşitli boyut ve

⁹⁸ İbn Ataullah el-İskenderî, *Hikem-i Ataiyye*, çev. Yahya Pakiç (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 15.

⁹⁹ Hikmetin şerhi için bk. İbn Acîbe, *Îkâzü'l-himem*, 27-28.

¹⁰⁰ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 4/342.

¹⁰¹ Ebû Davud, "Tıp", 1.

¹⁰² İbn Acîbe, "Silkü'd-düerer", 281.

¹⁰³ İbn Acîbe, "Silkü'd-düerer", 285.

derecelerinden bahseden İbn Acîbe, sabrın birbirine yakın birçok tasnifini yapar ve bazı kavramlarla ilişkisini açıklar.¹⁰⁴

İbn Acîbe'ye göre, Kur'ân-ı Kerim sabrın pek çok faydasını zikretmekte ve sabredenler için verilecek lütuflardan bahsetmektedir. Bu lütufların bazılarını; İlahî yardım, “*Şüphesiz yok ki, Allah sabredenlerle beraberdir.*”¹⁰⁵ ilâhî muhabbet, “*Allah, sabredenleri sever.*”¹⁰⁶ Cennet köşkleri, “*Onlar, sabretmelerine karşılık cennetin yüksek makamlarıyla mükâfatlandırılacaklar. [...].*”¹⁰⁷ Bol sevap, “*Sabredenlere mükâfatları elbette hesapsız verilir.*”¹⁰⁸ şeklinde sıralar ve bunları âyetlerle delillendirir. Belâya sabretmeyi nimete şükretmekten daha faziletli olduğu kanaatinde dir.¹⁰⁹ Ona göre sabır, kalbi Rabb'in verdiği hükme hapsedektir.¹¹⁰ Sabır dört konuda gösterilir. Bunlar sırasıyla ibadet üzere bulunmaya, günah işlememeye, nimete şükretmeye ve musibete karşı gösterilen sabırdır. Musibete karşı sabır, ilâhî kazaya rızâ göstermek ve kimseye şikâyetle bulunmamakla gerçekleşmektedir.¹¹¹ İbn Acîbe, tâun ve şehitlik arasındaki ilişkiye dair Hz. Peygamber'in, “*Tâuna yakalanan bir kimse sabrederek ve Allah'ın kendisine yazdığı şeyden başka başına bir şey gelmeyeceğine inanarak, bulunduğu yerde kalırsa ona tıpkı bir şehit sevabı vardır.*”¹¹² meâlindeki hadisine yer verir.¹¹³ Hadiste dikkat edilirse o kişinin tâun hastalığından ölürse şartı yoktur. Dolayısıyla tâun hastalığına yakalanan kimse sabrederek beldesinde kaldığı takdirde vefat eder ya da sağ kalırsa şehit sevabını hak etmektedir.¹¹⁴ Ancak İbn Acîbe'ye göre, vebâ bulunan yerde kalanın şehit sayılması belli şartlara bağlıdır. İbn Acîbe, bu şartları İbn Hacer'den iktibas ederek aktarmaktadır.¹¹⁵ Bu şartlar: Kişinin, başına gelen musibetlerin ancak Allah'ın takdiriyle geleceğine inanma; O'nun emrine teslim olup hükmüne rızâ gösterme; bulunduğu mekânda kalmaya sabretme ve bu hastalıktan kaçmak için oradan çıkmama, şeklinde ifade edilebilir.¹¹⁶ Söz konusu şartlara sahip olan ve kendisi tâun hastalığına yakalanıp ölen kimse için şehitlik sevabı hâsıl olur. Bu şartları taşımayan kimse, tâundan vefat ederse bile şehit değildir.

¹⁰⁴ Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. Emektar, *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 308-311.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/153.

¹⁰⁶ Âl-i İmrân 3/146.

¹⁰⁷ el-Furkân 25/75.

¹⁰⁸ ez-Zümer 39/10.

¹⁰⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 4/484.

¹¹⁰ İbn Acîbe, *Mi'racü't-teşevvüf*, 13.

¹¹¹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/176.

¹¹² Buhârî, “Tib”, 31, “Enbiya”, 51, “Kader”, 15; Müslim, “Selam”, 92, 95.

¹¹³ İbn Acîbe, “Silkü'd-düer”, 282.

¹¹⁴ Arif Gezer, “Hz. Peygamber'in Hastalıklara Karşı Tutumu”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Salgın Hastalıklar Özel Sayısı* (2020), 635.

¹¹⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb Muhammed Fuâd Abdülbâk (Beyrut: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 2000), 11/350.

¹¹⁶ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 1/269.

Yine İbn Acîbe, vebâ/tâun gibi hastalıktan korunmak için dua okunmasını etkili bir araç olarak görmektedir. Bilhassa musibet anlarında en uygun olan davranışın, sıkıntının kalkması için dil ile dua etmek ve kalp ile ona rızâ göstermek olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁷ Zira hastalığı atlatmak veya ondan korunmak için dua ve sabrın insana manevi destek verdiğini hatırlatmaktadır.¹¹⁸ Bu bağlamda risalesinde Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin (öl. 923/1517) zikrettiği, vebâ döneminde okunması tavsiye edilen dualarını aktarmaktadır. Yine bu zor zamanlarda İmam Nevevî'nin (öl. 676/1277) Hizbi'nin ve Şâzelî tarikatının önemli pirllerinden Ahmed Zerrûk'un (öl. 899/1493) yaygın bir şekilde günlük vird olarak Şâzelîler tarafından okunan *el-Vazîfetü'z-Zerrûkiyye* isimli duasının okunmasının da kişiye fayda sağlayacağından bahseder. Bunların yanında İbn Acîbe, şeyhimizin şeyhi dediği Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'nin kendisine yazılı olarak bildirdiği musibet esnasında yapmasını tavsiye ettiği uygulamayı da aktarmaktadır.¹¹⁹

İbn Acîbe, tıbbi tedaviye karşı değildir. Ancak o, tâun/vebâ türü hastalıklara karşı manevî tedbirlerin daha güçlü olduğuna inanarak, bu zor zamanlarda yakinî terbiyeyi önermektedir. Aynı zamanda hastalığa karşı dua ve sabırla insanların manevi yönden daha güçlü olmasını ister. Bu sebeple İbn Acîbe, insanları hastalıkla mücadelede dua etmeye, kader karşısında teslimiyet göstermeye ve sıkıntılı anlarda sabırlı olmaya çağırılmaktadır.

¹¹⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/189.

¹¹⁸ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 284.

¹¹⁹ İbn Acîbe, "Silkü'd-dürer", 284-285.

Sonuç

İbn Acîbe'nin, vebâ ve tâun gibi hastalıklara yaklaşımı, kaza ve kaderle bağlantılıdır. Özellikle hastalığın bulaşma riski, tedavisi ve hastalık olan yerden ayrılma ya da kaçma meselelerini daima kaderle ilişkili bir bağlamı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sebeple vebâ gibi hastalıklardan kaçarak kurtulma vehmini Allah'ın iradesine karşı aykırı bir tutum olarak görmüş ve ne kadar önlem alınırsa alınsın kaderin değişmeyeceğine takdir neyse sonuçta onun gerçekleşeceğine dikkat çekmiştir. Bunun yanında söz konusu hastalıkları hikmet ve kudret kavramları zaviyesinden yorumlamış, ayrıca hastalıklara karşı doğru tavrın ve sağlıklı bakışın olabilmesi için yakîn merhalelerini aşmayı elzem görmüştür. Vebâ gibi hastalıklara hikmet ve kudret zaviyesinden bakışı, başka hastalıklar söz konusu olduğunda da başvurulabilecek ve yorum çıkarılabilecek bir dayanak oluşturmuş ve bu yönüyle diğer müelliflerden farklı olduğunu göstermiştir.

İbn Acîbe'nin vebâ bulunan yere girme konusunda, insanları içinde buldukları manevî makam ve hallere göre farklı bakış açılarıyla değerlendirdiği görülmektedir. İnsanların vebâ türü hastalıklar karşısında takınmaları gereken tavırların manevî makam ve hallerine göre birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. Şöyle ki insanları manevi yönden avâm, havâs ve havâssu'l-havâs olarak ayıran İbn Acîbe, buradan hareketle, avâm ve havâsı, hikmet boyutunda oldukları için sebeplere bağlı hareket etmelerini istemektedir. Yani vebâ türü hastalık sürecinde hikmet boyutundaki kimselerin, tedbir almalarını gerekli gören İbn Acîbe, aynı şekilde söz konusu kimselerin korku ve endişeden uzak durarak, dua etmelerini ve manevi destek almalarını şart koşmaktadır. Bunun yanında İbn Acîbe, havâssu'l-havâsın, tedbiri yani sebepleri terk etmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunun sebebi, kudret bakışının bunu gerektirdiğidir. Öncelikle İbn Acîbe'nin sebepleri hikmet boyutunda kalanlar için gerekli gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak o, kudret bakışına sahip olanların ise sebepleri aştığına ve hakikati müşahade ettiğine kânidir. Bu yönüyle İbn Acîbe, diğer müelliflerden ayrışır. Bu yaklaşım İbn Acîbe için orijinal bir yöndür.

İbn Acîbe, kendi döneminde yaşanan çeşitli sorunları özellikle de insanların iman, amel ve edep noktasında yaşadıkları problemleri yakinen müşahade etmiş ve onlara çözümler sunmuştur. İbn Acîbe, inanan insanlara kriz zamanında inançlarını sağlam tutmayı, hastalıklar karşısında ümidini kesmeden sabırlı olmayı ve sebepleri gördüğü gibi sebeplerin arkasındaki Müsebbib'i de müşahade etmeyi telkin etmektedir. Dolayısıyla İbn Acîbe, vebâ türü hastalıkları kudret ve hikmet bütünlüğü içinde izah ederken hastalıklara dair yaklaşım tarzını ortaya koymuş, böylece birçok itikadî ve amelî soruna da çözüm sunmuş aynı zamanda hastalıklara bakışın nasıl olması gerektiğini göstermiştir.

Döneminde vuku bulan vebâ gibi hastalıkla ilgili görüşlerini açıklarken temelde Kur'ân ve sünneti esas alan İbn Acîbe, her hususta olduğu gibi vebâ hastalığı

konusunda öncelikle bu iki kaynağı ölçüt olarak benimsemiş bunun yanında aynı zamanda kendi tecrübesini de bir argüman olarak kullanmıştır.

İbn Acîbe, vebâ hastalığının üstesinden gelebilmek için tıbbî tedaviyi reddetmemekle birlikte daha çok hastalıklardan korunmanın manevî yollarına başvurmayı önermiştir. İbn Acîbe, vebâ türü hastalıkların tehdidi altındaki insanların, dini doğru algılama, krizlerle baş edebilme ve iç huzuru elde etmenin yanı sıra manevi yönü ikmal etmek için, yakîn makamlarını aşmayı gerekli görmektedir. Zira yakîn terbiyesinin kişinin manevi yönünü ve Rabbi ile olan ilişkisini güçlendirdiğini bunun neticesinde vebâ hastalığına karşı büyük bir manevi ve psikolojik destek sağladığını düşünmektedir.

Netice itibariyle İbn Acîbe'nin vebâ ve tâun gibi hastalıkları hikmet ve kudret zaviyesinden yorumlarken düalist bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Müellifimiz, kudret bakışına sahip ârifleri manevi halleri/makamları gereği Hakk'ın tedbir ve ihtiyarı karşısında kendi tedbir ve ihtiyarlarını terk etmeyi uygun görmektedir. Fakat hikmet bakışına sahip kimseler için vebâ türü hastalıklara karşı alınabilecek tedbirleri; onlara karşı tecrit etme yöntemi sayılan karantina ve tıbbi tedaviyi uygun görmekle birlikte insanın manevi yönünü güçlü kılan dua, sabır, tevekkül, rızâ ve teslimiyetin daha önemli olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla sebeplere bağlı kalma ve tedbirlerin yerine getirilmesiyle birlikte vebâ gibi hastalıklardan korunmada, manevî yönden güçlü kalmak için dua ve tevekkül edilmesi yanı sıra rıza, teslimiyet ve sabır gösterilmesi anlaşılır ve kabul edilebilir hususlardır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- 'Ajība, Ahmad ibn. *The Book of ascension to the essential truths of sufism: (Mi'raj al-tashawwuf ila haqa'iq al-tasawwuf) a lexicon of sufic terminology = Mi'racü't-teşevvüf ila hakaiki't-tasavvuf*. çev. Mohamed Fouad Aresmouk, Fitzgerald Michael Abdurrahman. thk. Mohamed Fouad Aresmouk, Fitzgerald Michael Abdurrahman. Louisville: Fons Vitae, 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Arıcı, Mustakim. "İslâm Coğrafyasında Salgınlar Tarihinin Sessiz Kaynakları: Taun/Veba Risaleleri Literatürü". *Nazariyat* 7/1 (Nisan 2021), 93-148.
- Azzuzî, Hasan. *eş-Şeyh Ahmed b. Acibe ve menhecuhu fi't-tefsir*. 2 Cilt. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2001.
- Baldick, Julian. *Mystical Islam: an introduction to sufism*. London: I.B. Tauris, 1989.
- Bezzaz, Muhammed Emin. *Tarihü'l-evbie ve'l-mecaat bi'l-Magrib fi'l-karneyni's-samin aşer ve't-tasi' aşer*. Rabat: Külliyyetü'l-Adab ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye, 1992.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, ts.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- Emektar, Ramazan. *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. ed. Hüseyin Okur. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022.
- Emektar, Ramazan. "İbn Acîbe'nin Mârifet Anlayışı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021), 1121-1149.
- Gezer, Arif. "Hz. Peygamber'in Hastalıklara Karşı Tutumu". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Salgın Hastalıklar Özel Sayısı (2020), 625-640.
- Harekât, İbrâhîm. *el-Mağrib Abre't-Târîh*. 1-3 Cilt. Dâru'l-Beyzâ: Dâru'r-Reşadi'l-Hadise, 2. Baskı., 1984.
- Harekât, İbrâhîm. "Fas (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/188-190. İstanbul, 1995.
- İbn 'Ajîba, Ahmad. *Takyidan fî vahdeti'l-vücut*. çev. Louis Jean Michon. Merakeş: Dârü'l-Kubbeti'z-Zerka, 1998.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. çev. Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul, 2014.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân. 6 Cilt. Kahire, 1419.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye fî şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*. thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi. Dımaşk: el-Yemame, 1998.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *Tefsiru'l-fâtihati'l-kebir*. thk. Bessam Muhammed Barûd. Beyrut : Dârü'l-Havi, 1999.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî. "Silkü'd-dürer fi zikri'l-kazâi ve'l-kader". *el-Letâifü'l-imâniyyeti'l-melekûtiyye ve'l-hakâikü'l-ihsaniyyeti'l-ceberûtiyye fî resâili'l-Ârif billah eş-Şeyh Ahmed b. Acîbe Hasenî*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. 267-294. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî. *İkâzü'l-himem fî şerhi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2005.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Haseni Şazeli. *Mi'râcü't-teşevvüf ila hâkaiki't-tasavvuf*. thk. Mahmud Beyruti. Dımaşk : Darü'l-Beyruti, 2004.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed. *Bezlü'l-maun fî fazli't-taun*. thk. Ahmed İsam Abdülkadir. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1991.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb Muhammed Fuâd Abdülbâk. Beyrut: Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 2., 2000.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitâbu Def'u'l-mazarri'l-külliyeye ani'l-ebdani'l-insaniyye*. thk. Muhammed Zühêyr el-Baba. Haleb: Câmiatu Haleb: Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Türas ve's-Sekâfe ve'l-Ulum, 1984.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed. *en-Nihaye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed Tanahi. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

Ramazan EMEKTAR
İBN ACİBE'NİN VEBÂ/TÂUN GİBİ HASTALIKLARA YAKLAŞIMI

- İskenderî, Ebü'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Ataullah el-. *et-Tenvir fî iskati't-tedbir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İskenderî, İbn Ataullah el-. *Hikem-i Ataiyye*. çev. Yahya Pakiç. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- Kara, Mustafa. "İbn Acîbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî el-. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Michon, J. L. "Ibn Adjiba". *EI' (New Edition)*. C. 3, 1971.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsü'l Arabî, ts.
- Sarıyıldız, Gülден. "Karantina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/463-465. İstanbul, 2001.
- Sicistani, Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-. *Kitâbü's-Sünen = Sünenü Ebû Davud*. thk. Şuayb Arnaut. 7 Cilt. Darü'r-Risâletü'l Âlemiyye, 2009.
- Suğayr, Abdülmecid es-. *Husûsiyyetü't-tecribeti's-sûfiyye fi'l-Magrib : mefâhim ve tecelliyyât*. Kahire: Ru'ye li'n-Neşr, 2011.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *es-Süneni't-Tirmizî*, thk. Beşâr Avad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 1998.
- Varlık, Nükhet. "Tâun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/175-177. İstanbul, 2011.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

GAZZÂLÎ'NİN İHYÂ ADLI ESERİNDE SIHHAT VE MARAZ

HEALTH AND DISEASE IN GHAZÂLÎ'S İHYÂ

Abdulvehap ERİN

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tasavvuf Anabilim Dalı
vehaperin@outlook.com, 05056266448, orcid.org/0000-0001-9907-7478

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513155>

Geliş Tarihi / Received: 07 Ağustos 2022 / 07 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Eylül 2022 / 13 September 2022

Yayın Tarihi / Published: 10 Ocak 2023 / 10 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 93-122.

Cite as / Atıf: Erin, Abdulvehap. “Gazzâlî'nin İhyâ Adlı Eserinde Sıhhat ve Maraz” [Health and Disease In Ghazâlî's İhyâ]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 93-122.

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

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.



OpenAIRE TRİZİN OPEN ACCESS
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

Öz

Bu çalışmada Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eseri sınırları dahilinde sıhhat ve maraz kavramlarının hangi çerçevede ve nasıl tanımlandığı, özellikle mânevî (ruhanî/kalbî/ahlâkî) tabâbet açısından bu eserde ne gibi kaidelerin ortaya konulduğu ve ilimlerin bu kavramlar çerçevesinde kıymet ve ehemmiyet açısından nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulduğu tespit edilerek ortaya konulmak istenmiştir. *İhyâ'*daki en önemli konulardan birisi mânevî ve ahlâkî açıdan sıhhat ve maraz konusudur. Eserde özellikle mânevî tabâbet açısından birçok temel mesele ele alınarak çözüme kavuşturulmuş ve bu anlamda birçok kaide ortaya konulmuştur. *İhyâ'*daki bütün fikirsel örgü âhret ve âhret saadeti merkezlidir. İnsanı bu esas gayeye ulaştıracak olan kabiliyeti de tasfiye edilmiş, hastalıklardan (mânevî/ahlâkî) sıhhat ve selâmete kavuşturulmuş olan kalpten başka bir şey değildir. Âhret saadetine engel olması ve ebedî şekâvete iletmesi hasebiyle esas hastalık, kalbî (mânevî/ruhanî/ahlâkî) olan hastalıktır. Onun içindir ki kalp hastalıklarının tedavisine ilişkin ilmin tahsili (tıbb-ı kulûb) farz-ı ayn hükmündedir. Bu itibarla *İhyâ'* da en büyük değer ve kıymet mu'âmele ilmi (ilm-i ıslâh-ı kalp) ile onun neticesinde ortaya çıkan mükâşefe ilmine (mârifetullah) verilmiştir. Mükâşefe ilmi ilimlerin gayesi ve lizâtihi matlûb olan ilimdir. Diğer tüm ilimler ise ancak sözü edilen temel hedefi gerçekleştirmeye olan yardım ve katkıları ölçüsünde bir değer ve kıymet derecelendirmesine tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Gazzâlî, İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn, Ahlâk, Sıhhat, Maraz.

Abstract

In this study, within the boundaries of al-Ghazâlî's (d. 505/1111) *Ihyâ al-'ulûm al-dîn*, it was aimed to determine and reveal in which framework and how the concepts of health and disease are defined, what kind of rules are revealed in this work, especially in terms of moral (spiritual/heart/ethical) medicine and how the sciences are classified and evaluated in terms of value and importance within the framework of these concepts. One of the most important issues in the *Ihyâ* is the issue of health and disease in spiritual and moral terms. In the work, especially in terms of moral medicine, many basic issues have been dealt with and resolved, and many rules have been put forward in this sense. All the intellectual weave in *Ihyâ* is centered on the hereafter and the happiness of the hereafter. It is nothing but the heart that has been purged of its ability to lead a person to this main goal and that has been restored to health and safety from diseases (moral/ethical). Since it prevents the happiness of the hereafter and leads to eternal misery, the main disease is the disease of the heart (moral/spiritual/ethical). That is why study of science regarding the treatment of heart diseases (spiritual healing) is like fard al-'ayn (obligation upon each). In this respect, the greatest value and worth in *Ihyâ* was given to the science of mu'âmala (science of purifying heart) and the science of mukâshafa (ma'rifatullâh) that emerged as a result of it. The science of mukâshafa is the purpose of sciences and the science that is demanded in itself. All other sciences, on the other hand, have been subjected to a value and worth rating only in proportion to their help and contribution to the realization of the aforementioned main goal.

Keywords: Sufism, Ghazâlî, *Ihyâ al-'ulûm al-dîn*, Morality, Health, Disease.

Extended Abstract

Hujjat al-Islām Abū Hāmid Muhammed İbn Muhammad al-Ghazālī (d. 505/1111) is an exceptional figure raised by our history in Islamic sciences such as kalām and fiqh, especially sufism and moral sciences. Al-Ghazālī brought new approaches to Islamic sciences with his famous work *Ihyā al-‘ulūm al-dīn*, which is one of the works he wrote in the last period of his life, and has created an effect that continues even today in the literature. In the related work of al-Ghazālī, centrepiece of topics is the spiritual and moral health and disease. In his related work, it is seen that while he deals with spiritual/heart/moral health and disease, he follows an evaluation method based on and compared to the phenomena of visible/physical health and disease. Undoubtedly, this situation means to take man as a whole with his internal and external existence or with his soul and body, and to use an encompassing perspective on his problems and diseases, as well as to offer an important opportunity and convenience in detection, diagnosis and treatment of spiritual diseases, which have an intangible nature, through the concrete perspective offered by treatment methods of external/physical diseases. Within the framework of this method, basic concepts such as health, disease, medicine, treatment and cure come to the fore, as well as we see that al-Ghazālī put forward many medical principles within the framework of both physical and spiritual health. In our opinion, either how the concepts related to the subject were defined by al-Ghazālī and what meanings they were used with, or the determination and revealing of the rules of medicine mentioned in different parts of *Ihyā*, is important in terms of shedding light on the spiritual-moral diseases of today's individuals and society, helping in the diagnosis and treatment of them. In other respects, we see that the Islamic sciences, that emerged with the goal and purpose of being an answer to man's questions, a solution to his problems, and a cure for his diseases, and aimed to ensure the material-spiritual health, peace and ultimate happiness of man and society, are classified according to their dearness, valuableness and importance in *Ihyā*, according to what extent and degree they are a response, an answer and a cure to which question, problem and illness of the individual and society. Here in this study, it is aimed to reveal the aforementioned comparative method that al-Ghazālī followed in his *Ihyā*, what kind of opportunities and conveniences this method offers in terms of physical-spiritual medicine, what kind of meanings al-Ghazālī attributed to the terms that emerged around the subject and finally how he evaluates the Islamic sciences in terms of dearness, valuableness and importance and studied for these purposes. As far as we can see in al-Ghazālī's thought, the main disease is that of the spiritual, that is, the moral one, since it prevents happiness in the hereafter and leads to eternal misery. In his thought, spiritual health and disease originate from morality. Good moral character, virtue or balance in the moral sense is the health of the heart and soul, bad moral character or deviation from moral balance (excess and deficiency) is the disease of the heart and the soul. Since the happiness of the heart depends on their safety (health), bad moral character (disease of the heart and soul) is the main reason for the loss of eternal happiness. Depending on all these, according to al-Ghazālī, science regarding the treatment of heart diseases (spiritual healing) is like *fard al-‘ayn* (obligation upon each). It is seen that al-Ghazālī put his thought completely on the axis of the hereafter, and in the center of the heart in terms of human beings. The basic and main goal is happiness in the everlasting life in his thought. And this consists of *ma‘rifatullāh* and the results of it, which is *muḥabbatullāh* and *ru‘yatullāh* (attaining the bliss of contemplation of the beauty of Allāh in Paradise). It is as if the whole intellectual pattern in *Ihyā* has been put forward in a framework where this basic goal is at the center. The ability that will lead a person to this main goal is nothing but the heart that has been purified, that is, brought back to health and safety from diseases in spiritual/moral manner. For, the contemplation of *ma‘rifatullāh*, *muḥabbatullāh* and *ru‘yatullāh* can only be realized as a result of this action, and the happiness of the hereafter can only be achieved with a sound heart. Therefore, the science that helps, guides and enlightens people in this most important issue, namely in the field of spiritual healing, is the most honorable and valuable science. For this reason, al-Ghazālī gives the greatest value and importance to the science of *mu‘āmala* (science of purifying heart) and the science of *mukāshafa* (*ma‘rifatullāh*) that emerged as a result of it, in other words, to mysticism, which centers the purification of the heart and the soul. According to him, the science of the hereafter and the science of *mukāshafa*,

which he describes as innate science, is the purpose of all sciences and demanded for itself. All other sciences, on the other hand, have been subjected to a value and importance rating only to the extent of their help and contribution to the realization of this basic goal of man. In *Ihyâ*, al-Ghazâlî deals with and solves many basic issues such as how and why spiritual/heart/moral diseases occur, the way and method of diagnosing and treating them, and what the drugs are, what should be considered in order to achieve results in the diagnosis and treatment process, the importance and necessity of using facilitative methods derived from Shari'a (duties of worship and the practices revealed by the prophets for the purification of the heart) in their treatment, why the peace and well-being of the heart is not possible with just natural sciences and he presents *Ihyâ* as a work of spiritual healing.

Giriş

İmam Gazzâlî fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyaset, ahlâk gibi dinî ve aklî ilimlerde yetkin ve çok yönlü bir İslâm âlimidir. İslâm bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir şahsiyettir. Gazzâlî ile ilgili önemli çalışmalara imza atan Mustafa Çağrıçı'ya göre eski veya yeni tüm kaynak ve araştırmalar bu konularda hemfikirdirler. Şüphesiz Gazzâlî'nin mevzubahis çok yönlü üstün ilmî kişiliğinin en etkili neticelerinden birisi onun İslâm toplumunun ahlâk problemlerini ve genel olarak ahlâkî açmazlarını net bir şekilde tespit etmesi ve bunlara çözümler içeren zengin bir ahlâk fikriyatı ortaya koymayı başarması olmuştur. İşte *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* onun bu anlamda en önemli bir tasavvufî-ahlâkî eseri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ *İhyâ*, Gazzâlî'nin Bağdat'ı terk ettikten sonra kendini tefekkür ve derunî bilgiye verdiği dönemin en değerli ve önemli bir mahsulü aynı zamanda dinî, ahlâkî, felsefî, tasavvufî içeriğiyle İslâm düşüncesinin en dikkat çekici eserlerinden bir tanesidir.²

Kaleme aldığı eserlerde, kendisinden önce farklı yöntemler kullanıp farklı kaynaklara dayanan fikir akımlarını telif ve uzlaştırma gayreti ile dikkat çekmekle beraber Gazzâlî bu ameliyesinde neyin İslâm'a uygun olup neyin aykırı olduğunu esas alarak hareket etmiştir. Bu esası nazara alarak İslâm'ı daha iyi yorumlamaya, anlamaya ve tatbik yarayacak her türlü bilgi ve düşünceyi ustalıkla İslâmî ilimler dairesi dahilinde kullanabilmiştir. Onun ahlâk alanında da yaklaşımı benzer olmuş ve bu çerçevede gelenekçi dinî ahlâk ile felsefî ve tasavvufî ahlâkî birleştirmeyi ve uzlaştırmayı başarabilmiştir. Dahası bu konudaki en başarılı uzlaştırma teşebbüsünün ona aidiyeti konusunda araştırmacılar arasında bir uzlaşma olduğunu görmekteyiz.³

Yukarıda işaret edildiği üzere gelenekçi, felsefî ve tasavvufî ahlâkî birbirine yaklaştıran hatta onları birleştiren bir İslâm âlimi olması müsellemlerle birlikte Gazzâlî'nin ahlâkta temel kaynağı Kur'ân ve Sünnet'tir. Gazzâlî, ruh, akıl, mutluluk, siyaset ve özellikle fazilet nazariyesinde devrinin felsefî fikir birikimlerinden faydalanır.

¹ Mustafa Çağrıçı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/494, 500.

² Bekir Karlıağa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/523.

³ Nuri Adıgüzel, *İslam Ahlak Düşüncesi ve Müslüman Ahlakçılar*, (Ankara: Fecr Yayınları 2018), 144.

Ancak bu faydalanma şer'î ve tasavvufî ölçüler dahilindedir. Nitekim gerek faziletin tarifi gerekse dört temel fazilet konusunda geleneksel anlayışı sürdürmekle beraber onun felsefeye ulaşılan bazı sonuçlara âyet ve hadislerden hareketle, onlar üzerinden ulaşmak şeklinde bir yöntemi takip ettiği gözlemlenir. Gazzâlî, felsefecilerin savdukları bazı fikir ve düşüncelerin İslâm ahlâkındaki varlığını âyet ve hadislerle delillendirmek suretiyle ahlâkta dinin felsefeye öncülük ettiği ve filozofların fikirlerini bir zamanlar dinden ve sûfilerden almış oldukları şeklinde temel bir görüşe sahiptir. Filozofların hikmet, iffet, şecaat ve adalet şeklindeki dörtlü fazilet teorisini de bu itibar ve dahilde benimsemiş ve açıklamış; ahlâkî davranışların ilkesi mesabesindeki nefse ait güçleri de filozoflar gibi akıl, şehvet ve öfke olarak ifade etmiştir. Ona göre felsefî ahlâk aslında tasavvuftan beslenmiştir. O, filozofların, sûfilerin ancak mücâhede yoluyla kendilerine malum olan bilgilerini (meselâ nefsin türleri, güçleri, huyları, kötülükleri ve bunları tedavi usullerine dair olanlar gibi) alıp kendi görüşlerine kattıkları ve kullandıkları görüşündedir. Zira ona göre bu tür bilgiler filozofların kendi yöntemleriyle ulaşamayacakları mahiyet ve niteliktedir.⁴

Mevzumuz açısından bahse şayan en önemli bir nokta Çağrıcı'nın ifade ettiği üzere Gazzâlî'nin ahlâkî anlamda reziletleri ele alırken önceki anlayışa uyararak bunları bir tür *mânevî/kalbî/rûhî hastalık*, ahlâkî ve tasavvufu da *mânevî/kalbî/ruhanî bir tabâbet* olarak düşünmesi, yaptığı son derece başarılı pedagojik tahlillerle bu hastalıkların psikolojik ve sosyal sebeplerini ve iyileştirme yollarını göstermiş olmasıdır. Gazzâlî gerek yaptığı psikolojik tahliller gerekse özgün üslûbu ve ilmî dirayetiyle her seviyedeki okuyucuya hitap ederek onun ruh dünyasına âdeta bir projeksiyon çevirmekte, onu bir iç gözleme yöneltmekte böylelikle de ruhunu tanımasını ve ahlâkî şuurunun harekete geçmesini sağlamaktadır. Nitekim *İhyâ* isimli eseri bazı açılardan İslâm ahlâk literatüründe erişilememiş bir zirve olarak görülmüştür. *İhyâ*'da bozulmuş bir toplumu ıslah etmek suretiyle onu tekrar Kur'ân ve Sünnet eksenine taşımak ve ona yeniden esas İslâmî erdemlerini kazandırmak şeklinde oldukça kuşatıcı bir hedef güdüldüğünü söyleyebiliriz.⁵ Gazzâlî tamamen uhrevî saadete odaklanmıştır. Bu anlamda Cenâb-ı Allah'ı tanımayı, O'na yaklaşmayı, O'nun muhabbetine erişmeyi ve nihaî olarak O'nun cemâlini temaşayı en büyük saadet olarak görmüştür. Bunun da ancak arınmış bir kalp ile (kalp safası/selâmeti/sıhhati) ve bunun neticesinde hâsıl olan mârifet ve muhabbetle mümkün olabileceği kanaatini taşıması itibariyle de onun fikriyatının merkezine tasavvufu (âhret yolunun ilmi: mu'âmele ve mükâşefe ilimleri) yerleştirdiğini söylemek mümkündür.⁶

Gazzâlî düşünceleri itibariyle tam bir mücâhede ahlâkî ortaya koymuş, insanın kötü arzularının baskısı karşısında gerçek bir hürriyete ancak bütün bir hayatı kuşatan ahlâkî

⁴ Mustafa Çağrıcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2017), 75-76; "a.mlf.", "Gazzâlî", 13/489-505; Adıgüzel, *İslam Ahlâk Düşüncesi ve Müslüman Ahlâkçılar*, 149-153.

⁵ Çağrıcı, "Gazzâlî", 13/504.

⁶ Adıgüzel, *İslam Ahlâk Düşüncesi ve Müslüman Ahlâkçılar*, 145.

bir çabanın neticesinde varabileceği düşüncesini dile getirmiştir.⁷ Konumuz itibariyle vurgulanması gereken en önemli bir husus da Gazzâlî'nin, ahlâkî değerlere ve dinî ilimlere bir canlılık getirme (ihyâ) ameliyesini tasavvuf zemininde gerçekleştirmeye çalışmış olmasıdır. Onun başta *İhyâ* olmak üzere birçok eserinde inanç, ibadet ve ahlâkî değerlerin tasavvufî izahlarını yaptığı, bunların amaç, hikmet ve sırları üzerinde durduğu görülür. Dolayısıyla *İhyâ*'nın, İslâm'ın tasavvufa göre yorumlanması esasına dayanan temel bir eser olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.⁸

Bu bölümde son olarak şunu ifade edelim ki, Gazzâlî ahlâk alanındaki görüşleriyle kendisinden sonraki ahlâkçılar üzerinde ciddi bir etki de bırakmıştır. Nitekim Çağrııcı'nın işaret ettiği üzere gerek Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1273) *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eseri gerekse bu eserden sonra yazılan Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, Celâlüddîn Devvânî'nin (ö. 918/1525) *Ahlâk-ı Celâlî* ve Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 990/1582) *Ahlâk-ı Alâî*'si gibi belli başlı klasik ahlâk eserleri büyük oranda Gazzâlî'nin *İhyâ*'ı ile İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk* isimli eserine dayanmaktadır.⁹

1. *İhyâ*'da Sıhhat ve Maraz Kavramları

İnsan zâhir ve bâtından teşekkül eder. Zâhirini bedeni ve cesedi, bâtını da genel mânada ruhu, kalbi, nefsi ve akli oluşturur. İmam Gazzâlî gerek sıhhat gerek maraz kavramını böylesine iki veçheli bir varlık olması hasebiyle bu bağlamda iki boyutlu olarak ele alır. Onun içindir ki, eserinde insan bedeninin sıhhat ve marazıyla alakalı bir tıp ilminden bahsettiği gibi insanın mânevî boyutu itibariyle de bir kalp ve ruh tabâbetinden söz eder. Ona göre beden ölümlü ve fâni, kalp ve ruh tabâbetinin neticeleri ise bâkî ve ebedî olduğundan bu ikincisi doğal olarak çok daha fazla önemsenmek durumundadır.¹⁰

Bununla beraber Gazzâlî'ye göre insan için asıl gaye ve hedef niteliğindeki âhîret saadeti, mükâşefe ilminden, mükâşefe ilmi de âhîret yoluna sülûk ve sıfatlar itibariyle engelleri ortadan kaldırma anlamındaki mu'âmele ilminden sonra gelir. Sıfatların mezmûm olanlarını ortadan kaldırma yoluna girmek ise sıfatlarla alakalı ilimleri bildikten sonra gelir. Söz konusu kötü huyların tedavi yollarını ve bunlara nasıl girileceğini bilmek de selâmet-i beden ilminden sonradır.¹¹ Dolayısıyla Gazzâlî bu müteselsil ifadelerinde mânevî hastalıkları tedavi ederek sâfiyet kazanmayı ve mükâşefe neticesinde Hakk'ın lütfuyla ebedî saadete nâil olabilmeyi bir yerde dolaylı olarak cismin sıhhatine ve beden

⁷ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 76.

⁸ Süleyman Uludağ, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/516-517.

⁹ Çağrııcı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, 85-86.

¹⁰ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din*, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005), 10; "a.mlf.", *İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 1/8. Bundan sonra İhyâ'nın Arapçasına kısaca "*İhyâ*", Türkçe çevirisine ise "*İhyâ Tercümesi*" şeklinde atıf yapılacaktır.

¹¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 66; *İhyâ Tercümesi*, 1/137.

selâmeti şartına bağlamış, en azından aralarında hiyerarşik (teselsülî) bir ilişki kurmuş görünmektedir. Bundan, yolun uzunluğu ve çetinliği nazara alındığında sefere çıkıp sülûk edebilmek, yolun zorluklarına katlanabilmek, gerekli zikir, tefekkür, mücâhede, riyâzet ve ibadeti yapabilmek, kısaca terakkî ve tekemmül edebilmek için bedenî anlamda güçlü ya da en azından sıhhatli olmak gerektiğini anlamak da mümkün görünmektedir. Nitekim Gazzâlî diğer bir yerde asıl gaye olan, cennette Allah'a ulaşım O'nunla buluşmanın *ilim ve amel* ile mümkün olduğunu bunun da sıhhatli bir vücuda bağlı olduğunu ifade etmektedir.¹²

İslâm ahlâkçıları da genel mânada psikolojik veya bedensel bir zayıflık ve hastalıktan, âcizlik, korkaklık ve bilgisizlikten ya da başka bir maniden dolayı kötü ahlâk eylemlerini terk eden kişinin fazilet sahibi sayılamayacağını, böylesi bir tutumun ancak bilinçli bir seçim ve iradî bir çabanın neticesinde ortaya çıkması halinde sahibi için güzel ahlâk olarak nitelenebileceğini ifade etmişlerdir.¹³ Bunun da bir imtihan sürecini ve bu imtihan sürecinin gerçekleşmesini temin edecek kişiye ait bedenî ve nefsanî anlamdaki sıhate sahip olmayı gerektiren bir durum olduğu âşikârdır. Nitekim Gazzâlî tabib gözüyle *ilim ve amel karışımını* bütün kalp hastalıklarının ilacı olarak ifade ettiği gibi¹⁴ ilim ve amelin de ancak bedenî sıhhat ve kuvvetle tamamlanıp kemâl bulabileceğini tespit etmektedir.¹⁵

Gazzâlî, kalp hastalıkları ve bunların tedavisi ile ahlâkın terbiyesi ve bunu gerçekleştirebilmenin yollarını bahis mevzuu yaparken, konunun anlaşılabilir kavranabilmesi için *İhyâ*'da kendine hâs bir yöntem takip etmektedir. Bu da sözü edilen mânevî/ahlâkî hastalıkları bedenî/cismanî hastalıklar örneğinden hareketle, onlarla mukâyese ederek izah etmek usulüdür. Somut ve çoğu kimse tarafından bilinen belki de bizzat karşı karşıya kalınmış bulunan bedenî hastalıklar ile bunların teşhis ve tedavi süreçlerini, mânevî anlamdaki marazların teşhis ve tedavi süreçlerinin anlaşılması için misal olarak kullanmaktır.¹⁶ Bu tarz eserinde yeri geldikçe başvurduğu bir yöntem olarak karşımıza çıkar ve gerçekten de mânevî/kalbî hastalıklar ve onların teşhis ve tedavisi açısından açıklayıcı ve aydınlatıcı bir perspektif sunar. Ayrıca soyut hususların birçok kimsenin bizzat yaşadığı veya gözlemlediği somut olay, olgu ve misaller üzerinden anlatılmaya çalışılması *İhyâ*'dan istifadeyi de kolaylaştırıp umumileştirir.

Genel mânada Gazzâlî'nin *İhyâ*'da bir tabip gözüyle ve tabâbet bakış açısıyla muhtelif olgu ve olayları ele almaya çalıştığı gözlemlenmektedir. Gazzâlî, tabâbet ve onun ahkâm ve esaslarına kıyasla meseleleri değerlendirmeye çalışmaktadır. Öyle ki meselâ felsefe ilminin kısımlarından bahsederken tabîyyât (fizik) kısmını bir nevi doğa

¹² Gazzâlî, *İhyâ*, 432; *İhyâ Tercümesi*, 2/10.

¹³ Mustafa Çağrı, "İffet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/507.

¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 1415; *İhyâ Tercümesi*, 3/440, 4/142.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1448; *İhyâ Tercümesi*, 4/197.

¹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 929; *İhyâ Tercümesi*, 3/114.

tabâbeti şeklinde ifade etmektedir.¹⁷ Benzer şekilde ilm-i nücûmun ahkâm kısmını tanımlamaya çalışırken bu ilim sahiplerini bir nevi nabza bakarak hastalığı ve hastalıkta meydana gelecek gelişmeleri delillerle tespit etmeye çalışan tabiplere benzetmektedir. Ehl-i ilm-i nücûm gökteki yıldızlara ve hareketlerine bakarak mevcut hadiseler veya meydana gelecek olanlara ilişkin delillerle hükümler tesis etmeye çalışmaktadır.¹⁸ Kişinin aklının kendi başına onun hastalıklarına yarayışlı ilaçlar bulamayacağı gibi onun sırf kendi aklıyla âhirette kendisini kurtaracak çareleri de bulamayacağına işaret eden Gazzâlî bu çerçevede insanların peygambere olan ihtiyacının tabiplere olan ihtiyacı gibi olduğu şeklindeki benzetmeyi de yine bu perspektif üzerinden yapmaktadır.¹⁹

Gazzâlî en güzel suret üzere yaratılmakla beraber insanda ahlâkın güzelleştirilmesi işinin kulun cehd ve gayreti çerçevesinde onun sorumluluğuna havale edildiğine dikkat çeker. Güzel ahlâkı takvâ sahiplerinin mücâhedeleri ile ‘âbidlerin riyâzetinin meyvesi ve *kalbin sihhati*, kötü ahlâkı ise *kalbin marazı ve nefsin hastalığı* şeklinde tanımlar. Ona göre cennete ve Allah’a yaklaştıran güzel ahlâka mukabil kötü ahlâk cehenneme yakınlaştırıcı ve Hak Teâlâ’nın civarından uzaklaştırıcıdır. Kötü ahlâk öyle bir marazdır ki, cismanî hastalık geçici dünya hayatının elden çıkmasına sebep iken bu kötü ahlâk hastalığı ebedi saadetin elden kaçırılmasına sebep olur. Evet ona göre en kötü sonucu geçici dünya hayatının ziyânı olabilecek olan bedenî hastalıkları tedavi edecek ilaçların terki edildikçe ortaya konulması ve tabiplerin bu konularda gayet derecede dikkat ile itina göstermesi gerektiği müsellemdir. Fakat ebedî hayatı ve ondaki saâdeti kaybetmek gibi çok vahim bir neticesi olan kalp hastalıklarının tedavisine ilişkin ilaçların terki edildikçe öğrenilmesi tabiidir ki çok daha fazla önem verilmesi ve gayet derecede özen ve dikkat gösterilmesi gereken bir durumdur. Gazzâlî burada çok mühim bir hüküm de tesis etmektedir. O da sözünü ettiği tıbbın bu ikinci nevinin (ruhanî/kalbî), *farz-ı kifâye* olan birinci nevinin (bedenî/cismânî) aksine her akıl sahibi kişiye *farz-ı ayn* hükmünde olmasıdır. Zira Gazzâlî’ye göre bedenî hastalıklarla herkesin, her zaman karşı karşıya olmaması söz konusu iken, kalpler arasında hastalıktan sâlim bir kalpten söz edilemez. Ayrıca bu hastalıklar ihmal edilecek durumda da değildir. İşte tam da bu yüzdendir ki her insan bu hastalıkların sebep, sınır, alâmet ve kaynaklarını bilmek durumundadır. Diğer bir ifadeyle bunları teşhis bilgisine ve ardından da onları ortadan kaldıracak ilaçlara ve tedaviye muhtaçtır. Zira malumdur ki, kötülüğü bilmeyen ondan korunmadığı gibi hastalığını bilmeyen onun tedavisine bakmaz.²⁰ Teşhis edilmeyen hastalığın ise tedavisinden söz edilemez.²¹

Gazzâlî’ye göre bu durum bedenî tıbbın aksine her bireyin bizâtihi ortaya koyacağı bir irade ve çabayı da gerektirmektedir. Nitekim ona göre *فَإِذَا أَفْلَحَ مَنْ رَكَّبَهَا*²² âyetinden murad

¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 31; *İhyâ Tercümesi*, 1/62.

¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 39.

¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 133; *İhyâ Tercümesi*, 1/291.

²⁰ Bu son yargı için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 1284; *İhyâ Tercümesi*, 3/787.

²¹ Bu son yargı için bk. Gazzâlî, *İhyâ Tercümesi*, 3/629.

²² eş-Şems 91/9.

edilen kısaca her birey için bu hastalıkların tedavisi iken, وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا²³ âyetinden maksad ise bunun ihmal edilmesidir.²⁴ Ne var ki insanlar kalplerin tıbbını ihmal edip daha çok ölüm kendisi için mukadder olan beden tıbbına odaklanmış ve onunla meşgul olmuşlardır. Oysa ki kalplerin saadeti onların selâmetine (sıhhat) bağlıdır ve bu ikisi arasındaki telâzümü bizzat Vahy-i Mübîn tespit ve tesis etmiştir.²⁵

Diğer taraftan Gazzâlî genel tıbbî görüşü itibariyle bedenî anlamda sıhhat ve marazın mizac ve ahlât (kan, balgam, sevdâ, safrâ) menşeli olduğu görüşündedir. Bu dahilde, mizacın duruluk ve bozukluğunun sıhhat ve marazın sebebi olduğu düşüncesini taşır.²⁶ Gazzâlî, mânevî anlamdaki sıhhat ve marazı ise daha önce işaret edildiği üzere *ahlâk kaynaklı* görmekte ve bu mihverde tanımlamaktadır. Onun genel düşüncesine göre kalbin ve nefsin sıhhati kısaca güzel ahlâk (hüsnu'l-huluk), marazı ise kısaca kötü ahlâk (sû-i huluk) şeklinde ifâde edilebilir.²⁷

Öte yandan ahlâkın güzeli ile kötüsünü bilmek ve bunu ortaya koyabilmek onun hakikatini bilmekle ilgili bir konudur. Nitekim Gazzâlî *İhyâ*'da bu bahsi açarak ahlâkın ne olduğunu, neye göre iyi ve kötü olarak nitelenebileceğini, güzel ahlâkın ifadesi ve hulâsası olan temel faziletler ile kötü ahlâkın timsâli olan temel rezîletlerin neler olduğuna dair görüşlerini serdedir. Her şeyden önce Gazzâlî'ye göre ahlâk, insanın iyi veya kötü fiillerinden veya bunları yapabilme kudretinden ibaret değildir. Fillerin hangisinin iyi veya kötü olduğunu bilmesinden yani konu ile ilgili bilgisinden de ibaret değildir. Belki nefsin hey'etinden ve bâtinî suretinden ibaret bir keyfiyettir. Yani Gazzâlî'ye göre ahlâk düşünüp taşınmaya gerek olmadan bütün fillerin kolaylık ve suhûletle ondan sâdır olduğu nefse yerleşmiş bir hey'et ve şekildir esasında. Bununla beraber güzel ahlâklı olmak, diğer ifadesiyle mânevî anlamda hasta olmayıp sıhhatli olmak o hey'eti teşkil eden bâtındaki dört tane unsurun tümünün güzel olmasına bağlıdır. İşte bu dört bileşenin itidal ve tenâsübünün neticesinde güzel ahlâk hâsıl olup ortaya çıkar. Bunlar da ilim, gazab ve şehvet kuvvetleri ile bunlar arasındaki adâlet kuvvetidir. Aslında adâlet bu üç kuvvet açısından itidali sağlayabilmektir. Gazzâlî ilim kuvvetinin itidalini hikmet, ifrat mertebesini hubus veya cerbeze, tefrit mertebesini behel; gazab kuvvetinin itidalini şecaat, ifrat mertebesini tehevür, tefrit mertebesini cübn; şehvet kuvvetinin itidalini iffet, ifratını şereh, tefritini de cumûd olarak ifade eder. Bunların vasat yani itidal hallerinin fazilet, bu hallerin üstü ve altının yani ifrat ve tefrit hallerinin ise rezîlet olduğunu belirtir. Adâletin ise ifrat ve tefritinin değil belki zıddının olduğunu, bunun da cevri olduğuna işaret eder. İşte mehâsin-i ahlâkın asılları hikmet, şecaat, iffet ve adalet şeklindeki mezkûr dört fazilet olup diğer bütün güzel ahlâklar bunların fîrûu niteliğindedir. Ayrıca Gazzâlî'ye göre mevzubahis kuvvetlerde itidalin kemâli ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)

²³ eş-Şems 91/10.

²⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 23, 929; *İhyâ Tercümesi*, 1/47, 3/113-114.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1284; *İhyâ Tercümesi*, 3/786.

²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 28; *İhyâ Tercümesi*, 1/56-57.

²⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 929; *İhyâ Tercümesi*, 3/113.

için söz konusudur. Diğer insanlar ise onun bu kemâline yakınlık ve uzaklık açısından mütefâvittir.²⁸ Nitekim Gazzâlî *اللَّهُ بِقَلْبِ سَلِيمٍ*,²⁹ âyeti ile işlerin en hayırlısının evsâtı olduğu meâlindeki hadis-i şerifi yorumlarken saadetin kalbin bu dünyanın aslî olmayan ârizî durum ve hallerinden (nefsin veya ruhun kuvvetlerinin ifrat ve tefrit halleri) selâmette bulunmasına bağlı olduğunu tespit etmektedir.³⁰ Böylece Gazzâlî'nin düşüncesinde mânevî anlamda sıhhatin ölçüt ve kıstası kâmil-i ekmel olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zirve mesabesindeki ahlakî, bu anlamdaki marazın göstergesi de bu mükemmel ahlâktan uzaklaşmak olmaktadır. Ebedî saadet de bu mânadaki sıhhatin, şakavet ise yine bu anlamdaki marazın neticesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Peki kalbin ârizî hallerinden selâmet ve sıhhatte olmanın semeresi saadet ise o zaman kalbe ait olan ve onun sıhhat ve selâmetinin ifadesi olan aslî haller ve durumlar nelerdir? İşte burada Gazzâlî çok önemli bir duruma dikkat çekmektedir. Bir kez daha bedenî mânadaki sıhhat ve maraz üzerinden kalbî sıhhat ve marazı tespitte ve tarife gitmektedir. Ona göre kişinin hikmete, Allah'a ibadet etmeye, O'nu tanıyıp bilmeye (mârifetullah) ve sevmeye (muhabbetullah) meyli, yemeye ve içmeye meyletmesi gibidir. Hakikatte bu durumlar kalbin (sıhhatli) tabiatının muktezâsıdır. Buna mukabil kalbin şehvetin isteklerine meyli ise kalp açısından garib ve tabiatı itibariyle ârizî olan bir durumdur. Binâenaleyh Gazzâlî açısından kalbin gıdası hikmet, mârifetullah ve muhabbetullah iken ona isabet eden bir hastalık nedeniyle tabiatının bu muktezâsından yüzünü çevirmiştir. Kalbin bu durumu, kendisine isabet eden rahatsızlıktan dolayı hayatının sebebi olan yeme ve içmeye iştihası olmayan midenin durumu gibidir. İşte Gazzâlî tam burada bir ruhanî tabâbet kâidesi daha ortaya koyarak şöyle demektedir: Allah'ın dışındaki herhangi bir şeyi sevmeye meyletmiş her kalp meyli nisbetinde hastadır, hastalıkla karşı karşıyadır.³¹

Öte yandan Gazzâlî'ye göre evet her ne kadar ahlâk denilen şey kişinin iş ve fillerinden ibaret değilse de öncelikle kalbin gerek filler gerekse organlar ve beden üzerinde, buna mukabil fillerin de kalp, nefis ve rûh üzerinde gerçek bir tesiri söz konusudur. Bu durum onun ahlâk tanımlamasında olduğu kadar ahlâkî eğitimin imkânı konusunda da istinâd ettiği bir dayanak olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî, devreden bir ilişki olarak tanımladığı bu durumu şöyle izah etmektedir: Kalbe ait her sıfat etki ve eserini uzuvlar üzerinde gösterir. Hatta âzaların tamamen kalbin etkisi altında onun durumuna uygun hareket ettiği söylenebilir. Öte yandan âzaların yaptığı her işin de kalp üzerinde etkisi ve eseri olur. Yapılanların kalbe tesir ediyor olması aynı zamanda Gazzâlî'nin "ibadetlerden maksat kalbe tesir etmeleridir"³² şeklindeki yargısını da teyit eder durumdadır. Bu da taat ve ibadetlere mücâhede ile muvâzabeye iltizâmın kalbin

²⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 934-936; *İhyâ Tercümesi*, 3/124-128.

²⁹ eş-Şuarâ 26/89.

³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 939; *İhyâ Tercümesi*, 3/133-134.

³¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 941; *İhyâ Tercümesi*, 3/137.

³² bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 941; *İhyâ Tercümesi*, 3/136.

İslahı ve hastalıklarının izâlesi açısından mühim bir işlevi hâiz olduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Kanaatimizce Gazzâlî'nin bu yargısı Kur'ân-ı Kerim'in إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ³³ şeklindeki âyetinde bizlere anlatılmak istenen hususa ilişkin de bir fikir ve tasavvur kapısı aralamaktadır. Gazzâlî ayrıca buradan hareketle bir terbiye ve eğitim kaidesine de ulaşır. O da mücâhede ve riyâzet çerçevesinde itiyad ve tekrar ile kalbe yerleşmiş yerilen sıfatların ortadan kaldırılabilmesi ve yine aynı yöntemle övülen sıfatların kalbe yerleştirilebileceğidir. Dolayısıyla kalp hastalıklarının tedavisinde diğer ifâdesiyle ahlâkî eğitimde irade ortaya koyma, mücâhede, riyâzet, itiyad ve tekrar temel yöntemler olarak sunulmuş olmaktadır. Nitekim ahlâk eğitimi literatüründe Gazzâlî'nin ahlâk anlayışının *mücâhede ahlâkı* şeklinde nitelendiği bilinen bir şeydir. Kişi bidâyette kendini zorlaya zorlaya iyi huyları kendinde tabiat haline getirebilir ve ahlâkî sıfatlarını değiştirip kalbin hastalıklarından kurtularak sıhhat bulabilir. İbtidâî olarak tekellüf tahtında yapılabilen şeyler yukarıda sözü edilen usûllerle nihaî noktada tabîî olarak yapılabilen hale gelebilir. Gazzâlî'ye göre iyi ahlâkın (mânevî sıhhatin) kemâli ise kişinin mâsiyeti ve kötülükleri çirkin ve kerîh görmekle beraber iyilikleri yapmaktan sevinç duyacağı, zevk ve lezzet alacağı bir noktaya ulaşması halidir. Çünkü ibadetlerin zorla yapılıyor olması veya kötülüklerin terk edilmesinin kişiye ağır gelmesi bir eksiklik ve noksanlıktır, kemâlden uzaklıktır.³⁴

Gazzâlî *İhyâ*'ın genelinde takip ettiği kalbî sıhhat ve marazı izah ve beyanda bedenî sıhhat ve marazı misal alma ve gösterme tarzı açısından şu esas değerlendirmeyi yapmaktadır: Bedenin mizacındaki itidal bedenî sıhhati, ondaki bu itidalden uzaklaşılması da bedenî marazı olduğu gibi ahlâkî anlamdaki itidal da nefsin sıhhati, nefisteki bu itidalden sapmak ise ondaki maraz ve rahatsızlıktır. Onun içindir ki ona göre nefsin ondaki rezîlet ve kötü huylardan temizlenmesi ve ona güzel ahlâk ve faziletler kazandırılması (hastalıktan kurtarılacak sıhate kavuşturulması) suretiyle tedavisi, bedenî ondaki rahatsızlık ve illetlerin ortadan kaldırılması suretiyle tedavi edilerek sıhate kavuşturulmasına benzemektedir.³⁵

Gazzâlî'nin düşüncesinde mânevî anlamda maraz, kalpteki (nefs) itidalden uzaklaşmak olduğu gibi, tedavi neticesinde ahlâkî anlamda sıhate kavuşmanın alâmet ve göstergesi de yine mevzubahis itidal, vasat veya istikâmeti yakalamak olmaktadır. Peki vasatın yakalandığı nasıl anlaşılacaktır? Haddizatında Gazzâlî'ye göre vasat bilinmek isteniyorsa hastalık niteliğinde olup sakınılması gereken kötü ahlâk sıfatının gerektirdiği iş ve fiile bakılacak. O fiil ve işi yapmak onun zıddı niteliğindeki yapılmaktan daha kolay ve daha çok hoşça giden bir durumdaysa bu henüz sıhhatin (itidal, vasat) yakalanmadığını ve o fiili netice veren kötü ahlâk niteliğinin o kişide hâkim ve gâlib olduğunu gösterir. Dolayısıyla kötü ahlâk niteliğinin semeresi olan iş ve fiilin yerine zıddını yapmanın kişi

³³ el-Ankebût 29/45.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 940-943; *İhyâ Tercümesi*, 3/136-139.

³⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 943; *İhyâ Tercümesi*, 3/139.

için daha kolay ve hoşâ daha çok giden olması durumunda bu sefer sıhhatin (itidal/vasat) yakalandığından ve bu anlamda iyi ahlâk niteliğinin kişide baskınlığından söz edilebilir. Meselâ bir kişi açısından malın toplanması ve elde tutulması, müstahak olanlara infak edilmesinden daha kolay ve hoşâ giden bir durumsa bu, o kişide buhl (cimrilik) hastalığının (ahlâkının) hakimiyetini gösterir. Müstahak olan olmayan, malı gelişiğüzel dağıtmak durumunda ise bu sefer tebzîr (isrâf) hastalığının (ahlâkının) gâlib olduğundan söz edilir. Gazzâlî'ye göre bu durumda kalbin alâkalarının dünya malına iltifattan yani ne elde tutulması ne dağıtılması ikisine de yönelmeyecek şekilde tamamen kesilmesi hâline kadar bir cehd ortaya konulmalıdır. Öyle ki dünya malı artık ancak bir muhtacın ihtiyacı için elde tutulup dağıtılan ve dağıtılması ile tutulması kişi açısından müsavi olan bir metâa dönüşmüştür. İşte bu son durum Gazzâlî'ye göre kalbin mevzubahis ahlâk açısından kemâl mânadaki bir sıhhat ve selâmet vaziyetidir. Bu kişi ve kalbi *إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ*³⁶ âyetinin bu vasıf açısından mâsadağıdır. Nihaî olarak da ona göre ancak bütün bir ahlâk sıfatları açısından mezkûr selâmet (sıhhat) noktasının yakalaması neticesinde bütün bütün dünya alâkalarından soyutlanan ve mutmainne olan nefs âyette ifade edildiğı üzere râziye ve marziye olarak Rabbine dönmeye hazır hale gelecektir.³⁷

2. Bedenî ve Mânevî Hastalıkların Teşhis ve Tedavisi Dahilinde Gazzâlî'nin Ortaya Koyduğu Bazı Kaideler

İmam Gazzâlî *İhyâ*'da özellikle mânevî/ahlâkî hastalıkların nasıl ve hangi nedenler tahtında ortaya çıktığı, bunları tedavi etme yolunun ne olduğu, bu hastalıkların insanın kalp ve nefsinde fitrî olarak mı bulunduğu yoksa sonradan öğrenme ve alışkanlık ile mi geliştiğı, tedavilerinin (ahlâkî eğitim ve terbiyenin) mümkün olup olmadığı, bu hastalıkların ilacının ne olduğu, bu hastalıklara dönük ilacın ölçüsünün (dozaj) nasıl belirleneceğı, bu hastalıkları tedavi etme yönteminin ne olduğu ve bu süreçte sonuca ulaşmak için nelere dikkat edilmesi gerektiğı, ilaç ve tedavi konusundaki bilginin sırf kendisinin neden tedavi özelliğı taşımadığı, bu hastalıklardan gafil kalınmasının ve bu hastalıkların ihmal edilmesinin sebeplerinin neler olduğu, bu hastalıkların zaman içerisinde devasız kalmasının ve onları tedaviye yönelik ilmin (tıbb-ı kulûb) inkâr edilip ortadan kalkmasının nedenleri ile bunun yol açtığı olumsuz neticelerin neler olduğu, kalbin aklî ilimlere ihtiyacı olmakla beraber selâmet ve sağlığıının sırf aklî ilimlerle hâsıl olmasının neden mümkün olmadığı ve kalbî olan mânevî hastalıkların neden öncelikle şeriattan elde edilen ilaçlarla (ibadet vazifeleri ve peygamberlerin ıslah-ı kalp için ortaya koyduğu ameller) tedavi edilmek zorunda olduğu gibi pek çok temel soruya cevap vermekte ve bu çerçevede kaide olarak isimlendirilebilecek çeşitli esaslar tesis etmektedir. Şimdi tespit edebildiklerimizi sırayla ele almaya çalışalım.

2.1. İnsanın Mizacındaki İtidal Bedeninin, Ahlâkındaki İtidal ise Kalbinin Sıhhatidir

³⁶ eş-Şuarâ 26/89.

³⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 945-946; *İhyâ Tercümesi*, 3/144-145.

Gazzâlî'ye göre beden mizacının itidalinin bozulması beden için hastalık anlamına geldiği gibi mânevî anlamda ahlâkta itidalden gerçekleşecek olan sapma (ifrat veya tefrit) da ruh, kalp, nefis ve akıl için hastalık anlamına gelmektedir. Yani nefes yaşamın idamesi için verilen temel kuvvetler olan şehvet, gazab ve akıl kuvvetlerinin akıl ve şeriatın gösterdiği vasat ve istikamet ölçülerinde kullanılması kalbin, ruh ve nefsin sıhhatini temin eden temel bir etmen iken bu temel kuvvetler itibariyle söz konusu vasattan gerçekleşecek sapma (ifrat veya tefrit) ise sapma oranında adalet faziletinden uzaklaşarak zulme yaklaşılması ve dolayısıyla da kalpte mânevî/ahlâkî hastalıkların ortaya çıkması anlamına gelecektir. Hal böyle olunca beden hastalıktan tedavisi bedende hastalığa sebep olan illetlerin ortadan kaldırılarak ona sıhhat unsurlarının kazandırılması ve böylece mizacının itidalinin sağlanması suretiyle gerçekleştiği gibi nefsin hastalıklarının tedavisi de ancak ondaki kötü ahlâk vasıflarının (reziletler) ortadan kaldırılarak güzel ahlâk vasıflarıyla (faziletler) bezenmesi yani temel kuvvetleri itibariyle bir vasat ve itidal ölçüsünün yakalanması suretiyle olacaktır.³⁸

2.2. Gerek Bedenî Gerek Mânevî Anlamda Sıhhat Esas Maraz ise Ârizîdir

Bedenî anlamda asıl itibariyle mizacın itidali gâlib olduğu gibi mânevî anlamda da her birey itidal ve fitrat üzere doğar. Gazzâlî bu tespitiyle bedenî sıhhatin esas, marazın ise muhtelif sebepler tahtında ârizî olduğuna, benzer durumun insanın mânevî anlamdaki sıhhat ve marazı için de geçerli olduğuna işaret etmiş olmaktadır. Haddizatında ona göre her doğan bireyin sahip olduğu mânevî anlamdaki itidal beden mizacının itidalinde olduğu gibi sonradan çeşitli sâikler muvacehesinde kaybedilebilmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre nefsin ve kalbin hastalıkları denilebilecek reziletler hakikatte itiyad (alışkanlık) ve tâlim (öğrenme) ile sonradan edinilmiş nitelikler olmaktadır.³⁹

2.3. Beden ve Kalp Yaratılışları İtibariyle Mükemmel Olmasalar da Kemâle Müstaidtirler

Bu esasa göre insan bedeni ilk yaratılışında tam ve olgun olmayıp zaman içerisinde büyüyüp gelişerek ve gıda ile terbiye edilerek tekemmül ettiği gibi insan nefsi de noksan ama kemâle kâbiliyetli olarak yaratılmıştır. İşte nefis de ancak terbiye, tehzîb-i ahlâk ve ilimle tagaddîyle tekemmül eder.⁴⁰ Bu kaide bir yönüyle bazı ahlâkçılarının iddia ettiğinin aksine mânevî hastalıkların tedavisinin, diğer bir ifadeyle ahlâkî eğitimin (ruhanî tabâbet) imkânını ortaya koyarken diğer yönüyle aslında insanın terakkî ve tekemmül etmek için yaratıldığına işaret etmektedir. En önemlisi de bu tekemmülün esasında onun en kıymetli boyutu ve mânası niteliğindeki akli, nefsi, kalbi ve ruhu yani mânevî/ahlâkî veçhesi itibariyle olduğuna dair bir vurgu içermesidir.⁴¹

³⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 943; *İhyâ Tercümesi*, 3/139-140.

³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 943; *İhyâ Tercümesi*, 3/139.

⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 943; *İhyâ Tercümesi*, 3/139-140.

⁴¹ Nursi'nin bu kâidenin bir açılımı niteliğindeki ifadeleri için bk. Bedüzzaman Said Nursi, *Sözler*, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996), 315-317.

2.4. İnsanın Maddî ve Mânevî Her Bir Organının Hastalığı Yapması İçin Yaratıldığı Ona Has Olan Fiili Yapamaması veya Zorla Yapabiliyor Olmasıdır

Gazzâlî'ye göre beden her bir uzvu ona has bir fiil için yaratılmıştır. Dolayısıyla meselâ atıp tutmak için yaratılan elin bunu yapamaması veya zorla yapması onun hastalığıdır. Bu meselâ göz için görememesi veya zorlanarak görmesidir. İnsanın maddî boyutunda durum bu iken mânevî boyutundaki latife, duygu ve kabiliyetleri için de durum aynıdır. Bunların da yapmaları için yaratıldıkları onlara has bir iş, işlev ve fiil söz konusudur. İşte insanın en önemli bir latifesi olan kalb dahi kendisine has hangi iş için yaratılmış ise onu yapamaması veya zorla yapabiliyor olması onun hastalığı olmaktadır. Haddizatında Gazzâlî'ye göre kalp hakikatte ilim, hikmet, mârifetullah, muhabbetullah, Allah'a ibadet etmek, O'nu zikirden zevk almak ve O'nu bilmeyi, sevmeyi, zikretmeyi ve O'na ibadet etmeyi diğer bütün şehvetlerin üstünde görüp tümüne tercih etmek için yaratılmıştır. Dolayısıyla meselâ toprak yemeyi diğer yemekleri yemekten fazla seven bir mide hasta olduğu gibi Allah'ın dışındaki herhangi bir şeyi O'ndan çok seven bir kalp de doğal olarak hasta olmaktadır.⁴²

Bu açıklamalar bir yönüyle bizlere sıhhatli insanın esasında ona verilen maddî-mânevî bütün latife ve kabiliyetleri işlevsiz bırakmayıp yaratılış maksadları ve hedefleri doğrultusunda, yerli yerinde, en güzel ve verimli bir şekilde kullanmayı başarabilen kişi olduğuna dair bir perspektif de sunmaktadır. Aksi durum ise Gazzâlî'ye göre insanın maddî-mânevî hastalığının açık bir göstergesi olmaktadır. Dolayısıyla mevzubahis bu durum aslında genel mânada insanın yaratılış gayesi ile alakalı olmaktadır. Zira Gazzâlî'nin bahis mevzuu ettiği durum yani sahip olunan bütün maddî ve mânevî organ ve kabiliyetler açısından hastalıklardan selâmet ve sıhhate ulaşmak bir yerde yaratılış gayesini tahakkuk ettirmiş olmak anlamına gelmektedir.⁴³

2.5. Deva Hastalığı Ortaya Çıkaran Sebebin Zıddıyla Ona Mukabele Etmektir

Gazzâlî'ye göre maddî olsun, mânevî olsun her bir hastalığın tedavisi için öncelikle hastalığın mahiyet, menşe ve alâmetleri çerçevesinde bir teşhisin konulması gerekmektedir. Zira teşhis edilmeyen hastalığın tedavisi yapılamaz.⁴⁴ Yapılan teşhise göre de ilacın belirlenmesi lazımdır. İlaç ise hastalığı ortaya çıkaran sebebe zıddıyla mukabele etmekten ibarettir. Şüphesiz bu da hastalığın sebebinin ve neyden kaynaklandığının bilinmesine bağlıdır. Bu bilinmeden ilacın tespiti mümkün değildir.⁴⁵ Dolayısıyla hastalığa vâkıf olmayan ilacına da vâkıf olmaz. Gazzâlî'ye göre hastalık hangi illet ve sebepten meydana gelmişse o hastalığın devası o illetin ortadan

⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, 945; *İhyâ Tercümesi*, 3/143-144.

⁴³ Nursî'nin aynı mevzuyu tasavvufî birçok mesele ve ıstılah üzerinden değerlendirmesi için bk. Bedüzzaman Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz*, çev. Abdülmecid Nursi, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1994), 17.

⁴⁴ Bu son yargı için bk. Gazzâlî, *İhyâ Tercümesi*, 3/629.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 23, 1288; *İhyâ Tercümesi*, 1/47, 3/793-794.

kaldırılmasıyla olduğu gibi ortadan kaldırılması dahi ancak zıddı ile ona mukabele etmektedir.⁴⁶

Gazzâlî'nin düşüncesinde bedenın itidal ve mizacını bozarak onda hastalığa neden olan illetler ancak zıtlarıyla tedavi edilebildiği gibi kalbin hastalığı olan rezîletlerin tedavisi de ancak zıtlarıyla. Cehalet hastalığının ilimle, cimrilik hastalığının cömertlikle, kibir hastalığının da tevazuyla tedavi edilmesinde olduğu gibi.⁴⁷ Yine meselâ günaha ısrar etmenin sebebi ancak gaflet ve şehvettir. Gafletin zıddı ilim, şehvetin zıddı ise onu harekete geçiren sebepleri kesip ortadan kaldırmaya karşı sabır olması hasebiyle bu hastalıklar da ancak zikredilen bu zıtlarıyla tedavi edilir.⁴⁸ Yine ona göre meselâ kalbin vesvese hastalığına tutulması halinde yapılacak tedavi şeytan vesvesesinin zıddı olan zikrullah ile. Zira bunun dışındaki tüm şeylerde şeytanın bir nasibi bulunup onun vesvesesine yardımcı olabilir. Sadece Allah'ı anmakta onun bir nasibi olmadığından kalbi şeytanın vesvesesinden koruyacak şey ancak Allah'ı anmaktır.⁴⁹ Şu kadarı var ki Gazzâlî gerçek zikrin ancak kalbi takvâ ile tamir ettikten ve onu kötü sıfatlardan temizledikten sonra kalbe yerleşebileceğini, aksi durumdaki zikrin ise hadîs-i nefsten ibaret olacağını ve bu itibarla da kalp üzerinde bir sultası olamayacağını, böyle olunca da şeytanın sultasını önleyemeyeceğini özellikle vurgulamaktadır.⁵⁰ Gazzâlî meseleyi cismanî tabâbet üzerinden bir misalle -âdeti olduğu üzere- şöyle izah eder: Kişinin mücerred zikirle şeytanın kendisinden uzaklaşmasını istemesi muhal kabilinden bir taleptir. Bu kişinin tıpkı gerekli diyeti yapıp midesini temizlemeden, midesi ağır yiyeceklerle dolu ve meşgulken içtiği ilaçtan, gerekli diyeti yapıp midesini temizledikten sonra ilaç içenin ilaçtan bulduğu şifayı beklemesine benzer. Sonuçlar doğal olarak bir olmayacaktır. İşte Gazzâlî'ye göre zikir ilaç, takvâ ise perhiz yani kalbi şehvetlerden temizlemektir. Temizlenmiş olan mideye inen ilacın ona şifa olması gibi, ancak temizlenmiş olan kalbe inen zikir şeytanı oradan uzaklaştırır.⁵¹

2.6. Hastalığın Gerçek Tedavisi Yüzeysel Müdahale ile Değil Ancak Hastalığın Kökenine İnmelektir

Gazzâlî'ye göre meselâ kökü ciğerlere dayanan uyuz hastalığı sadece bedenın dışına yani deriye ilaç sürmekle değil belki onun bātındaki gerçek kaynağına dönük ilaç kullanmak suretiyle nihaî ve gerçek anlamda tedavi edilir. Aynen bunun gibi, ona göre hiç kimsenin kalbin kötü vasıf ve hastalıklarından uzak olamayacağını nazara aldığımızda bu hastalıkları tedavi etmek için sadece zâhirî amellere başvurmak da yeterli olmayacaktır. Bu nevi mânevî nitelikteki hastalıklardan kurtulmak için de yine onları

⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 1387; *İhyâ Tercümesi*, 3/268, 4/91.

⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 943, 1288; *İhyâ Tercümesi*, 3/140, 794.

⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 1387; *İhyâ Tercümesi*, 4/91.

⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 905; *İhyâ Tercümesi*, 3/63. Şeytanla olan mücadelede onun uzaklaştırılıp zayıflatılabileceği, dahası zikrin bu hususta en etkili bir ameliye olduğuna ilişkin bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 908; *İhyâ Tercümesi*, 3/68-69.

⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 914-915; *İhyâ Tercümesi*, 3/83.

⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 916; *İhyâ Tercümesi*, 3/86.

kökenleri itibariyle gerçek bir tedaviye tabi tutmak gerekmektedir. Ona göre yüzeysel müdahale, bedendeki yaraların dış yüzeylerini katran ile sıvayan sokak tabiplerinin tedavi metodudur. Nitekim bunlar gibi mukallid âlimler de kalbin hastalıkları karşısında kalbin temizlenmesini değil de zâhirî amelleri tavsiye ederler ki bu da birincisi gibi yanlış bir yöntemdir. Buna karşın âhiret âlimi tâbir ettiği gerçek âlimler (tabibler) ise yarayı veya hastalığı kökünden tedavi için bâtın temizliğini emreder ve hastalığı kökünden ortadan kaldırmayı hedeflerler. Diğer taraftan ona göre çocuklarının kalp temizliğinden sarf-ı nazar edip zâhirî amele (tedavi) yönelmesinin sebebi birincisinin insana zor ikincisinin ise kolay gelmesidir. Şu kadarı var ki ona göre kolayca kaçmak hastalığı ortadan kaldırmak yerine daha da büyütecektir. Tıpkı uyuzlu hastanın ilacın acılığından dolayı onu içmekten çekinmesi ve sadece bedenine ilaç sürmesinin hastalığını daha da artırması örneğinde olduğu gibi.⁵²

2.7. Hem Bedenî Hem Kalbî Hastalıkların Tedavisinde İlacın Acılığına Tahammül ve Tedavi Süreçlerine Sabır Şarttır

Gazzâlî'ye göre bedenî hastalığın tedavisi için ilacın acılığına tahammül edip diyetle sabretmek gerektiği gibi kalbin hastalığında da mücâhedenin acılığına tahammül ve tedaviye sabretmek sonuç alınabilmesi açısından gereklidir. Nitekim o, birçok kimsenin tembelliğin galebesi altında, mücâhede ve riyâzetle uğraşmanın ve nefsi tezkiye edip ahlâkı tehzîb etmenin kendisine ağır ve zor gelmesi yüzünden nefsinin ahlâkını düzeltmeye yönelmediğini belirtir. Hatta bu kişilerin ileri giderek kendi kusur ve eksiklikleri ile kötü niyetlerini görmezden gelerek, ahlâkın ve tabiatların değişmeyeceğini iddia ettiklerine dikkat çeker.⁵³ Onların, netice alabilmek açısından kaçınılmaz olan işin meşakkatini yüklenmekten kaçtıklarını ve gerekli olan bir irade ve sabır ortaya koyamayıp çeşitli iddialarla suç ve kusuru üzerlerinden atma psikolojisiyle ortaya çıktıklarını göstermeye çalışır. Oysa ki Gazzâlî'ye göre nihayetinde dünya hayatı dahilindeki bedenî hastalıkların ötesinde ebedî hayatı ve oradaki saâdet ve şakaveti ilgilendiren mânevî/kalbî/nefsî hastalıkların tedavisi için gereken tahammül ve sabrın, sonuçlar göz önüne alındığında evleviyetle göğüslenmesi gereken durumlar olduğu ortadadır.⁵⁴ Kaldı ki Gazzâlî'ye göre bütün hastalıklar acı ilaçlarla tedavi edilir. Hatta ilaçtaki fayda acılığındadır. Dolayısıyla ilacın acılığına sabretmeyen kişi şifanın zevkine de nâil olamayacaktır.⁵⁵

2.8. Her Hastalığın Tedavisinde Kullanılacak İlaç Özel Bir Ölçü İledir

⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, 49-50; *İhyâ Tercümesi*, 1/102-103.

⁵³ Gazzâlî, *İhyâ*, 937; *İhyâ Tercümesi*, 3/129.

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 943; *İhyâ Tercümesi*, 3/140.

⁵⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1098; *İhyâ Tercümesi*, 3/446.

Gazzâlî'ye göre hastalıkların tedavisinde kullanılacak ilaçların fayda verecek belirli bir ölçüde olması gerekmektedir. Bu miktarı belirleyecek olan da hastalık ve onun illeti konumundaki sebepler ile bunların oranıdır. Şayet ölçü doğru ve düzgün ayarlanmaz ve buna riayet edilmezse daha kötü durumlarla karşı karşıya kalınması söz konusu olur. İşte bu durum mânevî/kalbî hastalıklarda da aynıdır. Binâenaleyh tedaviden olumlu sonuç alınabilmesi için ahlâkî hastalıkların kendileriyle tedavi edileceği zıtların da -her illetin tedavisinin zıddıyla olması hasebiyle- mutlaka bir ölçülerinin olması gerekmektedir. Gazzâlî'ye göre beden tabibinin hastalığın illet ve kaynağı ile hastalığa sebep olan şeyin güçlü veya zayıf olarak derecesini teşhis etmeden tedavi cihetine gitmemesi lazımdır. Hatta teşhisten sonra bu sefer hastanın bünyesini, işini, yaşını, içinde bulunulan zamanı (mevsimi) ve diğer birtakım durumları da göz önünde bulundurarak ancak bütün bunlar çerçevesinde bir tedavi yoluna gitmeye çalışmalıdır. İşte aynen bunun gibi kendisine tabi olanların nefis ve kalplerini tedavi edecek şeyhin (ruhanî tabib) de ona tabi olanlardan her birinin ahlâkını ve hastalıklarını bilmeden tümüne sadece tek kalıp olarak belli bir alanda ve belli bir yolla mücâhede ve riyâzet uygulamaması gerekmektedir. Zira nasıl ki bir tabip bütün hastaları aynı ilaçla tedavi etmeye kalkışırsa çoğunun helâkine sebep olur, aynen öyle de müritlerinin tümüne riyâzetten aynı kalıp ve formu veren şeyh de onların kalplerinin ölmesine sebebiyet verir. Ruhanî tabib de ancak hastanın hastalığına, bünyesine, yaşına, mizacına bakarak bünyesinin kaldırabileceği derecesini tespit ettikten sonra hastaya ona uygun riyâzeti vermek durumundadır.⁵⁶

Gazzâlî'ye göre bu bir yerde illetlerin ihtilafı ile ilaçların ihtilafının söz konusu olması esasıyla ilgili bir meseledir. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere ilaç demek hastalığın veya ona sebep olan illetin zıddı demektir. O illetin sınırlanması ve kontrol altına alınması demektir. Öyle olunca hastalığın illetinin değişmesiyle tabii olarak ilacın da değişmesi söz konusu olacaktır. Haddizatında bu illet herkeste aynı ölçü ve derecede bulunmayacağından bu sefer ilacın ölçü ve derecesinin kişiden kişiye ve illetin derecesine nisbetle değişmesi de söz konusu olacaktır. Meselâ ona göre *ilim ve amel* bütün kalp hastalıklarının ilaçlarının kendilerinden terkîb edildiği iki hıltır (karışım). Şu kadarı var ki bu çerçevede her bir hasta kendisine has vasıflarıyla farklı bir ilme ve farklı bir amele yani hastalığına uygun olan farklı ölçüdeki bir karışıma ihtiyaç duyar.⁵⁷ Dolayısıyla kişilerin farklı hallerine göre hükümlerin de farklılaşması mevzubahistir.⁵⁸

2.9. İlacı Bilmek Hastalığı Tedavi Etmez

Gazzâlî bu esası bir örnek üzerinden ortaya koyarken şöyle der: Bir hasta düşünün ki tabip ona hastalığının ilacını ve onu nasıl hazırlayacağını tarif etmiş ve ilacı hazırladıktan sonra da onu belli zamanlarda kullanmasını istemiş olsun. Şimdi bu hasta, tabibin o tarifisini güzel bir şekilde ezberlese, başkalarına anlatsa bu tarif kapsamında

⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 465, 943-944; *İhyâ Tercümesi*, 2/81, 3/140.

⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 1415; *İhyâ Tercümesi*, 4/142-143.

⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 984; *İhyâ Tercümesi*, 3/220.

nutuklar çekse, tarifi binlerce nüsha olarak yazıya dökse, topluluklarda dile getirse, her gün bin kere tekrar etse, hatta onun bu faaliyetlerinden istifadeyle ilaç hazırlayıp kullanan birçok hasta iyileşse ama kendisi ilacı hazırlayıp içmese onun o hastalığından şifa bulmasından söz edilebilir mi? Tabi ki hayır. Çünkü ilaç ve tedavi konusundaki bilginin sırf kendisi tedavi özelliğini haiz değildir. Sadece *öğrenip öğretmek* şifaya iletmez. Belki bu bilginin pratiği yani ilacın muayyen zamanlarda ve miktarlarda kullanımının ve tabibin diğer tavsiyelerinin tatbikinin şifaya iletmesinden söz edilebilir. İşte Gazzâlî'ye göre öğrendikleri ve öğrettikleriyle, bildikleri ve bildirdikleriyle yetinen ve kendileri bu bilginin gereğiyle amel etmekten sarf-ı nazar eden âlimlerin durumu da yukarıda işaret edilen hastanın durumuyla benzerdir hatta aynıdır. Zira onunla pratik murad olduğu halde kendisiyle amel edilmeyen bilginin bir kıymet-i harbiyesi yoktur. Nitekim Gazzâlî, mühim olsun veya olmasın tüm dinî ilimlerden ve bilgilerden maksadın *amel* olduğunu, bu itibarla da maddî ve mânevî âza ve kabiliyetlerini, latife ve duygularını ihmal edip isyandan korumayan, açık ve gizli hastalıklardan arındırmayan ve onları taat ve amelle meşgul etmeyenlerin aldanmış olduğunu tespit eder. Zira ona göre tahsil edilmiş olsa da gereğiyle amel edilmeyen ilmin faydasız ve hatta zararlı olması söz konusudur.⁵⁹

2.10. Bazı Kişi ve Durumlarda Ehven-i Şer Olanla Tedavi Yoluna Başvurulabilir

Gazzâlî'ye göre meselâ çocuk mektebe önce oyun, ardından güzel elbise, ardından okul neticesinde elde edilecek dünyalık ile alışır da nihayetinde mekteb okumayı âhîret saadetine bir vesile olarak değerlendirebilme derecesine tedricen yükselir. İşte bu örnekte olduğu gibi mânevî anlamda da müridin mübtelâ olduğu kötü ahlâk sıfatlarından birisini bir defada atıp zıddıyla ünsiyet peyda edemediği durumlarda onun o mezmûm ahlâk vasfından daha aşağı ve ehven bir mezmûm ahlâk vasfına intikâl ettirilmesi diğer bir ifadeyle şerrin onun ehveni ile tedavi edilmesi yoluna başvurulabilir. Meselâ yemek düşkününü birisinin bu oburluğunu bir kerede kesmek çok zor olduğundan evvela ona oruç tutmayı ve yemeği azaltmayı ödev olarak vermek, ardından da güzel yemekler yapıp ikram etmesini ancak bunlardan yememesini istemek gibi. Ya da meselâ gazabına mahkûm birisini hilm (yumuşaklık) ve sükût ile ödevlendirip ona kendisinde kötü ahlâk olan birisini arkadaş olarak vererek ona hizmet etmesini emretmek gibi. Gazzâlî'ye göre bu yöntemle zaman içerisinde, söz konusu kişilerin tedricen bir irade geliştirip nefislerine hâkim olmaları, sabretmeyi öğrenmeleri, böylelikle de şehvet ve gazablarını yenebilmeleri hedeflenir.⁶⁰

2.11. Kalp Marazı Sahibince Bilinmeyen Hastalık Nevindendir

⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 1306-1312; *İhyâ Tercümesi*, 3/833-842.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 944; *İhyâ Tercümesi*, 3/141-142.

Gazzâlî'ye göre kalp hastalığının bu durumu insanların bu hastalıktan gafil olmasına ve dolayısıyla da onu ihmal etmesine sebep olur. Mevzubahis hastalığını bilenler ise ilacının acılığına sabretmenin onlara zor gelmesi nedeniyle tedaviye başvurmazlar. Zira bu nevi hastalığın devası *şehvetlere muhalefettir* ve bunu yapabilmek de âdeta ruhun bedenden çıkması misali insan için zor ve acı bir şeydir. İlacın acılığına katlanmaya dair kendinde sabır kuvveti görenler ise bu defa hastalıklarını tedavi edebilecek hâzık bir tabib bulamazlar. Zira Gazzâlî'ye göre -kendi zamanı için- bu işin tabibi olan ulemâyı da bu hastalık ele geçirmiş durumdadır. Vâkıa hasta tabibin reçetesine de pek iltifat edilmez. İşte Gazzâlî'ye göre bütün bu sayılanlar mevzubahis kalp hastalıklarının devasız kalmasına, kronikleşmesine ve bu konudaki ilmin de yok olup gitmesine sebep olmuştur. Hatta ona göre zaman içerisinde öyle bir noktaya gelmiştir ki kalplerin tedavisi (tıbb-ı kulûb) yanında onun hastalıkları da inkâr edilip yadsınmaya başlanmıştır. Böyle olunca da doğal olarak insanlar dünya sevgisine ve zâhiri ibadet olsa da bâtını âdet, riyâ ve gösteriş olan amellere yönelmişlerdir.⁶¹

Gazzâlî'ye göre kalp hastaları hastalıklarını bilmezler, fark etmezler. Meselâ yüzünde alaca hastalığı çıkan ve elinde ayna bulunmayan kişi başkası bu konuda ona aynalık yapmadığı sürece hastalığının farkına varmaz. Başkası kendisine bildirmediği sürece bu hastalığa yakalandığını bilmez. Aynen bunun gibi çok az kişi mânevî nitelikteki hastalıklarının farkına varır. Böyle olunca da ona göre esasında bu konuda halkı aydınlatmak âlimlerin görevidir ve bu ameliye onlar açısından *farz-ı ayn* mesabesindedir. Her mahallede bir hekiminin bulunması gibi Gazzâlî'ye göre her mahallede halkı mânevî/kalbî/ahlâkî hastalıkları itibariyle aydınlatacak ve onlara yardımcı olacak yetkin âlimlerin bulunması da elzem bir durumdur. Ona göre peygamberler gibi peygamber vârisi olan âlimler de onların gelmesini beklemeden bizzat kendileri halkın ayağına giderek bu anlamda insanları irşad edip onlara yol gösterirler. Gazzâlî'nin mânevî tabâbet açısından işaret ettiği bu ameliye bir yerde cismânî tıp çerçevesinde yapılan geniş çaplı sağlık faaliyetlerini ve taramalarını anımsatmaktadır. Zira bu faaliyetler tıbbın en önemli bir boyutu olan hıfzıssıhha kapsamında bir devlet ve kamu görevidir. Erken teşhisler hastalıkların tedavisi ve kronikleşip daha kötü sonuçlar vermemesi açısından gayet derecede önemlidir. Durum Gazzâlî'nin işaret ettiği üzere hıfzıssıhha açısından mânevî hastalıklar cephesinde de aynıdır hatta çok daha büyük bir ehemmiyeti haizdir.⁶²

Dünyanın âdeta bir hastane, üstündeki insanların da hasta olduklarını ifade eden Gazzâlî bunlar içinde kalp hastalarının, beden hastalarından çok daha fazla olduğuna vurgu yapar. Kalp hastalarının doktorları ise ona göre âlimlerdir. Bu çerçevede kalp hastalarının beden hastalarından fazla olmasının nedenlerine de işaret eden Gazzâlî'ye göre bunun birinci sebebi daha önce ifade edildiği üzere kalp hastalarının hastalıklarını bilemeyişleri, bunu fark edemeyişleridir. İkincisi ise beden hastalıklarının aksine kalp

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 945; *İhyâ Tercümesi*, 3/144.

⁶² Gazzâlî, *İhyâ*, 1388-1389; *İhyâ Tercümesi*, 4/92-93.

hastalıklarının neticelerinin bu dünya itibariyle büyük oranda görülmemesidir. Beden hastalıklarının neticesinin ölüm olması ve ölümün sevilmeyen ve çekinilen bir şey olmasından insanların beden hastalıklarının izâlesine yöneldikleri ve bu konuda gayet derecede gayret sarf ettikleri görülür. Ne var ki günahların neticesi olan kalbin ölmesi burada fark edilen bir şey değildir. Bu yüzdendir ki kişi kalbinin hasta olduğunu fark etse bile gûnahtan nefreti az olabilmektedir. Gazzâlî'ye göre kalp hastalarının ve hastalıklarının daha fazla olmasının üçüncü ve en önemli bir sebebi de bu hastalıklara mübtelâ olanların kendilerini tedavi edecek bir tabip bulamayışlarıdır. Zira ona göre bu hastalıkların tabipleri âlimler olmakla beraber onların da bu hastalıklara mübtelâ olması meseleyi içinden çıkılmaz bir hale getirmiş ve çözümü daha da zorlaştırmıştır. Çünkü tabibin cahil, başarısız ve kendisi tedaviye muhtaç olması halinde, değil hastayı iyileştirmesi belki onun hastalığını azdirması hatta onu öldürmesi neticesiyle karşı karşıya kalılabilmektedir. Gazzâlî'nin bu anlamda tabiplerin bozulmasını çarpıcı bir şekilde *tedavi kabul etmeyen hastalık* şeklinde ifade etmesi dikkat çekmektedir.⁶³

2.12. Kalbin Sıfaten Kemâli ve Hastalıklardan Selâmeti Ancak Dinî İlimlerledir

Gazzâlî'ye göre her ne kadar kalbin aklî olan ilimlere ihtiyacı olsa da selâmet ve sağlığının sırf aklî ilimlerle hâsıl olması mümkün değildir. Tek başına aklî ilimlerin bu anlamda yeterliğinden söz edilemez. Zira akıl, bedenın sıhhatinin muhafazası konusunda bile işin ehli tabiplerden konu ile ilgili yardım almadan tek başına yeterli değilken onun yalnız başına kalbin sıhhatinin temininde yeterli olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Gazzâlî'ye göre akli hiçbir şekilde nazara almadan sırf taklîd ile yetinmek cehalet olduğu gibi sırf akılla iktifa edip Kur'ân ve Sünnet'in nurundan yüz çevirmek de aldanmaktır. İdeal olan ise ona göre bu iki asıl (akıl ve nakil) arasını cemetmektir. Bu ikisinin münâkız olduğunu ve cemedilemeyeceğini savunmak ise Gazzâlî'ye göre doğru olmayıp basiretsizlikten başka bir şey değildir. Aklî ilimleri *gıda*, şer'î ilimleri ise *ilaç* mesabesinde gören Gazzâlî'ye göre bedenen hasta olan kişinin tedavi edilmeden kendisine verilecek gıdalardan fayda değil zarar göreceği açıktır. İşte kalbî olan mânevî hastalıklar da öncelikle *şeriatın elde edilen ilaçlarla* yani *ibadet vazifeleri ve peygamberlerin islah-ı kalp için ortaya koyduğu amellerle* tedavi edilmek durumundadır. Tedavileri de ancak bunlardır. Bunu gerçekleştirilmeden sırf aklî ilimlerle kalbin hastalığının tedavisine yönelmek büyük bir hatadır. Çünkü tedavi edilmeden kendisine bol ve kuvvetli gıdalar yedirilen cismanî anlamdaki hasta örneğinde olduğu gibi, şer'î ilimlerle tedavi edilmeden sırf aklî ilimlerle karşı karşıya bırakılan hasta kalbin de faydadan çok zarar görmesi söz konusu olacaktır.⁶⁴

3. İmam Gazzâlî'nin İlimleri Sıhhat ve Maraz Ekseninde Değerlendirmesi

⁶³ Gazzâlî, *İhyâ*, 1388-1389; *İhyâ Tercümesi*, 4/93-94.

⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 893; *İhyâ Tercümesi*, 3/38-39.

Şu kadarını ifade edelim ki İmam Gazzâlî *İhyâ*'nda fikir ve düşüncelerini tamamen âhiret eksen ve merkezîyetinde ortaya koymaktadır. Onun mezkûr eserinde şekillenen düşüncesinde esas olan Allah Teâlâ'nın kurbîyetine ulaşmak, muhabbetine nâil olmak ve nihaî olarak cemâlini temâşâ etme nimetine erişmektir. Çünkü ona göre insanın ulaşabileceği en büyük saadet budur. Gazzâlî bunun dışındaki her bir şeye ise ancak bu temel hedefe nisbetle, bu gayeye ulaşmaya olan katkısı ölçüsünde bir değer ve kıymet atfetmiş ve her bir şeyi bu çerçeve dahilinde konumlandırmıştır. Bu münhasır bir bakış açısı olmayıp ilimlere ve bilgiye de sirayet eden ve onları da kapsayan bütünlüklü bir yaklaşımdır. Onun ilimler değerlendirmesinde de bu kıstası göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Her şey gibi ilimler de Gazzâlî açısından bu temel hedefe ulaşmaya olan katkıları, bu esas maksada yaklaştırma dereceleri, bu nihaî gayeyi gerçekleştirmek yönündeki kabiliyetleri itibarıyla bir değer ve kıymete sahiptir. Nitekim onun eseri dahilinde yaptığı muhtelif tüm ilim tasniflerinde⁶⁵ bu noktadan hareketle birtakım değerlendirmeler yaptığı görülmektedir.

Öyle ki bu bakış açısı Gazzâlî'nin insan hakkındaki düşünce ve tahlillerine de yansımıştır. Bu kapsamda ona göre insanın yukarıda ifade edilen temel hedefine onu ulaştırabilecek yegâne kabiliyet ve latifesi onun kalbidir. Bu latife O'ndan geldiği gibi yine O'na rücû eder. Allah'ın insana tevdi ettiği bu latife ve sır üzerinden perdeyi kaldırmak ise Gazzâlî'ye göre *mükâşefe ilmîne* aittir. Hastalıklı olmayan, tasfiye edilmiş, selîm ve sağlıklı bir kalp insanın kendisiyle yukarıda ifade edilen esas gayeyi ve dolayısıyla da saadetini tahakkuk ettirebileceği biricik istidad ve kabiliyetidir. Bu itibarla da kalp ondaki en kıymetli ve değerli organdır. Bedenle beraber insanın maddî ve mânevî yapısındaki diğer tüm organları, cihazları, latife ve duyguları ise Gazzâlî'nin perspektifine göre ancak kalbin mevzubahis esas maksada ulaşmaktaki vasıtaları, hizmetçileri ve yardımcıları mesabesinde⁶⁶.

İşte yukarıda ifâde edilen durumlar nedeniyledir ki Gazzâlî açısından esas niteliğinde, değerli ve kıymetli olan ilim ve bilgi kalbin ıslah edilmesine, ahlâkının güzelleştirilmesine, selâmet ve sağlığa kavuşturulmasına ilişkin ilimdir. Hedefe götüreceği olan ancak böylesi bir ilim ve amelîyedir. Gazzâlî'ye göre ıslâh-ı kalb ilmi *mu'âmele ilmî* olup bunun neticesi de -mutlak mânada zorunlu olmasa da- ilimlerin gayesi olan *mükâşefe ilmî*dir.⁶⁷ Zaten ona göre esas olarak ilimlerin değer ve kıymeti iki şeyle ölçülebilir. Birincisi netice ve semerelerinin değer ve kıymeti ikincisi ise sundukları delilin kuvvet ve sağlamlığıdır. Böyle olunca da neticesi ebedî bir hayatta ebedî bir saadet olan din ilimleri bu tür bir neticeye ulaştırmayan sair ilimlerden tabii ki daha değerli olmaktadır. Yani Allah'ı, meleklerini, kitaplarını ve peygamberlerini bildiren ilimler ve

⁶⁵ Bu tasnifler için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 10, 21-25, 28-30, 40, 49-50, 892-894; *İhyâ Tercümesi*, 1/7, 43-51, 57-60, 81, 101-104, 3/36-40.

⁶⁶ Gazzâlî'nin insanın yapısı ve temel hedefi çerçevesinde kalbe atfettiği değer ve kıymet için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 876, 879-884, 892; *İhyâ Tercümesi*, 3/7-8, 13-15, 18-22, 29, 37.

⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 66-67; *İhyâ Tercümesi*, 1/138-139.

yine bu ilimlere vasıta niteliğinde olan diğer ilimler en şerefli ilimlerdir.⁶⁸ Böyle olmakla beraber aşağıda ortaya konulacağı üzere Gazzâlî'nin düşüncesinde dinî ilimlerin de kaçınılmaz olarak kendi aralarında yukarıda ifade edilen temel maksada iletebilirlikleri ölçüsünde bir değer ve kıymet derecelenmesine tabi olması söz konusudur.

Gazzâlî kendisiyle âhirete teveccüh edilen ilmi *mu'âmele* ve *mükâşefe* olarak ikiye ayırır. Ona göre mükâşefe ilmi, kitaplarda yazılmasına müsaade edilmeyen, zirve bir ilimdir. Mu'âmele ilmi ise yukarıda ifade edildiği gibi mükâşefe ilmine bir yol konumundadır.⁶⁹ *Âhîret yolunun ilmîne* dair tafsillerde bulunan Gazzâlî'ye göre âhîret yolunun ilminin birinci kısmı olan mükâşefe ilmi *ilm-i bâtın* olup esasında ilimlerin *gayesi* mesabesinde. Bu ilim sıddık ve mukarreb olanların ilmidir. Ona göre *kalbin mezmûm sıfatlarından arındırılıp temizlenmesi neticesinde kalpte zuhûr eden nurdan ibaret* olan bu ilim ile kişinin daha önce duyup bildiği ama mânası kendine mücmel ve kapalı olan birçok husus açığa çıkarak apaçık hale gelir. Gazzâlî'ye göre ancak bu suret ve yollardır ki kişi Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri başta olmak üzere iman hakikatleri, arz ve semavâtın melekûtu, hakikî saadetin husûlü ve daha birçok farklı nitelikteki mühim konuya dair hakiki bir mârifete ulaşır. Mükâşefe ilmiyle kastedilen şey Gazzâlî'ye göre kalp üzerindeki perdenin kalkması ve böylelikle de mârifet-i ilâhiye ve ilgili konulara ilişkin gerçekliğin şüphenin olmadığı *ayne'l-yakîn* derecesinde açığa çıkmasıdır. Ayna mesabesinde olan kalbin Allah'a, onun sıfât ve fiillerinin mârifetine perde olan kötü huylardan ve yerilen niteliklerden temizlenmesi ise ancak şehvetlerden yüz çevirmek ve bütün hallerinde peygamberlere iktidâ ile hâsıl olur. Gazzâlî'ye göre bunu gerçekleştirebilmenin yolu da ancak riyâzet, öğrenmek ve öğretmeklemdir.⁷⁰

Gazzâlî âhîret yolunun ilminin ikinci kısmı olan *mu'âmele ilmîni* ise *kalbin ahvâline dair ilim* şeklinde tanımlar. Kalbe ait mahmud olan hallerin hakikati, sınırları, elde edilme yolları, neticeleri, alâmetleri, bu hallerden zayıflayanların güçlendirilmesi ve zâil olanların tekrardan iade edilmesine dair ilim ona göre âhîret ilmidir. Kezâ kalbin mezmûm hallerinin sınırları, hakikatleri, sebepleri, neticeleri ve bunları tedavi çare ve yollarını bilmek de âhîret ilmidir. Kalbin ahvâli ile ilgili bütün bunları bilmek âhîret ulemasına göre *farz-ı ayn* mesabesinde. Çünkü bunlara kıymet vermeyerek onları ihmal etmenin âhîrette ciddi sonuçları söz konusudur. Fukahanın (ilm-i zâhir ulemâsı) farz-ı ayn olan hususlara bakışlarının dünyanın ıslahına ve tanzimine, ilm-i bâtın ulemâsının bakışının ise âhîretin ıslahına izâfetle olduğuna işâret eden Gazzâlî'ye göre *farz-ı kifâye* niteliğindeki fikhî meselelerle meşgul olup tüm zamanını onlara ayırarak -ki ona göre bu meseleler nadiren lazım olur, olsa da o yerde onları bilen birisi illaki bulunur- *farz-ı ayn* niteliğindeki hususları ihmal etmek, onlara zaman ayırmamak ve onlar hususunda çaba göstermemek apaçık yanlış bir tutumdur.⁷¹

⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 65; *İhyâ Tercümesi*, 1/134.

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 10; *İhyâ Tercümesi*, 1/7.

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 28-29; *İhyâ Tercümesi*, 1/57-59.

⁷¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 29-30; *İhyâ Tercümesi*, 1/59-60.

Gazzâlî eserinde ilk asırdaki telakki ve pratiğin aksine fıkıh lafzının ve dolayısıyla bu lafızla ilgili ilmin sonraki dönemlerde, bir yerde dar, kısır ve faydasız bir mâna çerçevesine hasredilmesinin ve sadece bu veçhesiyle ele alınarak esasın ıskalanmasının yanlışlığına dikkat çeker. Ona göre yapılan bu yanlışlık, fıkıh ilminin, fetvalara ilişkin garib fûrûatın bilinmesine, bu meselelerin illetlerinin inceliklerine vukufa, bu hususta sözü uzatmaya ve konu ile ilgili makaleleri ezberlemeye hasredilmesi şeklindedir. Yine fıkıhtaki derinliğin fer‘î meselelerde derinlik ve tebahhur ile onlarla çokça meşgul olma şeklinde anlaşılmasıdır. Oysa ki Gazzâlî’ye göre fıkıh ismi ilk asırda *âhiret yolunun ilmine, nefsin âfetlerinin incelikleri ile amelleri ifsâd eden şeylerin bilinmesine, dünyalığa kıymet vermeme gücüne, âhiret nimetlerinin elde edilmesi için var gücüyle gayret etmeye ve Allah korkusunun kalbi kaplamasına itlâk edilirdi*. Dolayısıyla ona göre Allah korkusu ve takvayı îrâs etmeyen bir bilgi gerçek fıkıh bilgisi olamaz. Bu nedendir ki talâk, ‘itâk, li‘ân, selem, îcâr gibi mevzuların teferruatında yoğunlaşmak, derinleşmek fıkıh olarak nitelenemez. Evet zâhirî hükümler ve bu konularda fetva tabi ki fıkıhtandır veya fıkıh ile alakalıdır. Ne var ki, zaman içerisinde bu ilmin sadece fetvaya tahsis edilmesinden kaynaklı, *âhiret ilmi ve kalbin hallerine ilişkin olan esas veçhesi ihmal edilmiş ve böylelikle de büyük bir yanlışlığa düşülmüştür*.⁷²

Gazzâlî diğer bir yerde şer‘î bir ilim olmakla beraber fikhın din ile alakasının *bizzat ve doğrudan değil de ancak dünya vasıtası ve aracılığıyla* olduğunu ifâde eder.⁷³ O fıkıh ve fukahanın, İslâm, oruç, zekât, helal ve haram gibi uhrevî olarak nitelenebilecek meselelerin dahi ancak *dünyaya ve zâhire bakan* boyutları itibariyle söz söyleyip hüküm verdiklerini, dünyaya ve zâhire bakan boyutları ve zâhiri şartları itibariyle sıhhatleri konusunda kelâm ettiklerini ifâde eder. Buna karşın ona göre genel olarak bütün meselelerin *âhirete ve kalbe bakan* boyutu *fikhın alanı içerisinde değildir. Kalp fakihin idare ve tahakkümüniün hâricindedir. Oysa âhiret ancak kalbin ihlâsının ve nurunun fayda verebileceği yer olup kalbin bu durumları fıkıh ile alakalı olmayıp fakihin ihtisâs alanının dışındadır*.⁷⁴ Ona göre fakih kalbin korkup titremesinden ve kalp ile amel keyfiyetinden kelâm etmez. Onun tüm görüş ve hükümleri âhiret yolu kendisiyle ıslah edilip düzeltilecek olan dünya ile bağlantılıdır. Oysa ki, *âhirete azık olacak olan ilim zâhirî olan değildir*. Belki kişiyi Allah’a yaklaştıracak olan ilim *kalbin ahvâli, sıfatları ve amellerine dönük olanıdır* ve ancak bu nitelikteki *ilim ve amel şerefli*dir.⁷⁵

Sadece bu değil Gazzâlî’ye göre zaman içerisinde *ilim* lafzının kendisi bile fıkıh gibi mânası tahsis ile değiştirilen bir lafızdır. Zira ona göre *esasında ilim mârifetullaha* denilir. Yani Allah’ı, âyetlerini, yarattıklarındaki fiillerini bilmektir ilim. Çünkü Kur’ân ve hadiste faziletli addedilen ilim ve âlim, Allah’ı, sıfatlarını, hüküm ve fiillerini bildirenlerdir. Ama zaman içerisinde bu lafız daha çok fıkıh ve diğer meselelerde

⁷² Gazzâlî, *İhyâ*, 40; *İhyâ Tercümesi*, 1/81.

⁷³ Gazzâlî, *İhyâ*, 25-26; *İhyâ Tercümesi*, 1/51-52.

⁷⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 26-27; *İhyâ Tercümesi*, 1/52-54.

⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 27; *İhyâ Tercümesi*, 1/56.

hasımlarla münazarayla meşgul olanlar için kullanımı meşhur olan bir kavram olmuştur. Bu şekil bir mücadeleyle yürüten ulemâ büyük ve üstün görülerek böylesi bir mücadeleye girişmeyenler ilim ehlinden bile addedilmemeye başlanmıştır. İşte bu da Gazzâlî'ye göre ilim lafzı itibariyle yapılan bir hata idi ve pratikte de gayet olumsuz neticelere sebebiyet verdi.⁷⁶ Gazzâlî eserinde benzer şekilde tahsis yoluyla mânası değiştirilen bir diğer lafız olarak tevhide de işâret edip konu ile alakalı değerlendirmeler yapmaktadır.⁷⁷

Gazzâlî kelâm ilmi konusundaki değerlendirmelerinde ise bu ilmin içine aldığı sahih delillerin Kur'ân ve hadislerde mevcut bulunduğunu bunların dışındaki hususların ise bid'at, kuru gürültü, hezeyan veya dinle alakası olmayan şeyler olduğunu tespit eder. O, bu tür şeylerle uğraşmayı bid'at olarak nitelemekle beraber zaman içerisinde Kur'ân ve Sünnet'in gereğiyle amel etmekten alıkoyan bid'atların çoğalması ve şüpheler uyandıran eser ve hiziplerin ortaya çıkması nedeniyle kelâm ilmi dahilinde bulunup kaçınılması gereken bu nevi bazı hususlara zarûrî bir hüküm ile ruhsat verildiğine işaret eder. Nihayetinde de bid'atçıları ilzâm edecek kadar kelâm ilmi öğrenmenin *farz-ı kifâye* hükmünü aldığını belirtir. Yani bid'atçıların avamı aldatmasından avamın kalbini korumak için kelâm ilmi de farz-ı kifâye olan ilimlerden olmuştur. Dolayısıyla *kelâmın doğuşu bid'atların ortaya çıkışı sebebiyledir*. Şayet bu bid'atler ortadan kalksa kelâm ilmine olan ihtiyaç da doğal olarak ortadan kalkar. Bununla beraber Gazzâlî'ye göre kelâmcıların meşguliyet alanları dilin ve kalbin *ancak zâhir amelleri* itibariyledir. Bu nedenledir ki, mütekellim, münazara ve müdafaa ile yetinse ve âhiret yoluna girip kalbini ıslah ile meşgul olmazsa cümle din ulemâsından kabul edilmez. Zira ona göre Hak Teâlâ'nın zât, sıfât ve filleri konusunda mükâşefe ilmiyle elde edilen bilgilere kelâm ilmiyle ulaşılmaz. Hatta kelâm ilminin bir yerde bunlara perde ve mâni olmasından korkulur.⁷⁸

Nitekim sahâbeyi ve onların önde gelenlerinden olan Hz. Ebû Bekir (r.a.) ile Hz. Ömer'i (r.a.) ve onların hakkında görüş birliği bulunan üstün mevkilerini nazara veren Gazzâlî, bu üstünlük ve faziletin sebep ve kaynağının onların kelâm ve fıkıh bilgileri, fazla fetva vermeleri veya çokça namaz kılmaları ve oruç tutmaları değil, belki mârifet-i ilâhiyye konusundaki bilgileri, âhiret yolunu gösteren ona ilişkin ilimleri, diğer bir ifadeyle kalplerine yerleştiren bir sır (nur) itibariyle olduğu tespitini yapar. Kaldı ki ona göre sahâbeden ancak birisi kelâm sanatını bilmiş ve on küsürden başkası ise fetvâ bile vermemiştir. Nitekim ona göre kendisiyle Allah'a yaklaşılabilecek şeyler üçtür. Bunlardan birincisi mücerred ilimdir ki bu mükâşefe ilminden ibarettir. İkincisi mücerred ameldir. Üçüncüsü ise ilimle beraber ameldir ki bu da âhiret yolunun ilmidir. İşte ona göre bireyin bu üçüncüsünden, yani ilk ikisini içerisinde barındıran kısımdan nasiplenmeye çalışması gerekir.⁷⁹

⁷⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 43; *İhyâ Tercümesi*, 1/87.

⁷⁷ bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 43-44; *İhyâ Tercümesi*, 1/87-89.

⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 31; *İhyâ Tercümesi*, 1/61-63.

⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 32-33; *İhyâ Tercümesi*, 1/63-65.

Mârifet-i ilâhiyye kapsamındaki esrâr-ı ilâhiyyeye dair mâlûmata kelâmcı ve filozofların da ulaşmaya çalıştığını belirten Gazzâlî bu iki ilim ehlinin bunda başarılı olamadığı kanaatinde. Onların konu ile ilgili bahislerinin meselenin mahiyetini anlamaktan ve anlatmaktan uzak olduğunu ve bu konuda istiklâliyet yani bağımsız ve yetkin bir ilim hüviyeti kazanamadıklarını tespit eder. Ona göre bu gibi esrâra bütün bütün olmasa da ancak enbiyâ ve evliyânın vukufundan söz edilebilir.⁸⁰

Diğer taraftan Gazzâlî'nin onlardan ne kadarının öğrenilmesinin makbul olduğuna göre yaptığı ilimler tasnifinde de bu bölümün başında işâret ettiğimiz bakış açısını işlettiği görülür. Bu itibarla o, ilimleri üçe ayırır:

1. *Azı da çoğu da mezmûm olanlar*: Ne din ne de dünya için bir faydası olmayanlardır. Meselâ sihir, tılsım ve nücûm ilimleri gibi. Ona göre bu ilimlerden az da olsa dünya için faydası da olabilecek olanlarında ise zarar, faydalarından çok daha fazladır. Faydaları zararlarının yanında bir değer taşımaz.

2. *Azı gibi çoğu ve gayet derecesi dahi makbul olan ilimler*: Bu ilim *ilm-i billahtır*. *Allah'ın sıfatlarına, fillerine ve yarattıklarındaki sünnetine dönük ilimdir*. *Uhrevî saadete vesile olan lizâtihi matlûb ilim budur*. Bu ilimde muvaffakiyet Allah'ın takdiri nisbetinde olmakla beraber her durumda bireysel bir mücâhede gereklidir. Zira ona göre mücâhede hidayet kapısının anahtarı mesabesinde.

3. *Yalnız belirli bir miktarı mahmud ama fazlası makbul olmayan ilimler*: Bunlar farz-ı kifâye olan ilimlerdir ki gerek fıkıh gerek kelâm ilmi bu kapsamdadır. Ona göre bu ilimlerin her birinin iktisârı, iktisâdı ve istiksâsı söz konusudur. Peki bu ilimlerle bu derecelerden hangisiyle meşgul olunmalıdır? Gazzâlî buna ilişkin de şöyle bir ölçü koyar: Kişi evvela kendi nefsiyle uğraşmakla, onu ıslah etmekle mükelleftir. Kendisini ıslah etmeden başkasını ıslah etmeye kalkışmak büyük bir yanlıştır. Başkasının iyiliğine çalışırken kendini helâke sürüklemek kabul edilemez. Kişi evvelâ kendisiyle, nefsinin ıslahıyla meşgul olmak durumunda olduğuna göre o zaman ancak *muktezâ-i haline göre kendisine farz olan ilimle ve bu hale taalluk eden miktardaki zâhirî amellerle ilgili ilimle (temizlik, namaz ve oruç ile ilgili bilgiler)* meşgul olmak zorundadır. Farz-ı kifâye niteliğindeki ilimlerle meşguliyet ancak bundan sonra olumlanabilir. *Kişi önceliği farz olana, en çok ihmal edilene, yani kalbin evsâf ve ahvâline dönük bilgiye ve pratiğe vermelidir*. Zira ona göre hiç kimsenin kalbi kötü evsafla mübtelâ olmaktan (kalbî hastalıktan) uzak değildir. Durum bu iken misâlen kişinin boynuna dolanan yılanı veya üstündeki akrebi bırakıp başkasının üstüne konmuş sinekle meşguliyeti kabul edilemez. Kişi bâtinî hastalıklarını sadece yüzeysel olan zâhirî amellerle tedavi edebilecek de değildir. Bu daha önce ifade edildiği gibi yaranın içinin temizlenmeden katranla örtülmesine benzer ki doğru bir tedavi yöntemi değildir. Onun içindir ki Gazzâlî'ye göre kişi, uhrevî ve ebedî kurtuluşu, saadeti ve selâmeti hedefliyorsa -ki doğru ve olması

⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 40; *İhyâ Tercümesi*, 1/81.

gereken de budur- bâtinî hastalıklarını ve bunları tedavi yol ve çarelerini bulmakla meşgul olmalıdır. Bu başarılı olduğunda yani kişi nefsini tezkiye edip temizledikten, zâhir ve bâtinıyla günahı terk etmeye güç yetirip bu onda kalıcı bir kabiliyete dönüştükten sonra, pekâlâ farz-ı kifâye niteliğindeki diğer ilimlerle meşguliyyete tedricî olarak ve bir ölçü dahilinde yönelip onlarla meşgul olabilecektir.⁸¹

Gazzâlî özellikle farz-ı kifâye olan dinî ilimlerde zaman içinde değişimler olduğunu, ilk asırlardaki esaslarından uzaklaşıldığını ve bu esasların yerine gereksiz, faydasız birtakım hususların ikâme edildiğini (cedel, münâzara, fûrûatta tevağğul gibi⁸²) kaydederek bunlarla bu boyutlarıyla meşgul olunmaması gerektiğine ilişkin sık sık vurgular yapmaktadır.⁸³ Onun ilim/bilgi değerlendirmesinde temelde iki esasa dayanıp odaklandığını söyleyebiliriz. Birisi *âhirette kurtuluş ve saadeti temin edecek ilmin temini*, diğeri ise *farz-ı kifâye olan bilginin değil de pratiğin (amel) merkeze alınması ve arttırılmaya çalışılmasıdır*. Gazzâlî'ye göre ilimler hususunda doğru ve isabetli olan *ehemmin mühimme tercih edilmesidir*. Kısa ömür tüm ilimleri tahsile yetmeyeceğine göre, bütün kuvvetin ilimlerin en şerefli ve gayesi olan *âhret ilmine* yöneltilmesi, diğerlerinden ise en güzelinin alınması ve onlardan bir koklamakla iktifâ edilmesi gerekir. *Âhret ilmi olan mu'âmele ilminin neticesi mükâşefe, mükâşefe ilminin neticesi de mârifetullahtır. Muhabbetullah ise mârifetullahın neticesidir*. Bu sıradan bir mârifet de değildir. Belki bâtinini mücâhede ile temizleyen kulun kalbine Allah'ın ilkâ ettiği nurun semeresi olan *yakînî* nitelikte bir mârifettir. İşte Gazzâlî'ye göre böylesi bir mârifet *klasik bir fıkıh veya kelâm bilgisinin semeresi olmaktan üstün bir şeydir. Onların neticesi olmayan bir büyük sermayedir*.⁸⁴

Gazzâlî, bütün bunlarla beraber kendisinin âhret ilmine yönelik güçlü şekildeki övgü ve vurgusunun farz-ı kifâye olan ilimleri küçümsediği ve değersiz gördüğü anlamına gelmediğini de özellikle vurgulamaktadır. Bu ilimler arasındaki faziletin nisbî olduğuna vurgu yapan Gazzâlî, kendisiyle Allah ve O'nun rızasının kastedildiği hangi ilim olursa olsun mutlaka sahibine fayda sağlayıp onu yücelteceğini belirtir.⁸⁵ Şu kadarı var ki ona göre insanda Allah'a yakınlık için sa'yeden beden değil latife-i rabbâniye tâbir

⁸¹ Buraya kadar olan bilgiler için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 49-50; *İhyâ Tercümesi*, 1/101-104.

⁸² Gazzâlî'nin bu konulardaki uyarı ve tespitleri ile koyduğu ölçüler için bk. *İhyâ*, 50-60; *İhyâ Tercümesi*, 1/104-124.

⁸³ Gazzâlî mücâdele ve münâzara ilimlerinin incelikleri ve teferruatıyla uğraşmanın kendi dönemi için en büyük ilimlerden ve Allah'a en çok yakınlık sağlayan vasıtalarından olduğuna ilişkin yanlış bir kanaat oluştuğunu buna mukabil bunların sahâbe devrinde yasak olan ilimlerden olduğuna işaret etmektedir. Ona göre yapılması gereken tam da bu genel yaklaşımın aksine *sahâbenin ve selefin yaklaşımını benimsemek ve onların ilim, ahlâk ve halleriyle hemhal olmaktır*. Bu da ona göre *havf, hüzn, tefekkür, mücâhede, murâkabe, günahların açık ve gizlisinden kaçınmak, nefsin gizli şehvetlerini ve şeytanın hilelerini bilmek gibi bâtin ilimlerden ibarettir*. bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 94-95; *İhyâ Tercümesi*, 1/201-203.

⁸⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 64; *İhyâ Tercümesi*, 1/132-133.

⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 65; *İhyâ Tercümesi*, 1/134-135. Gazzâlî mevzubahis nisbîlik durumunu şöyle izah eder: Ne zaman ki fıkıh ilmi tıp ilmine izâfe edilse fıkıhın değer ve şerefi ortaya çıktığı gibi âhret yolu ilminin fıkıha izâfe edilmesi halinde ise bu sefer âhret yolu ilminin değer ve kıymeti tezâhür eder. Şüphesiz tıbbâ nisbetle fıkıh, fıkıha nisbetle de âhret yolunun ilmi daha üstündür. bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 28; *İhyâ Tercümesi*, 1/56-57.

edilen kalptir. O'nun kurbuna ulaşmaya sa'yeden ancak odur.⁸⁶ Beden ise bu durumda bu latifenin hedefi doğrultusunda kullandığı binit ve vasıtasıdır. Nihayetinde Gazzâlî'ye göre tıp gibi fıkıh da ruhun (kalp) binit konumundaki bedeni korumak için söz konusudur. Dolayısıyla *kalbini ıslah edip ahlâkını düzeltmeden* sadece tıp ve fıkıh ilimleriyle iştiğal eden kimse âdeti binitinin suyunu, yiyeceğini satın alıp sadece bununla iktifâ eden, fakat hac yoluna girmeyen kişiye benzer. Gazzâlî burada çarpıcı bir şekilde ömrünü fıkıh mücadeleleri içinde, kavram ve kelimeleri inceleyerek geçiren kimseleri de yine zamanını hac için götüreceği su tulumunu sağlamlaştırmak için onu dikmeye yarayan ipleri hazırlamaya hasreden kişiye benzetmektedir. Buna karşın ona göre mükâşefe ilmine îsâl eden ıslâh-ı kalb (mu'âmele ilmi) ile uğraşan kişi haccın yoluna girmiş hatta haccın bazı erkânını eda etmiş kişi gibidir.⁸⁷

Dolayısıyla Gazzâlî bir yerde yukarıdaki değerlendirmelerinde asıl hedefe ulaşmak yolunda mesafe alabilmek için araçların amaçsallaştırılmaması ve dinî ilimlerin bu uzun yolculukta temel hedef ve gaye çerçevesinde doğru ve düzgün bir şekilde yerli yerine konumlandırılması gerektiğine vurgu yapmış olmaktadır. Yoksa onun maksadı bir dinî ilmin diğer bir dinî ilimden üstünlüğünü veya düşüklüğünü ispat etmek değildir. Nitekim Gazzâlî aslında bâtın ilimlerden önce zâhir ilimlerin öğrenilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır. Ama bu noktada dahi ilim öğrenmekten maksadın benlik, mücâdele ve mevki elde etmek olamayacağı belki kemâle ermek ve Allah'a yaklaşmak olması gerektiğini de özellikle vurgulamaktadır.⁸⁸ Zira meselâ fıkıh ilminde sırf ihtilafı meseleler ile garip birtakım fûrûatla ve kelâm ilminde sırf cedelle uğraşmak Gazzâlî'ye göre kişinin gafletini, kalp kasâvetini, yanlış üzere kalmasını ve mevki arzusunu arttırmaktan başka bir şeye yaramaz.⁸⁹

Son olarak Gazzâlî'nin eserinde kalbi nazara alarak ilimleri aklî-dinî ve dünyevî-uhrevî şeklinde de tasnif ettiği görülür. Kalbin yaratılışı itibariyle hakikatleri kabule müstaid olduğunu belirten Gazzâlî kalbe nüfuz eden ilimleri aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırır.⁹⁰ Şer'î ilimleri taklîd yoluyla peygamberlerden alınan ilimler olarak tarif eden Gazzâlî, *kalp sıfatının kemâlinin ve hastalıklardan selâmetinin ancak bu ilimlerle mümkün olduğu* tespitini yapar. Daha önce de zikri geçtiği üzere ona göre evet onlara ihtiyacı varsa da aklî ilimler kalbin selâmet ve sağlığı için yeterli değildir. İdeal olan ise ikisini cemetmektir. Daha önce aktarıldığı üzere aklî ilimleri besin ve gıdaya, şer'î ilimleri ilaçlara benzeten Gazzâlî hasta olan kişinin tedavi edilmeden yiyeceği yemeklerden zarar göreceğini belirtir. İşte ona göre kalp hastalıkları da ancak şeriattan istifadeyle ortaya

⁸⁶ Gazzâlî'nin eserinde kalp için dile getirdiği mühim ve ayrıntılı bilgiler için bk. *İhyâ*, 876, 879-884, 888, 892; *İhyâ Tercümesi*, 3/7-8, 13-15, 18-19, 20-22, 29, 37.

⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 66-67; *İhyâ Tercümesi*, 1/138-139.

⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 69; *İhyâ Tercümesi*, 1/142.

⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 69; *İhyâ Tercümesi*, 1/143.

⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 892-893; *İhyâ Tercümesi*, 3/36-38.

konulan ilaçlarla tedavi edilebilir. Bu ilaçlar da *kulluk vazifeleri*⁹¹ ve *peygamberlerin kalbin ıslâhı için terkîb ettiği amellerden* ibârettir.⁹²

Sonuç

İmam Gazzâlî *İhyâ*'da tamamen asıl gaye ve hedef tabir ettiği uhrevî saadete odaklanan bir düşünce ekseninde meseleleri değerlendirip görüşlerini ortaya koymaktadır. Onun açısından Cenâb-ı Allah'a kurbîyet, O'nun muhabbetine nâilîyet ve nihayetinde cemâlini temâşâ edebilmek en büyük bir saadet ve gayedir. Bu da ancak tasfiye edilmiş yani selîm ve sıhhatli bir kalp ile ve buna bağlı olarak ortaya çıkan mârifet ve muhabbetle mümkün olabilir. Bu nedenledir ki Gazzâlî'nin fikriyatının merkezinde bunu temin edebilecek olan âhiret yolunun ilmi (mu'âmele ve mükâşefe ilimleri) vardır. Kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi vardır. Ahlâkın güzelleştirilmesi ve mükemmelleştirilmesi vardır. Tasavvufî yol ve yöntem vardır.

Gazzâlî *İhyâ*'da her bir şeye ancak sözü edilen temel hedefe nisbetle, o gayeye ulaşmaya olan katkısı ölçüsünde bir değer ve kıymet atfeder. Bu, ilimleri ve bilgiyi de kapsayan bütünlüklü bir tarzıdır. Her şey gibi ilimler de Gazzâlî açısından bu temel hedefe ulaşmaya olan katkıları, bu esas maksada yaklaştırma dereceleri, bu nihâî gayeyi gerçekleştirmek yönündeki kabiliyetleri itibariyle bir değer ve kıymete sahiptir.

Gazzâlî'nin fikriyatında insanın yapısı itibariyle tasfiye edilmiş, hastalıklı olmayan, selîm ve sağlıklı bir kalp insanın kendisiyle yukarıda ifade edilen esas gayeyi ve dolayısıyla da saadetini tahakkuk ettirilebileceği yegâne latife ve istidadı olduğundan, en değerli ve şerefli olan ilim ve bilgi de kalbin ıslah edilmesine, ahlâkının güzelleştirilmesine, selâmet ve sağlığa kavuşturulmasına ilişkin ilimdir. Asıl hedefe ancak böylesi bir ilim ve amelîye ile gidilebilir. Onun içindir ki Gazzâlî ilimler tasnif ve değerlendirmesinde en büyük değer ve kıymeti *mu'âmele ilmi (ilm-i ıslâh-ı kalp)* ile onun neticesinde ortaya çıkan *mükâşefe ilmîne (marifetullah ilmi)* vermektedir. İlm-i bâtın olarak nitelediği mükâşefe ilmîni *ilimlerin gayesi* ve *lizâtihi matlûb* olan ilim olarak görmektedir. O, bu ikisinin dışındaki ilimleri ise ancak yukarıda ifade edilen temel maksada iletebilirlikleri ölçüsünde bir değer ve kıymet derecelenmesine tabi tutmaktadır.

Gazzâlî *İhyâ*'da bir tabip gözüyle ve tabâbet bakış açısıyla muhtelif olgu ve olayları ele almaya çalışmaktadır. Tabâbet ve onun ahkâm ve esaslarına kıyasla meseleleri değerlendirmeye çalışmaktadır. Mânevî ve kalbî sıhhat ve marazı da bedenî ve cismânî sıhhat ve maraz perspektifinden ele almak suretiyle değerlendirmelerini somut bir üslupla ve somut bir çerçeve dahilinde ortaya koymaktadır.

Onun düşüncesinde mânevî anlamdaki sıhhat ve maraz ahlâk kaynaklıdır. Güzel ahlâk veya ahlâkî anlamdaki itidal *kalbin ve nefsin sıhhati* olup Allah'a yaklaşımcı iken,

⁹¹ Gazzâlî diğer bir yerde ibadetlerden maksadın da onların kalpteki tesirleri olduğuna dikkat çekmektedir. bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 941.

⁹² Gazzâlî, *İhyâ*, 893-894; *İhyâ Tercümesi*, 3/39-40.

kötü ahlâk veya ahlâkî itidalden sapmak (ıfrat ve tefrit) da *kalbin marazı ve nefsin hastalığı* olup Hakk'ın civarından uzaklaştırıcıdır. Kötü ahlâk (kalp ve nefsin hastalığı) ebedi saadetin elden kaçırılmasına en temel sebeptir. Çünkü kalplerin saadeti onların selâmetine (sıhhat) bağlıdır. Bu itibarla da kalp hastalıklarının tedavisine ilişkin bilgi (tıbb-ı kulûb) *farz-ı ayn* hükmündedir. Neticesi kurb-u ilâhî ve muhabbet-i ilâhiye olan lizâtihi matlûb ilim budur. Bununla beraber Gazzâlî açısından kalp hastalıkları sadece ilimle giderilebilecek de değildir. Ancak *ilim ve amel karışımı* (hılt) bütün bu hastalıkların ilacı olabilir. Asıl gayeye ancak ilimle beraber amelle ulaşılabilir.

Gazzâlî'nin düşüncesinde mânevî ve ahlâkî anlamda sıhhatin ölçüt ve kıstası ise kâmil-i ekmel olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zirve mesabesindeki ahlâkıdır. Bu anlamdaki marazın göstergesi de bu mükemmel ahlâktan uzaklaşmaktır.

Gazzâlî eserinde mânevî/kalbî/ahlâkî hastalıkların nasıl ve neden ortaya çıktığı, bunları teşhis ve tedavi etmenin yol ve yöntemi, ilaçlarının ne olduğu, teşhis ve tedavi sürecinde sonuca ulaşmak için nelere dikkat edilmesi gerektiği, tedavilerinde şeriattan müstahsil ilaçların (ibadet vazifeleri ve peygamberlerin ıslah-ı kalp için ortaya koyduğu ameller) kullanılmasının ehemmiyet ve zorunluluğu ile kalbin selâmet ve sıhhatinin sırf aklî ilimlerle neden mümkün olmadığı gibi birçok temel meseleyi ele alıp değerlendirmekte, çözüme kavuşturmakta ve *İhyâ*'ı bir *ruh tabibi* edasıyla âdetâ bir *tıbb-ı kulûb* eseri olarak ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Nuri. *İslam Ahlâk Düşüncesi ve Müslüman Ahlâkçılar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Çağrı, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2017.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrı, Mustafa. “İffet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Karlıağa, Bekir. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/518-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *İşârâtü'l-İ'câz*. çev. Abdülmecid Nursi. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1994.
- Nursi, Bedüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- Uludağ, Süleyman. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/515-518. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İLÂHÎ SIFATLAR ÇERÇEVESİNDE DÂVÛD-I KAYSERÎ'NİN İNSAN FİİLLERİ VE ÖZGÜRLÜĞÜ KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

DAWUD al-QAYSARI'S APPROACHES TO HUMAN ACTS AND FREEDOM IN THE
FRAMEWORK OF DIVINE ATTRIBUTES

Ali İhsan KILIÇ

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf
Anabilim Dalı

aihskilic@gmail.com orcid.org/0000-0002-5638-6948

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513157>

Geliş Tarihi / Received: 10 Ağustos 2022 / 10 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Ekim 2022 / 12 October 2022

Yayın Tarihi / Published: 10 Ocak 2023 / 10 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 123-149.

Cite as / Atıf: Kılıç, Ali İhsan. "İlâhî Sıfatlar Çerçevesinde Dâvûd-i Kayserî'nin İnsan Fiilleri ve Özgürlüğü Konusuna Yaklaşımları" [Dawud al-Qaysari's Approaches to Human Acts and Freedom in the Framework of Divine Attributes]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 123-149.

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

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.



OpenAIRE **TR**IZIN **OPEN** ACCESS

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

Öz

Bu çalışma Ekberî literatür açısından önde gelen şârihlerden Dâvûd-ı Kayserî'nin irâde ve meşîet sıfatları özelinde ilâhî isim ve sıfatlar ile onların mazharları arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir. Böylesi bir çalışma, odaklandığı mesele itibarıyla metafizik tartışmaların temel meselesi olan birlik-çokluk ilişkisinin bir türünü oluşturduğu için İslam nazârî geleneklerinin ortaklaştığı bir zemine sahiptir. Bu nedenle çalışmada ilk olarak Ekberî düşüncenin teşekkülünden önce ortaya çıkmış kelâmî ve felsefî yaklaşım tarzları genel hatlarıyla ortaya konulmuştur. Bu yapılırken söz konusu geleneklerin bu konudaki temel prensiplerini ve perspektiflerini yansıtmak amaçlanmış, bu nedenle konunun ana kaynaklardan takip edilmesi yerine ikincil literatür üzerinden daha özlü bir çerçevede sunulması şeklinde bir yöntem tercih edilmiştir. Dâvûd-ı Kayserî'nin yaşadığı dönem söz konusu geleneklerin yöntemlerinin birbirleri karşısında sınıandığı ve yer yer tedahüllerin de olduğu bir zamana karşılık geldiği için kavram ve önermelerin takibinin yapılmasına ve Ekberî düşünce perspektifinden bunların ne anlama geldiğine de odaklanılmıştır. Bu bağlamda Dâvûd-ı Kayserî'nin yaklaşımlarını belirlemede a'yân-ı sâbite kavramı ile "ilmin ma'luma tâbî olduğu" ilkesinin çalışmada merkezde durduğu belirtilmelidir. Bununla birlikte bu kavramların hangi boyutlarda mezc anlamına geldiği hangi yönlerden meseleleri yeni bağlamlara taşıdığı sorularına cevap aranmıştır. Böylece Ekberî düşüncenin klasik tartışmalardan birisi karşısında nerede durduğu ve ne türden yaklaşımlar geliştirdiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dâvûd-ı Kayserî, İrâde, Meşîet, A'yân-ı Sâbite, Kaza, Kader.

Abstract

This study deals with the relationship between divine names and adjectives and their manifestations, in particular, the volition ('irâda) and will (mashii'at) attributes of Dawud al-Qaysari, one of the leading commentators in terms of Akbari literature. Since such a study constitutes a type of unity-multitude relationship, which is the main issue of metaphysical discussions, it has a common ground among Islamic theoretical traditions. For this reason, in the study, first of all, the theological and philosophical approaches that emerged before the formation of Akbari thought were put forward in general terms. While doing this, it was aimed to reflect the basic principles and perspectives of the traditions in question on this subject, therefore, instead of following the main sources, a method was preferred in the form of presenting the subject in a more concise framework through the secondary literature. Since the period in which Dawud al-Qaysari lived corresponds to a time when the methods of these traditions were tested against each other and sometimes intertwined, it was also focused on following the concepts and propositions and what they mean from the Akbari perspective. In this context, it should be stated that the concept of the immutable entities (a'yân thābita) and the principle that knowledge is incident to the known stand at the center in determining the approaches of Dawud al-Qaysari in the study. However, answers have been sought to the questions in which dimensions these concepts mean mazj and in what ways they carry the issues to new contexts. Thus, it has been tried to reveal where Akbari thought stands against one of the classical debates and what kind of approaches he developed.

Keywords: Dawud al-Qaysari, Irâda, Mashii'at, A'yân thābita, Qaza, Qader.

Extended Abstract

In this study, the issue of how free a person is to commit his actions is discussed within the framework of the views of Dawud al-Qaysari, one of the leading Akbari commentators. It is known that the subject has a long historical background before Qaysari. For this reason, it was the first of the issues that needed to be clarified in relation to which issues the issue arose in the early history. In the research, firstly, the general framework of how the subject was handled in the theoretical traditions of the pre-Ibn al-Arabi period was presented. In this sense, the early period theological debates were briefly mentioned, and some historical events and factors affecting these discussions were cited. Subsequently, the views put forward by examining the main sources on how the first intellectual debates in the Islamic world became systematic are put forward through the secondary literature. Thus, the stages of the subject until Qaysari, which tradition has what kind of divine attribute understanding, how they interpret the attributes such as creation, will and power are discussed. Within this scope, the relationship of the early Sufis with theological traditions was also mentioned, thus drawing attention to the main points of distinction of the divine names-centered Sufi thought that started with Ibn al-Arabi. Subsequently, the question of how Dawud al-Qaysari's views were built on this basis began to be followed.

Before determining what kind of interpretation method Dawud al-Qaysari developed on the divine volition ('irâda) and the attributes of will (mashii'at), his general view of divine names was put forward. In this regard, it has been understood that while approaching the issues, he adhered to the basic principles of the idea of unity of existence and tried to solve the issues within this framework. In this sense, he has moved from the most important principle of the unity of existence by attributing the concept of absolute existence to God. Based on the idea of the determination of the absolute existence, he accepted that existence occurs at different levels, and evaluated divine names and attributes in this way. He graded the divine names on the basis of different classifications and made it the reason for the increase in existence. Adopting the idea that the divine names are dependent on their transcendentals, he based the beings that emerged in the outer world on their forms in eternal knowledge, instead of attributing them directly to God. This metaphysical theory, which developed around the concept of immutable entities (a'yân thābita), evaluates human actions in this context. Thus, he placed the eternal truths of beings in a decisive position as a third method between absolute compulsion and freedom. Depending on this thought, he reconsidered issues such as *qada-qader*, *hidayah-dalâlah* and the legal commandment (al-taklif). Based on the fact that everything that is subject to the divine direction emerges in the outside world according to the talent it has in the eternity, he argues that he is pleased with the fact of his or her particular Lord (al-rabb al-khass), which is effective on every being, and in this respect, everything is right in its own way. However, due to the conflict of this situation with the legal commandment (al-taklif), he dealt with the function of prophecy and adopted the idea that the prophets served the existence in a certain way, not in all aspects. However, he also emphasized that their communiqués are a necessary issue for everyone to emerge and differentiate with the knowledge of their eternal truths. Thus, Dawud al-Qaysari, based on the prophethood view put forward by Ibn al-Arabi, brought it to the discussions in different fields and played an important role in clarifying the position of Akbari thought in these discussions.

It is understood that Dawud al-Qaysari is among the important second generation commentators who follow the line of Ibn al-Arabi and Sadr al-Din al-Qunevi by applying the basic principles of the idea of unity of existence to the discussion areas of metaphysical traditions. While doing this, it is seen that Qaysari benefits from the accumulation of existing metaphysical traditions, both conceptually and in terms of some of his basic propositions. His handling of the issues through a more abstract concept map can lead to the conclusion that the relationship between the aforementioned traditions and Akbari thought has similarities in many ways. However, as revealed in this study, the point where the idea of unity of existence differs from others is actually intertwined with the issues that cause it to appear to intersect. In this sense, even though Dawud al-Qaysari adopted an understanding of existence, he moved away from the causal approach, in which science determines the known, by arguing that science is subject to knowledge. While

accepting the reality of divine attributes, he reinterpreted the Ash'ari theory of attributes around the levels of existence. He expressed the determinations within himself with different types of unity, and explained the concepts of *ayniyyah* and *ghayriyyah* in a different context depending on the idea of rank (martabah). While addressing the concept of *a'yān thābita*, he referred to the idea of philosophical natures, but he maintained the unity of existence perspective by saying that they are at the level of divine unity. Again with this concept, contrary to creation out of nothing, he accepted the truths of beings as eternal and diverged from the theologian theories of creation. In this context, Dawud al-Qaysari reinterpreted the concepts and propositions belonging to different traditions within the framework of the idea of unity of existence and discussed the ancient debates from the perspective of his own tradition. Thus, it has been seen that the approaches that ignore the basic principles of Akbari thought and combine different thought traditions within each other are not correct due to the reference to some concepts and propositions in these texts. It has been understood that the results obtained show the picture incomplete when approached in an absolute manner without paying attention to the context of the concepts and issues in question. As a result, the question of what is the responsibility of the person who is the subject of the study in committing his actions has been tried to be solved by referring to the critical role of the concept of *a'yān thābita* in Akbari thought. From this point of view, the subject has been put forward within the framework of an approach that relates the responsibility to the eternal truth of human beings. Thus, what kind of results the idea of unity of existence produces in the main discussion areas is discussed through a concrete bet.

Giriş

İlahi irade ve meşîet tartışmaları tarihsel anlamda teorik tartışmaları tetikleyen meselelerin ilkleri arasında yer alır. Esasında dinin ana kaynaklarında Allah-insan ilişkisinin farklı boyutlarını dile getiren farklı pek çok unsurla karşılaşılır. Ancak bu unsurların uzun bir tarihsel süreç içerisinde ve farklı olaylara ilişkin olarak sarf edilmesi onların bağlamsal açıdan somut bir referans çerçevesine dönüştürülmesine ve yorumlanmasına engel olmaktadır. Buna ek olarak bağlamsallığı dışlayan yaklaşımla ilâhî hitabın mahiyetinin kendi içerisinde bu türden ihtilafları barındırması ise farklı yönelişlere kapı aralamaktadır. Dolayısıyla tartışmaların gelişim kaydetmesi erken dönemlerde yaşanan hâdiselerden ve farklı kültürlerle karşılaşmaktan bağımsız gelişim göstermemiştir. Müslümanların kendi içerisinde yaşadıkları politik temelli iç ihtilaflar ile hızlı bir şekilde kadim medeniyet merkezlerine ulaşan fetih hareketlerinin yol açtığı yeni durum beraberinde dinî düşüncenin şekillenmesine neden olmuştur. Farklı din ve kültürler, özellikle de Hıristiyanların logos teorileri bağlamında ileri sürdükleri fikirler zât ile isim ve sıfatlar arasındaki ilişkinin gündeme gelmesine yol açmıştır. Buna ek olarak Müslümanların kendi içlerinde yaşadıkları sorunların fiilî müdahalelere evrilmesiyle ortaya çıkan öldürme olayları ile Emevî yönetiminin benimsemiş olduğu politik tutum, kulların fiillerinde özgür olup olmadıkları meselesinde ilk teorik yönelimleri belirlemiş gözükmektedir.¹ Bu tartışmalar hızlı bir şekilde karşılık bulmuş, ilk yüzyılın başlarında kaderi inkar ederek fiilleri doğrudan kulun eylemlerine indirgeyen Kaderiyye ile fiilleri mutlak surette Hakk'a izafe eden Cebriyye ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu düşüncelerin hemen akabinde ortaya çıkan Mu'tezile mezhebi, Kaderiyye'nin görüşlerini daha sistemli² bir düşünce manzumesi içerisinde yeniden yorumlarken buna paralel olarak bir ilah tasavvuru geliştirmişlerdir.³ Mu'tezile'nin temel prensiplerinden tevhid ve adalet ilkesi söz konusu tartışmalarda onların temel perspektiflerini yansıtmaktadır. Tevhid ilkesi ile Hakk'ın birliğini zedeleyecek türden her türlü düşüncüyü dışlayan bu yaklaşım sıfatlar konusuna da taşınmış, bunun sonucu olarak nominalist bir zât-sıfat anlayışı benimsenmiştir.⁴ Adalet ilkesiyle de Hakk'ın bütün fiillerinin hikmete

¹ Erken dönem teorik tartışmalara yol açan farklı unsurların tarihsel süreçleri de dikkate alarak daha geniş bir biçimde ele alındığı çalışmalar için bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları), 131-181. Orhan Şener Koloğlu, "Sıfat Teorileri", *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 969-976. Seyithan Can, "Kudret Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1094-1095. Lütfi Cengiz, "Emevîler Döneminde Kader Problemi", *Marife* 1/2 (Güz 2001), 122-126.

² Mu'tezile öncesinde ortaya çıkan düşünce ekollerinin kendi içerisinde tutarsız görüşler ileri sürdüğü görülmektedir. Örneğin Cebriyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) cebr görüşü ile birlikte Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ilâhî ilmin hâdis olduğu görüşlerini savunması birbiriyile telif edilebilir nitelikte değildir. Bu gibi hususlarda Mu'tezile'nin kendi iç tutarlılığını sağladığı görülmektedir. Orhan Şener Koloğlu, *Kelam Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 62.

³ Mu'tezile ile Kaderiyye arasındaki ilişki hakkında daha geniş bilgi için bkz. Osman Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 249-251.

⁴ İlâhî sıfatlar konusunda mezheplerin farklı tutumları nominalist ve realist sıfat teorileri ayırımına dayalı ele alınmaktadır. Bunlardan nominalist kavramı "ilâhî sıfatlar, ilâhî zâttan ayrı gerçekliklere sahip

uygun, iyi ve güzel olduğunu, buna mukabil kötülüklerin ise insanların kendi özgür iradelerinin sonucu olduğunu savunmuşlardır. Zira kötü fiilleri Hakk'a izafe etmenin, O'nun insanlara zulmettiği sonucuna ulaştırması endişesinden kaynaklı olarak onlar, kötülüklerin yaratılmasını O'ndan nefyetmişlerdir.⁵ Meşşâî geleneğin doğu kanadı ise Yeni-Eflatuncu varlık doktrinini benimseyerek yaratmayı ve çokluğu bir tür taşma fikriyle izah etmiş; ay altı alemde ortaya çıkan varlıkları akıllar ve feleklerin belirlenimi olarak görmüşlerdir.⁶ Nedensellik ilkesinin ana teoriyi oluşturduğu bu varlık anlayışında Zorunlu Varlık'ın kendisini tek bir seferde ve tümel olarak bilmesiyle bütün mevcutlar sudur etmiş, bilgiye konu olan ma'lûmlar O'nun ilmine tâbî olarak hariçte ortaya çıkmışlardır. Bu düşünce kendi içerisinde Hakk'ın irade sıfatını da O'ndan nefyetmiş, bütün bunları onun ezeli ilmi çerçevesinde yorumlama yoluna gitmiştir.⁷ Bu düşüncenin temsilcilerinden Fârâbî (ö. 339/950), Tanrı'nın salt akıl olması ve kendini bilmesi nedeniyle irade ve ihtiyara gerek olmadan varlığın zorunlu olarak sudurunu kabul etmiş ve böylece O'nun bilmesi ile yaratması arasında doğrudan bir ilişki kurmuştur. İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise irade sıfatını ilim sıfatına indirgeyen bir düşünceyi benimsemiştir.⁸ Böylece onlar irade gibi sıfatlara bir gerçeklik atfetmeyip bunları zorunlu varlığın bütün mevcutlara inayeti olarak yorumlamışlardır.⁹ İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) öncesi tasavvuf düşüncesinin de dâhil olduğu Sünnî gelenek ise ilahî sıfatların Hakk'a izafesini gerçeklik olarak kabul ederek realist bir sıfatlar teorisi benimsemişlerdir. Ancak diğer geleneklerin sakıncalı bulduğu taaddüd-i kudemâ gibi sorunları ise kendi perspektiflerinden yorumlayarak "sıfatlar zâtın ne aynıdır, ne de gayrıdır" şeklindeki bir düşünceyi kabul etmişlerdir.¹⁰ Kendi içerisinde türlü problemler taşıyan bu anlayış zâta gerçek sıfatlar izafe ederken bu anlayışın bir uzantısı olarak kulların davranışları da mutlak açıdan Allah'ın iradesiyle yarattığı fiiller olarak görülmüştür. Bu anlamda kula sınırlı bir özgürlük alanı tanımlayan Sünnî düşünce, bu durumu kesb kavramına başvurarak aşmaya çalışmıştır. Ancak özellikle sünniliğin Eş'arî kanadına göre fiiller Allah tarafından

değildir" tanımının karşılığı olarak, realist kavramı ise "ilâhî sıfatlar, ilâhî zâtın ayrı gerçekliğe sahiptir" şeklindeki tanımın karşılığı olarak kullanılmaktadır. Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 962. Nominalist sıfat teorisinin Mu'tezile'yle ilişkili olarak kullanılması hususunda daha geniş bilgi için bkz. Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 971-974.

⁵ Hulusi Arslan, "İrade Teorileri", *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1067-1068.

⁶ Fârâbî'nin yaklaşımları çerçevesinde teorinin ay altı alemdeki etkisi şöyle açıklanmıştır: "Sistem âdeta yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan bir dönme dolap gibi düşünülecek olursa burada mânevî ve maddî varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiş olduğundan aynı zamanda determinist bir sistemdir." Mahmut Kaya, "Sudur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

⁷ İlahî ilim konusunda İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve takipçileri ile İbn Rüşd (ö. 505/1198) arasında görüş farkları bulunmaktadır, bunların kapsamlı bir biçimde tartışıldığı bir çalışma için bkz. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 30-41.

⁸ Kaya, "Sudur", 467.

⁹ Metin Özdemir, "İlahi Bilgi Teorileri", *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1034, 1047-1048

¹⁰ Bu düşüncenin resmîleştirilmesinde öncü olan ilk kelamcı İbn Küllâb (ö. 240/854 ?) olarak belirtilmektedir. Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 975.

kuşatıldığından bu durum nihai kertece cebr-i mutavassıt olarak tarif edilmiştir.¹¹ Erken dönem sûfilerinin mezheplerin oluşumundan ve ana ilkelerinin belirlenmesinden önceki dönemlerde bu konulardaki yaklaşımları teorik olmaktan çok Allah-insan ilişkisine odaklanmış durumdaydı. Onlar hâller ve makâmalar şeklinde tipeleştirilen bu ilişkinin anahtar kavramları içerisinde söz konusu ilişkinin keyfiyetine dair teorik dilin ötesine taşınan bir kavram haritası ortaya koymuşlardır.¹² Zühd ve tahalluk cihetinden kulun çabasına vurgu yapan temalar olmakla birlikte erken dönem sûfilerden aktarılan cümlelerde kulun edilgenliğini işleyen bir içeriğin daha güçlü olduğunu belirtmek gerekir.¹³ İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle birlikte Allah-âlem-insan ilişkilerini yeni kavramlar ortaya koymak suretiyle farklı bir muhtevaya taşıdığı bilinmektedir. Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin şârihleri arasında önemli bir yer tutan Dâvûd-ı Kayserî'nin diğer geleneklere olan vukûfiyeti, odaklandığımız konu bağlamında bunlar arasındaki ilişkinin nasıl ele alındığını ve aralarındaki farklılıkların nasıl yorumlandığını göstermesi bakımından konuyu çekici kılmaktadır. Böylece Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrası ilimlerin tedahül ettiği dönemde¹⁴ pek çok teorik tartışmayı içeren bir meselenin Osmanlı düşünce hayatı açısından da önem arz eden bir âlim-sûfi perspektifinden nasıl ele alındığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.¹⁵ Bunu yaparken bu kısa girişte belirtildiği üzere konunun ilâhî zât-sıfatlar ilişkisi bağlamında teolojik, kulların fiilleri bağlamında da özgürlük açısından ele alınması hedeflenmektedir.

¹¹ Can, "Kudret Teorisi", 1097.

¹² Erken dönem sûfilerinin tevekkül, teslim ve tefvîz kavramlarını merkeze alarak konunun kelâmî bahislerle ilişkisini ortaya koyan bir çalışma için bkz. Mustafa Ünver, "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi", *Kader* 18/1 (2020), 177-209.

¹³ Erken dönem tasavvuf düşüncesinin karşılaştığı sorunların başında insanın eylemleri ile sonuçları arasında kurulan nedensellik bağının reddine dayanan ve bunun aksi durumu zühd ve tevekkül anlayışına aykırı görerek cebr düşüncesine varan görüşler bulunmaktadır. Eş'ariliğin kesb teorisini geliştirmesinden önce ilk sûfilere izâfe edilen bu tür görüşler ve onların belirli bir literatür içerisinde konu edilmesi sûfi topluluğun teorik tartışmalara dolaylı da olsa yol açtığını göstermektedir. Bu tartışmalar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 65-89.

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Arabî ile M. XII-XIII. yüzyıllar mütekaddim dönem kelâm ve en başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozoflarının ortaya koyduğu hikemî geleneğin eleştiriye tâbî tutulduğu ve yeniden yorumlandığı bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan yeni durumun İslâm düşüncesi açısından Erken Yenilenme Dönemi olarak okunabileceğini ve Dâvûd-ı Kayserî'nin de içinde bulunduğu düşünürleri konu edinen bir çalışma için bkz. Ömer Türker, "Yenilenme Dönemi", *İslâm Düşünce Atlası* ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/498-512. Bu dönem tasavvuf düşüncesini müstakillen ele alan bir diğer çalışma için bkz. Ekrem Demirli, "Yeni Dönem Tasavvufu: Tarikatların Tesisi ve Ekberî Geleneğin Teşekkülü", *İslâm Düşünce Atlası* ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/861-865.

¹⁵ Dâvûd-ı Kayserî İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesi müderrisliği görevini üstlenirken o, Türkistan-İran-Anadolu ile Şam-Kahire kültür havzasında ortaya çıkan birikimi de kendisiyle birlikte taşımış ve Osmanlı felsefe-bilim tarihi açısından son derece kritik bir konumu elde etmiştir. O dönem ilim merkezleri hakkında ve Dâvûd-ı Kayserî'nin ilmî seyahatleri esnasında talim ettiği ilimler ve eserler hakkında daha geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî", *Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 1-25. Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 24-49.

1. İlâhî Zât ve Sıfatlar Konusu ve İrade Sıfatının İlahi İsimler Teorisi Çerçevesinde Yorumlanması

İbnü'l-Arabî ile birlikte varlık ve bilgi alanlarında gelişmeye başlayan tasavvufî düşüncenin temel önermesi, gerçek varlığın Hakk'ın varlığı olduğudur. Vahdet-i vücûd düşüncesi bu temel üzere şekillenmiş, teorinin diğer önermeleri esasında vücûd sıfatını Hakk'ın kendisi kabul eden bu anlayışa dayanmıştır. Dolayısıyla Ekberî düşüncenin diğer metafizik geleneklerden farklı olarak Allah-âlem-insan ilişkilerine yeni bağlamlar kazandırmasının merkezinde bu ilke yer almaktadır.¹⁶ Nitekim Dâvûd-ı Kayserî, *Fusûs Şerhi*'nin *Mukaddimesi*'nde öğretinin temel meselelerini ele alırken ilk olarak “varlık Hak'tır” önermesinin ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışır. Her türlü niteleme ve belirlenimden soyutlanan varlık kavramı, Hakk'ın varlığı olarak kabul edilirken, bu konuda benimsenen üslup -her ne kadar varlık kavramının kendisiyle çelişik bir durum olsa da- olumlu olmaktan daha çok olumsuz bir dilin benimsenmesi şeklindedir. Bu bakımdan selbî nitelenin bilgi vermeyeceği ilkesi gündeme gelmekte¹⁷ ve Mutlak Varlık'ın nasıl tahsis kazandığı ve belirli nitelere konu edildiği vahdet-i vücûd düşüncesinin en temel meselesi olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Dâvûd-ı Kayserî de bu husus üzerinde durarak Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) daha özlü biçimde ele aldığı meseleleri daha geniş boyutlarıyla yorumlamış ve düşüncenin konu, mesele ve ilkelerini tespit etmeye çalışmıştır.¹⁸ Bu bağlamda vahdet-i vücûd düşüncesinin temel meselesi, Hakk'ın varlığının kanıtlanmasından çok o varlığın nasıl kayıtlanarak hariçte ortaya çıktığı ve belirli mertebelerde özel varlık statüsünde görüldüğüdür. Bu bakımdan konu metafizik tartışmaların en temel meselesi olan birlik-çokluk ilişkisinin nasıl kurulacağı problemiyle kesişmektedir. Dâvûd-ı Kayserî, İbnü'l-Arabî sonrası dönem tasavvuf düşüncesinin esas meselesini ilâhî isimler ve müsemmâ arası ilişkinin oluşturduğunu ifade ederek, Ekberî düşüncenin odaklandığı ana meseleye dikkat çekmiştir. Dolayısıyla çalışmanın seyri açısından öncelikle Dâvûd-ı Kayserî'nin yaklaşımları çerçevesinde ilâhî isimler meselesinin ele alınması gerekmektedir. Akabinde

¹⁶ Vahdet-i vücûd düşüncesini savunan şârihlerin “varlık olmak bakımından varlık” şeklinde kendilerinden önceki metafizik biliminin konusunu “varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” önermesiyle revizyona tâbî tutmaları ve bunun sonuçları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 49-60. Kayserî'nin Mutlak varlık kavramı üzerinden filozofların yaklaşımlarına yönelttiği eleştirilerin konu edildiği bir çalışma için bkz. Ömer Türker, “Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî'nin Filozof ve Kelamcılara Yöneltiltiği Eleştiriler”, *Uluslararası İznik Sempozyumu* (5-7 Eylül 2005), 317-323.

¹⁷ Bu nedenle Ekberî düşünce tenzih ile teşbih arasında bir bilgi yöntemi ortaya koymaya çalışır. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin bu hususla ilgili görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 165-174.

¹⁸ Kayserî'nin tasavvufun konu, mesele ve ilkelerini ele aldığı bölüm için bkz. Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 41-44. Kayserî'nin bu konudaki görüşlerinin değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Sema Özdemir İmamoğlu, “Dâvud Kayserî'ye Göre Sûfinin Bilgisi Ve İlm-İ İlâhî”, *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012), 147-153.

ilâhî isimler içerisinde irâde sıfatının nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı ortaya konulmalıdır.

1.1. Mutlak Varlığın Taayyünü ve İlahi İsimler

Vahdet-i vücûd teorisinin varlık anlayışında mutlak varlık ya da zât olarak ifade edilen ancak henüz taayyün etmemiş (la taayyün) mertebesi ile Hakk'ın bilinmeyi istemesiyle taayyün etmesi birbirinden mutlak surette ayrışır. Bu mertebelerden la-taayyün bütünüyle olumsuz hatta bilinmezliği sebebiyle bahsi mümkün olmayan gaybî bir mertebedir. Dolayısıyla vahdet-i vücûdçu sûfiler varlığın taayyün eden mertebelerine odaklanmışlar ve çokluk ile hariçte taayyünü olmayan birlik mertebeleri arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmışlardır.

Dâvûd-ı Kayserî, Hak'tan sudur eden ilk feyzi, feyz-i akdes olarak nitelemekte ve Hakk'ın zâtındaki bu taayyün ve ayrışmanın onun zâtı üzere zâid bir taayyün olmadığını belirtmektedir. Zira varlıkta O'na herhangi bir şeyde ortaklık edecek ve ondan ayrışacak başkası yoktur. Hakk'ın feyz-i akdesle ortaya çıkan ilk zuhûru ehadiyyet mertebesi olarak ifade edilmiş, buradaki birlik türünün onun taayyün etmiş mertebelerdeki zuhûruyla çelişmediği vurgulanmıştır. Çünkü bu birlik türü, karşılığında çokluk olmayandır; çokluğun karşılığı olan birliğin aslıdır. O, zâtında birdir (ehadiyyet). Çokluk içermeyen hakiki birliğin anlamı, O'nun suretlerde ve zuhûrlardaki çokluğunun, zâtındaki birliğini zedelememesidir. Buna mukabil zâtî/aslî vahdetin gölgesi durumunda olan ve çokluğun mukabili olan isimlerin birliği (vahdet) bir yönden O'nun aynıdır.¹⁹ “Bir yönden aynı olması” ifadesi, Eş'arî ilâhî isim ve sıfatlar teorisinin Ekberî varlık anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlanması anlamına gelmektedir.²⁰ Şöyle ki, yukarıda da belirtildiği üzere varlık ehadiyyet mertebesinde bütün taayyünleri olumsuzlar. O'nda zât dışında sıfat, mevsûf, isim ve müsemmâ kalmaz. İsim ve sıfatların mertebesi olan vâhidiyyette ise sıfat, mevsûf, isim ve müsemmâ ortaya çıkar. “Vücûdu zâtının aynıdır” sözünden kastedilen ise O'nun kendisinden sudûr eden bir varlıkla değil zâtıyla mevcut olmasıdır. Bu açıdan O'nun zâtının aynı olması; tıpkı sıfatla mevsûfun vâhidiyyet mertebesinde bir olması gibi hayat, ilim, kudret ve bütün sübûtî sıfatların ehadiyyet mertebesinde bir olmasıdır. Dâvûd-ı Kayserî'ye göre akıl, sıfatla mevsûf arasında -her ne kadar varlıkta bir olsalar da- bir farklılığın olduğuna hükmettiği gibi isimler arasında da farklılık olduğuna hükmetmektedir. Bu durumu “Akıl, cins ve fasılda olduğu gibi ilmin irade ve kudretten

¹⁹ Çünkü bu mertebeye tam aksine, isimlere ve sıfatlara dair bütün taayyünlerin; ilmî ve aynî bütün mazharların aslıdır. Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Hasanzâde Âmulî (Kum: Müessese-i Bustân-ı Kitâb, 1428/2007), 1/30-32. Kayserî'nin birlik türlerini daha detaylı bir biçimde ele aldığı müstakil bir risalesi için bkz. Dâvûd-ı Kayserî, “Esâsü'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye”, *er-Resâil* thk. Mehmet Bayraktar (Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür, Yayınları, 1997).

²⁰ Kayserî, *Esâsü'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye* isimli risâlesinde, Eş'arîlerin “ne aynıdır ne de gayrıdır” şeklindeki görüşlerinin mutlak olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Bu konuda o *Fusûs Şerhi*'ndeki görüşleriyle uyumlu olarak “bir yönden aynı olmak” ibaresiyle kendi konularını ayırtmaktadır. Kayserî, “Esâsü'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye”, 157.

farklı olduğuna hükmeder. Ancak varlıkta, cins ve faslın tür olarak hariçte tek bir şey olmaları gibi yalnızca zâtî birlik bulunur.” şeklinde açıklamaktadır.²¹

Böylece zâtın bütün isimler için ortak olduğu ve çokluğun ise sıfatların itibarî olarak çoğalması sebebiyle ortaya çıktığı bir anlayışa ulaşılmaktadır. Bu çoğalma, ilâhî isimlerin gaybî mertebeleri dolayısıyla ki Ekberî düşüncede ilâhî isimleri nitelemek için kullanılan “gaybın anahtarları” terkinin kaynağı da bu düşünceye dayanmaktadır. Buna göre ilâhî isimler, Hakk’ın vücûdunun gaybında aklî anlamlardır. Hakk’ın emirleri ve tecellileri onlarla taayyün etmiştir. Onlar dış dünyada ortaya çıkmış somut varlıklar değildir, gerçekte dış dünyada ortaya çıkmaları da söz konusu değildir. Ancak isimlerden söz konusu mertebede Hakk’ın vücûdundan taayyün edip varlık niteliği kazanan şey esasında akılda mevcut olup aynda/dış dünyada yoktur. Onların aynî/harici varlıkta yalnızca etkisi ve hükmü vardır. Bu düşünceye göre çokluk denilen şey ilâhî isim ve sıfatların dış dünyada ortaya çıkacak mevcutlara etki etmesidir.²²

Geldiğimiz aşamada ilâhî isimlerin kendi içerisinde nasıl farklılaştığı ve hariçteki varlıklar üzerindeki hükümlerinin hangi çerçevede gerçekleştiği soruları belirlemektedir. Zira ehadiyyet mertebesinde bütün izafetlerin silinmesi, onların vâhidiyyet mertebesinde nasıl farklılaştıkları ve mevcutlar üzerindeki hükümlerinde hangi ismin neden etki ettiği sorularını beraberinde getirmektedir. Bu konuda Dâvûd-ı Kayserî’nin yorumlarına bakıldığında ilâhî isimleri kendi içerisinde farklı tasniflere ayırdığı görülmektedir. Bunlardan bir tanesi, sıfatların kuşatıcılık durumlarına göre ayrıştırılmasıdır. Bu taksime göre sıfatlar, tam küllî kuşatıcı ve -birçok şeyi kuşatsa da- tümel kuşatıcı olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan ilki yedi ana isim olarak adlandırılan hayat, ilim, irade, kudret, sem’, basar ve kelam sıfatlarıdır.²³ Bu isimler diğer isimler için asıl durumunda olsalar da kendi içlerinde de bazıları diğerlerinin tahakkukunda şart kılınmıştır. Örneğin hayat, kudret ve irade sıfatları ilim sıfatına bağlı iken diğer üç sıfat ise bu dördüne bağlıdır. Bir diğer taksime göre ise isimler ana dört isme ayrılır, bunlar Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimleridir. İsm-i câmî olan Allah ve Rahmân ise bunları kendinde toplamaktadır. Kayserî’nin belirttiğine göre eşya bu dört ismin otoritesi dışına çıkamamaktadır. Başka bir taksime göre zât, sıfat ve ef’âl isimleri vardır. Rab ismi zâta, Mâlik ismi sıfata, Muslih ismi ise ef’âle dairdir.²⁴ Bu taksimlerden anlaşıldığı üzere Dâvûd-ı Kayserî, ilâhî isimleri yalnızca zâta bakan yönleriyle hepsinin aynı olduğu görüşüyle sınırlandırmamakta onları kendi içerisinde farklı taksimlere göre

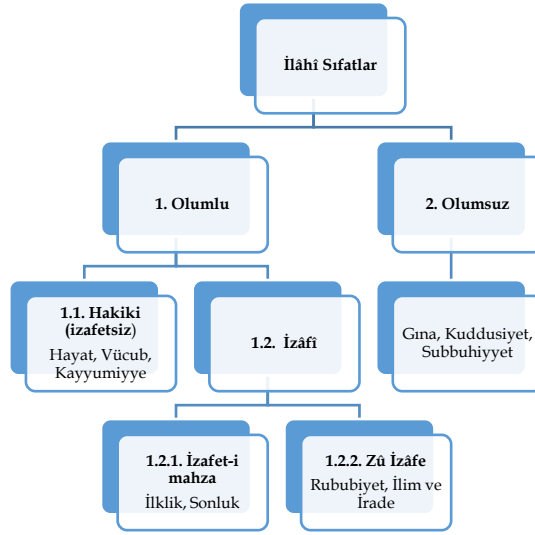
²¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, 1/57-58.

²² Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, 1/65-66.

²³ Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), ilâhî isimler (el-esmâü’l-ilâhiyye) nitelemesini bu yedi isimle ilişkilendirmekte, zâtın bu isimlerle ilk cevheri ortaya çıkardığını, böylece mevcudiyet, ilklilik, halk, mebdeiyeye gibi başlangıçla (ibdâ) ilgili isimlerin ortaya çıktığını söylemektedir. Ancak ilk yedi isim ilâhî isimler olarak ifade edilirken, diğerleri ilk isimlere tâbî olan tâlî isimler şeklinde ayrıştırılmaktadır. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, (Beyrut: Müessesetü’t-târîhi’l-arabî, 2006), 5.

²⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, 1/68-89.

derecelendirmektedir.²⁵ Aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere sıfatlar, anlamları bakımından Hakk'a izafe edildiklerinde daha farklı bir durumla karşılaşmaktadır. Dolayısıyla sıfatlar konusu farklı bağlamlarda ele alınmaya elverişli olarak mevcutlar üzerinde hükümleri açığa çıkmakta, böylece Dâvûd-ı Kayserî'nin de takipçisi olduğu gelenek dış dünyadaki farklılıkları ilâhî isimlerin kendi içerisindeki tasniflerine bağlı olarak yorumlamaya çalışmaktadırlar.



I. Dâvûd-ı Kayserî'nin İlâhî Sıfatları Olumlu-Olumsuz (İcabî-Selbî) Yönlerine Göre Sınıflandırması

Kayserî'nin bu taksimine göre irade sıfatı, olumlu ve izâfi olup yaratılmışlar için geçerli olması yönünden ilklik ve sonluk gibi Allah'a özgü izafetlerden ayrılmaktadır. Bu taksimde yer alan hakiki sıfatlar her ne kadar yaratılmışlar için de geçerli gibi gözükse de Dâvûd-ı Kayserî onları mefhumları yönünden değil hakikatleri bakımından ele almaktadır. Böyle olduğunda örneğin Kayyûmuyet kendi zâtı hakkında hakiki olurken (kâim) diğerleri için dolaylı (mukavvim) bir anlama karşılık gelmektedir. Gına ve Subbûhiyyet gibi sıfatlar ise Allah'ı yokluktan ve noksanlıktan tenzih etmek gibi anlamlara gelmekte ve onu birtakım niteliklerden olumsuzlamaktadır.²⁶ İzâfetin yaratılmışlara da nispet edildiği irade ve ilim gibi sıfatlar ise Allah-âlem ve insan arasındaki benzerlik yönüne karşılık gelmektedir. Konumuz açısından meseleye yaklaştığımızda ilim ve irade gibi sıfatlar izafetle paylaşılabilir mi bu durumda hüküm kime ait olacaktır? Dış dünyada ortaya çıkan bir fiili tesir ve teessür ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimizde izafeti kime yapılacaktır? Bu durum meseleyi âlemde cârî olan ilâhî isimlerin

²⁵ Söz konusu derecelenme fikri *Fusûs Şerhi*'nde şöyle dile getirilir: "İsimlerin diğerlerine olan tefadülü eşya arasında derecelenmeye yol açar. Âlim isminin diğer isimlerden daha fazla kuşatıcı ve daha yüksek derecede olduğu sahihtir. İradenin kudrete olan üstünlüğü onun kudretten önce gelmesinden ötürüdür. İradenin taallukunun kudretinden taallukundan fazlalığı bilinemez." Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1006-1007.

²⁶ Bu sıfatlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/61-63.

hükümlerinin tecelli nispetine götürmekte ve tecellilerde belirleyici olan hususun ne olduğu sorusunun cevaplanmasını gerektirmektedir.

1.2. Eşyanın Hakikatleri ve İlmin Ma'lûma Tâbî Olması

Mutlak varlıktan ortaya çıkan ilk feyizle ilâhî isimlerin vâhidiyyet mertebesinde ortaya çıktıkları vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen şârihlerin temel kabullerinden ilkidir. Bu düşüneyi savunan müelliflerin karşılaştığı ve vahdet-i vücûd düşüncesinin müstakil bir çerçeve kazanmasını sağlayan en temel meseleler, ilâhî isimlerin ortaya çıktığı vâhidiyyet mertebesinde ilâhî isimlerle onların müsemâmaları olan varlıkların ilişkisinin nasıl kurulacağı üzerinedir. Çünkü ilâhî isimlerin bir yönden ilâhî zâtın aynı olduğunu ileri sürmek, onların müteallakları dikkate alındığında taaddüd-i kudemâ sorununa yol açmaktadır. Diğer türlü bir anlayışı benimsemek ise bu sefer ilâhî sıfatların gerçekliğini dışlayan nominalist bir anlayışı beraberinde getirmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesi bu ikilemde yeni bir kavram önerisiyle söz konusu tartışmaları farklı bir boyuta taşımıştır. A'yân-ı sâbite kavramlaştırması ve bu kavramla ilişkili olarak geliştirdikleri düşünceler, ilâhî isimlerle onların hükmü altındaki eşyanın ontolojik bakımdan farklılığını temellendirmeyi hedeflemektedir. Bir diğer ifadeyle a'yân-ı sâbite, temel metafizik problemlerden biri olan birlik-çokluk ilişkisinin kurulmasında kilit bir rol oynamaktadır.²⁷

Dâvûd-ı Kayserî'nin a'yân-ı sâbite ve onun hallerine ilişkin yorumlarına daha detaylı bakıldığında takip edilmesi gereken bazı temaların bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki a'yân-ı sâbitenin bulunduğu merteye ile ilgilidir. Dâvûd-ı Kayserî'nin şu sözlerinden a'yân-ı sâbitenin hariçte herhangi bir varlığının bulunmadığı, bununla birlikte zâtî birlik türleri içerisinde bir tür sonradanlığının olduğu anlaşılmaktadır:

Mukeddemat'ta da geçtiği üzere ilim, ahadiyyet mertebesinde mutlak surette zâtın aynıdır, burada bilen, bilinen ve bilgi tek bir şeydir, ayrılık yoktur. Vâhidiyyet mertebesindeki o uluhiyyettir, o ya hakiki bir sıfat, ya da ilmin kendisine ilişmesi için ma'lûmun gerektirdiği izafî bir nispettir. Ma'lûm, zât-ı ilâhîye, isimleri, sıfatları ve aynlardır. İlâhî ilim bir yönden zâtan farklı olmakla, isim ve sıfatlardan zâtın kendisine verdiklerine tâbîdir. Ve aynların istidatlarıyla ortaya çıkan hallerine ve onlardan kabul ettiklerinden verdiklerine tâbîdir.²⁸

Bu açıklamalarda açıkça görüldüğü üzere ontolojik bakımdan bir farklılaşmadan söz edilirken bu durum varlık mertebelerindeki farklılıklara işaret eden ancak ondaki birliği bozmayan kavramlarla yapılmaktadır. Bu ifadelerden ilâhî isimler ve onların sûretleri konumunda olan a'yân-ı sâbitenin vâhidiyyet mertebesinde bulunuşu açıkça

²⁷ A'yân-ı sâbiteyi kavramsal, mesele ve tarihsel bağlamlarını dikkate alarak ele alan bir çalışma için bkz. Ercan Alkan, "A'yân-ı Sâbite Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 760-773.

²⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/868-69.

ortaya konulmakla bütün varlıkların ilâhî mertebelerle olan ilişkisi vurgulanmış olmaktadır. Ancak a'yân-ı sâbitenin dışta herhangi bir varlığının bulunmaması meselesi bu kavramla ilgili ikinci bir cümleyi açığa çıkarmaktadır: “A'yân, ilmî suretler olması hasebiyle mec'ül değildir, çünkü onlar mevcut durumda hariçte yoklardır, mec'ül ise yalnızca mevcut olabilir. Zihnimizdeki ilmî ve hayâlî suretler hariçte ortaya çıkmadıkça mec'ül olarak isimlendirilmedikleri gibi; öyle olsalardı zihnimizdeki imkânsızlar da mec'ül olmuş olurlardı.”²⁹ Bu cümleler a'yân-ı sâbite kavramının birlik-çokluk ilişkisinin kurulmasında birliği zedeleden onların dıştaki varlıklar üzerinde belirleyici olduğunu ifade ederken kendiliklerinde hariçte bir varlıklarının olmaması Hak'ın zâtında çoklu kadîm varlıklara yol açacağı problemini aşmaya yöneliktir. İbnü'l-Arabî'nin “a'yân(-ı sâbite) varlık kokusu koklamamıştır” sözü böylece teorik bir çerçeve içerisinde yorumlanmış olmakta ve onların mec'ül olmadıkları vurgulanmaktadır.³⁰ A'yân-ı sâbite ile ilgili üçüncü husus ise ilâhî isimlerin onlara tâbî olduğudur. Bu düşünce bizim odaklandığımız ilâhî irade/meşîet tartışmalarının da nirengisini oluşturmaktadır. Şöyle ki, feyz-i akdesi göre ortaya çıkan feyz-i mukaddes, “a'yânın içerdiği istidatların hariçte zuhûrunu gerektiren isimlere ait tecellilerden ibarettir.”³¹ şeklinde tanımlanmakta ve Hak'tan ortaya çıkan varlık tecellisinin a'yân-ı sâbiteye göre hariçte tahakkuk ettiği ileri sürülmektedir. Ancak buradaki en önemli mesele Hak'tan ortaya çıkan ilk feyizle (feyz-i akdes) birlikte ulûhiyet mertebesinde ortaya çıkan varlıkların hakikatleri, ikinci bir tecelli ile hariçte varlığa geliyorsa bu durumda her şeyin ilâhî isimlere bağlı olarak ortaya çıktığı sonucu akla gelmektedir. Dolayısıyla hariçte ortaya çıkan her bir varlık illiyet yoluyla Hak'la ilişkilendirilmiş olacak ve katı bir nedensellik anlayışı ortaya çıkacaktır. Ancak Dâvûd-ı Kayserî'nin şu açıklamaları konunun bağlamını değiştirmektedir:

“İlahî inâyet bir yönden ikiye ayrılır, birincisi ayn-ı sâbitenin istidadına göre gerektirdiğidir ve inâyet ona uyumlu olur. İkincisi ise -her ne kadar hepsi ona dönse de- ayn-ı sâbitenin değil zât-ı ilâhînin gerektirdiğidir. Bunlardan ilki a'yân-ı sâbitenin hâllerine ve istidatlarına bağlı olarak ortaya çıkan feyz-i mukaddese göre olandır. İkincisi ise a'yân-ı sâbiteyi ve istidatlarını ortaya çıkaran feyz-i akdesi göredir. Bu tâbî olunan inayettir. Zira feyz-i akdes de a'yân-ı sâbiteye bağlıdır.”³²

Kayserî'nin açıklamalarındaki vurgular takip edildiğinde dışta ortaya çıkan varlıklar feyz-i mukaddesle ve o da ilâhî isimlerin toplamını ifade eden feyz-i akdesi

²⁹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/87.

³⁰ İbnü'l-Arabî düşüncesinde mahiyetlerin mec'uliyeti konusunu insan fiilleri üzerindeki etkisi bağlamında ele alan bir çalışma için bkz. Münzir Şeyhhasan, “Nazariyyetü İstidatı'l-Mahiyye inde İbni Arabî ve Alakatuha bi-Nefî'l-Cebr ani'l-İbad”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 48 (2022), 153-162.

³¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/223.

³² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/335. Kâşânî ise konuyu daha farklı bir yönden, kulun ve zât-ı ilâhînin ontolojik bakımdan önceliği çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre Allah'ın ilmi ile kulun ilmi aynı kaynaktan (madenin vâhid) olsalar da kulun ilmi varlığından ve suretinin husulünden sonradır. Buna karşın Allah'ın ilmi onun varlığından önce de sonra da vardır. Böylece ilimde O'ndan öne geçenin olmadığı anlaşılmalıdır, kulla Allah arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 50.

göredir. Ancak son cümledeki feyz-i akdesin de a'yân-ı sâbiteye bağlı olduğunun vurgulanması, ilim yerine ma'lûmu etken kılarken diğerini edilgen kılmaktadır. Böylece aslında katı nedensellik anlayışı ve mutlak cebr fikri dışlanmaktadır. Kayserî'nin şu sözleri meselenin daha da açıklık kazanmasına vesile olacak türdendir:

Sıfatların iki itibarı vardır: bir yönden onlar zâtın aynıdır, diğer yönden ise ondan ayrıdır. Birinci yönden ilim, irade, kudret ve kendilerine izafet ilişen diğer sıfatlar, bilinene, istenilene ve takdir olunana tâbî değildir, çünkü onlar zâtının aynıdır, onda çokluk yoktur. Diğer taraftan ise ilim ma'lûma tâbîdir, aynı şekilde irade ve kudret murâda ve makdûra tâbîdir. Bilginin bilinene tâbî olmasından dolayı ise “iş kendinde öyledir” denilir. Yani ilmin tâbî olduğu ilmî hakikat yönünden, kendinde başka bir varlığa sahip değildir.³³

Bu durumu ifade eden bir diğer pasaj ise şöyledir:

Bir yönden ilim ma'lûma tâbîdir, nitekim Hak “Sizden mücahitleri ve sabredenleri bilelim diye” buyurmaktadır. Yani ilim, mücahitlerin ve sabredenlerin a'yân-ı sâbitelerine taalluk etmektedir. Böylece insanlardan kimlerin mücahit, kimlerin sabderen olduğunu kimlerin de olmadığını bilir. O zaman “ilminin yokken husûlü, onun hüdûsunu gerektirir” denemez. Çünkü ilmin ma'lûma taalluku ezeli ve ebedidir, o sebeple hüdûsu gerekmez. İbnü'l-Arabî'nin sözlerinden anlaşılması gereken şey, ma'lûmun kendisine ilişen ilme tekaddümdür. Tekaddüm zâtî olup zamanî olmadığı için zamanî bir hüdûsu gerektirmez. Çünkü ilmin zâttan başka olması, onu zâtî bir nispet yapar, böylece o bilen ve bilineni gerektirir. Bunların her ikisi de zâtî açıdan ilimden önce olmalıdır.³⁴

Böylece Dâvûd-ı Kayserî, ilâhî isimlerin eşyanın hakikatleri olarak vâhidiyyet mertebesinde bulunan a'yân-ı sâbiteye göre ortaya çıktıklarını belirtirken, onların mec'ül olmamaları sebebiyle dış dünyada mevcudiyetinin bulunmadığını söylemekte, diğer taraftan ise ilâhî isimlerin bu ezeli suretlere tâbî olduğunu söyleyerek dış dünyada ortaya çıkan varlıkların doğrudan Allah'a izafe edilmesini dışlamaktadır. Böylece o, hem ilâhî sıfatlara mutlak varlık perspektifinden izafî bir gerçeklik tayin etmekte diğer taraftan ise eşyanın hakikatlerinin dış dünyada taayyünlerinin olmadığını belirterek zamanî değil zâtî bir kıdem düşüncesini benimsemektedir. Bunun sonucunda vahdet-i vücûd düşüncesi şu meselelerde ayrışmaktadır: a) Vücûd sıfatını zâtın mutlak gerçekliği olarak görüp Hakk'ın sıfatlarından birisi olarak kabul etmeyerek eşyanın yoktan yaratıldığını iddia eden kelâmî geleneklerden ayrışmaktadır. b) Varlığın farklı mertebelerdeki tecellilerini birliğin farklı ontolojik statülerine nispetle ayrıştırmakta ve bu surette zât-ilâhî isimler ve a'yân-ı sâbitenin gerçekliklerini olumlamaktadırlar. Buna mukabil Hakk'ın kendini

³³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/79.

³⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/338. Kâşânî ise burada ilim sıfatı ile onun ma'dümlara taallukunu ayrıştırmaktadır. Belirttiğine göre ilim sıfatı zâtına zâid kadîm bir sıfat iken onun ma'düma taalluku hâdis bir taalluktur. Kâşânî'ye göre İbnü'l-Arabî, hüdûsü ilmin değil, taallukun sıfatı kılmıştır. el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 51.

bilmesiyle her şeyi tümel surette bilen ve zorunlu olarak onların dış dünyada ortaya çıkmasına neden olan filozofların determinist âlem tasavvurundan farklılaşmaktadırlar. c) A'yân-ı sâbitenin tikel hakikatler olduğunu ve onların hariçte tahakkuklarının bulunmadıklarını (gayr-ı mec'ül) ileri sürerek Mu'tezile'nin hariçteki ma'dum şeyler teorisinden uzaklaşmaktadırlar.³⁵ d) İlmin ma'lûma taallukunun ezeliğini savunmak suretiyle a'yân-ı sâbite düşüncesine dayalı bir zuhûru savundukları için mutlak cebr görüşünü kabul etmemektedirler.³⁶

İlâhî isimlerin zâtla ve varlıkların ezeli hakikatleriyle olan ilişkilerini varlık mertebeleri pespektifine dayalı olarak ele aldıktan sonra irade ve meşîetin nasıl yorumlandığına, bunların a'yân-ı sâbite ile olan ilişkilerine ve bu ezeli suretlere nasıl ilişkilerine geçiş yapabiliriz.

1.3. İrade-Meşîet Tanımları ve Eşyanın Hakikatlerine Taallukları

Dâvûd-ı Kayserî'nin irade ve meşîet kavramlarına yönelik yaklaşımlarında genel açıklayıcı çerçeveyi yine varlık mertebelerine dayalı ontolojik farklılaşma ve taalluk düşüncesi oluşturur. Bu kapsamda o meşîeti, zâtî tecelliden ibaret görmekte ve meşîetin ma'dûmun var olmasında ve mevcudun yok olmasında onları önceleyen bir inayet olduğunu belirtmektedir. Buna karşın irade ise ma'dûmun var edilmesi için olan tecelliden ibaret olarak yorumlanmaktadır.³⁷ Kayserî, bu yönden meşîetin, iradeden daha genel olduğunu vurgular. Dil açısından bunların bir diğerinin yerine kullanılabileceğini belirtirken, Kur'an'daki kullanım yerlerine bakanların meşîetin genelliğini bileceklerini ifade eder.³⁸ Böylece ehadiyyet mertebesinde, meşîetin iradenin aynı olduğu, ulûhiyet mertebesi açısından ise onların iki farklı hakikat olduğu anlaşılır. Ancak ilâhî sıfatların farklı bağlamlarda tasnif edildikleri dikkate alındığında Dâvûd-ı Kayserî, ilim sıfatının hayat üzere olması gibi, meşîetin ilim, iradenin de meşîet üzerine olduğunu belirtir. Bu

³⁵ Mu'tezile ma'dum şeylerin sübûtunu dış dünyaya nispet etmeleri ve bu düşüncenin sonuçları hakkında bkz. Muhammet Ali Koca, "Mâdumun Şey'iyyeti Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 617-618, 628.

³⁶ Diyanet İslam Ansiklopedisi "A'yân-ı sâbite" maddesinde yer alan "İrade hürriyetini tamamıyla silip süpüren bu düşünce şiddetli bir cebirciliği ve kaderciliği hâkim kılar. Onun için ayn-ı sâbiteye inanan mutasavvıflar hep kadercî ve cebircî olmuşlardır." şeklindeki yaklaşım, cebri a'yân-ı sâbite ile ilişkilendiriyorsa Kayserî'nin yaklaşımlarıyla ve konuyla ilgili yapılan diğer araştırmaların sonuçlarıyla uyumlu fakat buradaki cebr, Hakk'a izafe ediliyorsa çelişiktir. Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/199. Konuyla ilgili bkz. Alkan "A'yân-ı Sâbite Teorisi", 768. Ebu'l-Alâ Afifi, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yân-ı Sâbite' ve 'Mu'tezile'deki Ma'dûmât'", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 268, 269. Toshihiko Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 238-241.

³⁷ Bu konuyu farklı bir yerde tekrar gündeme getirir: "İradenin Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında onun yokun var edilmesine taalluk ettiği, ancak varın yok edilmesine ilişmediği anlaşılır. Buna karşın meşîet ise, var ve yok etmeye ilişir." Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1211.

³⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/211.

bakımdan meşîet tümellere, irade ise tikellerdeki fazlalık ve eksikliğe ilişebilmektedir. Tümel ise eksiklik ve fazlalıkla nitelenemez.³⁹

Meşîetin ilâhî ilme tâbî bir nispet olması, ilmin ise ma'lûma tâbî olduğu göz önünde bulundurulduğunda varlık tecellisinin ezeli hakikatlere tâbî nispetlere dönüştüğü görülür. Bu durum açıkça İbnü'l-Arabî tarafından ifade edilerek, meşîetin tümel bir hakikat olması hasebiyle ehadiyyetin taalluku, onun da ilme tâbî bir nispet, ilmin ise ma'lûma tâbî olduğu belirtilmiştir. İbnü'l-Arabî, “Ma'lûm sen ve hallerindir. İlmin ma'lûm üzerinde bir etkisi yoktur. Tam tersine ma'lûmun âlim üzerinde bir etkisi vardır. O hakikatinde bulunduğu şeyi nefsinden verir.” diyerek şeylerin ezeli suretlerine atıf yapmaktadır. Dâvûd-ı Kayserî bu ifadeleri yorumlarken Hakk'ın tecelli ettiği genel bir meşîetin olduğu, her bir varlığın ayn-ı sâbitenin gerektirdiği şekilde ondan kendi payını aldığını ifade eder. Böylece Hak'tan ortaya çıkan tecelli zâtî bakımdan sübût halindeki aynları öncelese de onların dış dünyadaki zuhûrları aynların ezeli olarak taşıdıkları istidatlara göre ortaya çıkmaktadır. Bu durum ilâhî isimlere tâbî bir varlık anlayışı yerine onları nispetlere dönüştürmekte, şeylerin kendi hakikatleri neyse ona göre dış dünyada ortaya çıkan bir varlık düşüncesi onun yerini almaktadır.⁴⁰

Bu düşünceden yola çıkarak Dâvûd-ı Kayserî, teorik düşünceyi benimseyen kimselerin bu konudaki yaklaşımlarını eleştirmektedir. Onların Hakk'ın hikmet üzere yarattığını göz ardı ederek O'nun ebedde dilediği (irade) ve ezelde istediği (yeşâ) her şeyi yapacağına inandıklarını ifade eder. Ancak onların eşyayı buldukları hal üzere bilmediklerini ve a'yân-ı sâbitenin bir fiili işlemeyi gerektirdiğini göz ardı ettiklerini bildirir. Ayrıca bu kimselerin kader sırrına vakıf da olmadıklarını, bu sebeple hikmete aykırı biçimde rahmeti hak edene azap, azabı hak edene de nimeti caiz gördüklerini söyler. Kayserî'ye göre bu durum, onların ilâhî isimlerin taallukunu anlayamamalarından kaynaklanmaktadır. Böylece onlar, meşîetin mefhûmunu ve isbatını doğrudan Hakk'a yapmışlar, fakat meşîetin feyz-i akdesi, iradenin ise feyz-i mukaddese taalluk ettiğini bilememişlerdir. Bu anlamda Abdürrezzâk el-Kâşânî de istidatlarını tümel yönden bilenlerin hükümlerinde hata edebileceklerini belirtmektedir. Bu durumun örneği olarak gördüğü kelamcılardan bazı nazar sahiplerinin küllî yaklaşımla mutlak irade ve kudreti Hakk'a izafe ettiklerini ancak bu durumu imkansızlara da taşımaları nedeniyle hata ettiklerini ileri sürmektedir. Kâşânî'ye göre böyle yaparak onlar, Hakk'ı acziyetten tenzih ettiklerini vehmetmişlerdir. Fakat hakikatlerin bilgisine sahip olmamaları, mümkün ile imkansız ayırt edememeleri onların hata yapmalarına sebep olmuştur.⁴¹ Bu anlamda

³⁹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1210-1211.

⁴⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/538; 2/876. Kâşânî'ye göre Allah'ın a'yân-ı sâbite dışında bir şeyi dilemesini imkansız olarak nitelemekte ve bunun tahakkukunu mümkün görmemektedir. “Allah'ın kelimlerinde herhangi bir değişiklik yoktur” (Yunus, 64) ayetini bu minvalde yorumlamakta, a'yân-ı sâbiteden kaynaklı bir zorunluluğu dile getirmektedir. el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 133.

⁴¹ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 70.

Kayserî ile Kâşânî'nin eleştirileri benzer nitelikte olsa da Kâşânî'nin kelamcıları doğrudan ifade etmesi dikkat çekicidir.

Dâvûd-ı Kayserî, eleştirilerini yönelttikten sonra irade ile meşîet arasındaki farkları ve onların eşyaya taalluklarını açıklamaya devam eder. Buna göre irade, mümkünlerin dış dünyada ortaya çıkmalarına taalluk ederken, meşîet, ezeli hakikatlere/aynılara feyz vermektedir. Ancak bu durum, mutlak surette olmayıp Hakk'ın isim, sıfat ve hikmetinin gerektirdiği şekilde olmaktadır. Meşîetten "ezeli ilâhî inayet" olarak söz edilirken, iradenin aynalara; onların istidatlarına ve kabul ettiklerine göre taalluk ettiği vurgulanmakta ve böylece bunlar arasındaki farklar ortaya konulmaktadır. Bu noktadan sonra konu kişilerin inanç durumlarına ilişkin bir perspektife evrilir: "Hakk'ın meşîeti hikmetine göre, hikmeti de eşyanın istidatlarına göredir; intikam durumunda rahmet etmez, rahmet yerinde de intikam almaz. Naslarda fazladan rahmet gösterdiği yahut intikam hususunda adil davrandığı veya Erhamerrahimin'in müntakim sıfatında şefaatt ettiği geçmez. Bu durum da kulun istidadına, aynında gizlenmiş olan hak edişine dönmektedir."⁴² Kayserî'nin bu ifadelerinden meselenin vahdet-i vücûd merkezli varlık anlayışı içerisinde yorumlandığı görülür. Ancak bu teorik arkaplanın ne tür sonuçlar doğurduğu, rahmet ve intikam gibi sıfatlara sahip Allah ile bu sıfatların dış dünya ile irtibatının nasıl kurulduğu irade-meşîet tartışmalarının bir diğer boyutunu oluşturmaktadır. Dâvûd-ı Kayserî'nin yorumlarından hareketle zât, ilâhî isim ve sıfat, a'yân-ı sâbite gibi temel kavramlar arasındaki ilişkiyi tartışarak ilâhî irade ve meşîet meselesinin genel çerçevesini ele aldıktan sonra artık meselenin kulların özgürlüğü ve yükümlülüğünü ilgilendiren boyutlarına geçiş yapabiliriz.

2. Kulların Fiillerindeki Özgürlüğü ve Sorumlulukları

Meşîet ve irade sıfatlarının dış dünyadaki tezahürleri bakımından ele alınması gereken konuların başlıcaları arasında hayır-şer, rahmet-azap, hidayet-dalalet, salih amel-masiyet gibi dinî düşüncenin temel meseleleri yer almaktadır. Birbirinin karşıtı bu kavramların oldukça geniş bir alanda tartışma zemini olsa da bu çalışma kapsamında biz meselenin daha çok insan fiillerine ilişkin boyutlarını konu edineceğiz. Söz konusu kavramların doğa olaylarından ilâhî adalet meselesine kadar çok farklı tartışmaları içermesi, ele alınacak konunun belirli bir çerçeve ile sınırlandırılmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla meşîet ve irade sıfatlarının insan fiillerine taalluku bağlamında konu edilmesi insan davranışlarının belirli olup olmamasına, literatürdeki şekliyle kaza ve kader tartışmalarına evrilmektedir. Burada incelenmesi gereken ikinci husus insanın eylemlerinde ne derece özgür olduğu, onun iradesini önceleyen daha büyük bir iradenin var olup olmadığı gibi sorular bağlamında kaza ve kader konusudur. Bu meseleyle ilintili olarak ortaya çıkan bir diğer mesele ise insanın sorumluluğunun nasıl ele alınması gerektiği üzerinedir. Şayet insan mutlak sorumluluk sahibi ise belirli ilâhî sıfatlar edilgen

⁴² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/392-393.

mi kılınmaktadır, aksi durum söz konusu edildiğinde ise bu sefer insanî sorumluluktan bahsetmek nasıl mümkün olacaktır? İnsanı edilgen kılan seçenek öne çıkarıldığında peygamberlerin daveti ve şerî teklif konusunda anlamsızlık problemiyle karşı karşıya gelinmeyecek midir? Tüm bu soruları Kayserî'nin yaklaşımları çerçevesinde ele almaya geçebiliriz.

2.1. İlahi İrade Karşısında İnanç ve Davranış Özgürlüğü

İlâhi iradenin kulların inançlarını belirleme hususunda literatürde sıklıkla karşılaşılan tartışmalardan birisi, “Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı”⁴³ ayetinde geçen “dileseydi” ifadesinin ne anlama geldiği üzerinedir. Şayet ayetteki dileme mutlak manada alınırsa bu durumda imanın herkes için dilenmediği, bilakis bazı kimselerin küfrüne baştan karar verildiği sonucu çıkmaktadır. Meselenin Kayserî tarafından yorumlanışında onun kendi perspektifinden daha farklı konular da tartışmaya dahil olmaktadır. Çünkü konunun teorik çerçevesini ele aldığımız bölümde Kayserî, açıkça sıfatların iliştikleri şeyin hakikatine tâbî olduklarını savunuyordu. Bu durumda şayet bir kimse üzerinde ayn-ı sâbitesi belirleyici ve Hak'tan ortaya çıkan varlık bu ezeli hakikatin istidadına göre ortaya çıkıyorsa ayetteki “dileseydi ” ifadesini nasıl anlamak ve yorumlamak gerekmektedir?

Dâvûd-ı Kayserî'ye göre “dileseydi” ifadesindeki şart edatı aslında bir şey hakkında mümkün olanı başkası hakkında imkansız kılmaktadır. Varlıktaki çeşitlilik, farklı yaratılış ve mizaç özellikleri bu düşünceye göre a'yân-ı sâbiteden kaynaklanmakta; bir bakıma varlıktaki görecelik ezeli istidatların farklı nitelikler taşımasından dolayı ortaya çıkmaktadır. Bu durum haliyle bir şey hakkında mümkün olanı diğeri hakkında imkansız kılmaktadır. Buradan hareketle Kayserî, hidayet ve dalalet gibi inançla ilgili kavramları da bu çeşitlenmenin sonuçları arasında görür ve bazısı hidayeti kabul ederken diğeri için bu durumun imkansız olduğunu belirtir. Dolayısıyla “dileseydi” ifadesi olumlu bir talep olmaktan çıkmaktadır, zira hidayetin herkes hakkında imkansız olmasına dair bilgisi sebebiyle dilememiştir. Çünkü meşîet, bir şeye onun bulunduğu hal üzere taalluk etmektedir. Meşîetin olmaması yani dilememesi, aslında aynların bir kısmının hidayeti kâbil olmamasına bağlıdır. Zira meşîet ve iradenin ilme tâbî iki nispet olduğu yukarıda ele alınmıştı. Belirtildiği üzere meşîet dilenen (müşâ), irade ise istenilen (murâd) talep etmektedir. Bu durumda her ikisinin de bilinen olması gerekir. İlim ise isim ve sıfatlar mertebesinde, bilinene tâbîdir.

Bu bakış açısının zorunlu olarak vardığı sonuç imkan kavramının bir mantıksal boyutu bir de metafizik boyutu olduğudur. Vahdet-i vücûd merkezli bir yaklaşımda a'yân-ı sâbiteden kaynaklı olarak imkan kavramı bir nevi ortadan kalkmakta, ezeli

⁴³ Yunus, 10/99.

istidatlara göre ortaya çıkan varlıklar söz konusu olmaktadır.⁴⁴ Çünkü bu düşünceye göre varlıkta a'yânın verdiği dışında herhangi bir şey yoktur. Kayserî'nin ifadesiyle "Ayn sadece zâtının gerektirdiğini verir. Zât ise bir şeyi ve onun zıddını vermez."⁴⁵ Oysa akıl, bu konuda aynların bir şeyi ve onun zıddını kabil olduğunu mümkün görmektedir. Çünkü akla göre o şey, imkan sıfatıyla iki yönü -yani varlık ve yokluğu- gerektirmektedir. Ancak vakıada ortaya çıkan şeyler için artık imkandan bahsetmek mümkün olmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında hidayet ve dalalet gibi konular aklî önerme olarak mümkün kategorisinde iken vakıada öyle değildir. Kayserî'nin yaklaşımları meselenin aklî olarak imkanından çok varlığın ezeli bilgisine sahip olanlar yönünden değerlendirilmesi şeklindedir. Bu durumu "kader sırrına vakıf olanlar" şeklinde ifade etmekte ve onların ezeli hakikatlerin zâtında neyi gerektirdiğini bildiklerini, bu sebeple onlar için "niçin hidayete erenin hakikati onun öyle olmasını gerektirdi de dalalette olanı gerektirmedi" sorusunu anlamsız bulmaktadır. Bunun nedeni a'yân hakkındaki temel önermelerde saklıdır: "Aynlar, ilâhî isimlerin suretleri ve ilimdeki mazharlarıdır. Hatta kadim zâttaki isim ve sıfatların aynıdırlar. Dahası onlar hakikat yönünden zâtın aynıdırlar, onlar ezel ve ebedde bakidirler, onların var edilmesi ve kılınması söz konusu değildir. Fena ve yokluk da onlara nispet edilemez."⁴⁶ Dolayısıyla özcü yaklaşımı benimseyen Kayserî için bu gibi durumlar olduğu hal üzere değerlendirilmekten ibarettir. Tekrar dileme meselesine dönecek olursak Kayserî'de bunun cevabı "bazı aynlar hidayeti vermediği için hidayeti herkes hakkında dilemedi" şeklindedir. Onlara hidayet vermemiştir ve ebedî olarak vermeyecektir. Çünkü Hakk'ın şe'nleri hidayeti gerektirdiği gibi dalaleti de gerektirmektedir. Zira hidayet ve dalalet gibi zıtlıklar esasında ahiret yurdunun cennet ve cehennem diye ayırmasıyla ya da "Adem'i iki eliyle yarattı" ayetinde geçen "iki elle" yani Kayserî'ye göre celâl ve cemâl sıfatlarının mazharıyla ilişkilidir.⁴⁷

Bu durumda hayır ve şer gibi kavramlar da objektif değerlendirme olmaktan çıkıp kişilerin ayn-ı sâbitelerinin gereği olarak ortaya çıkan durumlardır. Bir nevi varlıkta ortaya çıkan her şey aslında Hakk'ın meşîetine konu olmakta, ancak meşîetin iliştiği nitelik ezeli hakikate dair olduğu için onun verdiği bilgiye göre zuhûr etmektedir. Bu bakımdan bütün fiiller meşîetle ortaya çıkmış olmaktadır ve her bir varlığın ulaşacağı yer saadet olmuştur. Kayserî'ye göre rahmetin her şeyi kuşatması bu anlama gelmektedir.⁴⁸ Bu hususları teklif meselesini ele alırken daha ayrıntılı incelenecektir ancak bu durumda kaza ve kader gibi kavramların ne anlama geldiği açıklığa kavuşturulmalıdır.

⁴⁴ İmkan kavramının daha geniş boyutlarıyla İbnü'l-Arabî terminolojisi içerisindeki anlamını ele alan çalışma için bkz. Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 88-102.

⁴⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/535.

⁴⁶ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/536.

⁴⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/537.

⁴⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/542; 2/1066-1067.

2.2. Kaza ve Kader Kavramlarının Yeniden Yorumlanması

Dâvûd-ı Kayserî, kaza ve kader konularında İbnü'l-Arabî'nin ehl-i keşf ve'l-vücûd olarak nitelediği muhakkikleri diğerlerinden ayırıştırır.⁴⁹ Buradaki en önemli ayırım noktasını muhakkiklerin kader sırrına vakıf olması teşkil eder.⁵⁰ Buradan hareketle Kayserî, farklı geleneklere mensup şekilci bilginlere karışık gelen hususların varlığın gerçek bilgisine sahip olanlar nezdinde açıklık kazandığını bildirmektedir. Buna sahip olmayanlar ise ya fiileri bütünüyle Hakk'a nispet etmekle mutlak cebre varmışlar, ya da fiilleri yalnızca kula nispet etmekle salt kaderci olmuşlardır. Bu konuda kendi açıklamalarına gelince o fiillerin her ikisinden sadır olduğunu bildirir.⁵¹ Şimdi onun kaza ve kaderi nasıl tanımladığına ve fiillerin her ikisinden sadır olmasının ne anlama geldiğine bakabiliriz.

Dâvûd-ı Kayserî'ye göre kaza, aynlarının gerektirdiği şekilde eşyaya dair külli hükümdür. Kader ise onu zamanla cüzî, muayyen, mahsus ve müşahhas kılmıştır. Bu tanım aslında İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki perspektifini yansıtmaktadır. Zira o da kazayı kaderin önüne geçirmiştir. Böyle bir tanımla benimsemekle onlar Selefi, Maturidî ve Şii kelamcılardan ayırırken Eş'arîlerin birçoğu ile İslam filozoflarının yaklaşımlarına daha yakın bir konumda yer almışlardır.⁵² Ancak özellikle kazanın tanımında “aynların gerektirdiği şekilde” ifadesi, vahdet-i vücûdçu perspektifin korunduğunu göstermektedir.⁵³

Böylece Kayserî'nin kaza ve kader anlayışında öğretinin anahtar kavramlarından a'yân-ı sâbitenin belirleyici olduğu görülmektedir. A'yânın hallerinden birisinin özel bir zamanda ve muayyen bir sebeple ilişmesi kader anlayışının temel çerçevesini oluşturmaktadır. Sübût hallerinde küllî olarak varlığın bilgisi kaderle vakti ve zamanı geldiğinde hükmün gereğini ortaya çıkarmakta ve onu tafsil etmektedir. Bu düşünce, Kayserî tarafından vehim olarak nitelendirilen şu görüşü ortadan kaldırmaktadır: “Hak isimleri bakımından aynlara mutlak surette hükmeder, o ayn ister hükme hazır olsun ister olmasın. Bu hususta perdelilerin/şekilci âlemlerin ‘Allah mülküne hakimdir ve dilediği gibi hüküm verir. Aynları gerektirmese de kafirin küfrüne ve asinin isyanına hükmeder (takdir eder), kendisinin bildiği bir hikmetle onun takatini aşan bir şeyle kulu sorumlu

⁴⁹ Kayserî'den hareketle keşf ve müşâhede gibi kavramların epistemolojik çerçevesini ortaya koymayı hedefleyen bir çalışma için bkz. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Davud El-Kayserî'ye Göre Sûfi Epistemolojisinin Temel Bir Kavramı Olarak ‘Keşf’ ve Türleri”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 247-261.

⁵⁰ Bekrî Alaaddin, kader sırrına vakıf olma konusunu İbnü'l-Arabî ve Konevî merkezli bir çalışmada konu edinir. Bu çalışmada ilmin ma'luma tâbî olması ve a'yân-ı sâbite kavramı onun konuyu ele alırken öne çıkardığı başlıca temalardır. Konunun tecrübî boyutlarını da içeren değerlendirme için bkz. Bekrî Alaaddin, “Sırru'l-kader beyne İbn Arabî ve'l-Konevî”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Meram Belediyesi Konevi Araştırma Merkezi Yayınları, 2010), 268-276.

⁵¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/862.

⁵² Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58.

⁵³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/868.

tutar' demesinde olduğu gibi."⁵⁴ Zira Kayserî'ye göre Allah, onların istidatlarıyla istedikleri dışında onlara bir şey vermemiştir. Küfrü ve isyanı kendisinden takdir etmemiştir. Aksine bu durum, onların aynlarının gereği olarak ve istidatlarının diliyle küfrü ve isyanı talep etmelerinden dolayıdır. Bu düşünceye karşılık olarak "Aynlar ve istidatlar Hak'tan taşmıştır, o onları öyle kılmıştır" şeklinde yöneltebilecek olan muhtemel bir itirazı Kayserî, "aynlar birisinin var kılmasıyla var olmamışlardır" ilkesine atıfla cevaplamaktadır. Bu düşünceye göre aynlar, ilâhî isimlere ait ilmî suretlerdir ve onların Hak'tan zaman bakımından değil zâtî yönden bir sonralıkları vardır. Bu bakımdan onlar ezelî ve ebedî olmakla nitelenmekte, onlara feyz vermenin manası ise zât bakımından sonradanlık anlamına gelmektedir.⁵⁵

Kaza ve kader düşüncesi a'yân-ı sâbitenin taşıdığı istidatların belirli vakitte ve özel zamanda tayiniyle olduğu anlaşılmıştır. Bir şeyin zuhûra gelmesindeki vakit de istidatların o vakti talebiyle olmaktadır. Bu bakımdan ilâhî ilmin, ma'lûma tâbî olduğu ilkesi tekrar hatırlanmaktadır. Böylece ilâhî irade ve meşîet açısından da kaza ve kader a'yânın hükmünü taşıdığı için belirleyici durumdadır. Bu düşüncenin sonucunda vahdet ehli, kendi ayn-ı sâbitelerinin hükmü onlara keşf olduğunda bütüne ilişkin küllî bir bilgiye erişmektedirler. Böylece onlar kader sırrının bilgisine sahip oldukları için bu bilgi onlara mutlak bir rahatlık vermektedir. Kayserî bu durumu şöyle açıklar: "Çünkü bu bilgiye göre Hak, zâtının gerektirdiği şeyle kaza-i sâbıkta hükmetmiştir. Zâtın gerektirdiğine başka bir sebebin aykırı düşmesi mümkün değildir, böylece itminan ortaya çıkar. Bu durumda talep etme yorgunluğundan kurtulur, isterse talebini güzelleştirir, bir şeyi kaçırmaktan korkmaz. Allah'ın hazinelerinden vakti geldiğinde vereceğini bildiği için beklentiye girmez. O daimi surette parça parça verir. Kul kendisi hakkında gerçekleşmeyen şeyi başkasından görmez. Böylece büyük rahatlık ortaya çıkar."⁵⁶ Buradan hareketle sûfilerin, erken dönemden itibaren üzerinde durdukları rıza makamı ile a'yân-ı sâbitenin bilgisine erişme arasında bağ kurulmuştur. Çünkü takdir olunan hüküm, ister razı olsun isterse olmasın aslında kulun hakikatının gerektirdiğidir. Bu sebeple bu hususta "Kim hayır bulursa, hamd etsin, bunun dışında bir şey bulan ise kendi nefsi dışında birşeyi kınamasın" denilmiştir.⁵⁷

Böylece kaza ve kader konusu kişinin kendi ezelî hakikatine referansla değerlendirilmiş ve cebr hiçbir şekilde Allah'a izafe edilmemiştir. Varlıkların zuhûrları ve onlarda ortaya çıkan her yeni hal onların istidatlarının gereği olarak ortaya çıktığı için

⁵⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/869. Kâşânî'nin bu konudaki yaklaşımı bazı farklar taşımaktadır. O, Kayserî gibi belirli teorik öncüllere dayalı olmadan ele almaktadır. Örneğin hidayetle ilişkili meselelerde müşriklerin "Allah dileyseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız." (En'am, 148) şeklindeki itirazlarının esasında doğru olduğunu, ancak onların Hak sözle bâtılı ifade ettiklerini bildirir. Bu durumu Haricilerin Hz. Ali'ye karşı kullandıkları "Allah'tan başka hüküm veren yoktur" sözüne benzetmektedir. el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 132.

⁵⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/871.

⁵⁶ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/877.

⁵⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1122.

zem ve kınama yine onların kendilerine dönüktür. Bu düşüncenin yol açtığı en önemli mesele peygamberlerin gönderilme ve tebliğlerini anlamsızlığa götürecek yönler içermesidir. Bu nedenle Kayserî'nin nübüvvetin misyonuna ve teklifin anlamına dair görüşlerinin ele alınması gerekmektedir.

2.3. İlahî Teklif ve Nübüvvetin Anlamı

Dâvûd-ı Kayserî'nin kulun ilâhî teklif karşısındaki sorumluluğunda hareket noktasını yine onun Hakk'ın ilmindeki ezelfi sureti oluşturmaktadır. Ona göre bunun nedeni, kulun hal diliyle ve üzerinde bulunduğu durumla "beni mükellef yap" demiş olmasıdır. Çünkü kul, istidadının diliyle "Beni üzerinde bulunduğum hal üzere, zâtımdaki ve istidadımdakileri ortaya koymam için mükellef kıl" demektedir.⁵⁸

Dâvûd-ı Kayserî Hak'tan gelen teklifi ikiye ayırır ve kulun sorumluluğunu bu iki teklife göre yorumlar. Bunlardan birincisi aynların herhangi birisinin uymaması mümkün olmayan emirdir. İkincisi ise bazı aynların uymaması mümkün olan emirdir. Şöyle ki bunlardan ilki aynların ortaya çıktığı emir olan "kün emri"dir ki ona uymamak imkansızdır. Çünkü mümkünlerin hakikatlerinin tamamı ilâhî mertebeden dış varlıkta ortaya çıkmayı dilemektedirler. Dolayısıyla ona herhangi bir şeyin uymaması mümkün değildir. İkincisi ise iman, hidayet ve onlara dair hususlara ilişkin emirdir. Bu hususta bir kimsenin hakikati onları ve gereklerini kabul etmiyorsa o emre uyması mümkün değildir.⁵⁹ Kayserî benzeri bir tasnif daha yapar ancak burada emirleri birileri aracılığıyla ve aracısız olmak üzere ikiye ayırır. Bu sefer birincisini, müctehitler, veliler ve nebiler gibi mazharların aracılığıyla ortaya çıkan emir ve herhangi bir aracının bulunmadığı emir şeklinde tasnif eder. Vasıtasız olan emr-i tekvinî olarak kavramlaştırılır ki bu emre muhalefete imkan yoktur. Yukarıdaki tasnifte ifade edilen "kün emri" tekvinî olarak yorumlanır. Buna karşın vasıtalı olana gelince onda muhalefetin söz konusu olduğu Kayserî tarafından kabul edilmekte; insanların bazıları nebilere iman ederken bazılarının kafir olmaları bu açıdan yorumlanmaktadır. Buradan hareketle Kayserî, âlemde ortaya çıkan bir işin, takdir edilmiş şeriatın hükmüne göre değil, ilâhî meşîetin hükmüne göre olduğu sonucuna ulaşır.⁶⁰ Zira meşîet emri yönünden yaptığı fiillere karşı Hakk'a hiç kimse muhalefet etmemiştir. Ancak vasıtalı emirlerde muhalefet ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin nedeni meselenin teorik çerçevesinin ele alındığı bölümdeki temel kabullerle ilgilidir. Hatırlanacağı üzere meşîetten kaynaklanan emir yalnızca hakikatte bir fiilin aynına ilişmektedir. Bu durum özel bir mahalde olmakta ve burada fiili işleyenini onu işlememesi imkansızdır.⁶¹

Bu durumda nebilere emrini nasıl değerlendirmek gerekmektedir? Çünkü şerî emirler ile tekvin arasında bir karşıtlık söz konusu olduğunda tebliğ anlamını

⁵⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/543.

⁵⁹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/860-861.

⁶⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1063.

⁶¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/1065.

yitirmeyecek midir? Bu türlü sorular, Dâvûd-ı Kayserî tarafından da dikkate alınmakta şu şekilde bir yaklaşım geliştirilmektedir:

Nebi ve vârisler, emr-i ilâhîye mutlak manada hizmet etmezler. Emir iki türdür:

Birincisi emredilenin aynının/hakikatının gerektirdiği şeylere ilişen emirler

İkincisi ise emredilenin hakikatının bir kısmı gerektirdiği emirlere taalluk eden bir kısmına ise etmeyendir. Hatta onun tam tersi de olabilir, bu emr-i teklifîdir. Nebi ve resuller, söz ve halleriyle emr-i teklifîye hizmet etmişlerdir... Nebilerin tebliğleri, itaat edenin kemaline erişmesi, isyan edenlerin ise fiillerinin vebalini yüklenmesi içindir. Onlar iradeye hizmet etmemişlerdir, böyle olsaydı hiçbir kimseyi fiilinden men etmemeleri gerekirdi. Zira o fiile irade ilişmektedir. Hatta o fiili işleyenlere yardım ederlerdi.⁶²

Kayserî bir başka bölümde ise nübüvvetin anlamını şu maddelerle ifade eder:

Nebiler, kader sırrını bilseler de bilmeseler de şu maksatlar için daveti emrederler:

a) Ahiret ehlini ayırmak

b) Her şeyi hakikatının gerektirdiği şekilde kemaline ulaştırmak

c) Yaratılmışlar lehine ve aleyhine kanıt olmak, zira nebiler yaratıkları üzerine Hakk'ın şahitleridir.⁶³

Burada açıkça belirtildiği üzere nübüvvet Hakk'ın iradesine mutlak manada hizmet etmemektedir, onların âlemdeki hizmetleri gerçekte bir yönden yapılan hizmetlerdir. Çünkü iradenin bulunduğu emir, Hakk'ın ilmi yönündendir; o ise bilmediği bir şeyi irade etmemektedir. İradenin irade olunana (murâd) ilimle taalluk ettiği, ilmin ise ma'lûma tâbî olduğu Kayserî'nin yaklaşımlarının temelini oluşturuyordu. Böylece iradeyle birlikte olan emir, mükelleflerin aynlarının ilâhî ilimdeki sübutî hallerine uyumlu olurken onlar emri ve onun verdiklerini kabul etmektedirler. Diğer taraftan iradenin olmadığı emrin bu düşünce doğrultusunda kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü iradenin ilişmediği bir şey ortaya çıkmamaktadır. Bunun sonucunda ulaşılan netice; şayet emredilen şeyin vukuuna irade taalluk ediyorsa, nebi ve vârislerin emr-i ilâhîye hizmet ettikleridir. Fakat bu durum mutlak anlamda iradeye hizmet anlamına gelmemektedir. Çünkü iradenin ma'lûma tâbî olduğu, ma'lûmun ise şerî teklife uygun olan ya da olmayan işleri gerektirdiği ifade edilmişti. Buna karşın peygamberler ise ona uygun olmayan hususlarda yardım edici değildir. Aynı şekilde bütün hayır ve şer de iradeden ortaya çıkmaktadır. Kayserî'ye göre şayet peygamberler iradeye mutlak manada hizmet etseler, birisinin kötü bir fiilini reddetmemeleri gerekirdi. Oysa peygamberler, mükellefe zarar verecek şeyleri onun saadetini ve kemalini ortaya koymak için ilâhî emirle def etmekte ve ondan

⁶² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/657-658.

⁶³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 2/852.

uzaklaştırmaktadırlar. Bunun yerine eğer onlar iradeye mutlak anlamda hizmet etseler, yaratılmışlara nasihat etmez, onları buldukları hal üzere terk ederdi.⁶⁴ Bu durumda beliren “Hak gerçekleşmesini istemediği birşeyi nasıl emreder diyebilirsin?” sorusuna Kayserî şu cevabı vermektedir:

Teklif kulun hakikatinin/aynının hallerinden bir haldir. Hakk’ın kendisini sorumlu tuttuğu emirden başka bir hale sahip olan istidada sahip olabilir. Kulun hakikati Hak’tan özel istidatla kendi istidadının kabul etmeyeceği bir şey isteyebilir, Hak da bunu emreder ve onu mükellef kıldığı emrin ortaya çıkmasını -kulun istidadında onu kabul olmadığını bildiğinden- istemez. Tam aksine istidadı bunu gerektirdiği için sorumlu tuttuğu şeyin tersinin ortaya çıkmasını ister, bunun faydası ise kimin kabul edeceğini ve kimde bunun bulunmadığını ayırmaktır.⁶⁵

Bu düşüncenin sonucu olarak ortaya konulan cümleler her bir varlığın kendi hakikati yönünden razı olduğu şeklinde ifade edilmiştir. Bu düşünce, her varlığın onu yöneten bir rabb-i hâssının bulunduğu düşüncesine dayanır. Özel rab, her varlığın kabiliyetine göre rabbü’l-erbabdan olan nasibidir. Her bir varlık rabbi katında razı olduğu için herkesin said olduğu ileri sürülür. Çünkü bu varlığın nitelendiği ahlak ve fiillerin tamamı, gerçekte onun üzerinde tasarrufta bulunan rabbindendir. Kayserî bu düşünceyi şöyle formüle eder:

Her mevcut kendi rabbi katında razı olunandır,

Rabbi katında her razı olunan ise saiddir,

Dolayısıyla her varlık saiddir.⁶⁶

Ancak buradaki razı olunma durumunun mutlak anlamda değil, kişinin hakikatiyle ilişkili olarak onun üzerinde hüküm süren rabbi yönündendir. Belirli bir rabden sadır olan fiil ise ona göre razı olunandır fakat mutlak manada değildir.⁶⁷ Bunun neticesinde Ekberî düşüncenin ahirete dair perspektiflerinde de farklılaşma söz konusu olmakta ve her bir varlığın karşılaşacağı akıbet de aslında kendi rabbi katında razı olunan bir durum olacaktır. Bu açıdan azap ile tatlılık anlamına gelen azb arasında bir ilişki kurularak ceza ve ödül şeklindeki karşıtlık tevil edilmeye çalışılmış, cennet ve cehennem gibi bu ikisiyle ilişkili kavramlar kendi perspektiflerinden yeniden yorumlanmıştır.⁶⁸

⁶⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/659-660.

⁶⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/661.

⁶⁶ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/602.

⁶⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 1/608.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî düşüncesinde merhametin kuşatıcılığı ve bunun ahiretle olan ilişkisi hakkında bkz. William C. Chittick, “Ibn al-‘Arabî’s Hermeneutics of Mercy”, *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. Steven T. Katz (Oxford: Oxford University Press, 2000), 164-165.

Sonuç

Dâvûd-ı Kayserî'nin ilâhî irade ve meşîet sıfatları çerçevesinde insan fiilleri konusunu vahdet-i vücûd düşüncesinin temel ilkelerine bağlı olarak ele aldığı görülmüştür. Bu anlamda o, mutlak varlık kavramını Hakk'a izafe ederek vahdet-i vücudçu varlık anlayışının en önemli ilkesinden hareket etmiştir. Mutlak varlığın taayyünü düşüncesinden yola çıkarak varlığın farklı mertebelerde zuhûr ettiğini kabul etmiş, ilâhî isim ve sıfatları da bu minvalde değerlendirmiştir. İlâhî isimleri farklı tasnifleri esas alarak derecelendirmiş ve varlıktaki çoğalmanın gerekçesi kılmıştır. İlâhî isimlerin müteallaklarına bağlı olduğu düşüncesini benimseyerek dış dünyada ortaya çıkan mevcutları doğrudan Allah'a izafe etmek yerine onların ezeli ilimdeki suretlerine dayandırmıştır. A'yân-ı sâbite kavramı etrafında gelişen bu metafizik teori, insan fiillerini de bu kapsamda değerlendirmektedir. Böylece o, mutlak cebr ile özgürlük arasında üçüncü bir yöntem olarak varlıkların ezeli hakikatlerini belirleyici konuma yerleştirmiştir. Bu düşünceye bağlı olarak kaza-kader, hidayet-dalalet ve şerî teklif gibi konuları yeniden ele almıştır. İlâhî meşîete konu her şeyin ezelde taşıdığı istidada göre dış dünyada ortaya çıkmasından hareketle her varlığın üzerindeki etkin olan rabb-i hâssı yönünden razı olduğunu ve bu bakımdan her şeyin kendi yolunda doğru olduğunu savunmaktadır. Ancak bu durumun şerî teklif ile çatışması sebebiyle, nübüvvetin işlevini ele almış ve peygamberlerin varlığa bütün yönlerden değil belirli yönden hizmet ettikleri düşüncesini benimsemiştir. Bununla birlikte onların tebliğlerinin, herkesin ezeli hakikatlerindeki bilgiyle ortaya çıkmaları ve ayrışmaları için gerekli bir husus olduğunu da vurgulamıştır.

Bu kapsamda belirtmek gerekirse Dâvûd-ı Kayserî, vahdet-i vücûd düşüncesinin temel ilkelerini metafizik geleneklerin tartışma alanlarına tatbik ederek İbnü'l-Arabî ve Konevî çizgisini takip eden ikinci nesil şârihlerin önemlileri arasında yer edinmiştir. Bunu yaparken Kayserî, gerek kavramsal açıdan gerekse bazı temel önermeleri itibariyle mevcut metafizik geleneklerin birikiminden istifade etmiştir. Kayserî'nin meseleleri daha soyut bir kavram haritası üzerinden ele alması, söz konusu geleneklerle Ekberî düşünce arasındaki ilişkinin birçok yönden benzerlikler taşıdığı sonucuna ulaştırabilecek niteliktedir. Ancak bu çalışmada ortaya konulduğu üzere vahdet-i vücûd düşüncesinin diğerlerinden ayrıldığı nokta aslında kesiştiği görünümüne neden olan meselelerle iç içedir. Bu anlamda Dâvûd-ı Kayserî, sudurcu bir varlık anlayışını benimsemiş olsa da, ilmin ma'luma tâbî olduğunu savunarak ilmin ma'lumları belirlediği nedenselci yaklaşımdan uzaklaşmıştır. İlâhî sıfatların gerçekliğini kabul ederken, varlık mertebeleri etrafında Eş'arî sıfat teorisini yeniden yorumlamıştır. Zâtın kendi içerisindeki taayyünlerini farklı birlik türleriyle ifade etmiş, mertebe fikrine bağlı olarak ayniyet ve gayriyet kavramlarını farklı bir bağlamda açıklamıştır. A'yân-ı sâbite kavramını ele alırken felsefi mahiyetler düşüncesine atıf yapmış fakat onların ilâhî birlik mertebesinde bulduklarını söyleyerek vahdet-i vücudçu perspektifi korumuştur. Yine bu kavramla yoktan yaratmanın aksine varlıkların hakikatlerini ezeli kabul etmiş ve kelamcı yaratma

teorilerinden ayırışmıştır. Sonuç olarak belirtmek gerekirse Dâvûd-ı Kayserî farklı geleneklere ait kavram ve önermeleri vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde yeniden yorumlamış ve kadim tartışma konularını kendi bağlı olduğu gelenek perspektifinden ele almıştır. Bunun sonucunda, fiilleri insanın ezeli hakikatine izafe ederek sorumluluğu yine onların kendileriyle ilişkilendiren bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ. "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde 'A'yân-ı Sâbite' ve 'Mu'tezile'deki Ma'dûmât'". *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Alaaddin, Bekrî. "Sırru'l-kader beyne İbn Arabî ve'l-Konevî". *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Meram Belediyesi Konevi Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Alkan, Ercan. "A'yân-ı Sâbite Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Arslan, Hulusi. "İrade Teorileri". *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Aydınlı, Osman. "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003).
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Can, Seyithan. "Kudret Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cengiz, Lütfi. "Emevîler Döneminde Kader Problemi". *Marife* 1/2 (Güz 2001).
- Chittick, William C. "Ibn al-'Arabî's Hermeneutics of Mercy". *Mysticism and Sacred Scripture*. ed. Steven T. Katz. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. "Davud El-Kayserî'ye Göre Sûfî Epistemolojisinin Temel Bir Kavramı Olarak "Keşf" ve Türleri". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017).
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Demirli, Ekrem. "Yeni Dönem Tasavvufu: Tarikatların Tesisi ve Ekberî Geleneğin Teşekkülü". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017).
- Izutsu, Toshihiko. *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Kaya, Mahmut. "Sudur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, 2006.
- Kayserî, Dâvûd-ı. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. thk. Hasanzâde Âmulî. Kum: Müessese-i Bustân-ı Kitâb, 1428/2007.

- Kayserî, Dâvûd-ı. *Tasavvuf İlmine Giriş*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Kayserî, Dâvûd-ı. “Esâsü'l-Vahdâniyye ve Mebne'l-Ferdâniyye”. *er-Resâil*. thk. Mehmet Bayraktar. Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür, Yayınları, 1997.
- Koca, Muhammet Ali. “Mâdumun Şey'iyyeti Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Sıfat Teorileri”. *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Kelam Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özdemir, Metin. “İlahi Bilgi Teorileri”. *İslam Düşüncesinde Teoriler I-Metafizik II*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Özdemir, Sema. “Dâvûd Kayserî'ye Göre Sûfinin Bilgisi Ve İlm-İ İlâhî”. *Ekev Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012).
- Şeyhhasan, Münzir. “Nazariyyetü İstidatı'l-Mahiyye inde İbni Arabi ve Alakatuha bi-Nefi'l-Cebr ani'l-İbad”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 48 (2022).
- Türker, Ömer. “Yenilenme Dönemi”. *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Türker, Ömer. “Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî'nin Filozof ve Kelamcılara Yönelttiği Eleştiriler”. *Uluslararası İznik Sempozyumu*. (5-7 Eylül 2005).
- Uludağ, Süleyman. “A'yân-ı Sâbite”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ünver, Mustafa. “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Kadere İman-Tevekkül İlişkisi”. *Kader* 18/1 (2020).
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

16. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA OSMANLI DEVLETİ'NDE ZİMMÎ İSYANLARI VE BUNLARIN ÖRFÎ HUKUK-ŞER'Î HUKUK AÇISINDAN İNCELENMESİ: ARNAVUT ZİMMÎLERİ ÖRNEĞİ*

AN ANALYSIS OF DHİMMÎ REBELLIONS IN OTTOMAN EMPIRE DURING THE SECOND HALF OF 16TH CENTURY IN TERMS OF CUSTOMARY LAW-SHARÎ'AH LAW: THE CASE OF ALBANIAN DHİMMÎS

Fatih ŞABANİ

Dr., İbn Haldun Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Daire Başkanlığı.
shabani.fation@gmail.com, orcid.org/0000-0002-1845-1411.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513168>

Geliş Tarihi / Received: 17 Ekim 2022 / 17 Ekim 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Kasım 2022 / 23 Kasım 2022

Yayın Tarihi / Published: 10 Ocak 2023 / 10 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 150-180.

Cite as / Atıf: Şabani, Fatih. "16. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Devleti'nde Zimmî İsyanları ve Bunların Örfî Hukuk-Şer'î Hukuk Açısından İncelenmesi: Arnavut Zimmîleri Örneği" [An analysis of Dhimmî Rebellions in Ottoman Empire During the Second Half of 16th Century in Terms of Customary Law-Sharî'ah Law: The Case of Albanian Dhimmîs]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 150-180.

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

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.



OpenAIRE **ROZİN** **OPEN ACCESS**

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

* Bu makale, 2020 yılında tamamlanan "Arnavutluk'ta Çıkan İsyanların Osmanlı-İslam Ceza Hukuku Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Öz

Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında yaşayan çeşitli etnik ve dini grupların zaman zaman hükümete veya bölgedeki devlet yetkililerine karşı farklı sebep ve nedenlerle isyan ettikleri görülmektedir. Osmanlı tarihini ve hukukunu inceleyen araştırmacılar daha çok müslümanlar tarafından meydana gelen Yeniçeri ve Celâlî isyanlarını siyasî ve tarihî açıdan incelemiş olup bunların hukukî boyutlarını tetkik ve analiz eden çok az araştırma yapılmıştır. Özellikle klasik dönemde zimmî statüsünde bulunan Osmanlı tebaanın çıkardığı isyanlar müstakil olarak inceleme konusu yapılmamıştır. Binaenaleyh zimmî isyanlarının siyasî, tarihî ve hukukî bakımından inceleyecek ve bu konuda Osmanlı Devleti'nin izlediği politikalar, âsilere yönelik aldığı tedbirler ve suçlulara uyguladığı hükümleri gün yüzüne çıkaracak akademik araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu makale, 1560–1590 yılları arasında zimmî statüsündeki Arnavutların çıkardıkları isyanları hukukî yönünden incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışma Osmanlı Devleti'nin zimmî âsilere yönelik hukukî uygulamalarının şer'î hükümlere uyumlu olup olmadığını da tetkik etmeyi hedeflemektedir. Konu Osmanlı merkezî idarenin âsi zimmîlerle ilgili Arnavutluk'taki devlet yetkililerine gönderdiği emirler ve şeyhülislamların bu konuda verdiği fetvalar incelenerek örfî hukuku temsil eden Dîvân-ı Hümâyun kurumu ile şer'î hukuku temsil eden Şeyhülislamlık kurumunun birbiriyle ne kadar uyumlu olduğu ve bunların şer'î hükümlere ne derecede riayet ettikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Hukuku, Şer'î Hukuk-Örfî Hukuk, Dîvân-ı Hümâyun Kararları, Zimmî Arnavut İsyanları, Şeyhülislam Fetvaları.

Abstract

Different religious and ethnic groups who were living in the Ottoman Empire occasionally rebelled against the government or the state authorities for various reasons and purposes. Academic researchers studying Ottoman history and law have particularly examined the Janissaries (Yeniçeri) and Celâlî rebellions, which were cropped up by Muslims from a political and historical perspective, but they have not concentrated on the juridical aspects of them. Especially in the early period of Ottoman State, the rebellions made by people who were in dhimmî status have not yet been independently examined. Therefore, we need more academic studies that will examine the dhimmî rebellions in terms of political, historical, and especially legal aspects and reveal the policies followed, the measures taken against the rebels, and the judgments appealed to the criminals by the government. This article focuses on analyzing the legal aspects of Albanian rebellious in dhimmî status between the years 1560-1590. In addition, this study further aims to examine whether the legal rules of Ottoman law against dhimmî rebels were compatible with the sharī'ah injunctions or not. By exploring the orders about the dhimmî rebellious sent by the central administration to the rule authorities in Ottoman Albania and the fatwās handed over by the shaikh al-Islams, we analyzed the verdicts of Imperial Council (Dîvân-ı Hümâyun), which represents the customary law (örfî hukuk), and the fatwas of sheikh al-Islams, which represents the sharī'ah law to notice whether they were compatible with each other, and also to see whether the decisions of these two institutions were in harmony with the sharī'ah provisions.

Keywords: Ottoman Law, Sharī'ah Law-Urfî Law, The Decrees of Imperial Council, Albanian Dhimmî Rebellious, The Fatwās of Shaikh al-Islāms.

Extended Abstract

Ottoman law especially comprises the legal orders and prohibitions of the sultans, mostly for the state regulations and the public sphere, such as organizational, financial, and criminal issues. However, there isn't an accepted opinion among academics about the origin of the legal structure of Ottoman State. Many academics and scholars have researched the nature of these regulations and their connection with the sharī'ah law and have put different opinions on it. The extent to which the legal regulations applied under the name of customary law are compatible with the principles of Islamic law is still a matter of debate. While some researchers like Üçok, Barkan and Heyd claim that all the Ottoman code of laws are composed of customary law, have been developed separately from sharī'ah and fiqh doctrines, and contain provisions contrary to the sharī'ah principles, others like Akgündüz, Aydın argue that these regulations should not be interpreted as contrary to general sharī'ah norms and that they are within the authority given to state administrators by sharia itself. I do not think that the scientific studies on this subject are sufficient so far. Because not all the documents related to the Ottomans in the Ottoman Archive and other archives have been adequately studied yet. Therefore, without a detailed classification and analysis of these archive documents, studies on Ottoman law will be considered incomplete. Although the origin of the Ottoman criminal law and the nature of its relationship with the sharī'ah is not directly the main subject of this article, I have examined whether the judgments of Imperial Council applied to the Albanian dhimmī rebels that took place in the second half of the 16th century were compatible with the sharī'ah or not. Here, I should note that a lot of legal decisions regarding the different issues discussed in the Imperial Council have still not been examined in terms of fiqh/sharī'ah. So, there should be more research and studies to make clear the relation between the Imperial Council's verdicts with the sharī'ah law.

After investigating the Imperial Council's decisions on dhimmī rebels, we can say that Ottoman State accepted the sharī'ah as the authorized source of law in rebellion cases. So the decisions given by the government were in accordance with the principles of the Hanafī madhhab. For example, according to Hanafī jurists, it is permissible to attack and kill the rebels that are in the preparation phase. In line with this principle, even the slightest possibility of rebellion against the sultan or the central administration was accepted as a preparatory phase and the perpetrators were punished in different ways. However, in cases of revolt that did not directly target the sultan or the central administration and took place in rural areas, the government treated them more tolerantly. Although it is not a legal obligation in the Hanafī law to call the rebels to the command of the state before fighting in the rebellion cases in the provinces, the Imperial Council made it compulsory. Because, according to Hanafī jurisprudence, calling the rebel groups to obey the government before sending a military operation to them is a political authority left to the head of state. Consequently, in this article, I determined that the orders and instructions that have been taken by the Imperial Council, which functions as the highest court in cases Ottoman Empire, were in line with the rules of Hanafī law school. So, in a lot of archive documents I examined, there are commands that the cases of rebellion referred to the court have to be investigated according to sharī'ah. In addition, the Imperial Council has constantly warned those who carry out judicial affairs not to treat anyone contrary to sharī'ah and canon. When we look at court records of Avlonya (Vlora) sanjak dated 1566-1567, even the fact that although there have been many rebellion cases that took place in this sanjak, we couldn't find any record of the insurrection. So, it shows that the local courts did not investigate the cases related to the rebellion and banditry. Also, we determined that the Imperial Council ordered to punish solely ringleader rebels who resisted the state forces and fought despite the authorities' calls for obedience. The legal rule of this punishment is based on Hanafī madhhab's decision which is left to the responsibility of sultan to punish those rebels after the revolt ended. If the revolt was not wide, the dhimmīs were considered merely bandits and harāmīs and sentenced to the punishment of hadd. This is stated in the fatwas given about the rebellious dhimmīs by shaikh al-Islām Ebussuûd Efendi that the crime of rebellion is of several types, therefore it is permissible to kill those who commit banditry and harāmīs, it is forbidden to confiscate the property of them and to enslave their wives and children.

It must be because of this, there are dozens of orders and commands in many of the decrees sent to the authorities in Albania that the women and children of the dhimmī rebels should not be enslaved, killed, or persecuted, no matter what. Because it is stated that this is against the sharī‘ah and canon. All these show that the judgments of Imperial Council related to the Albanian dhimmīs rebellious, the fatwas issued by the shaikh al-İslāms and the Hanafī law doctrine are compatible with each other. Finally, we can state that the Ottoman Empire did not break the legal and sharī‘ah rules on rebellion cases, as some researchers claim.

Giriş

Osmanlı hukukunun, padişahların başta olmak üzere diğer ehl-i örf yetkililerin teşkilât, malî ve ceza hukuku gibi daha çok devlet mekanizması ve kamusal alana yönelik emir ve yasaklarından oluştuğu kabul edilmektedir. Ancak Osmanlı Devleti'nin uyguladığı hukukî yapının menşei ve mahiyetinin tam olarak ne olduğu konusunda akademik camiada genel kabul gören bir kanaat bulunmamaktadır. Nitekim bu konuyla ilgili yerli ve yabancı birçok çalışma yapılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle örfî hukuk adı altında uygulanan hukukî düzenlemelerin İslâm hukukunun esaslarıyla ne kadar uyumlu olduğu hala tartışılmaya devam eden bir meseledir. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed (1451–1481) ile birlikte padişahların emir ve yasaklarının kanunnâmeler halinde ilan edilip gereğince amel edilmek üzere ilgili makamlara gönderilerek uygulaması ve bu kanunnâmelerin mahiyeti ve şeriatla bağlantısı üzerine birçok çalışma yapılmış ve farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Kimi araştırmacılar¹ Osmanlı kanunnamelerinin tamamının örfî hukuktan oluştuğunu, şeriattan ve fikhî doktrinlerinden ayrı olarak geliştirildiğini ve şer‘î prensiplere aykırı hükümler içerdiğini iddia ederken kimileri² ise bunların genel şer‘î ölçülere aykırı olarak yorumlanamayacağı ve şeriatın devlet yöneticilerine verdiği yetkiler içerisinde olduğunu savunmaktadır. Şimdiye kadar bu konuda yapılan ilmî çalışmaların yeterli olduğu kanaatinde değiliz. Zira hem Başbakanlık Osmanlı Arşivinde hem diğer ülke arşivlerindeki Osmanlı dönemiyle ilgili bütün belgeler gün yüzüne çıkmamıştır. Dolayısıyla bu belgelerin iyi bir tasnifi ve analizi yapılmadan Osmanlı hukukuyla ilgili yapılan ve yapılacak çalışmalar eksik kalacaktır.

¹ Coşkun Üçok, “Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/1 (1946), 125-146; Ömer Lütfi Barkan, “Türkiye’de Sultanların Teşriî Sıfat ve Salahiyetleri ve Kanunnâmeler”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 12/2-3 (1946), 713-733; Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (New York: Oxford University Press, 1973).

² Osmanlı Devleti’nde şer‘î hukuk-örfî ayırımının mahiyeti ve bu konudaki tartışmalar için bkz. Ahmed Akgündüz, “Osmanlı Hukukunda Şer‘î Hukuk-Örfî Hukuk İkillemi ve Yasama Organının Yetkileri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999), 117-122; M. Akif Aydın, *Osmanlı Devletinde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014); Nası Aslan, “Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer‘îliği Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 17-44; Adnan Koşum, “Osmanlı Örfî Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 145-160; Muharrem Midilli, “Klasik Osmanlı Hukukunda Şer‘-Örf Ayırımına Dair Modern Tartışmalar”, *TALİD (Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi)* 12/23 (2014), 33-48.

Osmanlı ceza hukukunun menşei meselesi ve onun şeriatla olan ilişkinin mahiyeti doğrudan bu makalenin ana konusu olmamakla birlikte 16. yüzyılın ikinci yarısında Arnavutluk'ta meydana gelen zimmî isyanları çerçevesinde âsilere yönelik Dîvân-ı Hümâyun'un verdiği kararların şeriata uyumlu olup olmadığı incelenerek bu konuya dolaylı bir şekilde ışık tutacaktır. Ayrıca şunu da belirtmekte fayda var ki Dîvân-ı Hümâyun'da görüşülen farklı meselelerle ilgili verilen hukukî kararlar fıkıh/şeriat açısından hala incelenmemiş ve bu konuda birçok çalışmanın yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

1. İsyancılarla Savaş ve Hukukî Dayanağı

Osmanlı Devleti'nde herhangi bir nedenle düşman devletlere veya isyancı gruplara karşı savaş kararı vermek padişahın sahip olduğu siyasî yetkilerindedir. Genelde düşman ülkelerine karşı savaş açmayı gerektiren bir durum söz konusu olduğunda padişahın da katılacağı Dîvân-ı Hümâyun toplanıp karar alınır veya padişah siyasal yetkisini kullanarak savaş kararını divana bizzat bildirirdi.³ Ancak küçük boyutlardaki isyancı gruplara karşı askerî birlikler göndermek veya isyanları bastırma yöntemleriyle ilgili kararlar padişahın katılmadığı divanlarda da alınabilirdi. Savaş kararı verildikten sonra saldırıyla ilgili hazırlıkların yapılmasında, takip edilecek yöntemlerin tespit edilmesinde ve bütün diğer işlerin yürütülmesinde en yetkili organ Dîvân-ı Hümâyun'du.⁴ Osmanlı Devleti isyancı gruplarla savaşmadan önce isyanı sulh yoluyla çözmek için mümkün olan bütün yöntemlere başvururdu ve ancak isyancıların sulha yanaşmadıkları ve isyanlarda ısrar ettikleri durumlarda savaş kaçınılmaz hale gelirdi.

İsyan olaylarında Osmanlı Devleti'nin takip ettiği en başarılı yöntem âsileri devletin safına çekmekti. Böylece isyan eylemlerinden vazgeçip devletin buyruğuna giren ve buna karşılık idarî görevler ve istimâetler elde eden âsi başları, devlete güç katmış ve buldukları bölgedeki diğer isyancı gruplara karşı kullanılmıştır. Bu yöntemin isyanların üstesinden gelmede başarılı olduğu görülmektedir.⁵

³ Hoca Sadeddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, thk. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 1/215.

⁴ Ahmet Mumcu, *Dîvân-ı Hümâyun* (İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 1986), 81.

⁵ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî*, Divan-ı Hümâyun 15 Numaralı Mühimme Defteri (A. {DVNSMHM.d...}), hüküm no: 1199. Bundan sonra Mühimme Defterleri "BOA, 15 Nolu MD., hk. 1199" şeklinde kısaltılacaktır; 6 Nolu MD., hk. 501, 743; 12 Nolu MD., hk. 267, 390; 48 Nolu MD., hk. 900; 6 Numaralı Mühimme Defteri (972 / 1564-1565) (Özet-Transkripsiyon ve İndeks), haz. Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1995), 1/287, 419; 12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572) Özet-Transkripsiyon ve İndeks, haz. Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1996), 2/210; Osmanlı Devleti'nin içindeki çeşitli kültürel, dinî ve etnik farklılıkları başarılı bir şekilde yönettiğini gösteren önemli bir çalışma için bkz. Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Versus Kitap, 2011).

Osmanlı Devleti Hanefî fikhını resmî hukuk kaynağı olarak kabul ettiğinden diğer hukukî muamelelerde olduğu gibi⁶ isyan olaylarında da en yüksek mahkeme işlevini gören Dîvân-ı Hümâyun'un emir ve tâlimatlarında öncelikle Hanefî mezhebinin prensiplerine uygun bir şekilde kararların alındığı görülmektedir. Örneğin, Hanefî hukukçularına göre hazırlık safhasında olan âsi birliklere saldırıp onları öldürmek câizdir.⁷ Bu prensip doğrultusunda Osmanlı Devleti'nde padişahın şahsına veya merkez yönetimine yönelik en küçük isyan ihtimali bile bir hazırlık safhası kabul edilmiş ve failer farklı şekilde cezalandırılmıştır. Ancak doğrudan sultanın şahsına veya merkezî idareye yönelik olmayan ve taşra bölgelerinde vuku bulan isyan vakalarında ise daha müsamahakâr davranılmıştır. Nitekim taşrada meydana gelen isyan vakalarında âsilerle savaşmadan önce onları devletin buyruğuna çağırarak Hanefî mezhebinde hukukî bir zorunluluk olmadığı halde Osmanlı Devleti'nin uygulamalarında bu husus zorunlu kılınmıştır.⁸ Zira Hanefî fikhına göre isyancı gruplara askerî müdahale yapılmadan önce onları davetin buyruğuna çağırıp çağırmama hususu devlet başkanına bırakılmış siyasî bir yetkidir.

Arnavutluk'ta çıkan isyanlarla ilgili Dîvân-ı Hümâyun'un gönderdiği hükümler incelendiğinde de mümkün olduğunca önce âsilerle anlaşma yollarının arandığı ve ancak bu yöntemin sonuç vermediği durumlarda fiilî saldırıya izin verildiği görülmektedir. Nitekim birçok hükümde, önce âsileri devlete itaat etmeye çağırmanın zorunlu olduğu ve ancak isyanda ısrar edenlerle savaşılacağı bildirilmektedir.⁹ Bu sebeple isyanları bastırmakla görevlendirilen yetkililerin, âsileri devletin buyruğuna çağırmadan veya çağırdıktan sonra isyandan vazgeçip itaat edenlere saldırımları ve onları öldürmeleri yasaklanmıştır. Bu emre aykırı davranışların en şiddetli bir şekilde cezalandırılacakları da birçok hükümde bildirilmiştir.¹⁰

⁶ Uygulama örnekleri için bkz. Ümit Güler, *Osmanlı Kıbrısı'nda Müslim-Gayrimüslim İlişkileri* (Ankara: Fez Yayınları 2019), 65 vd.

⁷ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşas, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muḥemmed eş-Şâdiḳ Kamḥavî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, 1992), 5/281; Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Seraḥsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 10/128; Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, thk. 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ - 'Âdil Muḥammed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), 9/544.

⁸ BOA, 30 Nolu MD., hk. 850.

⁹ BOA, 19 Nolu MD., hk. 90; 29 Nolu MD., hk. 487; 30 Nolu MD., hk. 131, 333; 33 Nolu MD., hk. 295; 35 Nolu MD., hk. 513, 1044; 36 Nolu MD., hk. 87; 46 Nolu MD., hk. 406; 48 Nolu MD., hk. 211, 224, 241; 49 Nolu MD., hk. 522; 58 Nolu MD., hk. 43, 534; 60 Nolu MD., hk. 506; 62 Nolu MD., hk. 500, 506; 64 Nolu MD., hk. 18, 20; Gülay Kahveci, *29 Numaralı Mühimme Defteri (984-1576): Tahlil-Özet-Transkripsiyon* (İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 254-255; Hasan Yıldız, *49 Numaralı Mühimme Defteri: Tahlil ve Metin* (İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 240.

¹⁰ BOA, 6 Nolu MD., hk. 503; 7 Nolu MD., hk. 582; 9 Nolu MD., hk. 261; 42 Nolu MD., hk. 335; 6 Numaralı Mühimme, 1/289; 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567-1569) Özet - Transkripsiyon - İndeks, haz. Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1998), 1/294-295; Orhan Paşazade, *9 Numaralı Mühimme Defteri (977-978/1569-1570) Özet ve Transkripsiyon* (Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006), 120.

Dönemin şeyhülislâmlarının verdikleri fetvalarda da isyan edip devletin itaat çağrılarına rağmen isyanda ısrar eden zimmîlerle savaşmanın fikhen câiz ve gerekli olduğu belirtilmiştir. İsyancılarla savaşılırken de sadece fiilen savaşan erkeklerin, zimmet akitlerinin bozulmuş sayıldığından öldürülebilecekleri ifade edilmiştir.¹¹

Âsilerle savaşmak için Dîvân-ı Hümâyün'dan tâlimat gönderildiğinde isyanın vuku bulunduğu bölgenin sancakbeyi hazırlıklara başlardı. Eğer sancakta isyanı bastırabilecek kadar askerî birlikler bulunmazsa sancakbeyleri Dîvân-ı Hümâyün'a tekrar mektup gönderip civardaki diğer sancakbeylerinden askerî yardım talebinde bulunurlardı. Merkez idaresi böyle bir talebi genelde olumlu karşılardı ve söz konusu askerî yardımın sevk edilmesi hususunda gereğin yapılmasını emrederdi.¹² Bu belgeler genel olarak taşradaki sancakbeylerinin keyfî eylemlerde bulunmadıklarını ve meseleleri hukukî yollarla çözmeye çalıştıklarını göstermektedir.

İsyanları bastırmak için seçilen askerlerin tüfek kullanabilecek kişiler olmaları istenilirdi.¹³ Özellikle tüfek kullanabilecek askerler seçmenin sebeplerinden biri, âsilerin sarp ve dağlık bölgelerde yaşamış olmalarıdır. Dolayısıyla ancak ateşli silahlarla onların haklarından gelinebilirdi. Âsilerin dağınık bir şekilde yaşamaları ve birbirleriyle örgütlenememeleri devlet merkezine karşı çok büyük bir tehlike oluşturmaya da ne zaman, nerede ve ne çeşit eşkıyalık yapıp fesat çıkaracakları bilinemediğinden ateşli silahlar kullanmadan yakalanmaları ve cezalandırılmaları bir hayli zordu. Mesela, Avlonya sancakbeyine gönderilen bir hükümde, bazı isyancıların haklarından gelinmekle birlikte diğerlerinin sarp yerlere kaçtıkları, Kurveleş nahiyesi sengistân (dağlık ve kayalık) bir mevkiye olduğundan isyanları bastırabilmek için İlbasan'daki Draç Kalesi'nden üç yüz nefer ve Yanya'daki Brob Kalesi'nden iki yüz tüfekli neferin gerekli olduğu belirtilmektedir.¹⁴ Yine Dukakin (Dukagjin) beyine gönderilen başka bir hükümde de isyancıların haklarından gelmenin ancak İskenderiyye (İşkodra) sancağının tüfekçilerini görevlendirmekle mümkün olabileceği zikredilmektedir.¹⁵

¹¹ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 100-101.

¹² BOA, 5 Nolu MD., hk. 254, 255, 726; 6 Nolu MD., hk. 501, 503; 7 Nolu MD., hk. 580, 2430, 2436; 29 Nolu MD., hk. 92; 31 Nolu MD., hk. 46; 34 Nolu MD., hk. 151; 35 Nolu MD., hk. 93, 94, 513, 515; 36 Nolu MD., hk. 75, 77, 102; 5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566) *Özet ve İndeks*, haz. Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1993), 47, 125; 6 Numaralı Mühimme, 1/287-288; 7 Numaralı Mühimme, 1/293; 3/237-239; Kahveci, 29 Numaralı Mühimme, 65; Yunus Eren, 34 Numaralı Mühimme Defteri (s. 1-164) (986-1578): *İnceleme-Metin* (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 87.

¹³ BOA, 5 Nolu MD., hk. 726; ; BOA, 6 Nolu MD., hk. 501, 503; 7 Nolu MD., hk. 39, 580, 2436; 29 Nolu MD., hk. 92; 30 Nolu MD., hk. 294; 31 Nolu MD., hk. 379; 34 Nolu MD., hk. 151; 35 Nolu MD., hk. 513, 515; 36 Nolu MD., hk. 75, 77, 102; 6 Numaralı Mühimme, 1/287-288; 7 Numaralı Mühimme, 1/18, 239; 3/240; Kahveci, 29 Numaralı Mühimme, 65; Eren, 34 Numaralı Mühimme, 87.

¹⁴ BOA, 7 Nolu MD., hk. 37; 7 Numaralı Mühimme, 1/17.

¹⁵ BOA, 35 Nolu MD., hk. 513.

İsyanlarda tüfek kullanılmasının ikinci ve kanaatimce en önemli sebebi ise âsilerin deniz yoluyla gelen düşman gemilerinden ateşli silah ve mühimmat edinmiş olmalarıdır. Nitekim âsi Arnavutlar'ın Venedik yönetiminden nakdî para ve silah yardımı talep ettiklerine dair bilgiler Venedik arşiv belgelerinde bulunmaktadır.¹⁶ Ayrıca Mühimme Defterleri'nde de âsi Arnavutlar'ın Bar ve Ülgün gibi sınırlardaki Venedik kalelerinden ve deniz kıyılarına yanaşan düşman gemilerinden silah ve mühimmat aldıklarına dair bilgiler yer almaktadır.¹⁷

İslâm hukukuna göre savaş bizâtihi güzel bir şey olmayıp ancak zaruret halinde başvurulması meşrû görülmüş olup amacı da düşmanı topyekûn yok etmek değil, onlardan gelebilecek zararları önlemeye çalışmaktır.¹⁸ Bu sebeple İslam savaş hukukuna göre çarpışma esnasında dini, milleti, soyu ve makamına bakılmaksızın mâsum insanların, fiilen veya fikren savaşa katılmayan kişilerin öldürülmeleri yasaklanmış ve dinen câiz görülmemiştir. Binaenaleyh bütün fıkıh mezheplerinde âsilerle çarpışılırken çok zarurî durumlar dışında suçsuz ve mâsum insanların ölümüne yol açabilecek silah türleri ve tekniklerinin kullanımına cevaz verilmemiştir.¹⁹ Osmanlı Devleti de isyancılarla savaşmak için gönderdiği askerlerin bu prensipler doğrultusunda hareket etmelerini emretmiştir. Mesela, Arnavutluk'ta çıkan isyanların bastırılmasına dair Dîvân-ı Hümâyun'dan sancakbeylerine gönderilen hükümlere bakıldığında mâsum insanlara, âsilerin aile fertleri ve mallarına dokunmamak şartıyla sadece fiilen savaşan ve mukavemet gösteren kişilere karşı savaşmaya izin verilmiştir.²⁰ Âsilerle çarpışma esnasında özellikle ileri gelen elebaşlarının mümkün ise sağ olarak yakalanması ve daha sonra merkezî hükümet uygun gördüğü şekilde cezalandırılması emredilmiştir. Dîvân-ı Hümâyun'dan gönderilen bazı hükümlerde “...baş baş müfsidlerin haklarından gelinmesi...”²¹ “...baş u buğ olan ehl-i fesâdın hüsn-i tedârükle elegetürüp...”²² gibi ifadeler isyan vakalarında asıl öldürülmesi ve yakalanması amaçlananların sadece âsilerin elebaşları olduğunu göstermektedir. Binaenaleyh Dîvân-ı Hümâyun'nun Arnavut zimmî âsilere yönelik taşradaki yetkililere gönderdiği emir ve tâlimatların şer'î prensiplere uygun olduğu tespit edilmiştir.

¹⁶ Injac Zamputi, *Dokumente të Shekujve XVI-XVII Për Historinë e Shqipërisë* (Tiranë: Akademia e Shkencave, Instituti i Historisë, 1989), 1/271, 341.

¹⁷ BOA, *12 Nolu MD.*, hk. 180, 182; *12 Numaralı Mühimme*, 1/158-160.

¹⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 9/392; Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Dârulislâm Dârulharb* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, 234), 57.

¹⁹ Serahşî, *el-Mebsût*, 10/128-129; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 9/546.

²⁰ BOA, *3 Nolu MD.*, hk. 289; *3 Numaralı Mühimme Defteri 966-968 / 1558-1560*, haz. Nezih Aykut ve diğerleri (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1993), 133.

²¹ BOA, *6 Nolu MD.*, hk. 677; *7 Nolu MD.*, hk. 1936, 2536; *9 Nolu MD.*, hk. 121; *14 Nolu MD.*, hk. 832; *16 Nolu MD.*, hk. 522; *29 Nolu MD.*, hk. 91, 468; *30 Nolu MD.*, hk. 131; *36 Nolu MD.*, hk. 21; *42 Nolu MD.*, hk. 565; *58 Nolu MD.*, hk. 43; *60 Nolu MD.*, hk. 40; *6 Numaralı Mühimme*, 1/383; *7 Numaralı Mühimme*, 2/378; 3/289; Paşazade, *9 Numaralı Mühimme*, 53; Kahveci, *29 Numaralı Mühimme*, 65, 244-245.

²² BOA, *30 Nolu MD.*, hk. 850.

Âsilerle savaş bittikten sonra isyanların hangi yöntemle bastırıldığı, kaç kişinin sağ olarak ele geçirildiği, elebaşlarının öldürülüp öldürülmedikleri, öldürülenlerin kimler oldukları, yakalananların hapsedilmeleri veya yargılanmak üzere merkeze gönderilmeleri gibi bilgilerin ayrıntılı bir şekilde tescil edilip İstanbul'a bildirilmesi gerekirdi.²³

2. İsyancıların Yargılanması

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Arnavutluk bölgesi idarî bakımdan dokuz sancağa ayrılmıştı ve bunlar Rumeli eyaletinin içerisinde yer alıyordu.²⁴ Kurulan her yeni bir sancak ve kazada en az bir kadı bulunurdu. 993–994 (1585–1586) tarihli Rumeli Kazasker Rûznâmesi'ne bakıldığında Leş (Lezh), Akçahisar (Kruja), Piremedi (Permet), İskenderiyye (İşkodra), Dukakin (Dugagjin), Avlonya (Vlora), Tepedelen (Tepelen), Kurveleş (Kurvelesh), Ergirikasrı (Gjirokastra), Arnavut Belgradı (Berat) gibi Arnavutluk'un her sancak ve kazasına kadılar tayin edildiği görülmektedir.

Klasik dönem Osmanlı Devleti'nde isyan, eşkıyalık, siyaset ve öldürme cezasını gerektiren bazı ceza davalarının mahallî mahkemelerde görülmesi yasaklanmıştır. Özellikle devlet güvenliği ile ilgili davalar *hâkimu'l-örf/hâkimu's-siyâsa* vasfıyla paşalar, beylerbeyleri veya sancakbeyleri gibi bölgedeki en üst idarî yetkililerin de yer aldığı daha üst mahkemelerde görülürdü.²⁵ Nitekim Dîvân-ı Hümâyun tarafından Arnavutluk'taki sancakbeylerine ve kaza kadılarına gönderilen birçok hükümde, isyancıların ve eşkıyaların yakalanmaları, mahkemelere götürülmeleri, yargılanmaları ve hak ettikleri cezalara çarptırılmaları emredilmektedir.²⁶ Ancak Avlonya sancağına ait 1566–1567 tarihli kadı sicilli incelendiğinde zikredilen sancakta birçok eşkıyalık ve isyan olayı meydana gelmesine rağmen bunlarla ilgili herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Bu durum isyan ve eşkıyalık suçlarıyla ilgili davaların mahallî mahkemelerde görülmediği ve daha üst mahkemelerde görülmüş olabileceğini göstermektedir. Zira taşradaki mahallî mahkemeler dışında aynı zamanda kısmî yargı işlevini gören ve beylerbeyinin başkanlığında toplanan "Eyâlet Dîvânı" da vardı. Bu divanda eyaletin belli başlı idarî işleri yanında özellikle örfî hukukun sahasına giren ve siyaset cezasını gerektiren meselelerle ilgili yargı işlerinin de görüldüğü bilinmektedir.²⁷ Bunun dışında sefere çıkan padişah veya vezirlerin geçtikleri bölgelerde kurulan divanlarda ve sancakbeylerinin kurdukları meclislerde de idarî işler yanında toprak kadılarının da katılımıyla bazı yargılamaların yapıldığı da bilinmektedir. Binaenaleyh isyan ve eşkıyalık olaylarıyla ilgili davaların mahallî mahkeme sicillerinde yer almaması bunların sancakbeyleri veya

²³ BOA, 3 Nolu MD., hk. 289, 1220; 7 Nolu MD., hk. 2536; 9 Nolu MD., hk. 121; 3 Nolu Mühimme, 133; 7 Numaralı Mühimme, 3/289; Paşazade, 9 Numaralı Mühimme, 53.

²⁴ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992), 1/542.

²⁵ Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Colombia University, 1989), 107-108; Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı Devleti'nde Askerî Sınıfın Yargılanması" (XVI. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 2010), 4/682-685.

²⁶ BOA, 14 Nolu MD., hk. 489, 1403.

²⁷ Mumcu, *Dîvân-ı Hümâyun*, 1986, 152.

beylerbeylerinin kurdukları divanlarda görülmüş olmalarını düşündürmektedir.²⁸ Ancak bu divanlara ait kayıtlar henüz bulunmadığından şimdilik bu konuda net bir şey söylemek zordur.

İslam hukukuna göre eşkıyalık ve isyan suçları Allah hakkını yani kamu düzenini ihlâl ettikleri için re'sen kovuşturulur. Binaenaleyh ehl-i örf yetkilileri başta olmak üzere bölge kadısı suçluları yakalamak için harekete geçmek zorundaydı.²⁹ İsyân, doğrudan kamu düzenini ihlâl ettiği ve Hanefî mezhebinde ta'zîr suçlarından³⁰ sayıldığı için mağdurların şikâyetlerine ihtiyaç duyulmadan kadı tarafından re'sen kovuşturulur ve eylemciler yakalanıp mahkemeye sevk edilirdi. Böylece isyancılar bir taraftan işledikleri suçtan dolayı cezalandırılırken diğer taraftan da para, eşya veya hayvan gibi aynı cinsinden ellerinde bulundurdukları malları sahipleri belli ise onlara geri verilmesi ve mağduriyetlerin giderilmesi sağlanırdı. Bundan dolayı merkez idaresi hem âsilerin hem zulme uğradıklarını iddia edenlerin mahkemeye çağrılmalarını, davalarının şeriat ve kanunlara göre görülmesini, âsilerin ellerindeki mazlumlara ait ne kadar mal ve eşya varsa hepsinin eski sahiplere geri verilmesini emrederdi.³¹

Davaların şer'î şerîfe göre görülmesi ve suçları sabit olanların şeriat ve kanunlara göre yargılanmaları birçok hükümde net ve açık bir şekilde emredilen bir husustur. Ayrıca yargı işlerini yürütenlerin hiç kimseye şer'î şerîfe ve kanuna aykırı muamelede bulunmaması, merkezin sürekli tembih ettiği hususlardan bir diğeridir.³² Mahkemeye davet edilen âsiler devlete başkaldırmaktan vazgeçip itaat etmeyi kabul eder ve yükümlü oldukları vergilerini öderlerse, çoğunlukla kendilerine dokunulmazdı. Bununla ilgili Dîvân-ı Hümâyûn'un gönderdiği birçok hükümde önce âsilerin mahkemeye çağrılmaları ve bir daha isyan etmemeleri durumunda affedilecekleri dile getirilmektedir. Bu emirler Hanefî fıkıh doktrininde devlet başkanına tanınan isyancıları affetme yetkisi ile uyumludur.

İsyancıları bir defa mahkemeye davet edip yargılamak hukukî bir zorunluluktur. Ancak sürekli isyan eden, bunu alışkanlık haline getiren ve hiçbir şekilde yetkililerin çağrılarına kulak asmayan isyancı ve eşkıyalara uyarı yapılmadan buldukları yerleri kuşatılırdı ve kendileriyle çarpışılırdı. Örneğin, 8 Zilhicce 975 (4 Haziran 1568) tarihinde Dukakin beyi Kasım Bey'e gönderilen bir hükümde, bazı zimmîlerin isyan edip etrafa

²⁸ İstanbul'da veya taşra bölgelerinde birçok isyan vakaları meydana gelmekle birlikte âsilerle ilgili davaların mahallî kadı sicillerinde yer almadığı görülmektedir. Binaenaleyh isyan olaylarıyla ilgili davaların başka mahkemelerde görüldüğü ve sonuca bağlandığı söylenebilir.

²⁹ Mehmet Akman, *Osmanlı Devletinde Ceza Yargılaması* (İstanbul: Eren Yayınları, 2004), 24, 27.

³⁰ Fatih Şabani, *Arnavutluk'ta Çıkan İsyânların İslam-Osmanlı Ceza Hukuku Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2020), 18.

³¹ BOA, 43 Nolu MD., hk. 1; Sevilay Sakarya, 43 Numaralı Mühimme Defteri (H.988/M.1580) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi [s. 1-108] (Erciyes Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 57-58.

³² BOA, 34 Nolu MD., hk. 213; 46 Nolu MD., hk. 425; 48 Nolu MD., hk. 211, 573; Eren, 34 Numaralı Mühimme, 120.

saldırdıkları ve defalarca ahkâm-ı şerîf irâd edilip uyarılmalarına rağmen “*Kıtâl ederiz*” diyerek karşı çıktıkları ve birkaç defa mahkemeye çağrılmakla birlikte icabet etmedikleri, otuz yıldan fazla haraçlarını tam vermedikleri ve gece gündüz isyan halinde oldukları bildirilmektedir.³³ Dîvân-ı Hümâyûn’un farklı sancaklardaki devlet görevlilerine gönderdiği buna benzer hükümlerde isyanları tekerrür eden ve alışkanlık haline getirenlerin tekrar mahkemeye davet edilmelerine ve yargılanmalarına gerek duyulmadan doğrudan harekete geçilmesi ve haklarından gelinmesi buyrulmaktadır.³⁴

İslâm hukukunda gıyabî yargılama konusu tartışılmış ve âlimlerin çoğunluğuna göre mağdurların haklarını korumak ve adaleti bir an önce tesis etmek için mahkemeye çağrılmalarına rağmen gelmeyip kaçan davalıları gıyaben yargılamak ve haklarında hüküm vermek câiz görülmüştür.³⁵ Bu prensipler doğrultusunda hareket eden Osmanlı Devleti sürekli eşkıyalık yapmak, fitne ve fesat çıkarmak, cinayet ve soygunlara karışmakla adı çıkmış eşkıya ve isyancıların ele geçirilemediklerinde gıyaben yargılanarak çoğu kez yakalandıkları yerde siyaseten katledilmelerine izin vermiştir.³⁶

3. Zimmî İsyancılara Uygulanan Hükümler

İslam’da insanların bu dünyaya inanç ve davranışları konusunda sınanmaları için geldikleri bildirilmiş, din konusunda insanlara baskı yapılması kesin şekilde yasaklanmış, bütün insanların yaşama hakkına sahip oldukları ve bunun hiç kimse tarafından dokunulmaz olduğu beyan edilmiş, bunun sonucu olarak da müslümanlarla birlikte diğer dinlere mensup olanların da inançlarına, mal ve can güvenliğine sahip olabilecekleri bir toplum tasavvuru ortaya konulmuştur. Bu ilkeler ve Hz. Peygamber’in (sav) bu doğrultuda ortaya koyduğu uygulamaları esas alan İslâm devletleri, ödedikleri cizye karşılığında zimmîlere can ve mal güvenliği yanında inançları doğrultusunda yaşamalarını teminat altına almıştır.³⁷

Osmanlı sultanları da fethettikleri yeni bölgelerdeki gayri müslim halka önceki İslâm devletlerinden tevarüs ettikleri bu teorik bilgiler ve uygulamalar doğrultusunda muamele etmişlerdir. Nitekim Fâtih Sultan Mehmed’in, İstanbul’u fethettiğinde Galata zimmîlerine verdiği ahidnâme bunu açık bir şekilde göstermektedir.³⁸ Galata zimmîlerine tanınan bu haklar diğer bölgelerdeki zimmîlere de tanınmıştır.

³³ BOA, 7 Nolu MD., hk. 1533; 7 Numaralı Mühimme, 2/180.

³⁴ BOA, 22 Nolu MD., hk. 681; 6 Nolu MD., hk. 654; 40 Nolu MD., hk. 249; 51 Nolu MD., hk. 110. Devlete isyan suçuna destek verilmesi halinde nezir uygulamasının yapıldığı da olmuştur. Geniş bilgi için bk. Ümit Güler, *Osmanlı’da Suç ve Ceza (Kıbrıs Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları 2019), 215.

³⁵ Ahmed Akgündüz, “İslâm ve Osmanlı Hukukunda Gıyapta Yargılama Müessesesi”, *BELLETEREN* 196 (1986), 169-199.

³⁶ Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1995), 217.

³⁷ Ahmet Yaman, “Zimmî (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/434-438.

³⁸ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/477.

3.1. Savaşa Fiilen Katılan İsyancılarla İlgili Hükümler

İsyan suçu genelde müslümanlar arasında meydana gelen bir eylem olmakla birlikte kimi zaman gayri müslimlerin toplu olarak isyan etmeleri de mümkündür. Zimmîlerin başkaldırmaları veya âsi gruplara farklı şekilde yardımda bulunmaları halinde zimmet akdinin bozulup bozulmadığı, devletin onlara yönelik alacağı tedbirleri ve uygulayacağı hükümlerin neler olması gerektiği konusunda fıkıh âlimleri tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Fıkıh âlimlerine göre İslâm devleti ile zimmîler arasında yapılan zimmet akdi zimmîler açısından bağlayıcı değilse de müslümanlar ve devlet için bağlayıcıdır.³⁹ Zimmet akdinin hangi durum ve şartlarda bozulacağı meselesiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefî hukukçuları zimmet akdini bozan durumları diğer mezheplere nazaran daha sınırlı tutmuşlardır. Onlara göre zimmîlerin ferdî veya toplu olarak dârülharbe kaçmaları, isyan edip devlete savaş açmaları veya dârülişlâm olan bir bölgeyi istilâ/işgal etmeleri gibi eylemler zimmet antlaşmasının doğasına aykırı olduğu için zimmet akdini bozar.⁴⁰

İslâm devletinin himaye ve hâkimiyetinin altında yaşayıp ikamet eden zimmîlerin isyan etmeleri veya dârülişlâm olan bir bölgeyi işgal ve istilâ etmeleri halinde onlarla ne gibi ilişkiler kurulur? Zimmîlerin böyle bir eylemi zimmet akdini bozar mı? İsyan etmekle zimmîler harbî statüsüne mi düşer? İsyan eden zimmîlerle yapılacak savaşta kendileri, kadın ve çocukları köleleştirilebilir, mal ve mülkleri ganimet olarak alınabilir mi? Bütün bu soruların cevabı zimmîlerin buldukları veya işgal ettikleri bölgenin hukukî olarak ve uluslararası ilişkilerdeki durumuna bağlıdır. Bir başka deyişle o bölgenin dârülişlâm olmaktan çıkıp çıkmamasıyla ilişkilidir.⁴¹

Söz konusu her durumda devlet güçleri ile isyan eden zimmîler arasında düşmanca ilişkiler kurulur. Ancak ayaklanan zimmîlerle yapılacak savaş ve savaş sonrasında ele geçirilenlere uygulanacak hükümler din farklılığı sebebiyle âsi müslümanlara tatbik edilecek hükümlerden biraz farklıdır.⁴² Bu itibarıyla isyancı zimmîlerle savaşılırken ve savaştan sonra onlara uygulanacak hükümlerin neler olduğu konusunda fıkıh âlimleri arasında farklı görüşler mevcuttur.

Dârülişlâm olan bir bölgenin hangi şartlarda dârülharbe dönüşeceği konusunda Hanefî mezhebi içerisinde farklı görüşler bulunmaktadır.

³⁹ Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'î*, 9/446; Özel, *Ülke Kavramı*, 37-40.

⁴⁰ Yaman, "Zimmî", 44/435; Yılmaz Yurtseven, "İslâm Hukuku ve Klasik Dönem Osmanlı Uygulamasında Zimmîlerin Hukuki Statüsü", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1-2 (Ocak 2000), 445-446.

⁴¹ Özel, *Ülke Kavramı*, 101-116.

⁴² Özel, *Ülke Kavramı*, 126-127.

Bu konuda Ebû Hanîfe (v. 150/767) üç şart ileri sürmüştü ve bunlar gerçekleşmeden âsi zimmîlerin harbî statüsünde değerlendirilemeyeceklerini, müslümanlar gibi isyancı sayılacaklarını söylemiştir.⁴³

Birinci şart: Zimmîlerin buldukları bölgede açık ve yaygın bir şekilde küfür hükümlerin uygulanmaya başlanması, hâkimlerin küfür hükümleriyle hükmetmeleri ve zimmîlerin de davalarda müslüman hâkimlere müracaat edememeleri durumunda anılan bölge dârülsîm olmaktan çıkar. Ancak aynı bölgede İslâm'ın hükümleri de uygulanıyor ise ve müslümanlar kendi aralarında anlaşmazlıklarını çözmek için müslüman hâkimlere başvurabilir ve davalarını şeriata göre çözebiliyorlarsa, anılan yerin hâkimiyeti tamamen gayri müslimlere geçmediği için bu belde uluslararası arenada hala İslâm ülkesi sayılır. Binaenaleyh söz konusu bu bölgede yaşayan zimmîler isyan etse bile kendilerine harbilere tatbik edilen hükümler uygulanmaz.⁴⁴

İkinci şart: Zimmîlerin yaşadıkları bölgenin dârülharbe bitişik olması ve aralarında herhangi bir başka İslâm beldesinin bulunmamasıdır. Bir başka deyişle zimmîlerin yaşadıkları bölge İslâm devletinin ortasında olur ve sınırına bitişik başka bir devlet yoksa her ne kadar oradaki zimmî halk hükümete isyan etse de uluslararası arenada İslâm ülkesinin bir parçası olarak sayılır. Binaenaleyh daha sonra âsi zimmîlerle yapılacak savaşta müslümanların onlara galip gelmeleri ve bölge halkının tekrar müslümanların hâkimiyeti altına girmeleri halinde kendilerine harbî savaş hükümleri uygulanmayıp âsi zimmî statüsünde kabul edilirler.

Üçüncü şart: İlk emanın ortadan kalkmasıdır. İlk emandan maksat, istilâ öncesi dârülsîm'de müslümanların iman ve zimmîlerin de zimmet akdiyle sahip oldukları can ve mal emniyetinin ortadan kalkmasıdır. Yani bir bölgedeki müslümanlar ve zimmîler, İslâm devletinin emanıyla değil de başka bir devletin emanıyla yaşıyorlarsa, ilk eman ortadan kalktığı için artık o bölge dârülsîm sayılmaz.

Ebû Hanîfe'ye göre ancak yukarıdaki üç şartın gerçekleşmesi halinde bir bölge dârülsîm olmaktan çıkabilir ve bu durumda âsi zimmîlerle yapılacak savaşta ele geçirilenlerin esir edilmeleri, mallarının da ganimet olarak alınması meşrûdur. Ebû Yûsuf (v.182/798) ve İmâm Muhammed (v. 189/805) ise bir bölgenin dârülharbe dönüşebilmesi için yukarıda sayılan şartlardan sadece birincisinin gerçekleşmesini yeterli görmüşlerdir.⁴⁵ Binaenaleyh İslâm devletine karşı ayaklanan zimmîlerin bu şartlar doğrultusunda bölgesi dârülharbe dönüştüğünde hukuken arazi ve malları ganimet, kendileri, kadın ve çocukları da esir olarak alınabilir. Bu konuda devlet başkanı muhayyer

⁴³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Ṭahâvî, *Muhtaşaru İhtilâfi'l-'ulemâ'*, thk. 'Abdullâh Nezîr -Ahmed (Beyrût: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1996), 3/346.

⁴⁴ Özel, *Ülke Kavramı*, 102-103.

⁴⁵ Ṭahâvî, *Muhtaşaru ihtilâfi'l-'ulemâ'*, 3/469; Özel, *Ülke Kavramı*, 102-103.

olup dilerse isyan eden zimmîleri serbest bırakarak arazilerine haraç koyar ve onlar da bunu kabul ederse tekrar zimmî statüsüne girmiş olurlar.⁴⁶

Osmanlı şeyhülislâmalarının fetvalarında da isyan edip dârüislâma ait bir yeri istilâ eden ve müslümanlara karşı savaşan zimmîlerin buldukları yerlerin yukarıda anlatılan şartlar çerçevesinde dârüislâm olmaktan çıktığı ve âsi zimmîlerin de harbî statüsüne düştükleri belirtilmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla fetvalarda zimmet akdini bozup topluca isyan eden ve buldukları yeri istilâ edip müslümanlarla savaşan zimmîlerin köleleştirilmesine cevaz verilmiş ve kendilerine harbî hükümlerin uygulanmasında herhangi bir sakıncanın olmadığı belirtilmiştir.⁴⁸ Örneğin, Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin Eflak bölgesinde isyan eden bazı köylerin ahalisiyle ilgili şöyle bir fetva vermiştir:

“Fetva: Eflak köylerinden birkaç zimmî köy ahalisinin zimmet akdini bozup şer'an esir ve köleleştirilmeleri caiz olduğundan padişah onlar üzerine askerî birlikler gönderip onlarla savaşarak mağlup etmiştir. Savaş esnasında esir olarak alınan bazı zimmîler İslam ülkesine getirildikten sonra satılmıştır. Zeyd bu esirlerden Hind'i satın alarak iddet günleri bekledikten sonra onunla cinsel ilişkiye girmek istediğinde, komşuları ona “zimmet akdinin bozulması esir kadınlar hakkında değildir. Binaenaleyh Hind'le nikah kıymadan cinsel ilişkiye girme” deseler, halkın bu sözlerine itibar edilir mi?

*Cevap: İtibar edilmez.*⁴⁹

Fetvadan da anlaşıldığı üzere Osmanlı toplumunda, isyan eden zimmîlerin haklarından gelindikten sonra ele geçirilen kadınlara harbî gibi köle muamelesi yapılmaması ve dolayısıyla nikâh kıymadan onlarla cinsel ilişkiye girmenin dinen câiz olmadığı şeklinde bir kanaatin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Bundan olsa gerek ki zimmîlerden ele geçirilen esir kadınları satın aldıktan sonra nikâh kıymadan cinsel ilişkiye girmek isteyenlere “Nakz-ı ahd ile seby ve istirkâk olunan nisâ hakkında değildir, öyle olunca Hind'i bi-lâ-nikâh vat' etme” şeklinde bir itiraz yapılmıştır. Fakat Yenişehirli Abdullah Efendi, halkın bu kanaatinin yanlış olduğunu ve onların sözlerine itibar edilmeyeceği yönünde fetva vermiştir.

Fakat müslümanlara karşı fiili bir savaşa girmeyen, düşman devletlerinin sınırlarına bitişik yaşamayan ve herhangi bir İslâm bölgesini istilâ ve işgal etmeyen zimmîlerin zimmet akdi bozulmadığı ve yerlerinin statüsü de dârüislâm olmaktan çıkmadığı için kendileri belgelerde âsi olarak ifade edilse de esirleştirilmeleri yasaklanmıştır. Nitekim Arnavutluk'ta meydana gelen isyanlarla ilgili Dîvân-ı Hümâyun'un gönderdiği hükümler ve dönemin şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi'nin verdiği fetvalar incelendiğinde sağ olarak

⁴⁶ Özel, *Ülke Kavramı*, 134-135.

⁴⁷ Pehlül Düzenli, *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 36-37.

⁴⁸ Örnek uygulamalar için bk. Ümit Güler, “Osmanlı Diyarbakiri'nde Köle ve Cariyeler (18. ve 19. yy.)” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/60 (Haziran 2021), 39-40.

⁴⁹ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya ve diğerleri (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 174.

ele geçirilen âsileri esir (köle) etmenin câiz olmadığı kesin ve net bir şekilde belirtilmektedir. Çünkü hukukî olarak zimmî statüsünde olan Arnavutlar cizye ve diğer vergilere karşı çıkmakla, eşkıyalık yapmakla ve dağlık yerleri mesken edinmekle âsi olsalar da bölgeleri dârülharbe dönüşmediği için harbî sayılmamışlardır.⁵⁰

Arnavutluk'ta meydana gelen isyan olaylarıyla ilgili Dîvân-ı Hümâyun'un gönderdiği birçok hükümde önce olayın merkeze bildirilmesi, iyice teftiş edilmesi ve soruşturma sonunda suçun kesinleşmesi halinde ele geçirilen âsilerin elebaşlarının öldürülmelerine dair ifadeler yer almaktadır. Bu açıdan bakıldığında Dîvân-ı Hümâyun'un taşradaki yetkililere gönderdiği emir ve tâlimatlarda İslâm hukukuna aykırı ifadeler rastlanmamakta, aksine birçok hükümde şer'-i şerîfe ve kanunlara uymanın gerekli olduğu ve bunlara aykırı davranan kişilerin özürleri ne olursa olsun kabul edilmeyeceği ve ağır bir şekilde cezalandırılacakları kesin bir şekilde ifade edilmektedir.⁵¹

Birçok hükümden anlaşılmaktadır ki Dîvân-ı Hümâyun, isyan edip fesat ve kargaşa çıkaranların ele geçirildikten sonra sadece elebaşlarına gereken cezaların verilmesini açık ve net bir şekilde belirtmektedir. Ayrıca merkezî hükümet tarafından gönderilen hükümlerin birçoğunda ehl-i örfün eşkıya ve isyancılara yönelik hükümleri doğru bir şekilde tatbik etmeleri ve kendi hallerinde olan insanlara zarar vermemeleri sürekli hatırlatılan bir husustur. İncelenen hükümler dikkate alındığında, Osmanlı Devleti Arnavutluk'ta isyan eden ve eşkıyalık yapan zimmîlerin suçları sabit olduktan sonra elebaşlarına yönelik genelde siyaset cezasını uygulamıştır.

3.2. İsyancıların Eş ve Çocuklarıyla İlgili Hükümler

İslâm hukukunun genel prensiplerine göre düşmanla yapılan savaş esnasında onların askerleri ve fiilen savaşa katılan kişiler öldürülebilir. Savaşa bilfiil katılmayan çocukların, kadınların, yaşlıların, din adamlarının, zihinsel ve fiziksel engellilerin öldürülmeleri ise câiz değildir. Fakat bunlardan herhangi biri fiilî çatışmaya girerse veya fikren savaşa destek ve yardım etse nefsi müdafaa kabilinden onu öldürmek meşrûdur. Savaş esnasında sağ olarak ele geçirilen savaş esirlerini öldürme, köleleştirme veya zimmî statüsüne alma hususunda devlet başkanı muhayyerdir. Fiilen savaşmayan çocuklar, kadınlar ve yaşlılar ise öldürülmez, fakat ganimet olarak köleleştirilebilir veya zimmî statüsüne alınabilirler.⁵²

İncelenen Mühimme Defterleri'nden ve Şeyhülislâm Ebüssuûd'un verdiği fetvalardan ele geçirilen zimmî statüsündeki âsi Arnavutlar'ın kadın ve çocuklarını

⁵⁰ Velî b. Yûsuf, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 000151), vr.136b; Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin Fetvaları*, 100-101; Düzenli, *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar*, 36-37.

⁵¹ BOA, 3 *Nolu MD.*, hk. 1220, 1444; 7 *Nolu MD.*, hk. 2206; 29 *Nolu MD.*, hk. 91; 3 *Nolu Mühimme*, 542; 7 *Numaralı Mühimme*, 3/123; Kahveci, 29 *Numaralı Mühimme*, 65.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/126.

öldürmenin yasak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim birçok hükümde, her ne olursa olsun isyancıların kadın ve çocuklarına dokunulmaması, öldürülmemesi ve kendilerine zulüm yapılmaması gerektiğine dair onlarca emir ve tâlimat yer almaktadır.⁵³ Ayrıca âsilerin kadın ve çocuklarını katletmenin şeriata ve kanunlara aykırı olduğu, buna aykırı davranışların da ağır bir şekilde cezalandırılacakları ifade edilmektedir.⁵⁴

Dönemin şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi'nin Arnavutluk'ta meydana gelen isyan olayları hakkında kuvvetle muhtemel olan birkaç fetvası ve Dîvân-ı Hümâyûn'un bölgedeki yetkililere gönderdiği hükümleri inceleyerek isyan eden zimmîlerin, eş ve çocuklarının hukukî durumları ve bunların şer'î hukukla uyumlu olup olmadığı tespit edilecektir.

“Fetva: Bir bölgenin zimmî halkı, can korkusuyla devlete itaat eder ve cizye vermeyi de kabul ederse ama müslümanlar köylerine gittiklerinde ellerine fırsat geçerse kimi müslümanı öldürüp kimi de esir edip kafirlere satarlarsa ve çoğu zaman “bu yerler bizindir, müslümanlar buralara giremez” derlerse, imkan buldukça da mal ile mülkleriyle düşmanlarımıza yardım ederlerse, haraçlarını ve diğer vergilerini bizzat getirmeyip içlerinden biriyle gönderseler, çoğu köy ahalisi bir yıl haraç verse ve sonra iki üç yıl haracını hiç ödemeseler, diğer vergileri de aynı minval ödeseler, ve devletin oradaki yetkilileri içlerine girmeye güçleri yetmiyorsa, bu zikredilen reâyânın malları ganimet ve aileleri esir edilip hizmetleri helal midir?

Cevap: Dâruharbe iltihak olmadan veya bir bölgeyi istila edip müslümanlarla savaş ve çarpışmaya girmeden malları ve aileleri helal olmaz.”⁵⁵

Ebüssuûd Efendi'nin bir başka fetvasında padişaha isyan eden zimmî statüsündeki bir köyün halkı üzerine gönderilen askerî birliklerin, âsilerin mal ve mülklerini alıp, kadınlarını hizmetlerine aldıkları takdirde kendileriyle cinsel ilişkiye girmelerinin câiz olup olmadığı sorulmuştur. Ebüssuûd isyanın birkaç çeşit olduğunu ve salt isyan nedeniyle zimmîleri ve kadın ile çocuklarını esir edip köleleştirmenin ve kadınlarla cinsel ilişkiye girmenin şer'î bakımdan câiz olmadığı fetvasını vermiştir. Ona göre zimmîler mükellef oldukları vergileri ödememekle, eşkıyalık yapmak ve köyleri basmakla, sarp ve dağlık yerlere sığınmakla âsi sayılırsalar da zimmet akdi bozulmaz, binaenaleyh bu tarz eylemlere katılanları, kadın ve çocuklarını esir etmek helal olmaz ancak isyan eylemlerine bilfiil katılıp harâmilik yapanlar öldürülebilir. Zira söz konusu âsi köyler halkının topluca

⁵³ BOA, 3 Nolu MD., hk. 289, 718; 818, 1037; 6 Nolu MD., hk. 501; 7 Nolu MD., hk. 1779; 14 Nolu MD., hk. 832; 27 Nolu MD., hk. 67, 247; 29 Nolu MD., hk. 91, 423, 468, 487; 35 Nolu MD., hk. 1044; 48 Nolu MD., hk. 211, 224; 58 Nolu MD., hk. 43, 534, 697; 60 Nolu MD., hk. 40, 489; 62 Nolu MD., hk. 500; 64 Nolu MD., hk. 18; 3 Nolu Mühimme, 133, 317, 363, 459; 6 Numaralı Mühimme, 1/287-288; 7 Numaralı Mühimme, 1/300; Ömer Döşemetaş, 27 Numaralı Mühimme Defteri'nin Özet, Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1-140) (Erciyes Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 95-96, 188-189; Kahveci, 29 Numaralı Mühimme, 65, 222, 244-245, 254-255.

⁵⁴ BOA, 3 Nolu MD., hk. 852, 1057; 6 Nolu MD., hk. 782; 14 Nolu MD., hk. 832; 22 Nolu MD., hk. 219; 3 Nolu Mühimme, 379, 469; 6 Numaralı Mühimme, 1/535.

⁵⁵ Velî b. Yûsuf, Mecmû'atü'l-Fetâvâ (Çelebi Abdullah, 000151), vr.136b; Düzdağ, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin Fetvaları, 101.

dârülharbe ilhak olmadıkları, bir bölgeyi işgal ve istilâ etmeyip müslüman askerleriyle muharebe etmedikleri takdirde onlara harbî hükümler uygulanmaz.⁵⁶

Yine Ebüssuûd Efendi'nin başka bir fetvasında, “*Arnavutların oğulları şer'an köle ve esir edilebilir mi?*” sorusu üzerine “*isyan edip dârülharbe iltihak etmeyince veya bir bölgeyi kendi hakimiyetine almayınca, devletin askerî güçleriyle de muharebeye girmeyince olmaz, çünkü onlar sancakbeylerinin zulmünden kaçıp bir yere çekilmek (tanhiye⁵⁷) ile esir edilmeleri şer'an caiz değildir*”⁵⁸ cevabını vermiştir.

Arnavutluk'ta meydana gelen isyan olaylarıyla ilgili Dîvân-ı Hümâyun'a arzedilen bilgiler incelendiğinde yukarıdaki fetvalarda olduğu gibi Arnavutlar'ın önce itaat edip cizye vermeyi kabul ettikleri, ardından isyan edip haraç ve diğer vergilerini ödemedikleri, devlet yetkililerin kendi köylerine girmelerine izin vermedikleri, civar köylerdeki müslüman ve zimmî halka saldırdıkları, mallarını ve hayvanlarını gaspettikleri, evlerini yaktıkları ve kimi insanları öldürdükleri, kimilerini esir edip düşmana sattıkları, sonra kaçıp sarp ve dağlık yerlere yerleştikleri görülmektedir. Bu olaylara yönelik Dîvân-ı Hümâyun'un gönderdiği birçok hükümde bu tür eylemlere karışan zimmîlerin sadece elebaşılarını öldürmenin meşrû ve gerekli olduğu, âsilerin çocuk ve kadınlarına dokunmanın veya onları esir etmenin câiz olmadığı, zira bu uygulamaların şeriat ve kanunlara aykırı olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir.⁵⁹

Arnavutluk'ta isyan eden zimmîler kendi bölgelerinde müstakil siyasî bir hâkimiyet kurma çabasında olmadıkları⁶⁰ için hukuken ve siyaseten zimmet akitleri bozulmamış ve yerleri dârülişlâm olmaktan çıkıp dârülharbe dönüşmemiştir. Zira çoğu zaman âsiler devletin askerî güçlerine karşı topluca savaşmamıştır. Ayrıca uluslararası münasebetler bakımından da âsi Arnavutlar'ın buldukları bölgeler Osmanlı Devleti'nin toprakları kabul edilmekteydi. Nitekim bu bölgelere girmek isteyen yabancı ülke vatandaşları Osmanlı idarecilerinden izin almak zorundaydı. Binaenaleyh isyana fiilen katılıp

⁵⁶ Velî b. Yûsuf, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 000151), vr.137a; Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin Fetvaları*, 101; Necati Demirtaş, *Fetvalarıyla Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi* (İstanbul: Akil Fikir Yayınları, 2016), 613.

⁵⁷ Ertuğrul Düzdağ'ın “*Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*” (s. 101) ve Pehlül Düzenli'nin “*Gayrimüslimlere Dair Fetvalar*” (s. 253) adlı eserlerinde “bîhte (veya binhe, nîhbe)” olarak tahminde buldukları bu kelime “kenara çekilmek ve uzaklaşmak” anlamına gelen “tanhiye” olarak okunmalıdır.

⁵⁸ Velî b. Yûsuf, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 000151), vr.139a; Demirtaş, *Fetvalarıyla Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi*, 613.

⁵⁹ BOA, 3 *Nolu MD.*, hk. 289, 718, 818, 852, 1037, 1057; 6 *Nolu MD.*, hk. 222; 7 *Nolu MD.*, hk. 1779, 1929, 1936, 2526, 2536, 2601; 9 *Nolu MD.*, hk. 121; 14 *Nolu MD.*, hk. 832; 27 *Nolu MD.*, hk. 67; 29 *Nolu MD.*, hk. 91, 423, 468, 487; 30 *Nolu MD.*, hk. 580; 36 *Nolu MD.*, hk. 139; 39 *Nolu MD.*, hk. 299; 49 *Nolu MD.*, hk. 493; 58 *Nolu MD.*, hk. 43, 534, 697; 60 *Nolu MD.*, hk. 40; 62 *Nolu MD.*, hk. 500; 3 *Nolu Mühimme*, 133, 317, 363, 379, 459, 469; 6 *Numaralı Mühimme*, 1/143; 7 *Numaralı Mühimme*, 1/300, 375, 379; 3/285, 289, 321; Paşazade, 9 *Numaralı Mühimme*, 53; Döşemetaş, 27 *Numaralı Mühimme*, 95-96; Kahveci, 29 *Numaralı Mühimme*, 65, 222, 244-245, 254-255.

⁶⁰ Arnavutların Osmanlı Devleti'ne karşı hangi amaçla isyan ettikleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Fatih Şabani, “1560-1590 Yıllarında Osmanlı Devletine Karşı Arnavut İsyanlarının Sebepleri”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 139-163.

savaşanlar harp esnasında öldürülmekle birlikte savaş bittikten sonra kendilerinin ve kadın ile çocuklarının esir edilip köleleştirilmesine cevaz verilmemiştir.

Âsilerden ganimet almak, kadın ve çocuklarını esir etmek câiz olmadığı için askerlerin isyancılarla çarpışmaya girmekten kaçındıkları anlaşılmaktadır. Bu sebeple kimi zaman isyan hareketleri bastırılmamıştır. Binaenaleyh bölgedeki askerleri âsilerle savaşmaya teşvik etmek ve isyancıları caydırmak için Dîvân-ı Hümâyun'dan gelen bazı hükümlerde isyancıların kadın ile çocuklarının esir alınmasına izin verilmiştir. Ancak bu izin sadece savaş esnasında geçerli olup âsi ve ehl-i fesadın haklarından gelindikten sonra ele geçirilen bütün esirlerin serbest bırakılması gerektiği emredilmektedir. Ayrıca esir meselesinin gizli tutulması ve askerlere duyurulmaması buyurulmakta ve savaş sonrası herhangi bir esirin serbest bırakılmadığı ortaya çıkarsa sancakbeyinin bundan sorumlu olacağı belirtilmektedir. Örneğin, Dîvân-ı Hümâyun'un Dukakin beyi Ahmed Bey'e gönderdiği 26 Receb 972 (27 Şubat 1565) tarihli bir hükümde bu husus açık bir şekilde şöyle ifade edilmektedir:

“Dukakin Sancakbeyi Ahmed Bey'e gönderilen hüküm:

Dergâh-ı Mu'allâm'a bir mektup gönderip “Dukakin livasına bağlı yirmiye yakın köyün zimmî reâyâsı isyan üzere olduğu için haklarından gelmek gerekir” diye bildirmişsin. Bu sebeple, ıslahı mümkün olmayıp isyanı devam eden fesatçıların haklarından gelinip askerleri savaşmaya teşvik etmek için isyancıların kadın ile çocuklarını esir edip elebaşlarının haklarından gelindikten sonra esir alınanlar serbest bırakılmalıdır. Çünkü benim hüküm sürdüğüm bölgelerde (zimmî de olsa) halkımın esir edilmesine rızam yoktur. Buyurdum ki; benim hükmüm size gelince, esir hususunu kimseye ifşa etmeden emrim mücebince isyanları açık olan fesat ehlinin iyi bir tedbir alarak haklarından gelip birliklerini bertaraf ettikten sonra âsilerden ne kadar esir alınmış ise eksiksiz bir şekilde serbest bırak ve bir kişiyi dahi esir etmekten kaçın. Şöyle ki, emrime aykırı olarak esir alındığı işitilirse, sen sorumlu olursun. Ona göre dikkat edesin ve emrime aykırı iş yapmaktan sakınasın.”⁶¹

Dîvân-ı Hümâyun'un isyan olaylarıyla ilgili sancakbeylerine ve kadınlara gönderdiği bazı hükümlerde sürekli kaçan ve başka şekillerde haklarından gelinmesi mümkün olmayan âsilerin elebaşlarını ele geçirebilmek için çocuk ve kadınlarının esir edilmesine -büyük olasılıkla buradaki esir kelimesi köle değil, tutsak anlamında kullanılmıştır-, mallarının yağmalanmasına ve köylerin yakılmasına cevaz verildiği belirtilmiştir. Arnavut tarihçileri bu hükümleri ileri sürerek Osmanlı Devleti'nin isyana kalkışanları kılıçtan geçirdiği, köylerini yaktığı, çocuk ve kadınlarını köleleştirdiğini iddia etmektedirler.⁶²

⁶¹ BOA, 6 Nolu MD., hk. 788; 6 Numaralı Mühimme, 1/439.

⁶² Petrika Thëngjilli, *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit* (Tiranë: Botimet Toena, 2003), 199-200.

Örnek olması bakımından Debri kazasında meydana gelen bir isyan olayı Arnavut tarihçileri tarafından şöyle aktarılmaktadır: 1560 senesi Şubat ve Nisan aylarında Reç, Darada, Lura ve Aşağa-Debri köylerinden 500 kişiyi aşkın bir grup, Osmanlı idaresine başkaldırmış ve bazı devlet görevlilerini öldürüp evlerini yakmışlardır. Kanûnî Sultan Süleyman bu isyanı bastırmak için Koçi Çavuş'u görevlendirmiş ve Ohri, İlbasan ile Dukakin sancakbeylerine de ferman göndererek Koçi Çavuş'a askerî yardım göndermelerini emretmiştir. Dîvân-ı Hümâyun'un âsilerle ilgili gönderdiği iki hükümde şu ifadeler yer almaktadır:

2 Şaban 967 (28 Nisan 1560) tarihinde gönderilen hüküm:

"Ohri Sancakbeyi Ahmed Bey'e ve emekli Koçi Çavuş'a gönderilen hüküm:

Emekli olan Koçi Çavuş, Debri kadisiyle mektup göndermiş ve varid olan bir hükm-i şerifim Aşağa-Debri nahiyesinde Reç, Darada, Laşak, Parga, Gedenler ve Lura adlı köylerin zimmî halkı eskiden beri isyan üzere oldukları ve gerekli askeri birlikleri hazırladıktan sonra âsilerin üzerlerine varıp birliklerini dağıtıp haklarından gelmek için bir ferman gönderilmiştir. Bu husus birçok ehil kişiyle görüşüldü ve mevcut sancaktaki askerleriyle onların haklarından gelmek mümkün olsaydı, şimdiye kadar zararları ortadan kaldırılırdı, ancak onlar çok eski isyancılar. Şimdi bile haklarından gelmek için ferman geldiği işittiklerinde beş yüzden fazla zimmî bir araya gelip bayrak kaldırıp altı tane köyü daha basıp bazı sipahilerin ve reâyânın evlerini yakıp kimileri yaramışlar, mallarını ve hayvanlarını da alıp götürmüşler. Öyle ise adı geçen âsilerin hangi yöntemle olursa olsun haklarından gelmek lazımdır. Buyurdum ki:

*(hükmüm) vardığında, gecikmeden ve gevşeklik göstermeden uygun bir şekilde gerekli tedarikini yap, her ne yöntemle mümkün ise yeteri kadar askerle üzerine varıp adı geçen isyancıların elebaşılarını kılıçtan geçirip diğerlerini esir edip mal u mülklerini talan edip gereği gibi haklarından gelesin. Memleketi onların şer ve fesatlarından koruyasın ve ne şekilde haklarından gelindiğini yazıp bildiresin."*⁶³

8 Şaban 967 (2 Mayıs 1560) tarihinde İlbasan Sancakbeyine ve Koçi Çavuş'a gönderilen başka bir hükümde de şu ifadeler yer almaktadır:

"...Bu göreve Ömer Çavuş yetkili olarak tayin edilip size vardığında gecikmeden ve gevşeklik göstermeden uygun bir şekilde hazırlıklarınızı yapın, hangi yolla mümkün ise yeteri kadar askerler hazırlayıp üzerine varıp zikredilen âsilerin elebaşılarını kılıçtan geçirip çocuklarını esir edip mal ü mülklerini yağmalayıp gereği gibi haklarından gelip memleketi şerlerinden ve fesatlarından temizleyin. Hangi yöntemle haklarından gelindiğini yazıp bildirin. Bu konuya çok önem gösterin ve yeteri kadar asker topladıktan sonra silah ve mühimmatlarıyla köylerine varın ve

⁶³ BOA, 3 Nolu MD., hk. 1038; 3 Nolu Mühimme, 460.

gafllet göstererek şerefli saltanatıma aykırı ve muhalif iş yapmaktan sakının. Ayrıca bu bahane ile kendi hallerinde olan halka müdahale ve tecavüz etmekten sakının."⁶⁴

Arnavut tarihçileri bu iki hükmü tarihî kanıt olarak göstererek Osmanlı Devleti'nin Arnavutlar'a zulmettiğini, itaat etmeyenlerini kılıçtan geçirdiğini, kadın ve çocuklarını esir aldığını ve mallarını da yağmaladığını iddia etmektedirler.⁶⁵ Ancak bu olaylarla ilgili Dîvân-ı Hümâyun'dan gönderilen diğer hükümler de incelendiğinde bahsi geçen isyanın Arnavut tarihçilerinin yorumladıkları şekilde cereyan etmediği görülmektedir. Şöyle ki 1 Cemâziyelâhir 967 (10 Mart 1560) yılında südde-i saâdetten Mat ve Deبری kadılarına ve Koçi Çavuş'a yollanan bir hükümde Aşağa-Deبری nahiyesinde yaşayan müslümanlar ve zimmîler kadıya gelerek âsilerden şikâyette bulunmuşlardı. Bu şikâyete göre Aşağa-Deبری nahiyesine bağlı ve uzun zamandır isyanı kendilerine şîar edinmiş olan beş köyün ahalisi yaklaşık beş yüzden fazla gayri müslimden oluşan bir grup bir araya gelerek Hoş, Yavace ve Şedene adlı köyleri basıp yağmalamış, evlerini yakmış, hayvan ve mallarını almış, onun dışında kimi insanları yaralayarak ve kimilerini öldürerek birçok zulüm ve işkence yapmışlardır. Olayı teftiş etmek için önce adı geçen nâhiyeye yetkili müfettişler gönderilerek şikâyetin doğruluğu tespit ettirilmiş ve isyancılar mahkemeye çağırılmışlardır. Ancak âsiler mahkeme davetine icabet etmeyip silahlarını kuşanarak tekrar toplanmışlar ve üç köyü daha basıp köylülerin hayvanlarını almış ve mallarını talan ederek müslüman ve zimmîlerden birkaç kişiyi de öldürmüşlerdir. Zulümleri gün be gün artan bu isyancıların durumu Ohri sancakbeyi tarafından tekrar Dîvân-ı Hümâyun'a arz edilince bununla ilgili şöyle bir hüküm gönderilmiştir:

"Bu konuda en güzel bir şekilde tedariklerinizi yapıp yeteri kadar il-eri ve hisar-eri askerler toplayıp üzerine varın ve ne yöntemle mümkün olursa âsileri ele geçirin. Ancak size karşılık verirlerse siz de onlara karşılık verin ve bütün elebaşılarını yakalayıp haklarından gelin. Ama kadın ile çocuklarına dokunmayın ve mal ü mülklerini yağmalamayın. Sadece elebaşılarını kırıp o bölgeyi onların şerlerinden temizleyin. Fakat isyancıların haklarından gelmek bahanesiyle kendi hallerinde olan köyler ahalisine müdahale etmek ve saldırmak caiz değildir. Bu konuda tamamen basiret üzerine olup arzettiğim gibi sadece fesatçıların haklarından gelin. Emrime aykırı davranıp da âsilerin kadın ile çocuklarını esir edip mal ü mülklerini yağmalamaktan sakının."⁶⁶

Yukarıdaki 1 Şaban 967 (27 Nisan 1560) ve 8 Şaban 967 (2 Mayıs 1560) tarihli hükümlerde belirtildiği üzere Koçi Çavuş'un Deبری kadısı vasıtasıyla Dîvân-ı Hümâyun'a gönderdiği mekupta yukarıda sözü geçen köylülerin hala isyan halinde oldukları ve daha önceki emr-i şerifin birçok kişiyle istişare edildiği ancak sancaktaki mevcut askerlerle bu isyanları bastırmanın mümkün olmadığı belirtilmektedir. Bu hükümlerde isyanlar bastırılırken âsilerin, kadın ve çocuklarının esir edilmesine izin verilmiştir. Fakat Dîvân-

⁶⁴ BOA, 3 Nolu MD., hk. 1058; 3 Nolu Mühimme, 469.

⁶⁵ Skënder Anamali ve diğerleri, *Historia e Popullit Shqiptar* (Tiranë: Botimet Toena, 2002), 1/562.

⁶⁶ BOA, 3 Nolu MD., hk. 3; 3 Numaralı Mühimme, 363.

1 Hümâyun'dan İlbasan beyine ve Koçi Çavuş'a gönderilen 8 Şaban 967 (2 Mayıs 1560) tarihli bir başka hükümde isyancıların çocuk ve kadınlarının esir edilmesine, mal ve mülklerinin el konulmasına izin veren hükümlerin şeriata aykırı olduğu gerekçesiyle ellerdeki bütün esirlerin serbest bırakılması gerektiği belirtilmektedir. Hüküm şöyledir:

“İlbasan Sancakbeyine gönderilen hüküm:

Hâlihazırda Debri kâdîsı bir mektup gönderip kimi köy ahalisinin isyân üzere olduğunu bildirmiş ve haklarından gelip kadın ile çocuklarını esir etmek ve mal ü mülklerini yağmalamak için sana hükm-i şerîfim gönderilmiştir. Fakat bu şekilde isyan edenleri esir edip mal ü mülklerini yağmalamak veya ganimet olarak almak şeriat bakımından caiz değildir. Ancak başka bir şekilde asilerin haklarından gelme mümkün değilse, kimse de bu konuda gayret ve çaba sarf etmezse esir edilen halkın hizmete dâhil olması için hükm-i şerîfim irad edilmiştir. Buyurdum ki:

Emr-i şerîfimde buyurulduğu üzere zikredilen fesatçıların haklarından gelip aileleri de esir edilip hizmet tamamlandıktan sonra esir edilen kaç kişi varsa ve el konulan ne kadar mal varsa, ellerinde bulunduranlardan alıp esir olanları serbest bırakın ki şeriata aykırı iş olmasın. Fakat önce bu husus kimseye ifşa edilmesin ki maslahat yerine gelsin. Bu konuda hizmet edip gayret gösterenleri bildiresin ki durumlarına göre dirlik verilsin.”⁶⁷

Bu ve buna benzer birçok hükümde zimmî statüsündeki isyancıların aile fertlerini esir, mal ve mülklerini ganimet olarak almak, şeriata ve padişahın rızasına (kanunlara) aykırı olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır. Mesela, 25 Rebûlâhir 967 (24 Ocak 1560) tarihinde İskenderiyye beyi Mehmed Han'a gönderilen bir hükümde âsiler sadece devlete başkaldırmakla ve vergi vermekten kaçınmakla yetinmeyip civardaki diğer köyleri yağmalama, evleri yakma, insan öldürme, çocuk ve kadınları esir etme, yolları kesip yolcuları ve tüccarları soyma, düşmanlarla işbirliği yapma gibi eylemlerle halka bir hayli zulüm yapmışlardır. Böyle bir durumla karşılaşan İškodra sancakbeyi isyanları bastırabilmek için ellerindeki asker sayısı yeterli olmadığından merkezden asker yardımı talep etmiştir. Dîvân-ı Hümâyun bu tür taleplerini genelde olumlu karşıladı ve civardaki sancakbeylerine hükümler göndererek gerekli yardımların yapılmasını ve sadece âsilerin elebaşılarının yakalanıp cezalandırılmasını, kadın ile çocuklarına ise dokunulmamasını emretmiştir.⁶⁸ Ancak bu şekilde isyanlar bastırılmamış olmalı ki dört ay sonra İskenderiyye beyi Mehmed Han'a ve Hersek beyi Haydar Paşa'ya gönderilen bir başka hükümde, İskenderiyye sancağında meydana gelen isyanları sadece âsilerin elebaşılarını öldürmek, fakat kadın ve çocuklarını esir etmeden mümkün olmadığı, bundan dolayı bölgedeki isyanların günden güne artarak devam ettiği belirtilmektedir. Bu isyanları bastırmak için âsilerin kadın ile çocuklarını esir etmek, mal ve mülklerini almaktan başka bir çare bulamayan İskenderiyye sancakbeyi bunu tekrar Dîvân-ı Hümâyuna arz etmiştir.

⁶⁷ BOA, 3 Nolu MD., hk. 1057; 3 Nolu Mühimme, 469.

⁶⁸ BOA, 3 Nolu MD., hk. 718; 3 Nolu Mühimme, 317.

Dîvân-ı Hümâyün da halkı âsi ve eşkıyadan korumak ve isyanları bastırabilmek için önce kadın ile çocukların esir alınmasına, mal ve mülklerine el konulmasına izin vermiştir.⁶⁹

Ancak buna benzer hükümler dikkatli bir incelendiğinde âsilerin, kadın ve çocuklarının esir edilmelerine izin veren hükümlerin isyanlar bastırılmaya kadar geçici olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle isyancılarla savaş esnasında ele geçirilenler ve kadın ile çocukları köleleştirilmemiş, tutuklu olarak yakalanıp isyanları bastırıldıktan sonra tekrar serbest bırakılmıştır. Örneğin, 3 Receb 972 (4 Şubat 1565) tarihinde İlbasan beyine gönderilen bir hükümde de daha önce hükm-i şerîf mücebince ıslahı istenilen isyancılardan bazılarının itaat etmemeleri sebebiyle kadın ve çocuklarının esir edilmesine izin verildiği belirtilmiştir. Fakat isyanlar bastırıldıktan ve elebaşılardan haklarından gelindikten sonra ele geçirilen bütün esirlerin serbest bırakılmaları ve reâyânın esir edilmesine şeriata aykırı olduğu ve padişahın rızası olmadığı belirtilmiştir. Ayrıca esirlerin serbest bırakılması hususunun gizli tutulması ve isyan tamamen bastırılmadan ve âsilerin elebaşılardan yakalanıp cezaları verilmeden bu bilginin kimseye paylaşılması hususundaki emr-i şerîf, esir izninin geçici olduğunu göstermektedir.⁷⁰

Bütün bunlar dikkate alındığında zimmî isyancıların kadın ve çocuklarının esir edilmesine izin veren hükümler diğer hükümlerden bağımsız olarak değerlendirilmemelidir. Şöyle ki zaruret gereği bazı hükümlerde âsilerin kadın ile çocuklarının esir edilmesine cevaz verildiği ifade edilse de daha sonra gelen başka hükümlerde isyancıların elebaşılardan ele geçirilip cezaları verildikten sonra ele geçirilen kadın ve çocukların serbest bırakılmaları emredilmektedir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi birçok hükümde reâyâyı esir etmenin şeriata ve padişahın rızasına yani kanuna aykırı olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir.

Dikkate alınması gereken bir diğer husus da isyancıların haklarından gelirken kadın ve çocuklarının esir edilmesine cevaz veren hükümler isyan olayının bastırılıp bastırılmadığına göre değerlendirilmesidir. Bir başka ifade ile sürekli isyan edip insanlara zulüm yapanların kadın ile çocuklarının esir edilmelerine izin verilmiş ve isyan olayı başarılı bir şekilde bastırılmışsa ikinci bir hüküm gönderilerek ele geçirilen esirlerin serbest bırakılması emredilmiştir. Ancak isyan bastırılmayıp âsilerin haklarından gelinememiş ise ikinci bir hüküm gönderilmeye gerek duyulmamıştır. Bu durumda kadın ve çocukların esir edilmelerine dair ifadeler isyan suçunun nihaî bir hükmü değildir. Mesela, Delvine sancakbeyine gönderilen 25 Cemâziyelâhir 985 (9 Eylül 1577) tarihli bir hükümde, haklarından gelinmesi ferman olunan Kurveleş âsilerinin çocuk ve kadınlarını esir etmeden tamamen haklarından gelinemeyeceği belirtilmektedir. Dîvân-ı Hümâyün bununla ilgili önce isyancıların devletin buyruğuna çağırılması, itâat edip düz yerlere inmeyi ve kendi işleriyle meşgûl olmayı kabul ederlerse affedilecekleri, ancak karşı

⁶⁹ BOA, 3 Nolu MD., hk. 1219, 1220; 3 Nolu Mühimme, 540-542.

⁷⁰ BOA, 6 Nolu MD., hk. 689; 6 Numaralı Mühimme, 1/390; Sakarya, 43 Numaralı Mühimme, 57-58.

çıkarlarsa hoyratlarının haklarından gelineceği, çocuk ve kadınlarının da esir alınacaklarına dair bir hüküm göndermiştir.⁷¹ Birkaç ay sonra gelen başka hükümlerden Kurveleş âsilerin hala isyan halinde oldukları belirtilerek önceki hükmün uygulanmadığı, kadın ve çocuklarının da esir edilmediği anlaşılmaktadır.⁷²

İsyancıların düşman devletleriyle iş birliği yapmaları ve onlarla birlik olup Osmanlı hâkimiyeti altındaki köylere saldırıp fesat çıkarmaları ve defalarca uyarılmalarına rağmen isyan ve fesattan vazgeçmemeleri savaş sebebi sayılmıştır. Örneğin, 15 Safer 978 (19 Temmuz 1570) tarihinde Piyâle Paşa'ya gönderilen bir hükümde, düşmanların Delvine bölgesine girip Semut Kalesi'ni ele geçirdikleri ve ardından da Mora taraflarına geçip Many Kalesi'ni aldıkları bildirilmektedir.⁷³ Delvine bölgesine giren Venedik askerlerine itaat edip onların safına geçen, onlara her türlü yardımda bulunan ve etraftaki köylere saldıran âsi zimmî Arnavutlar, birkaç defa itaate çağrılmışlarsa da buna kulak asmayıp isyan etmeye devam etmişlerdir.⁷⁴ Bunun üzerine Dîvân-ı Hümâyun, Delvine ve Yanya beylerine tâlimat göndererek düşman safına katılan âsilerin kılıçtan geçirilmesine, kadın ve çocuklarının ise esir alınmasına cevaz vermiştir.⁷⁵

18 Rebûlevvel 988 (3 Mayıs 1580) tarihinde Dukakin beyine, Deبری kadısına ve Ohri alaybeyine gönderilen bir hükümde, Aşağa-Deبری nahiyesinden eskiden beri isyan eden bazı köylerin ahalisine birçok defa emr-i şerîfler gönderilip kendilerinden cizyeleri talep edilmişse de vermemek için inat ve muhalefet ettikleri, kimi eşkıyayı önder seçerek etrafına topladıkları, altı köyü basıp evlerini yaktıkları, insanların mal ve mülklerini gasp ettikleri, kimileri öldürüp kimileri yaraladıkları, iskelelere giden bütün yolları kapattıkları, bölgedeki diğer âsi ve eşkıyaları da yanına alarak halka türlü türlü zulmettikleri, sayıları iki bine ulaşınca İşim Kalesi'ni kuşatarak üç gün boyunca kaledeki askerlerle silahlı çatışmaya girdikleri ve bu savaşta birçok kişiyi öldürdükleri zikredilmektedir. Bu olayla ilgili Dîvân-ı Hümâyun'un gönderdiği hükümde isyancıları bir defa devletin buyruğuna çağırıdıktan sonra itaat etmeyip isyanda ısrar ederlerse, kanlarının heder olacağı, mallarına el konulacağı ve kadın ile çocuklarının esir edilecekleri ifade edilmektedir.⁷⁶

Son iki örnekte görüldüğü üzere zimmîler topluca isyan edip düşmanın askerî birliklerine katılıp istilâ faaliyetlerinde buldukları ve kalelere saldırıp müslümanlarla fiilen savaştıkları için şeriata göre köyleri dârülislâm olmaktan çıkıp dârülharbe dönüşmüştür. Binaenaleyh onlarla yapılan savaşta ele geçirilen kadın ve çocukların esir alınmaları da meşrû görülmüştür.

⁷¹ BOA, 31 Nolu MD., hk. 537.

⁷² BOA, 35 Nolu MD., hk. 876; 36 Nolu MD., hk. 75, 76, 77, 87, 877; 40 Nolu MD., hk. 11, 674.

⁷³ BOA, 14 Nolu MD., hk. 322.

⁷⁴ BOA, 12 Nolu MD., hk. 228, 315, 316, 391; 14 Nolu MD., hk. 446, 489, 1138; 12 Numaralı Mühimme, 1/190, 234-235, 279.

⁷⁵ BOA, 12 Nolu MD., hk. 30; 12 Numaralı Mühimme, 1/82.

⁷⁶ BOA, 43 Nolu MD., hk. 1; Sakarya, 43 Numaralı Mühimme, 57-58.

3.3. İsyancıların Mallarıyla İlgili Hükümler

Hanefî mezhebindeki hükümler doğrultusunda hareket eden Dîvân-ı Hümâyûn'un yetkililere gönderdiği birçok hükümden Arnavutluk'taki zimmîlerin isyanları bastırılırken âsilerin mal ve mülklerine dokunulması ve yağmalanması açık ve net bir şekilde yasaklanmıştır.⁷⁷ İçerik olarak birbirine benzeyen bu hükümlerden sadece iki tanesi zikredilerek konu izah edilecektir.

19 Cemâziyelâhir 976 tarihinde Ohri sancakbeyi Osman'a gönderilen bir hükümden, sürekli isyan etmekle adı çıkmış bazı köyler ahalisinin vergilerini tahsil edebilmek ve isyanlarını bastırabilmek için mallarını yağmalamaktan başka çare olmadığını bildiren yetkililere Dîvân-ı Hümâyûn şöyle bir hüküm göndermiştir:

*"...(hüküm) vardığında, bu konuda dikkatli olun ve onun gibi isyan edip haraçlarını vermemekte inat ve ısrar eden zimmi köyler halkının elebaşılarını en güzel bir şekilde tedbir alarak ve gerekli tedariklerini yaparak ele geçirin ve haklarından gelin ki diğerlere ibret olsunlar, vergilerin tahsili konusunda gayret ve çaba sarfedesin. Fakat bu bahane ile âsilerin mal ü mülklerini yağmalamaktan ve kadın ile çocuklarını esir etmekten fazlasıyla sakınasın."*⁷⁸

7 Zilhicce 984 (25 Şubat 1577) tarihinde Ohri beyine gönderilen bir başka hükümden de isyan edenlerin önce devletin buyruğuna çağrılmaları ve bu davete yanaşmayıp muharebeye giriştikleri takdirde âsilerin elebaşılarının cezalandırılmaları, ancak bunu yaparken mallarına dokunulmaması gerektiği belirtilmektedir. Bu durum hükümden şöyle ifade edilmiştir:

"...(hüküm) vardığında, olay arzettiğin gibi vaki ise adı geçen beylerle haberleşip en güzel şekilde tedbir ve tedarikini yaparak zikredilen köylerin üzerine varın ve önce onlardan elebaşılarını ve fesat çıkaranları teslim etmelerini talep edin. Eğer teslim ederlerse onların davalarını toprak kadısı görsün. Şayet âsilerin mandıra, davar ve mal yağmaladıkları sabit olursa, alınan hayvan ve mallar şeriata göre sahiplerine geri verilsin ve fesatçılara mecal vermeyip şeriatın gerektirdiği şekilde haklarından gelinsin. Şayet şeriata (in hükümlerine) itaat etmeyip isyan ve tuğyanda ısrar eder ve sizinle çarpışmaya kalkıştırlarsa, adı geçen sancakbeyilerimle haberleşip en güzel bir şekilde ittifak ederek durumlarına da dikkat ederek ehl-i fesadın üzerine gidip ele geçirin ve bir şekilde haklarından gelin ki diğerlere ibret olsun. Ancak bu bahane ile kendi hallerinde olanlara sadece hayvan ve mallarını almak için saldırmaktan ve ailelerine tecavüz etmekten ziyadesiyle sakının. Sadece elebaşılarını ve fesatçıları ele geçirip haklarından gelin. Ama emrime aykırı

⁷⁷ Âsilerin mallarını yağmalamanın yasak olduğunu gösteren bazı hükümler için bkz. BOA, 3 Nolu MD., hk. 289, 818, 852, 1057; 7 Nolu MD., hk. 2601; 27 Nolu MD., hk. 67; 29 Nolu MD., hk. 487; 58 Nolu MD., hk. 43, 697; 60 Nolu MD., hk. 40; 3 Nolu Mühimme, 133; 7 Numaralı Mühimme, 1/321; Döşemetaş, 27 Numaralı Mühimme, 95-96; Kahveci, 29 Numaralı Mühimme, 254-255.

⁷⁸ BOA, 7 Nolu MD., hk. 2601; 7 Numaralı Mühimme, 3/321.

*herhangi bir işlem yapıldığı işitilirse sen cezaya müstahak olursun. Ona göre dikkat edesin.*⁷⁹

İncelediğim Mühimme Defterleri'ndeki buna benzer hükümlerin çoğunda isyan eden zimmîlerin mallarını yağmalamanın kanunen yasak ve şeriatça câiz olmadığı açık ve net bir şekilde belirtilmektedir. Bununla birlikte nadir de olsa Dîvân-ı Hümâyün'dan gönderilen bazı hükümlerde isyancıların mallarına el konulmasına izin verildiği görülmektedir. Defterlerde az rastlanan bu tür hükümler dikkatli bir şekilde incelendiğinde isyancıların mallarını yağmalama izninin, esir meselesinde olduğu gibi, geçici olduğu ve bu malların ganimet kabilinden alınmadığı anlaşılmaktadır.⁸⁰ Buna benzer hükümlerdeki “*esbâb u emvâllerin gâret idüp*” ifadesinden kasıt savaş sırasında isyancılardan ele geçirilen malların ganimet olarak alınması, askerler arasında paylaşılması veya devlet hazinesine intikal ettirilmesi değildir. Zira diğer hükümlerde âsilerle yapılan harp sonrası ele geçirilenlerin veya itaat etmeyi kabul edenlerin mahkemeye çıkarılıp mağdurlarla birlikte davaların görülmesi, âsilerin gaspettikleri malların sahiplerine iade edilmesi ve faillere gerekli cezanın verilmesi emredilmektedir.⁸¹ Binaenaleyh isyancıların mallarına el koymanın amacı ellerindeki başkalarına ait mallarını alıp sahiplerine geri vermek veya ödemedikleri vergileri tahsil etmekten ibarettir.⁸²

Âsilerin mallarına el koymanın amacı daha önce onların haksız olarak masum insanlardan gaspettikleri ve yağmaladıkları malları sahiplerine iade etmek, isyan esnasında zarar verdikleri malları tazminat olarak almak ve böylece zulme uğrayanların bir nevi mağduriyetlerini gidermektir. Zira birçok belgeden de anlaşıldığı üzere isyancılar haksız olarak halktan bir hayli mal gaspetmişlerdir. Böylece âsilerin ellerindeki mallar kendi mülkiyeti olmayıp haksızlığa uğrayan kişilere ait olma ihtimali çok yüksekti. Binaenaleyh isyancılardan ele geçirilen malların ganimet olarak paylaşılmayıp bir yerde muhafaza edilmesi emredilmiştir. Daha sonra bu mallar üzerinde hak iddia eden kişiler çıkarsa, tespit edilmesi halinde kendilerine teslim edilmiştir.⁸³

Devletin, isyancıların mallarına el koymanın diğer bir gerekçesi de mükellef oldukları vergileri ödememeleridir. Mesela, bazı köylerin ahalisi isyan edip birkaç sene mükellef oldukları vergilerini ödememiştir. Buna mukabil devlet yetkilileri onları yakaladığında mallarına el koymuş ve ele geçirdikleri malları vergi yerine saymışlardır.⁸⁴

⁷⁹ BOA, 29 Nolu MD., hk. 487; Kahveci, 29 Numaralı Mühimme, 254-355.

⁸⁰ BOA, 30 Nolu MD., hk. 333.

⁸¹ BOA, 58 Nolu MD., hk. 500.

⁸² BOA, 33 Nolu MD., hk. 350.

⁸³ BOA, 34 Nolu MD., hk. 213; Eren, 34 Numaralı Mühimme, 120.

⁸⁴ BOA, 30 Nolu MD., hk. 280; 46 Nolu MD., hk. 425; Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, 164-166; Kemal Daşçoğlu, “Osmanlı'da Eşkîyalık Hareketlerini Cezalandırma Yöntemi Olarak Sürgünler”, *Osmanlıdan Günümüze Eşkîyalık ve Terör*, ed. Osman Köse (Samsun: Samsun İlkadım Belediyesi, 2009), 256.

Zira devlet, vergi ödemesine karşı çıkanlara yönelik güç kullanarak zorla vergileri toplama hakkına sahiptir.

Nadir de olsa isyanlar bastırılırken âsilerin köyleri tahrip edilmiş ve evleri yakılmıştır. Bu yönetime sadece zaruri durumlarda başvurulmuştur. Şöyle ki bazı köylerin ahalişi dağlık yerleri mesken edinerek vergilerden kaçınmış ve sürekli eşkıyalık yapmışlardır. Vergileri tahsil etmek için köyelerine giden devlet görevlilerine de karşı koymuşlardır. Üzerine herhangi bir askerî birlik gönderildiğinde de evleri terkedip mağaralara sığınmışlardır. Bu durumla karşılaşan devlet yetkilileri onların haklarından gelmek için evlerini ve köyelerini yakmaktan başka bir çarenin olmadığını merkeze bildirmişlerdir. Dîvân-ı Hümâyün da buna ilişkin hükümler göndererek isyan etmekte inat ve ısrar eden ehl-i fesadın haklarından gelmek için meskenlerin yakılmasına izin vermiştir.⁸⁵ Aksi takdirde âsi ve eşkıyanın zulüm ve fesatları daha çok artacağından isyanları bastırabilmek ve en önemlisi halkı onların zulümlerinden koruyabilmek için böyle bir yönetime başvurmak zorunlu hale gelmiştir. İslâm hukukuna göre de zaruret halinde toplumun genel yararını korumak için haram olan bazı şeyleri yapmak câizdir. Nitekim “Zarûretler şer‘an yasak ve haram olan şeyleri mübâh kılar”, “Toplumun geneline zarar veren şeyleri izâle etmek için özel zararlar tercih edilir” ve “Büyük zararlar karşısında küçük zararlara gidilir” gibi küll-i kâideler gereğince toplumun genel menfaatini korumak için kimi âsilerin köyelerinin yakılmasına ve tahrip edilmesine izin verilmiştir.⁸⁶

Mesela, 18 Şâban 991 (6 Eylül 1583) tarihinde eski Ohri ve İlbasan kadılarına gönderilen bir hükümde isyan ve tuğyan üzere olan bazı zimmîlerin birçok köyü yağmaladıkları ve yolları bastıkları, ahalinin kadın ve çocuklarını alıp götürdükleri, düşmanlarla işbirliği yaptıkları, askerî birlikler köyelerine vardıklarında oradan kaçıp dağlara ve mağaralara sığındıkları, isyanlarını bastırmak ve haklarından gelmek için de tek çarenin köyelerini ve evlerini yakmak olduğu ve bu hususta da Dîvân-ı Hümâyünün izin verdiği belirtilmektedir.⁸⁷

Sonuç

Osmanlılar’da Hanefî fikhî devletin resmî hukuk kaynağı olarak kabul edilmiştir. Nitekim bu çalışmada en yüksek mahkeme işlevini gören Dîvân-ı Hümâyün’un zimmî isyan olaylarına dair bölgedeki yetkililere gönderdiği emir ve tâlimatların Hanefî hukuk okulunun prensiplerine ve usulüne uygun olduğu tespit edilmiştir. Bu sebeple Mahkemeye sevk edilen âsilerin davalarının şer‘-i şerîfe göre görülmesi ve suçları sabit

⁸⁵ BOA, 14 Nolu MD., hk. 832; 35 Nolu MD., hk. 1044; 51 Nolu MD., hk. 94.

⁸⁶ “Zarûretler (şer‘an) memnu‘ (ve haram) şeyleri mübâh kılar”, “Zarar-ı âmî def‘ (ve izâle) için zarar-ı hâss ihtiyâr olunur” ve “Zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izâle olunur” gibi küll-i kâideler gereğince toplumun genel menfaatini korumak için kimi âsilerin köyelerinin yakılmasına ve tahrip edilmesine izin verilmiştir.

⁸⁷ BOA, 51 Nolu MD., hk. 94.

olanların şeriat ve kanunlara göre yargılanmaları birçok hükümde emredilen bir husustur. Ayrıca merkez, yargı işlerini yürütenleri hiç kimseye şer'-i şerîfe ve kanuna aykırı muamelede bulunmamaları konusunda sürekli uyarmıştır. Avlonya sancağına ait 1566–1567 tarihli kadı sicilli incelendiğinde zikredilen sancakta birçok eşkıyalık ve isyan olayı meydana gelmesine rağmen bunlarla ilgili herhangi bir kayda rastlanmamış olması isyan ve eşkıyalık suçlarıyla ilgili davaların mahallî mahkemeler dışında daha üst mahkemelerde görüldüğünü göstermektedir.

Yetkililerin itaat çağrılarına rağmen devlet güçlerine mukavemet gösterip savaşıma yönelen âsilerden savaş esnasında ele geçirilenlerin sadece elebaşlarının diğerlerine ibret olacak şekilde cezalandırıldıkları tespit edilmiştir. Birkaç defa devletin buyruğuna çağrılmakla birlikte itaat etmeyip devlet güçlerine silahla karşı koyanlar ve isyanı adet haline getirenler yakalandıkları yerde öldürülmüştür. Bu uygulama bazı araştırmacıların “Osmanlı Devleti eşkıya ve âsilerle karşı savaşırken hukukî ve şer'î kuralları çiğnediği, suçluları yargılamadan öldürttüğü ve mallarını yağmaladığı” şeklindeki iddiaların gerçeği yansıtmadığını, aksine şeriata uygun davrandığını göstermektedir. Osmanlı Devleti isyan eden zimmîlerin suçları sabit olduktan sonra elebaşlarına yönelik genelde siyaset cezasını uygulamıştır. Bu cezanın hukukî dayanağı Hanefî mezhebindeki isyan bastırıldıktan sonra âsilerden ele geçirilenlerin ta'zîr cezasıyla çarptırılmalarının devlet başkanının takdirine bırakılan hükme dayanmaktadır. İsyanın büyük boyutlarda olmaması durumunda zimmîler eşkıya ve harâmî kabul edilerek had cezasına çarptırılmışlardır. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi de isyan eden zimmîlerle ilgili verdiği fetvalarda isyan suçunun birkaç çeşit olduğu, dolayısıyla haraç vermeyip harâmilik yapan, köyler basan ve dağlık yerleri mesken edinen zimmîlerin zimmet akdi bozulmamakla birlikte eşkıyalık ve harâmilik yapanları öldürmenin câiz olduğunu ancak âsilerin eşlerine, çocuklarına ve mallarına el koymanın gayri meşru olduğunu ifade etmiştir. Bundan olsa gerek ki Dîvân-ı Hümâyun'un yetkililere gönderdiği birçok hükümde de her ne olursa olsun isyancıların kadın ve çocuklarına dokunulmaması, öldürülmemesi ve kendilerine zulüm yapılmaması gerektiğine dair onlarca emir ve tâlimat yer almaktadır. Ayrıca âsilerle savaşırken onların kadın ve çocuklarını katledip esir etmenin şeriata ve kanunlara aykırı olduğu, buna aykırı davranışların da ağır bir şekilde cezalandırılacakları ifade edilmektedir. Bütün bunlar Dîvân-ı Hümâyun'un Arnavutluk'taki âsi zimmîlerle ilgili yetkililere gönderdiği emir ve tâlimatlar, şeyhülislâmının verdikleri fetvalar ve Hanefî fıkıh doktrinindeki hükümlerin birbiriyle uyumlu olduğunu göstermektedir. Dîvân-ı Hümâyun'un diğer konularla ilgili verdiği karar ve tâlimatların şer'î prensiplere ne kadar uyumlu olduğunun tespiti araştırılmayı bekleyen bir konudur.

Klasik İslâm hukuk literatüründe olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de isyan eden zimmîlerin kadın ve çocuklarını esir edip köleleştirebilmek ve mallarına ganimet hükmü uygulayabilmek buldukları bölgenin dârülsalâmdan çıkıp çıkmadığına bağlı kılınmıştır.

Nitekim Osmanlı şeyhülislâmlarının fetvalarında ve Dîvân-ı Hümâyun'un yetkililere gönderdiği hükümlerde isyan edip dârüislâma ait bir yeri işgal ve istilâ eden zimmîlerin buldukları bölgenin, şartlar gerçekleştiğinde dârüislâm olmaktan çıktığı ve âsi zimmîlerin harbî konumuna düştükleri tespit edilmiştir. İsyancıların kadın ve çocuklarının esir edilmelerine izin veren bazı mühimme hükümleri de bu durumla ilgilidir. Buna karşılık, âsilerin ehl-i harp ve topraklarının dâruharp sayılmadığı durumlarda kendilerine eşkıyalık hükümleri uygulanmıştır.

Aynı şekilde Dîvân-ı Hümâyun'un gönderdiği birçok hükümde zimmîlerin isyanları bastırılırken âsilerin mal ve mülklerine dokunulması ve yağmalanması açık ve net bir şekilde yasaklanmıştır. Zira isyan eden zimmîlerin mallarını yağmalamanın kanunen yasak ve şeriatça câiz olmadığı belirtilmektedir. Bununla birlikte nadir de olsa bazı hükümlerde isyancıların mallarına el konulmasına izin verildiği görülmektedir. Defterlerde az rastlanan bu tür hükümler dikkatli bir şekilde incelendiğinde isyancıların mallarına el koyma izninin, isyanın büyük boyutlarda gerçekleşmesi, âsilerin buldukları bölgenin dâruharbe dönüşmesi ve kendilerinin harbî sayılması veya isyanı bastırmanın başka bir şekilde mümkün olmaması durumuyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bazı durumlarda âsi elebaşlarının mallarına el koymanın amacı ise masum insanlardan gaspettikleri ve yağmaladıkları malları sahiplerine iade etmek, ödemedikleri vergiler yerine saymak ve zulme uğrayanların mağduriyetlerini gidermektir.

Kaynakça

Yayınlanmamış Arşiv Belgeleri

BOA, (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi), *Bâb-ı Asafî*, 3, 5, 6, 7, 9, 12, 14, 15, 16, 19, 35, 22, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 36, 39, 40, 42, 43, 46, 48, 49, 51, 58, 60, 62 ve 64 *Numaralı Mühimme Defterleri* (A.{DVNSMHM.d...).

Velî B. Yûsuf: *Mecmû'atü'l-Fetâvâ*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151.

Transkripsiyonu Yapılmış ve Yayınlanmış Arşiv Belgeleri

Barkan, Ömer Lütfî. "Türkiye'de Sultanların Teşriî Sıfat ve Salahiyetleri ve Kanunnâmeler". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 12/2-3 (1946), 713-733.

BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), *Bâb-ı Asafî*, 3 *Numaralı Mühimme Defteri 966-968/1558-1560*, haz. Nezihi Aykut ve diğerleri, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1993.

BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), *Bâb-ı Asafî*, 5 *Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566) Özet ve İndeks*, haz. Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1993.

BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), *Bâb-ı Asafî*, 6 *Numaralı Mühimme Defteri (972 / 1564-1565) (Özet-Transkripsiyon ve İndeks)*, haz. Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri, 2 Cilt. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1995.

BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), *Bâb-ı Asafî*, 7 *Numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567-1569) Özet - Transkripsiyon - İndeks*, haz. Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri, 4 Cilt. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1998.

BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), *Bâb-ı Asafî*, 12 *Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572) Özet-Transkripsiyon ve İndeks*, haz. Hacı Osman Yıldırım ve diğerleri, 2 Cilt, Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1996.

Döşemetaş, Ömer. *27 Numaralı Mühimme Defteri'nin Özet, Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1-140)*. Erciyes Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2. Basım, 1983.

Düzenli, Pehlül. *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Eren, Yunus. *34 Numaralı Mühimme Defteri (s. 1-164) (986-1578): İnceleme-Metin*. Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Kahveci, Gülay. *29 Numaralı Mühimme Defteri (984-1576): Tahlil-Özet-Transkripsiyon*. İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Paşazade, Orhan. *9 Numaralı Mühimme Defteri (977-978/1569-1570) Özet ve Transkripsiyon*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.

Sakarya, Sevilay. *43 Numaralı Mühimme Defteri (H.988/M.1580) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi [s. 1-108]*. Erciyes Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-Fetâvâ*. haz. Süleyman Kaya ve diğerleri. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Zamputi, Injac. *Dokumente të Shekujve XVI-XVII Për Historinë e Shqipërisë*. 3 Cilt. Tiranë: Akademia e Shkencave, Instituti i Historisë, 1989.

Araştırma Eserleri

- Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Akgündüz, Ahmed. “İslâm ve Osmanlı Hukukunda Gıyapta Yargılama Müessesesi”. *BELLE TEN* 196 (1986), 169-199.
- Akgündüz, Ahmed. “Osmanlı Hukukunda Şer‘î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999).
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992.
- Akman, Mehmet. *Osmanlı Devletinde Ceza Yargılaması*. İstanbul: Eren Yayınları, 2004.
- Anamali, Skënder ve diğerleri. *Historia e Popullit Shqiptar*. 3 Cilt. Tiranë: Botimet Toena, 2002.
- Aslan, Nasî. “Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer‘îliği Üzerine”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003).
- Aydın, M. Akif. *Osmanlı Devletinde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Barkey, Karen. *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Versus Kitap, 2. Basım, 2011.
- Ceşşâş, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî er-Râzî. *Ahkâmu’l-Kur‘ân*. thk. Muḥemmed eş-Şâdiḳ Ḳamḥâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşî’l-‘Arabi, 1992.
- Daşcıoğlu, Kemal. “Osmanlı’da Eşkıyalık Hareketlerini Cezalandırma Yöntemi Olarak Sürgünler”. *Osmanlıdan Günümüze Eşkıyalık ve Terör*. ed. Osman Köse. Samsun: Samsun İlkadım Belediyesi, 2009.
- Demirtaş, Necati. *Fetvalarıyla Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2016.
- Güler, Ümit. *Osmanlı Kıbrısı’nda Müslim-Gayrimüslim İlişkileri*. Ankara: Fecr Yayınları 2019.
- Güler, Ümit. *Osmanlı’da Suç ve Ceza (Kıbrıs Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları 2019.
- Güler, Ümit. “Osmanlı Diyarbekiri’nde Köle ve Cariyeler (18. ve 19. yy.)” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/60 (Haziran 2021), 29-56.
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. New York: Oxford University Press, 1973.
- Hoca Sadeddîn Efendi. *Tâcü’t-Tevârîh*. thk. İsmet Parmaksızoğlu. 2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1979.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes‘ûd el-. *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fî tertibi’s-şerâ’i’*. thk. ‘Alî Muḥammed Mu‘avvaḍ - ‘Âdil Muḥammed ‘Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Koşum, Adnan. “Osmanlı Örfî Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 145-160.
- Marcus, Abraham. *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*. New York: Colombia University, 1989.
- Midilli, Muharrem. “Klasik Osmanlı Hukukunda Şer‘-Örf Ayrımına Dair Modern Tartışmalar”. *TALİD (Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi)* 12/23 (2014), 33-48.
- Mumcu, Ahmet. *Dîvân-ı Hümayun*. İstanbul: Birey ve Toplum Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Özel, Ahmet. *İslam Hukukunda Ülke Kavramı Dârulislâm Dârulharb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 1998, 234.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Aḥmed es-. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şabani, Fation. "1560-1590 Yıllarında Osmanlı Devletine Karşı Arnavut İsyanlarının Sebepleri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 139-163.
- Şabani, Fatih. *Arnavutluk'ta Çıkan İsyanların İslam-Osmanlı Ceza Hukuku Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2020.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muhammed. *Muḥtasaru iḥtilâfî'l-ulemâ'*. thk. Abdullah Neẓîr Aḥmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Thëngjilli, Petrika. *Shqiptarët Midis Lindjes dhe Perëndimit*. Tiranë: Botimet Toena, 2003.
- Üçok, Coşkun. "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/1 (1946), 48-73.
- Ünal, Mehmet Ali. "Osmanlı Devleti'nde Askerî Sınıfın Yargılanması". 4/669-697. Ankara, 2010.
- Yaman, Ahmet. "Zimmî (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/434-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İLAHİYAT ARAŞTIRMALARINDA TAKİP EDİLECEK ADIMLARA DAİR PRATİK ÇÖZÜM ÖNERİLERİ: İSLAM HUKUKU ÖRNEĞİ*

PRACTICAL SOLUTION SUGGESTIONS REGARDING THE STEPS TO BE FOLLOWED
IN THEOLOGICAL STUDIES: THE CASE OF ISLAMIC LAW

Aydın TAŞ

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
aydintas@gmail.com, orcid.org/0000-0001-8506-5732

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513184>

Geliş Tarihi / Received: 10 Ağustos 2022 / 10 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Ekim 2022 / 12 October 2022

Yayın Tarihi / Published: 10 Ocak 2023 / 10 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 181-210.

Cite as / Atıf: Taş, Aydın. “İlahiyat Araştırmalarında Takip Edilecek Adımlara Dair Pratik Çözüm Önerileri: İslam Hukuku Örneği” [Practical Solution Suggestions Regarding the Steps to be Followed in Theological Studies: The Case of Islamic Law]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 181-210.

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

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.



OpenAIRE **ROZİN** **OPEN ACCESS**

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

* Bu çalışma, “Bilimsel Araştırma Teknikleri ve Yayın Etiği” (YL) ve “İslam Bilimlerinde Araştırma Teknikleri ve Yayın Etiği” Doktora dersleri için hazırlanmış olduğumuz “İslâmî İlimler Araştırma Kılavuzu” (Diyarbakır 2022) adlı ders notunun “İlmî Araştırmanın Safhaları” isimli ana başlığından, içerik ve kaynakçası zenginleştirilerek üretilmiştir.

Öz

Akademik çalışmaların ve özellikle lisansüstü tezlerin zamanında bitirilebilmesi ve kaliteli bir çalışma ortaya çıkması açısından araştırma süreçlerine dair tekniklere uyulması önem arz etmektedir. Özellikle yüksek lisans eğitime başlayan öğrencilerin önemli bir kısmının tez aşamasını tamamlayamadıkları gözlemlenmektedir. Bu sorunun ortaya çıkmasında - başka nedenler yanında- araştırma tekniklerine uygun çalışılmamasının etkili olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle makalemizde araştırma süreçlerini ana hatlarıyla belirttikten sonra itina gösterilmesi gereken önemli hususlara dikkat çekmeye ve pratik çözümler sunmaya çalıştık. Bu bağlamda sırasıyla araştırma konusunu belirlemek, kaynakları tespit etmek, teknik ve yöntemi belirlemek, taslak plan hazırlamak, çalışma planı yapmak, kaynakları okumak, not almak, notları düzenlemek, özet çıkarmak, yazmak ve yazıyı düzeltmek üzerinde durduk. Araştırmada İslam Hukuku örneğinde tespit ettiğimiz hususların başta ilahiyat lisansüstü eğitimi alan öğrencileri olmak üzere tüm lisansüstü öğrencilere tez çalışmalarında yol göstereceğini umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku (Fıkıh), Bilimsel Araştırma, Pratik Çözüm Önerileri.

Abstract

It is important to comply with the techniques of research processes in order to complete academic studies and especially postgraduate theses on time and to produce a quality study. Especially, we see that a significant part of the students who started their graduate education could not complete the thesis stage. In addition to other reasons, we believe that not working in accordance with research techniques is effective in this. For this reason, in our article, after outlining the research processes, we tried to draw attention to the important points that need attention and to offer practical solutions. In this context, we focused on determining the research topic, identifying the sources, determining the technique and method, preparing a draft plan, making a study plan, reading the resources, taking notes, organizing the notes, summarizing, writing and editing the text, respectively. We hope that the issues we have identified in the example of Islamic Law in the research will guide all postgraduate students, especially those who receive graduate education in Theology, in their thesis studies.

Keywords: Theology, Basic Islamic Sciences, Islamic Law (Fiqh), Scientific Research, Practical Solution Suggestions.

Extended Abstract

Various books have been written to guide those who will do scientific research. When we can examine them, more theoretical information is given. Although this information is useful, we are of the opinion that it is not sufficient to meet the practical needs of postgraduate students who will do scientific research in the field of Theology, especially in Basic Islamic Sciences. The aim of this study is to meet the mentioned need to some extent.

It is important to comply with the techniques of research processes in order to complete academic studies and especially postgraduate theses on time and to produce a quality study. Especially, we see that a significant part of the students who started their postgraduate education could not complete the thesis stage. In addition to other reasons, we believe that not working in accordance with research techniques is effective in this.

For this reason, in our article, after outlining the research processes, we tried to draw attention to the important points that need attention and to offer practical solutions. In this context, we focused on determining the research topic, identifying the sources, determining the technique and method, preparing a draft plan, making a study plan, reading the resources, taking notes, organizing the notes, summarizing, writing and editing the text, respectively.

The subject selection, which is accepted as the first step of the research process, is the most important stage as it is the basic starting point for the other stages of the research. In this respect, the meticulousness to be shown in determining the subject will prevent or minimize the possible problems that may be encountered in other stages of the research process.

The researcher should first choose to study a subject that he has determined. However, as this is not always possible, someone else may need to study the topic suggested. In this case, he/she should pay attention to whether the proposed topic is suitable for him/her. Because people's acqis, their view of the issues, their understanding and the work plan in their minds are different from each other; a topic suitable for one may not be suitable for another.

Since scientific work is carried out with the intention of solving a question or problem, it is recommended to choose a topic that will provide a solution to a problem encountered in theory or practice.

After determining the subject, the researcher should turn to intensive and rapid literature review. It should identify the classical and modern sources related to the research subject and the studies that have been done directly on that subject.

Nowadays, it has become easier to access information on the internet. The researcher can find the thesis, book, article, paper, etc. related to the subject he/she is working or will study by accessing the library records and other related sites over the internet. On some sites there is only the imprint of the works, while on others there is PDF of them.

There are serious paid or free computer programs related to Islamic books. They should also be used. In addition to the advantage of book programs such as easy and fast access to information, there is also the possibility of errors and deficiencies during the transfer of works to electronic media. For this reason, it is recommended to use the information obtained from the book programs by checking the printed version of the work or the original PDF.

Determining the appropriate technique and method for the research subject and making a draft plan, which is the roadmap for the research, contributes to the more systematic conduct of the research. Making a work schedule brings order and discipline to the researcher's work.

The sources identified about the research subject should be subjected to academic, that is, analytical (analytical, analysing, analytic) reading. Academic reading is not something that can be handled with some kind of reading. It is necessary to subject the same text to different readings. For this reason, the texts should be read out of the corner of the eye (quickly; aimed at recognizing the main lines of the text) first, and then the examination (in-depth examination, research; slow and careful reading) should be started.

Analytical notes taken during and after reading constitute the first step of moving from academic reading to academic writing. Thanks to these notes, the researcher reveals the analytical skeleton of the text and his/her own opinion about the text. From a text for academic

writing; It is considered appropriate to take two types of analytical notes: short (reference) and more detailed.

It would not be possible to write the notes collected from the sources without classifying them according to the draft plan. After the notes are arranged, the summary phase starts. Abstract is a material production that reveals the most concise thinking material and enriches academic writing. As with reading, summarizing should be in an academic style. The abstract is to make a skeleton of the text as it makes sense to the researcher.

It is recommended that the writing be completed in these four stages: Outline the titles, write the titles in detail, combine the titles and complete the text.

Generally, the form (Plan, contents) of a work is looked at first, then the footnotes and bibliography, and then the content. Even if the content is good, if the shape is not good, a negative opinion is formed about that work. Therefore, attention should be paid to the formal aspect as well.

The written text takes its final form only after it has been corrected and improved several times. Because whether the author expresses what he/she wants to tell in an appropriate way should be carefully checked first by himself/herself and then by others. While the author writes his/her article focused on the content; He/she may have made mistakes in many aspects, from the words he/she used to grammar rules, from word spelling to punctuation.

Research processes in our article; We have tried to draw attention to the important points that should be taken into consideration by considering the practical needs of the researchers. The information we give to postgraduate students, candidate to be academic staff and academicians in their scientific studies; We believe that it will help in collecting, using and interpreting information and contribute to the development of academic abilities.

We hope that the issues we have identified in the example of Islamic Law in the research will guide all postgraduate students, especially those who receive graduate education in Theology, in their thesis studies.

Giriş

Bilimsel araştırma; teorik veya pratik problemlere güvenilir çözümler aramak amacıyla planlı ve sistemli olarak verilerin toplanması, çözümlenmesi, yorumlanarak değerlendirilmesi ve yazılması sürecidir.¹

Akademik çalışmaların; konu seçimi, kaynak araştırması, kaynakların taranıp not alınması ve yazılması safhalarında uyulması gereken teknikleri vardır.

Bilimsel çalışma yapacak olanlara genel olarak sosyal bilimler,² özel olarak İslâmî ilimler³ bağlamında yol gösterecek çeşitli kitaplar yazılmıştır. Bunlardan inceleyebildiklerimizde daha çok teorik bilgi verilmektedir. Bu bilgiler yararlı olmasına rağmen İlahiyat alanında, özellikle de Temel İslam Bilimlerinde ilmî araştırma yapacak lisansüstü öğrencilerin pratik ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olmadığı kendi tecrübemiz yanında birçok akademisyen ve lisansüstü öğrenci tarafından da ifade edilmektedir. Bu pratik ihtiyacı karşılayacak bütüncül bir çalışma –bildiğimiz kadarıyla- bulunmamaktadır. Bu çalışmanın amacı zikredilen ihtiyacı bir nebze olsun karşılayabilmektir. Onun için makalemiz esas olarak; araştırmacıların, özellikle Temel İslam Bilimleri -hâssaten İslam Hukuku- lisansüstü öğrencilerinin pratik ihtiyaçları, hazırlanan tez, seminer ve ödevlerde kendimiz, hocalar ve öğrenciler tarafından görülen eksik ve çekilen sıkıntılar ile bu bağlamda tarafımıza iletilen talepler dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Çalışmada uzun yıllar lisansüstü derslere girmiş, yüksek lisans ve doktora öğrencisi mezun etmiş bir öğretim üyesi olarak kişisel tecrübe ve gözlemlerim yanında akademisyen ve öğrencilerin ifade ettikleri tecrübelerle ağırlık verilmiştir. Dolayısıyla çalışmada araştırma teknikleriyle ilgili teorik kitaplara referanstan ziyade meslekî tecrübe ve kişisel kanaatler dikkate alınmıştır.

Bir araştırmanın ana aşamaları genel olarak şöyle sıralanabilir: 1) Konuyu belirlemek ve sınırlarını çizmek, 2) Ön literatür çalışması yaparak kaynakları tespit etmek, 3) Teknik ve yöntemi belirlemek, 4) Taslak plan hazırlamak, 5) Çalışma planı yapmak, 6) Kaynakları okumak, not almak ve notları düzenlemek, 7) Notlardan özet çıkarmak, 8) Araştırmayı yazmak, 9) Yazıyı düzeltmek.⁴

¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 28.

² Bu kaynaklardan ulaştıklarımızdan yararlandıklarımızı makalemizde kullandık. Kaynak sayısı fazla olduğu için dipnotu şişirmemek adına burada vermiyoruz. Kaynakçadan bakılabilir.

³ Bk. Yusuf Ziya Kavakçı, *İslâm Araştırmalarında Usûl* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.); Fethi Ahmet Polat, “Tefsir Ana Bilim Dalı Lisansüstü Seminer ve Tezlerinde Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar ve Yazım İlkeleri Üzerine”, *Marife* 5/1 (Bahar 2005), 213-225; Recep Ardoğan (ed.), *İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (Klm Yayınları, 2018).

⁴ Araştırma süreçleri hakkında benzer ve farklı sıralama ve isimlendirmeler için bk. Türkkaya Ataöv, *Bilimsel Araştırma El Kitabı* (Balkanoğlu Matbaacılık, 1969), 1-16; Yusuf Ziya Kavakçı, *İslâm Araştırmalarında Usûl* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 13-32; Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri* (İstanbul: İFAV, 1995), 173-175; a.mlf., *Uygulamalı*

Bu süreçleri sırasıyla ele alalım.

1. Araştırma Konusunun Belirlenmesi

Araştırma sürecinin ilk basamağı olarak kabul edilen konu seçimi, araştırmancının takip eden diğer aşamaları için temel hareket noktası olması nedeniyle en mühim aşamadır. Bu itibarla konu belirlemede gösterilecek titizlik, araştırma sürecinin diğer aşamalarında karşılaşılabilecek muhtemel problemlerin ortaya çıkmasını önleyebilecek veya asgariye indirecektir.⁵ Bu nedenle bazı bilim adamları –haklı olarak- konu seçmeyi, araştırmancının yarısı olarak kabul ederler.⁶

1.1. Araştırma Konusu Belirlemek İçin Takip Edilebilecek Yollar

1) Alanla ilgili yapılan çalışmaların listesini içeren literatür (Belli bir ilim dalında yazılmış eser veya yazarları tanıtan) kitapları, kütüphane kayıtları vs.yi incelemek.

Böylece mevcut çalışmalardan haberdar olunduğu gibi o çalışmalara –özellikle beğenilen ve dikkat çekenlere- kıyasla yeni çalışma konuları tespit edilebilir. Söz gelimi bir İslam hukukçusu üzerine yapılan çalışmanın benzeri başka bir İslam hukukçusu özelinde yapılabilir.

2) Bilimsel dergilerde alanla ilgili tartışmaları ele alan makaleleri incelemek.

Alanla ilgili makalelerin yer aldığı bilimsel dergileri taramak yanında, husûsen *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* gibi çalışılacak bilim dalına özel ilmî dergileri taramak tavsiye edilir.

3) Alanla ilgili tez ve diğer ilmî çalışmaların veya akademisyen ve araştırmacıların önerdiği araştırma konularına bakmak.

Bazı çalışmalarda sonuç kısmı bitirilirken, -konu kapsamının genişliği, bazı temel veya çağdaş kaynaklara ulaşamaması vs. gibi nedenlerle- çalışmada eksik kalan hususlar ve -yapılan araştırma yeni çalışmalara kapı aralıyorsa- yeni araştırma konuları ifade edilir. Onun için çalışmaların sonuç kısımlarını okumak önerilir.

Sosyal Araştırma Kavramlar Metotlar Teknikler Bilgisayar Uygulamaları SPSS (Çamlıca Yayınları, 2016), 323-324; Halit Ertuğrul, *Bilimsel Çalışmalarda Yeni Teknikler* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2004), 33, 39-40, 79-80, 85, 105-108; Şaban Öz, *Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (Neva Yayınları, 2015), 17-36; Özcan Güngör - Şeyma Yılmaz, “Bilimsel Araştırma Aşamaları”, *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı*, haz. Özcan Güngör (Grafiker Yayınları, 2018), 93-107; Ahmet Çelik, “Üçüncü Bölüm Bilimsel Araştırma Türleri ve İzlenecek Yollar”, *İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, haz. Recep Ardoğan (Klm Yayınları, 2018), 101-114; Aysel Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti., 2020), 26-37; Halil Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı* (İstanbul: Güzem Yayınları, 2020), 52-103; İpek Pınar Bekar, “Tez Hazırlama Süreci”, *Ankara Üniversitesi Açık Ders Malzemeleri* (Erişim 22 Eylül 2022).

⁵ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (MÜSBE), *Lisansüstü Tez ve Proje Yazım Kılavuzu 2006-2007* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 8; Bekar, “Tez Hazırlama Süreci”. Ayrıca bk. Arslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, 176.

⁶ Ertuğrul, *Bilimsel Çalışmalarda Yeni Teknikler*, 33; Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 53, 65.

Araştırmacı öncelikle kendisinin belirlediği bir konuyu çalışmayı tercih etmelidir ancak bu her zaman mümkün olmadığından başkasının önerdiği konuyu çalışması gerekebilir. Bu durumda önerilen konunun kendisi için uygun olup olmadığına dikkat etmelidir. Zira kişilerin müktesebâtı, konulara bakışı, anlayışları ve zihinlerindeki çalışma planı birbirinden farklı olduğundan; birisi için uygun olan bir konu, diğeri için uygun olmayabilir.

4) Alanla ilgili genel olarak kabul görmüş ancak kanıtlanmamış faraziyeleri (Varsayımları, hipotezleri), alan uzmanları tarafından kanıtlanmamış veya zayıf bir şekilde kanıtlanmış iddiaları araştırmak.

5) Alanla ilgili kapsamlı (konu ve tartışmaları delil ve gerekçeleri ile anlatan) bir kitabı okuyup akla gelen muhtemel çalışma konularını not almak. Böylece hem alana olan aşinalık artar hem de araştırma konuları belirlenmiş olur. Bu çok vakit almakta ancak getirisi fazla olmaktadır.

1.2. Araştırma Konusu Seçiminde Dikkat Edilecek Hususlar

1) Araştırma konusu, araştırmacının merak ve ilgisini çekmelidir ki, başarılı bir çalışma ortaya çıksın.⁷ Örneğin İslam Hukuku alanında sigortanın hükmünü merak eden bir araştırmacı, bu alanda yeterli çalışma yoksa bunun üzerinde çalışmayı tercih etmelidir.

2) Araştırmacı, birikim ve yeteneğine uygun bir konu seçmelidir.⁸ Aksi durumda ya araştırmanın altından kalkamaz ya da kalitesiz bir çalışma ortaya çıkar.

3) Araştırma konusu, daha önce hiç veya yeterince çalışılmamış,⁹ alana ve bilimin gelişmesine katkı sağlayıcı olmalıdır.¹⁰ Bunun için Türkçe yahut yabancı dilde kitap veya tez olarak çalışılmış bir konu, mevcut çalışmalara önemli şeyler katmayacak, esas olarak eski çalışmanın tekrarı veya Türkçeye çevrilmesi ile sınırlı kalacaksa yeniden çalışılmamalıdır.

İlahiyat, özellikle de İslam Hukukunun içerisinde yer aldığı Temel İslâm Bilimleri temel konularının önemli bir kısmı ülkemizde veya yurt dışında özellikle de Arap dünyasında çalışılmış durumdadır. Bu yüzden bu alanlarda çalışılmamış konu bulmada ciddi sıkıntı çekilmektedir. Mevcut bilginin yeniden yorumlanması veya belli şahıs, dönem yahut bölge bazında dar alanda derinlemesine çalışmalar yapılması bir çıkış yolu olabilir.

⁷ Bk. Ataöv, *Bilimsel Araştırma El Kitabı*, 1; Ertuğrul, *Bilimsel Çalışmalarda Yeni Teknikler*, 35, 36; Çelik, “Üçüncü Bölüm Bilimsel Araştırma Türleri ve İzlenecek Yollar”, 103-104.

⁸ Bk. Ertuğrul, *Bilimsel Çalışmalarda Yeni Teknikler*, 34.

⁹ Bazıları buna “boşluk tespit etme (gap spotting) yöntemi” adını vermektedir. Bu, yaygın olarak tercih edilen güvenli bir araştırma sorusu bulma yöntemi kabul edilmektedir. Eyüp Aygün Tayşir, *Bu Tez Nasıl Bitecek? Lisansüstü Öğrencileri İçin Araştırma Kılavuzu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 47.

¹⁰ Bekar, “Tez Hazırlama Süreci”.

4) İlmî çalışma bir soruyu/sorunu çözme niyetiyle gerçekleştirildiğinden teoride veya pratikte karşılaşılan bir probleme çözüm getirecek bir konu seçilmesi tavsiye edilir. Tespit çalışması da yapılabilir ancak bilinen şeylerin söylenmesi makbul bir çalışma olmaz. Tespit ile kastedilen; hiç veya fazla bilinmeyen yahut yanlış bilinen bir şeyi araştırmacının kendi yorumuyla ortaya koymasındır. Meselâ: Hanefî fakih Serahsî'nin sünnet anlayışı Hanefîlerin sünnet anlayışından farklıysa ve bu husus bilinmiyor yahut yanlış/eksik biliniyorsa, bunun ortaya konulması, İslam Hukuku alanında makbul bir tespit çalışması olur.

5) Araştırmacının -Şâfiî fakih Gazzâlî, Hanefî fakih Serahsî gibi- alanında otoriter ve o sahanın geneliyle ilgili eser/eserler vermiş bir İslam Hukukçusunun görüşlerini çalışması; alanıyla ilgili küllî bakış elde edebilmesi için yararlı olur.

6) Araştırmacı seçtiği konudan iyi bir çalışma çıkacağına kanaat getirmiş olmalıdır.

7) Araştırma konusunda yeterli ve ulaşılabilir kaynak bulunmalıdır.¹¹ Aksi durumda araştırmayı tamamlayamama riski yüksektir. Konu güzel olur ama yeterli kaynağa ulaşılmazsa araştırma eksik kalır.

8) Araştırma konusu ve ana başlıkları net olmalıdır. Bu konuda araştırmacının zihni net olmazsa; araştırmayı tamamlamak ya çok vakit alır ya da mümkün olmaz.

9) Araştırmacı alanında yetişmesine katkı sağlayacak bir konu seçmelidir. Çünkü araştırmacının, özellikle de tezin temel fonksiyonundan birisi; kişiye alanında bilimsel araştırma yapabilecek yetenek kazandırmaktır. Araştırmacının yüksek lisans tezinde alanın literatür ve kavramlarına hâkim olması, doktora tezinde ise bunlara ilaveten orijinal fikirler ortaya koyması beklenir. Onun için yüksek lisans ve doktora tezi olarak, yazma bir eserin tahkiki yerine bir konunun incelenmesi tavsiye edilir. Çünkü araştırmacının yetişmesi için daha faydalı olur. Eğer tahkik çalışmasının araştırma yönü güçlü olursa, bu mahzur asgarîye indirilmiş olur.

10) Dar konuyu, derinlemesine araştırmak daha doğru görülmektedir. Konu ne kadar geniş olursa o kadar derin inceleme imkânı azalır. Çünkü araştırmacının zihni konunun genişliği oranında dağılır ve alt başlıkların yeterince işlenememesine neden olur.¹²

11) Araştırma konusunun kapsamı, araştırma için belirlenen zamanla uyumlu olmalıdır.¹³ Aksi durumda konuyu bütün yönleri incelemek mümkün olmayabilir.

2. Kaynakların Tespiti

¹¹ Ertuğrul, *Bilimsel Çalışmalarda Yeni Teknikler*, 35-36.

¹² Bk. Necmeddin Güney, "İslam Hukuku Alanında Hazırlanan Lisansüstü Tezlerde Sıkça Karşılaşılan Sorunlar ve Bazı Çözüm Önerileri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2015), 411.

¹³ Ataöv, *Bilimsel Araştırma El Kitabı*, 1.

Araştırmacı, konusunu belirledikten sonra yoğun ve hızlı bir biçimde kaynak taramasına yönelmeli ve bulduğu kaynakları kayıt altına alarak, kendisine bir kaynak listesi oluşturmalıdır.

2.1. Araştırma Kaynaklarını Tespitte Takip Edilecek Adımlar

Araştırma konusu ile ilgili klasik ve modern kaynakları ve doğrudan o konuda yapılmış olan çalışmalarını tespit ederken şu adımlar takip edilebilir:

2.1.1. Kaynak Aramasında Kullanılacak Anahtar Kelimeleri Tespit Etmek

Günümüzde bilgiye ulaşmak için internet arama motorları, internet üzerinden veri tabanları veya kitap programlarının arama seçenekleri kullanılmaktadır. Zamanımızda kütüphane kayıtları, ilgili programlar aracılığıyla bilgisayar ortamında tutulduğu ve internet üzerinden aramaya açıldığı için kütüphanelerde kaynak taraması da - kütüphaneye gidilse bile- internet üzerinden yapılmaktadır. Arama yapılırken iyi sonuç elde edebilmek için konuyla ilgili Türkçe ve arama yapılacak yabancı dilde alternatif anahtar sözcükler ile eş anlamlıları kullanılmalıdır. Meselâ: İslam Hukukunda boşama konusunda arama yapılırken Türkçe “Boşama, boşanma, ayrılma, talak, tefrik, iddet, bain, ric‘i, hul‘, muhalaa, zıhar, lian, mulaane, tahkim”; Arapça (طلاق, تفريق, فسخ, عدة,) (بانن, رجعي, خلع, مخالعة, ظهار, لعان, ملاعنة, تحكيم) kelimeleri kullanılabilir. Alternatif kelimeler, teker teker ve topluca yazılarak aranabilir.

2.1.2. Konunun Alanla İlgili Kitaplarda Ele Alındığı Başlık/Başlıkları Tespit Etmek

Sözgelimi İslam Hukuku bilim dalında fikhın furuu veya usulü ile ilgili bir konu araştırılıyorsa, konunun furu veya usul eserlerinin hangi başlık/başlıkları altında ele alındığının belirlenmesi gerekir ki bilgilere kolayca ulaşılabilin.

2.1.3. Yapılmış ve Yapılmakta Olan Çalışmaları Tespit Etmek

Araştırma konusuyla ilgili tamamlanmış veya devam etmekte olan tezler ile tamamlanmış diğer çalışmaları belirlemek için aşağıda belirtilen adımlar takip edilebilir.

2.1.3.1. Literatür Çalışmalarından Yararlanmak

Araştırma yapılacak bilim dalıyla ilgili literatür çalışmalarından yararlanmak tavsiye edilir. Örnek: Hamdi Çilingir - M. Salih Eser, *Türkiye’de İslâm Hukuku Çalışmaları Literatürü (1928-2012)* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2014).

2.1.3.2. Kütüphane Kayıtlarından, Bilimsel Çalışmaların Yer Aldığı Resmî veya Özel İnternet Sitelerinden Yararlanmak

Günümüzde internet üzerinden bilgiye ulaşmak kolaylaşmıştır. Araştırmacı internet üzerinden kütüphane kayıtlarına ve diğer ilgili sitelere ulaşarak çalıştığı/çalışacağı konu ile ilgili tez, kitap, makale, tebliğ vs.yi tespit edebilir. Bazı sitelerde sadece çalışmaların künye bilgisi, bazısında ise PDF’si de yer almaktadır.

İslâmî ilimlerle ilgili bir konunun kaynak tespitinde yararlanabilecek internet sitelerine örnek olarak şunları zikredebiliriz:

❖YÖK Ulusal Tez Merkezi

YÖK Ulusal Tez Merkezi web sayfası¹⁴ üzerinden Türkiye’de yapılan ve yapılmakta olan tez bilgilerine ulaşılır. Bulunan tezin, “Tez No”su tıklanıldığında: Yazarı çalışmasının veri tabanı üzerinden yayınlanmasına izni vermişse, tez adının başındaki Acrobat simgesi (📄) olur ve üzeri tıklanarak PDF’si ücretsiz olarak bilgisayara indirilebilir. Yazar sürekli veya belli bir tarihe kadar yayınlanma izni vermemişse bilgisayara indirilemez. Bu durumda ilgili tez, herhangi bir üniversitenin merkezi kütüphanesi aracılığıyla temin edilebilir.

❖İSAM Kütüphanesi

İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi) Türkiye’de örneği olmayan hizmeti araştırmacılara sunmaktadır. İSAM Kütüphanesi web sayfasında¹⁵ çeşitli kategorilerde arama yapmak mümkündür. Bunlardan sık kullanılabilecek olanlar şöyledir:

İSAM Kütüphanesi: Kaynak yönünden çok zengin bir kütüphanedir. Kitap kayıtlarına içindekiler kısmı eklenmeye başlanmıştır ki çok isabetli olmuştur. Adrese fotokopi gönderme hizmeti verilmektedir.

Türkiye Kütüphaneleri VT: Bu veri tabanında T.C. Kültür Bakanlığı’na bağlı yazma eserlerin bulunduğu 67 kütüphanenin kayıtları mevcuttur (23.07.2022). Buradan yazma eser araması yapılabilir.

Makaleler VT: Sadece makale künyeleri yer alır, PDF’leri yoktur.

İlahiyat Makaleler VT: Burada makaleler yanında tebliğler de yer almaktadır. Makale veya tebliğ adının başındaki Acrobat simgesi aktif (📄) ise, PDF’si bilgisayara indirilebilmektedir. Makalelerin ekserisinin PDF’si vardır. Makale ve tebliğ içeriklerinde de arama yapılabilir.

Dokümantasyon VT [*DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)* Madde Klasörü]: İSAM’ın yayınladığı *DİA* maddelerinin hepsine ait bir klasör bulunmaktadır. Bu klasör içerisinde söz konusu maddenin ele alındığı kaynakların bilgileri yer almakta ve maddeler yayınlanmış olsa da güncellenmektedir. Madde yazımından sonra tespit edilen dokümanların üzerine “MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN” damgası vurularak, araştırmacıların dikkati çekilmektedir. Madde klasörlerinin PDF’sini bilgisayara indirmek mümkündür. İlmî çalışmaya başlarken mutlaka bu klasörlere bakılması ve eğer araştırma uzun sürdüyse, belli aralıklarla yeni yayın var mı diye kontrol edilmesi faydalı olacaktır.

¹⁴ Yükseköğretim Kurulu (YÖK), “YÖK Ulusal Tez Merkezi” (23 Temmuz 2022).

¹⁵ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), “İSAM Kütüphanesi” (23 Temmuz 2022).

İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu VT: 1953 ve sonrasına ait İlahiyat alanıyla ilgili tamamlanan, tamamlanamayan, devam eden, devam etmeyen ve kabul edilmeyen tez bilgilerini kapsamaktadır ve sürekli güncellenmektedir. Tezlerin PDF'si yer almamaktadır.

Osmanlıca Makaleler VT: Bulunan risale adının başındaki Acrobat simgesi aktif (🔗) ise, PDF'si bilgisayara indirilebilmektedir.

Kadı Sicilleri Kataloğu VT: Bu veri tabanında 29.557 adet Osmanlı mahkeme sicili ve muhtelif defterlere ait künye bilgisi yer almaktadır (23.07.2022). Defterler İSAM Kütüphanesi'nde dijital olarak incelenebilmekte ve kadı sicilleri içinde arama yapılabilmektedir.

❖ DergiPark Akademik

DergiPark'ta¹⁶, Türkiye'de yayınlanan resmî ve özel akademik dergilerden aranan kriterleri karşılayanlardan isteyenler yer almaktadır. İlahiyat alanıyla ilgili resmî ve özel dergilerin çoğunluğu ve *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* DergiPark'ta yer almakta, yer almayanlar da gerekli kriterleri tamamlayıp katılmaya çalışmaktadırlar. Temmuz 2022 itibariyle dergi sayısı 2.185'e ulaşmıştır ve dergi sayısı sürekli artmaktadır. DergiPark sayfasında dergi, makale veya yazar adında, anahtar kelimeler ve makale içeriklerinde arama yapılabilmekte, makalelerin PDF'si bilgisayara indirilebilmektedir.

❖ Yükseköğretim Akademik Arama

Yükseköğretim Akademik Arama¹⁷, özellikle üniversite hocalarının kendi imkânlarıyla bastırdıkları ve piyasada bulunmayan doçentlik veya profesörlük kitabı gibi çalışmalarını bulma imkânı mevcuttur.

2.1.3.3. Ansiklopedi Maddesini Tespit Etmek

Ansiklopedi maddeleri bir konunun ana çerçevesini ve onunla ilgili yapılmış çalışmaları görmek için faydalıdır. İlahiyat alanında yaygın olarak kullanılan iki ansiklopediyi kısaca tanıtalım.

❖ İA (MEB İslam Ansiklopedisi)

İslam Ansiklopedisi; Hollanda'nın Leyden kentinde Brill Neşriyat tarafından 1908'de yayınlanmaya başlanmış ve 1938 yılında 30 senede tamamlanmış olan *The Encyclopaedia of Islam*'ın ilk baskısı esas alınarak telif, tadil, ikmâl ve tercüme suretiyle neşredilmiştir. Ansiklopedinin tamamı 13 cilttir ancak 5 ve 12. ciltler ikişer ciltten oluştuğundan toplamda 15 cilt etmektedir. *İslâm Ansiklopedisi*'nin madde sayısı 6290'dır. Bunların 2300 kadarı telif, 4000 kadarı ise tercümedir. Tercüme edilen

¹⁶ Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (TÜBİTAK ULAKBİM), "DergiPark Akademik" (23 Temmuz 2022).

¹⁷ Yükseköğretim Kurulu (YÖK), "Yükseköğretim Akademik Arama" (23 Temmuz 2022).

maddelerin pek çoğu, tadil, ikmâl ve tevsî suretiyle, âdeta yeniden ele alınmış, redaksiyonu sırasında önemli ölçüde değişikliğe uğramıştır.¹⁸

Bu ansiklopedinin orijinalinin üçüncü edisyonu yayınlanmaya devam etmektedir. Çeviri maddelerinin ilgili ansiklopedinin güncel baskısına, telif maddelerin ise güncel bilgilere göre gözden geçirilmesine ve baskısının yenilenmesine ihtiyaç vardır.

İlahiyat alanında yapılacak araştırma konusuyla ilgili özellikle müsteşriklerin bakış açısını görmek için *İA*'ya bakmak tavsiye edilir.

❖ **DİA (TDV İslam Ansiklopedisi)**

TDV İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi) tarafından hazırlanan *DİA*, 1988 yılında yayınlanmaya başlamış ve 2013 yılında 25 senede 44 cilt olarak tamamlanmıştır. 2016 yılında Ek 2 cildin yayınlanmasıyla cilt sayısı 46 olmuştur. 2019 yılında Ek 2. cildin gözden geçirilmiş 2. basımı yapılmıştır. *DİA*'da -Ek 2 ciltle birlikte- 17 binden fazla madde vardır.

DİA, yeni yayınlandığı için *İA*'ya göre güncel, kapsamlı ve daha sağlıklı bilgileri içermektedir. Onun için mutlaka İlahiyat alanında yapılacak araştırma konusuyla ilgili *DİA*'ya bakmak gerekir.

DİA online (İnternet üzerinden) tam erişime açılmıştır¹⁹ ve madde başlıkları, madde içerikleri, müellifler ve kısaltmalarda arama imkânı vardır. Madde sonlarında ilgili maddenin matbudaki cilt ve sayfa numarası/numaraları belirtilmekte ve orijinal PDF'sini indirme imkânı verilmektedir.

2.1.4. Veri Tabanlarından Yararlanmak

Veri tabanlarında -bildiğimiz kadarıyla- ağırlıklı olarak çağdaş yayınlar yer aldığından bu tür yayınlara ulaşma açısından önemlidir. Veri tabanlarına internet üzerinden erişim sağlanmaktadır ve genellikle ücretlidirler. Üniversitelerin merkezî kütüphaneleri çeşitli veri tabanlarına abone olmaktadırlar. Araştırmacının veri tabanlarından da yararlanması yapacağı çalışma bakımından önemli görülmektedir.

2.1.5. Kitap Programlarından Yararlanmak

İslâmî kitaplarla ilgili ciddî ücretli veya ücretsiz bilgisayar programları vardır ve yenileri de yapılmaktadır. Bunlardan da yararlanılmalıdır. Kitap programlarının bilgiye kolay ve hızlıca ulaşma gibi avantajı yanında, eserlerin elektronik ortama aktarılması sırasında hata ve eksiklerin meydana gelme ihtimali de vardır.²⁰ Onun için kitap programlarından ulaşılan bilginin, eserin matbusundan veya orijinal PDF'sinden kontrol

¹⁸ Bkz. Vâhid Çabuk, *İslam Ansiklopedisi İndeksi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994).

¹⁹ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi" (23 Temmuz 2022).

²⁰ Elektronik metinlerin avantaj, dezavantaj, problem, hata ve eksikleri hakkında ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Necmeddin Güney, "Bilgisayar Ortamındaki İslâmî İlimler Konulu Arapça Program ve CD'ler Üzerine", *Marife* 5/2 (Güz 2005), 156-157, 175-185.

edilerek kullanılması tavsiye edilir. Bu durumda kaynakçada eser adından sonra program adını yazmaya lüzum yoktur. Aksi durumda kaynakçada eser adından sonra, bu esere hangi program vasıtasıyla ulaşıldığı belirtilmelidir ki eserdeki bilgi elektronik ortama yanlış veya eksik aktarılmışsa, araştırmacı; başka araştırmalarda atıf yapılan kaynakları görmeden kullanmak, kaynakları doğru anlayamamak ve bilgiyi çarpıtmak gibi daha ağır eleştiri ve ithama maruz kalmasın.

Bu başlık altında ilki Temel İslam Bilimlerinin hepsine dair kaynaklar içeren, diğer ikisi ise İslam Hukukuna özel olan üç programı kısaca tanıtmaya çalışacağız.

2.1.5.1. el-Mektebetü's-Şâmile Programı

el-Mektebetü's-Şâmile (المكتبة الشاملة), Temel İslam Bilimleri alanından en yaygın kullanılan programdır. İslâmî ilimlere ait ehl-i sünnet ve'l-cemaat âlimlerinin klasik ve güncel eserlerini bünyesinde toplamayı amaçlayan ve bilgiye ulaşma ve araştırma kolaylığı sağlayan ücretsiz kitap programıdır. Eserler içeriğine göre tasnif edilerek ve yazarlarının vefat tarihlerine göre listelenmiştir. Eserlerin çoğu, cilt ve sayfa numarası matbusuna uygun olarak programa aktarılmıştır ve önemli bir kısmının PDF'si de eklenmiştir. Programa sürekli yeni kitaplar ve bir kısmının PDF'leri eklenmekte ve internet üzerinden güncellenmektedir. Programda yer alan kitapların adlarında, içeriklerinde, başlıklarında, taliklerinde (Kişiler tarafından eklenen yorumlarda) ve müellif adlarında arama yapılabilir. Programın 4 (Receb 1443) versiyonunda 24 Temmuz 2022 itibariyle 3058 müellife ait 8098 kitap bulunmaktadır. Bunlardan fıkıh (İslam Hukuku) ile ilgili olanların tasnifi ve kitap sayısı şu şekildedir:

العدد	القسم
238	أمول الفقه
47	علوم الفقه والقواعد الفقهية
59	الفقه الحنفي
78	الفقه المالكي
78	الفقه الشافعي
138	الفقه الحنبلي
208	الفقه العام
393	مسائل فقهية
99	السياسة الشرعية والقضاء
19	العرائض والوصايا
64	الفتاوى

2.1.5.2. Câmiu'l-Fıkhı'l-İslâmî Programı

Câmiu'l-Fıkhı'l-İslâmî (جامع الفقه الإسلامي), fıkıh (İslam Hukuku) kitaplarına özel ücretli bir programdır. Harf isimli şirket tarafından Kuveyt Vakıflar Bakanlığı işbirliğiyle hazırlanmıştır. İslam fıkhının temel klasik eserleri ile bir adet modern kaynak (el-Mevsûatü'l-Fıkhıyyetu'l-Kuveytiyye) ve birçok hizmeti içermesi nedeniyle en büyük fıkıh programlarından biri kabul edilmektedir. Programın dördüncü

sürümünün içeriği şöyledir: İslam fıkhnın en önemli kaynaklarından 107 kitab (553 cilt, 347.000 sayfa), en büyük çağdaş fikhî çalışmayı temsil eden 39 ciltlik (Yaklaşık 13.000 sayfa) *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetu'l-Kuveyyiyye*'nin en son baskısı, çağdaş fikhî araştırmalarının en önemlilerinden 1054 (27.227 sayfa) fikhî araştırma.²¹ Arama özellikleri bakımından çok gelişmiş ve farklı imkânlar sunan programda şu tür arama seçenekleri bulunmaktadır: Tüm fikhî konularını kapsayan ve 27.000'den fazla konuyu içeren konulu fikhî sözlüğü, açıklamalı ve programda yer alan kaynaklardaki yerleri ile irtibatlı fikhî, usûlî ve çağdaş 3656 terim, programda yer alan fikhî metinlerindeki ayetler, hadisler, eserler (Sahâbî ve tâbiîlere ait haberler), şiirler, isimler, kitaplar ve diğer indeksler. Ayrıca kaynaklarda geçen ayet ve hadislerin tahrîci yapılmış, metin içerisinde adları geçen meşhur fakihlerin muhtasar tercümeleleri (Biyografileri; öz geçmişleri), isimlerin üzerine tıklandığında görülebilecek şekilde eklenmiştir. Metinleri harekeli veya harekesiz görüntüleme ve kopyalama imkânı da mevcuttur. Ek olarak metinlerde geçen garip (Çok az kullanılması sebebiyle mânası kolayca anlaşılmayan) lafız ve terimler, fikhî sözlükleri ve tanımların zikredildiği metinler aracılığıyla açıklayan iki sözlük içermektedir. Programın, bütün bu özellikleriyle araştırmacıların işini kolaylaştıracak niteliklere sahiptir.²²

2.1.5.3. el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetu'l-Kuveyyiyye Programı

Kuveyt Devletinin hazırlanmış olduğu *el-Mevsûatü'l-fıkhiyyetu'l-Kuveyyiyye* (الموسوعة الفقهية الكويتية) adlı 45 cilt olarak matbu dev fikhî ansiklopedisinin programıdır ve ücretsizdir. Eser, el-Mektebetü's-Şamile içinde de mevcuttur. Ancak bu programda, İslam Hukuku alanında araştırma yapanların işini kolaylaştıran çok güzel özellikler vardır. Bunları kısaca şöyle ifade edebiliriz: Dipnottaki bir kaynak tıklandığında ilgili kitabın dipnotta belirtilen sayfası açılmaktadır. Böylece hem dipnottaki kaynağa kolayca ulaşılmakta, hem de bilginin siyak ve sibakını görme imkânı olmaktadır. Metinde farklı renkle geçen şahısların üzeri tıklandığında, o zatın kısa bir özgeçmişini kaynaklarıyla birlikte açıklayan bir pencere açılmaktadır. Bir delilin veya fikhî kaidenin geçtiği bütün yerler görülebilmektedir. Metin içinde ansiklopedinin başka bir maddesine bir atıf varsa o atfa tıklayınca ilgili madde açılmaktadır. Programın gelişmiş arama özellikleri bulunmaktadır. Metin, madde adları, deliller, kişiler, fakihler, mezhepler, terâcim, meseleler, fikhî kaideler, furûa ve usule ait terimler içinde arama yapılabilir.²³

²¹ Bu tür bilgileri ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira İslâmî ilimlerle ilgili program ve CD'ler hakkında kapsamlı araştırması bulunan Necmeddin Güney, ücretli programların tanıtımında belirtilen “Şu kadar kitap, cilt ve sayfa içeriyor” şeklindeki bilgilerin genellikle gerçeği yansıtmadığını, müşteri çekmek için cilt ve kitap hesaplarının genellikle abartıldığını, dolayısıyla bu programları satın almadan önce içerikleri hakkında yeterli bilgi sahibi olunması gerektiğini belirtmektedir. Güney, “Arapça Program ve CD'ler Üzerine”, 185. Bu tür programları kullanan kimi akademisyenler de aynı tespiti şifahen ifade etmektedirler.

²² “Câmiu'l-fikhî'l-İslâmî el-isdâru'r-râbi”, *harf.com* (Erişim 26 Ağustos 2022). Programın hazırlanışı ve eski sürümleri hakkında bk. Güney, “Arapça Program ve CD'ler Üzerine”, 160-161.

²³ Programın özelliklerini tanıtan İslam Hukuku Öğretim Üyesi Mehmet Erdoğan, hayatında bu kadar emek verilmiş başka bir program görmediğini söylemektedir. Garibce (Mehmet Erdoğan), “Bir

2.2. Kaynakların Kullanımında Dikkat Edilecek Hususlar

1) Araştırma başında konu hakkında bilgi edinmek için genellikle sonradan yazılan kitapları okumak faydalı olur. Çünkü bazen ilk yazılan klasik eserler gerek üslup gerekse sistematik vs. açılardan araştırmacının konuyu özümsemesini zorlaştırmaktadırlar. Sonra yazılan eserler ise –alandaki birikimin sonucu olarak- daha kapsamlı ve sistematiktirler. Bu nedenle öncelikle o alanda yazılan dili en akıcı ve sistematigi en uygun eseri inceleyip ondan sonra önceki ve sonraki eserlere müracaat edilmesi daha isabetli olur. Meselâ: Fıkıh usulü ile ilgili bir meseleyi, mütekellimîn usulüyle yazılan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ* veya Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl* adlı eserleri dururken Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) *et-Takrîb ve'l-irşâd* ya da Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân* adlı eserlerinden anlamaya çalışmak sıkıntılı olabilir. Fukahâ usulüyle telif edilmiş Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *el-Usûl*'ü varken Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl*'üne bakmak da aynıdır. Bazen meseleyi önce modern kaynaklardan iyice özümseyip sonra ilk dönemlere gitmesi isabetli olabilir. Modern kaynakların referansları, konu ile alakalı temel kaynakların görülmesi açısından da faydalıdır.

2) Eserleri incelerken ve referansta bulunurken müelliflerin vefat tarihi itibariyle ilk yazılandan başlayıp bu sırayı takip etmek gerekir. Böylece o konuda yazılanları, ilaveleri, öncekilerin sonrakilere etkisini ve yorumları kronolojik olarak takip edip değerlendirme imkânı olacaktır.

3) Sadece tâlî (Modern) kaynakların kullanılması, temel (Klasik) kaynaklara bakılmaması araştırmanın değerini düşürür. Tâlî kaynaklarda farklı bir bilgi veya yorum varsa mutlaka kaynak verilmelidir. Aksi durumda onlara atıf yapma zorunlu sayılmamaktadır. Tâlî kaynaklara gereksiz yere fazla atıf yapmak “dipnotu şişirmek” olarak görülmektedir.

3) Her ekolün (Mezhebin) görüşü, o mezhebin muteber aslî kaynaklarından verilmelidir. Örneğin Hanefî mezhebine ait bir görüş için bu mezhebin muteber eseri/eserlerine referans yapılmalıdır.

4) Eseri olan bir şahsa nispet edilen görüş için onun eseri referans gösterilmez. Örneğin Şâfiî fakih Gazzâlî'ye nispet edilen görüş için onun eserlerine atıf yapılmalıdır. Eseri olan bir müellife nispet edilen görüş onun eserinin/eserlerinin ilgili yerlerinde bulunamazsa, bu durum belirtilmelidir.

Bernameci Şahane Yok Artık Cehle Bahane”, *garibce.blogspot.com.tr* (13 Kasım 2013). Diğer bir İslam Hukuku Öğretim Üyesi Soner Duman ise, “Modern Zamanların En Kaliteli Eserleri”ni sıraladığı yazısında bu ansiklopediye ilk sırada yer vermekte ve onun hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Bu eser, fıkıh alanında şu ana kadar yapılmış en kıymetli çalışmadır. Ansiklopedik tarzda alfabetik olarak madde madde yazılmış eser son derece sistematiktir. Bir konuda araştırma yaparken öncelikle bu esere bakılması araştırmacılara büyük zaman kazandıracaktır.” Soner Duman, “Modern Zamanların En Kaliteli Eserleri”, *facebook* (20 Ekim 2018).

5) Aslı mevcut olan ve dili bilinen bir eserin sadece tercümesinin kaynak gösterilmesi araştırmanın değerini düşürür. Ancak eserin aslı verildikten sonra çevirisinin de verilmesinde sakınca yoktur. Eğer tercümeden yararlanılmışsa ilmî etik açısından, aslı ile birlikte tercümesinin de kaynak gösterilmesi gerekir. Çeviri, aslı ile kontrol ederek kullanılmalıdır. Aksi durumda mütercimın anladığına mahkûm olunur. Ayrıca çevirilerde –özellikler mütercim alana ve ıstılahlarına hâkim değilse- eksik ve yanlışların bulunma ihtimali vardır.

6) Bir kelimenin sözlük anlamı, o kelimenin ait olduğu dildeki sözlüklerden verilmelidir. Meselâ: Arapça kelimenin anlamı Arapça sözlükten, Türkçe anlamı ise Türkçe sözlükten verilmelidir. Bir kelimenin ıstılahî (Terim) anlamı ise, öncelikle ıstılah kitaplarından veya en azından o alanın kaynaklarından verilmelidir.

7) Farklı baskıları olan eserin -içinde farklı bilgi olması gibi özel bir neden yoksa-, bir baskısını tercih edip kullanmak tavsiye edilir. Aksi durumda bir eserin farklı baskılarını dipnotta gösterirken -künye bilgilerinin kısa yazıldığı ikinci ve sonraki dipnotlarda- karışıklık olmaması için neşreden, yayın evi veya basım tarihi gibi ilave bir bilgi yazılması gerekir.

3. Teknik ve Yöntemin Belirlenmesi

Kimi bilim adamları, ilmî araştırma açısından teknik ve yöntem (Metot) arasında ayırım yapmamakta ise de genel kabul ikisinin farklı olduğu yönündedir.²⁴ Bazıları ise yöntemin, tekniği de kapsadığını belirtir.

Teknik: Araştırma verilerini toplamak ve bir düzene sokmak için kullanılan özel yolları ifade eder. Araştırmada bir ya da daha çok veri toplama tekniği kullanılabilir. Tekniklere örnek olarak; monografi (Bilimsel alanlarda özel bir konu veya sorun üzerine yazılan inceleme) ve arşiv araştırması, deney, gözlem (Alan araştırması), vaka araştırması zikredebilir.²⁵

Yöntem (Metot): Kaynaklara nasıl ulaşacağını, elde edilen bilgilerin nasıl değerlendirileceğini ve sonuçları çıkarmak için hangi tekniklerin kullanacağını ifade eder.²⁶

Araştırmada kullanılan teknik ve yöntem çalışmanın giriş kısmında belirtilir.

²⁴ Onur Hamzaoglu, “Bilimsel Yöntem Nedir; Bilimsel Yöntem İle ‘Araştırma Teknikleri’ Arasındaki Farklar Nelerdir?”, 50 Soruda Bilim ve Bilimsel Yöntem, haz. Alaeddin Şenel (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2017), 45; Orhan Türkdoğan, Çağdaş Bilimsel Araştırma Metodolojisi ve Sorunları (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2012), 219.

²⁵ Bk. Hamzaoglu, “Bilimsel Yöntem Nedir; Bilimsel Yöntem İle ‘Araştırma Teknikleri’ Arasındaki Farklar Nelerdir?”, 45; Türkdoğan, Çağdaş Bilimsel Araştırma Metodolojisi ve Sorunları, 215, 216; Aydın Usta, “Sorunsaldan Sonuçlara Bilimsel Araştırma Süreci: Bir Araştırma Raporu Modeli Örneği”, *ODÜ [Ordu Üniversitesi] Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 3/5 (Haziran 2012), 139-140.

²⁶ Bk. Ertuğrul, Bilimsel Çalışmalarda Yeni Teknikler, 39; Hamzaoglu, “Bilimsel Yöntem Nedir; Bilimsel Yöntem İle ‘Araştırma Teknikleri’ Arasındaki Farklar Nelerdir?”, 45.

4. Taslak Plan Hazırlanması

Araştırma konusuyla ilgili ön çalışma yapıldıktan sonra araştırma için öngörülen “Taslak plan” (Geçici plan) yapılmalıdır. Nasıl ki bir bina yapılmadan önce planı yapılır, sonra ona göre inşa edilirse ilmî araştırma da buna benzer.

Hazırlanan taslak, araştırmacının çalışması sırasında izleyeceği yolu gösterir²⁷ ve başlangıçta geçici plan hazırlanması, zamandan tasarruf etmeyi sağlar.²⁸ Zira geçici plan oluşturulduktan sonra kaynaklar okunursa, konu ile ilgili bilgilerin seçimi ve tasnifi kolay olur.²⁹

Araştırma için yol haritası mesabesinde olan³⁰ taslak bir planın yapılması araştırmanın daha sistemli yürütülmesine katkı sağlayacaktır.³¹ Plansız bir çalışma, pusulası olmayan bir gemiye benzetilmiştir.³²

Taslak planda, konu ana hatlarıyla belirtmeli ayrıntıya girilmemelidir (Bölümler ve onların ana başlıkları belirlenmeli, alt başlıklara yer verilmemelidir).³³ Ayrıntılar konu üzerinde çalışıldıkça ortaya çıkacaktır. Araştırmanın ayrıntılarına inildikçe, öğrenilen yeni bilgiler ışığında geçici plan sürekli güncellenecektir.³⁴

5. Çalışma Takvimi Yapılması

Çalışma takvimi, araştırmanın başlangıcı ile bitişi arasındaki tüm çalışmalarını gösteren bir belgedir. Genellikle hazırlık, bilgi toplama ve yazma aşaması belirtilir. Çalışma takvimi yapılırken sürelerin makul bir şekilde belirlenmesine dikkat edilmelidir. Bunun için tecrübeli araştırmacılara danışmak tavsiye edilir.³⁵

Zamanlamanın en önemli yararı, araştırmacının çalışmalarına düzen getirmesi ve disipline etmesidir.³⁶ Araştırmacı belli bir program dâhilinde çalışmazsa vaktini verimli kullanamaz. Özellikle yüksek lisans ve doktora tezlerini zamanında bitirebilmek için gereklidir.

6. Kaynakların Okunması

²⁷ Bekar, “Tez Hazırlama Süreci”.

²⁸ Bekar, “Tez Hazırlama Süreci”.

²⁹ Bk. Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 68.

³⁰ Güney, “Lisansüstü Tezlerde Sıkça Karşılaşılan Sorunlar”, 411.

³¹ Ataöv, *Bilimsel Araştırma El Kitabı*, 2.

³² Harun Ögmüş, *İlâhiyat Araştırmaları Kılavuzu* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 33.

³³ Bazı akademisyenler planın ayrıntılı olmasını tavsiye etmektedirler. Bk. Kavakçı, *İslâm Araştırmalarında Usûl*, 14-15; Öz, *Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, 23; Harun Ögmüş, *İlâhiyat Araştırmaları Kılavuzu* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 33. Ancak bizim ve -görebildiğimiz kadarıyla- birçok akademisyenin kanaati ise aksi yöndedir. Örnek olarak bk. Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 69.

³⁴ Bk. Kavakçı, *İslâm Araştırmalarında Usûl*, 15; Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*, 32; Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 68; Ögmüş, *İlâhiyat Araştırmaları Kılavuzu*, 25, 33; Bekar, “Tez Hazırlama Süreci”.

³⁵ Ertuğrul, *Bilimsel Çalışmalarda Yeni Teknikler*, 40, 41.

³⁶ Aziz, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*, 32.

Kaynakların tespitinden sonra tez ve diğer ilmî araştırmaların temel iki aşaması vardır: 1) Konuyla ilgili bilgilerin toplanması (Kaynakların okunması, not alınması ve notların tasnif edilmesi), 2) Toplanan bilgilerin özetinin çıkarılması, yazılması ve gözden geçirilip düzeltilmesi.

6.1. Akademik Okuma Yapılması

Akademik okuma; analitik (Analitik; analiz edici³⁷, tahlil edici, çözümleyici) bir okuma tarzıdır. Çünkü akademik/analitik yazma, bir soruyu takiben yahut bir sorunu çözmeye niyetiyle gerçekleşir. Analitik okuma; insanın doğal zihnî bir yeteneği olan “Analiz” (Tahlil) ile gerçekleşir. Analiz; temelde önümüzdeki nesneyi/konuyu parçalarına ayırıp her bir parçayı ayrıca düşünmeyi, sonra onların ilişkilerini bütün içinde değerlendirmeyi, sonuç olarak bu nesne/konu hakkında bütüncül ve kapsamlı bilgi edinmeyi ifade eder. Analitik okuma metnin araştırdığımız konuyla ilişkisini ortaya çıkaran sorgulayıcı bir okumadır.³⁸

6.2. Akademik Okuma Düzeyleri³⁹

Hiçbir akademik çalışma -dâhiler hariç- tek seferde ortaya çıkmaz. Bilimsel yazı yazmanın aşamaları ve her aşamanın kendi içinde süreçleri vardır. Bunlardan birisi olan akademik okuma, bir çeşit okumayla halledebilecek bir şey değildir. Aynı metni farklı okumalara tabi tutmak gerekir. Metin önce göz ucuyla (Hızlı; metni ana hatlarıyla tanımaya matuf) okunmalı daha sonra tetkik (Derinlemesine inceleme, araştırma; yavaş ve dikkatli okuma) aşamasına geçilmelidir.⁴⁰ Şimdi sırasıyla bunları ele alalım.

6.2.1. Göz Ucuyla Okumak

Göz ucuyla okuma; tespit edilen kaynakların yazım amacı ve ne söylemek istediğine dair fikir edinmek, temel iddiasını anlamak amacıyla ayrıntılara takılmadan yapılan okumadır. Diğer bir deyişle bütünü görmek için kuş bakışı yapmak, ayrıntıya boğulmadan ana resmi ortaya çıkarmaktır. Bununla, iskeleti görmek için kasları belli belirsiz gösteren X-Ray (Röntgen) cihazı gibi bir okuma kastedilmektedir.

Göz ucuyla okuma sonrasında metnin daha ileri bir okuma gerektirip gerektirmediğine dair analitik bir kanaat oluşur. Bu kanaat metnin; araştırılan konuyla ilgili olup olmadığı ve sorulara cevap verip vermediğine dair yargılardan oluşur.

Göz ucuyla okuma esnasında metin üzerine bir takım semboller veya buranın neden dikkati çektiğini belirtecek bir iki kelime ile sadece geri dönüldüğünde hatırlatacak kadar not alınması tavsiye edilir. Araştırmacı bu şekilde, hem okuma

³⁷ Araştırmacının özünü, araştırmacının kendi fikir, düşünce ve analizleri oluşturur. Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 94.

³⁸ Yasin Ramazan, “Akademi Günlüğü: Akademik Okuma-Yazma Rehberi”, *Wordpress* (23 Şubat 2021).

³⁹ Akademik okuma düzeyleri için bk. Ramazan, “Akademi Günlüğü” (23 Şubat 2021); Yasin Ramazan, *Araştırmacının Alfabetesi Yeni Başlayanlar ve Yeniden Başlamak İsteyenler İçin Akademi Kültürü* (İstanbul: Babil Kitap, 2021), 107-123.

⁴⁰ Bk. Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 91.

düzenini değiştirmeden devam edebilir hem de bu okuma tarzının esas amacı olan metnin bütünlüğünde neden bahsedildiğini gözden kaçırmamış olur.

Göz ucuyla okuma; dedektörle maden aramaya benzetilebilir. Dedektörün maden sinyali verdiği yerleri işaretleyip bunlar üzerinde çalışılmalıdır (Tetkikte bulunulmalıdır).

6.2.2. Tetkik Ederek Okumak

Göz ucuyla okurken ilgiyi çeken metinler tetkiki (İncelemeyi) hak eder. Göz ucuyla okuma sonrasında daha ileri bir okuma gerektirdiği kanaatine varılan metinlerin neyi, nasıl ve neden söylediğine odaklanmak lazımdır. Bu da ikinci düzey okumayı yani tetkiki gerektirir.

Tetkik; adından da anlaşıldığı gibi, çok dikkat gerektiren bir okuma düzeyidir. Araştırmacı ile metin arasında kurulacak ilişkinin ilk ciddi adımıdır. Bu yüzden dikkatin nereye ve ne şekilde yöneltileceğini bilinçli bir şekilde kontrol etmek şarttır. Tetkik sırasında verimli bir analitik okuma ancak tıpkı bir insanla konuşur gibi metinle diyaloga girip şu üç temel sorunun cevabı aranarak yapılabilir:

1) Metnin yazılma nedeni nedir?

2) Metindeki bilgilerin araştırma konusuyla ilgili bilinen bilgilerle bağlantısı, farklılığı ve benzerliği nedir?

3) Metin yeni veya farklı bir şey söylemekte midir?

7. Kaynaklardan Not Alınması

Akademik okumadan akademik yazmaya geçmenin ilk ayağını, okuma sırasında ve sonrasında alınan analitik notlar oluşturur. Araştırmacı bu notlar sayesinde metnin analitik iskeletini ve metin hakkında kendi fikrini ortaya koyar.⁴¹

7.1. Not Alma Çeşitleri

Akademik yazı yazmak için bir metinden; kısa (Referans) ve daha detaylı olmak üzere iki türlü analitik not alınması uygun görülmektedir.⁴²

7.1.1. Kısa Notlar

Kısa (Referans) notlar; metni tetkik ederek okurken akla gelen bağlantı, ipucu, yorum, fikir ve sorulara dair kısa notlardır. Bunun temel iki faydası vardır:

1) Bunlar her zaman akla tam olarak gelmeyeceği için kayıt altına alınmış olur. Böylece daha sonra metne tekrar geri döndüğünde önceki okumada ortaya çıkan değerli anlamlara kayıpsız veya çok az bir kayıpla tekrar dönülebilir.

⁴¹ Ramazan, "Akademi Günlüğü" (23 Şubat 2021); Ramazan, *Araştırmanın Alfabetesi*, 127.

⁴² Kısa ve detaylı not alma hakkında bk. Ramazan, "Akademi Günlüğü" (23 Şubat 2021); Ramazan, *Araştırmanın Alfabetesi*, 127-135.

2) Referans notları, yakalanan önemli ipuçlarını, yazının sonuna kadar akılda tutmaya çalışmaktan ve bu yorgunluk nedeniyle yazının ilerleyen aşamalarındaki gelişmeleri ister istemez kaçırmaktan korur.

Referans notun amacı, daha detaylı notları alırken ve özet çıkarırken yol göstermesidir.

7.1.2. Detaylı Notlar

Araştırmacının metni önüne koyup referans notlarına bakarak yapacağı şey, kendi anladığı şekilde metnin bir iskeletini çıkarmaktır. Yani aldığı notları zihninde birleştirip, anlamlı bir bütün oluşturmaktır.

Araştırmacı metin içinde dikkate değer fakat ayrıntı olmayan şeyleri notlarına ekleyebilir. Metinde araştırma için önemli olan şeyler not edilmeli ama bu aşamada metin değerlendirmesi –akla gelenleri kısaca not etme dışında- yapılmamalıdır.

Araştırmacının detaylı notlar için; -meselâ makaleden bir, kitap bölümlerinden uzunluğuna göre bir veya iki Word sayfasından daha uzun not almak gibi- kendisine bir sınır belirlemesi tavsiye edilir. Bu daha seçici davranmayı ve zihnin daha işlevsel çalışmasını sağlayacaktır.

7.2. Notların Kâğıda, Deftere veya Bilgisayara Yazılması

Notlar; fiş usulüyle kâğıda⁴³, deftere veya bilgisayarda Evernote, OneNote gibi not tutma programına yahut Word adlı yazı yazma programına yazılabilir. Kısa notlar kaynağın üzerine de yazılabilir ama kaynakları kirlettiğinden tavsiye edilmez. Günümüzde ülkemizde ve dünyada akademik çalışmalar Word programında yazıldığı için notlar Word dışında saydıklarımıza yazılsa bile en son Word'a yazılması gerekmektedir. Onun için notların da doğrudan Word programına yazılması vakit kazandıracağından tavsiye edilir. Notları kâğıt/defter yerine bilgisayara yazmanın; bilgileri internette (E-mail vs.de), flashdisk veya hariç diskte yedekleme, kolayca taşıma, düzeltme, ekleme/çıkarma yapma, başka yere kopyalama, ileride lazım olduğunda bilgisayarda yazılı olarak hazır olması, başkası ile paylaşabilme gibi avantajları vardır.⁴⁴ Bunlar kâğıda yazılan notlar üzerinde ya hiç yapılamaz ya da sınırlı olarak yapılabilir.⁴⁵

8. Notların Düzenlemesi

⁴³ Fişleme usulünü kullanımında dikkat edilmesi gereken hususlar, bilgi fişi örnekleri ve tasnifi için bk. Kavakçı, *İslâm Araştırmalarında Usûl*, 23-31.

⁴⁴ Harun Ögmüş, yazma safhasında istenilen bir bilgiyi kolayca bulabilmek için notların bir Word dosyasına yazılmasını tavsiye etmektedir. Ögmüş, *İlâhiyat Araştırmaları Kılavuzu*, 61-62, 63-64.

⁴⁵ Harun Ögmüş, ideal not tutma yöntemlerinden birisinin; -eski araştırmacıların yaptığı gibi- notları, A4 kâğıdının üçe bölünmesiyle elde edilen ve “bilgi fişi” adı verilen kâğıtlara veya bilgisayarda bu ebatta sayfalara yazmak olduğunu söylemektedir. Ögmüş, *İlâhiyat Araştırmaları Kılavuzu*, 62-63. Notların kâğıtlara yazılmasının, metinde belirttiğimiz gerekçelerle ideal olmadığı kanaatindeyiz.

Akademik çalışmanın en önemli özelliği bilginin belirli bir disiplin içinde sistematik ve analitik (Analiz edici) olarak sunulmasıdır. Bilgi sistematik sunulmazsa konu dağınık, kaçınılmaz olarak tekrarlara düşülür ve gereksiz şişer. Bunlar ilmî çalışmanın kalitesini ve değerini düşürür. Analiz olmadan ilmî çalışma olmaz.

Kaynaklardan toplanan notları, taslak plana göre tasnif etmeden yazmak mümkün olmaz. Daha sonra bu işle uğraşmamak için yukarıda belirtilen şekilde baştan tasnifli not almak tavsiye edilir.

Bir konuya/başlığa ait notlar kendi içerisinde tasnif edilirken klasik kaynaklardan alınanlar önce vefat edenden başlayarak ölüm tarihine göre, çağdaş kaynaklardan alınanlar ise baskı tarihine göre sıraya konulmalıdır.⁴⁶

Notlar düzenlendikten sonra özet çıkarma aşmasına geçilir.

9. Notlardan Özet Çıkarılması⁴⁷

Tasnif edilen kısa ve detaylı notlardan yararlanılarak özet çıkarılmalıdır.

Özet, en öz düşünme malzemesini ortaya çıkaran ve akademik yazıyı zenginleştiren bir materyal üretimidir. Okumada olduğu gibi özet çıkarmanın da akademik (Analitik; analiz edici) tarzda olması gerekir.

Zihnin çalışma prensiplerinden biri, her metnin özünü bulmaya çalışmasıdır. Özet bunu sağlayacaktır.

Araştırma konusu ile ilgili kaynaklarda yer alan bilgiler araştırmacı için ham malzemedir. Onun çok üstün bir zekâ ve hafızası olsa dahi, akademik olarak, elindeki bu “Ham” materyali (Kimin nerede ne yazdığını) verimli kullanması çoğu zaman mümkün olmaz. Özet çıkarmak bunu mümkün kılar.

Özet, metnin araştırmacıya anlamlı geldiği haliyle bir iskeletini çıkarmaktır. Özet çıkarmanın standardı; araştırmacının “Alıntı” yaparak değil, kendi cümleleriyle aşağıdaki maddeleri metinden okuduklarından hareketle çıkarmasıdır.

- Metin niçin (Hangi probleme ya da soruya binaen) yazılmıştır?
- Yazarın iddiası, ana fikri nedir?
- Hangi deliller kullanılmıştır?
- Deliller iddiayı destekliyor mu?
- Metin, ele aldığı problemi/soruyu yeterli şekilde cevaplayabiliyor mu?
- Kullanılan metod veya teori nedir? Yahut yazarın eğilimi ne yöndedir?

⁴⁶ Bk. Kavakçı, *İslâm Araştırmalarında Usûl*, 33.

⁴⁷ Özet çıkarma hakkında bk. Ramazan, “Akademi Günlüğü” (23 Şubat 2021); Ramazan, *Araştırmanın Alfabeti*, 143-145.

- Metot veya teori uygun şekilde kullanılıyor mu? Yahut yeni bir metot-teori sunuluyorsa, bu metot ve teori metin içinde tutarlı bir şekilde sunuluyor mu?

- Varsa metinden çarpıcı ve özetleyici birkaç cümle (Belki kitaplar için birkaç kısa paragraf) alıntı

Dikkat edilirse, araştırmacı bu özetleme sırasında, okuduğu metnin adeta yeniden bir inşasını yapmak durumunda kalır. Bu inşa ettiği, yazacağı araştırmanın temelidir. Onun akademiye özgün katkısının ve belki farkında olmadığı orijinal bakış açısının ortaya çıkacağı zemindir. O yüzden, zahmetli görünse ve bazen oldukça zaman alıcı olsa da yazılan özetler, gönül rahatlığıyla çalışmalarda kullanılabilir.

Özet çıkarıldıktan sonra yazma aşmasına geçilir.

10. Araştırmanın Yazılması

Akademik yazıma yeni başlayanın, çalıştığı alanın uzmanları tarafından örnek gösterilen çalışmalardan en azından 4-5 tanesini dikkatlice okuması tavsiye edilir. Böylece hem şekil hem de akademik yöntem ve üslubun nasıl olduğu/olması gerektiğine dair somut örnekler görmüş ve fikir edinmiş olur.⁴⁸

İyi bir akademik yazım dili kazanabilmenin yolu çok okumaktan geçmektedir.

Yazma aşamasını, mutfağa veya inşaat alanına getirilen malzemelerden yemek⁴⁹ yahut bina inşa etmeye benzetebiliriz. Malzeme ne kadar kaliteli olursa olsun, bunu kullanacak kişiler usta olmazlarsa, ortaya kaliteli bir ürün çıkmaz. Araştırmacı maharetini esas olarak burada sergileyecektir.

Yazmadan önceki aşamaların kendi içinde süreçleri olduğu gibi yazmanın da vardır. Önce yazım ilkeleri, sonra yazım aşamaları üzerinde duralım.

10.1. Yazım İlkeleri

Akademik yazmanın -pek çoğu göz ardı edildiği için kalitesiz çalışma ortaya çıkmasına neden olan- önemli ilkelerini şöyle ifade edilebilir:⁵⁰

1) Akademik yazma, bir konuda söylenecek yeni/farklı bir şey olduğunda mümkün olur. Onun için araştırmaların tasvirleri (Anlatılması), bir kitabın özeti, “Falancalar şöyle söylemiş, şurada böyle bir olay var” gibi haber ifade eden cümleler, yazı yazmak için yeterli olmaz. Anahtar kural; söylenen şeyin doğru yahut yanlış olarak değerlendirilebilecek bir tezinin olması gerektiğidir.

2) Akademik yazma, akademik bir zemin üzerinde mümkün olur. Bundan dolayı araştırmacının ilk maddenin gereğini yerine getirebilecek bir fikri var ama bunların

⁴⁸ Bk. Öğmüş, *İlahiyat Araştırmaları Kılavuzu*, 77.

⁴⁹ Ertuğrul, *Bilimsel Çalışmalarda Yeni Teknikler*, 105.

⁵⁰ Bk. Ramazan, “Akademi Günlüğü” (23 Şubat 2021); Ramazan, *Araştırmanın Alfabeti*, 149-151.

akademik yazımda hangi kavramlarla ve ne şekillerde işlendiğini bilmiyorsa, onlara referansla kendi fikrini söyleyemiyorsa, bu durum yazıyı akademik olmaktan çıkarır. Onun için araştırılan konu hakkında yazılanlardan haberdar olmalı ve onları uygun şekillerde kendi fikrini ifade ederken kullanmalıdır.

3) Akademik yazma, delillere dayanır. Akademik çalışmalar, o konuda kapsamlı ve sistematik bilgi isteyen okur kitlesine hitap ettiğinden deliller kapsamlı ve sistematik olmalıdır.

10.2. Yazım Aşamaları⁵¹

Yazma –az önce belirtilen ilkeleri de ihtiva edecek şekilde-; başlıkları ana hatlarıyla yazmak (İskeleti oluşturmak), başlıkları detaylı yazmak (Kasları oluşturmak), başlıkları birleştirmek (Sinir sistemini oluşturmak), yazıyı tamamlamak (Ten ile kaplamak) şeklinde dört aşamadan oluşur. Zikredilen yazım aşamalarını sırasıyla ele alalım.

10.2.1. Başlıkları Ana Hatlarıyla Yazmak

Bir akademik yazı; 1) bir soru/sorun, 2) soru/soruna verilen cevaplar, 3) cevapların birbiriyle ilişkilendirilmesi, 4) cevapların analizi, 5) nihayetinde o soru/soruna getirilen orijinal bir katkıdan ibarettir. Araştırmacı iskeleti sayılan bu beş adımda çıkarmalıdır. Bunu yaparken, kendi cevabını destekleyecek bir yahut birkaç somut dayanak da getirmeli ve onları da en sade biçimde, açık bir dille yazmalıdır.

İskeleti belirtilen beş adımda oluştururken kelime veya satır limiti konulabilir. Bu limitler, örneğin: “Her bir cevap 4 satırda anlatılacak” veya “Analizin her bir bağlantısı 100 kelime olacak” şeklinde olabilir. Neticede araştırmacının eline, en fazla bir sayfa veya ondan biraz fazla, çok sade ve anlaşılır bir metin geçmelidir.

10.2.2. Başlıkları Detaylı Yazmak

Oluşturulan iskelete kas giydirmek; bir önceki aşamada ele alınan soru/sorun ve bulunan cevapları, yapılan karşılaştırma ve analizleri elle tutulur hale getirmek anlamına gelir. Yani araştırmacı yazarken daha cesur olmalı ve önceden kendisine “gibi gelen” fikirleri destekleyerek bir şeyler söylemeli; incelediği soru/sorunu hangi bağlamda ele aldığını anlatmalıdır.

Diğer taraftan soru/soruna verilmiş cevaplar, kas giydirme esnasında genişletilmeli ve yorumlanarak okuyucuya açıklanmalıdır. Açıklamaların, konuyla doğrudan ilgili olmasına ve yazılmış olanı yeniden yazmamaya dikkat edilmelidir. Çünkü yazılmış olanı olduğu gibi yazmanın bir anlamı yoktur.

⁵¹ Yazım aşamaları hakkında bk. Ramazan, “Akademi Günlüğü” (23 Şubat 2021); Ramazan, *Araştırmanın Alfabetesi*, 153-167.

Kas giydirme işlemi, araştırmacının kendi tezini ortaya koymasıyla nihayet bulacaktır.

10.2.3. Başlıkları Birleştirmek

Metnin bir soruya/soruna, onun cevaplarına, o cevapların analizine ve araştırmacının soru ve cevaplara yaklaşımına dair olan kasları şimdiye kadar oluştuğu için, bu aşamada yapılması gereken; birbirinden bağımsız bu kasları bir bütünlüğe sokmaktır. Bunun için araştırmacı öncelikle özgünlüğün metnin neresinde bulunduğunu bulmalı ve yazıyı bu en önemli kısım etrafında şekillendirmelidir.

10.2.4. Yazıyı Tamamlamak

Yazmanın son aşamasında araştırma metni, okura sunulacak hale getirilecektir.

Akademik metin, bilinmeyen bir konuda, bilenlerin ne dediği merak edildiği için okunur. Okur, metnin, bir bilen tarafından yazıldığını; doğrudan temas ettiği sorunun açıklığı ve buna verdiği cevabın orijinalliği ile anlar. Sinir sistemini oluşturma esnasında yazıyı, en önemli kısmı etrafında şekillendirmek gerektiğini söylemiştik. Fakat bu şekillendirme sadece içerikten anlaşılıyorsa, ilk bakışta görünecek şekilde değilse, ilgili okuyucuyu bile çekmek zor olabilir. Çünkü bu durumda yazı; kasları, kemikleri ve sinirleri görünen bir vücuda benzer. Bu nedenle okuyucuyu konuya çekmek için yapılması gerekenler şöyle sıralanabilir:

1) Önce problem açıkça belirtilmeli, sonra varılan sonucun diğerlerinden farkı kısaca ifade edilmelidir. Metni özel kılanın ne olduğunu okurdan önce araştırmacı sormalı ve cevabını, giriş ve sonuç kısmına açıkça yazmalıdır.

2) Metni hazırlarken dilin doğru kullanılmasına özen gösterilidir. Anlatılan şeyler -hem terimsel hem de genel dil çerçevesinde- olabildiğince birbiriyle ilişkili kelimelerle açıklanmalıdır.

3) Konunun yazımında ortaya konan fikirlerin ve varılan yargıların birbiriyle tutarlı olmasına dikkat edilmelidir.

4) Metnin yapısı gözetilerek, anlamlı bağlantılar kurulabilecek başlıklar, ara başlıklar ve paragraf girişleri ile sonuçları eklenmelidir. Öyle ki, bir düşünceden diğerine, bir iddiadan diğerine geçiş tıpkı bir arkadaş sohbeti gibi akabilmelidir.⁵² Eğer okurun gözünde “Bu nereden çıktı?” denebilecek bir paragraf varsa, bağlantılar eksik kalmış demektir. O noktaya hem içerik hem de şekil bakımından özel ilgi göstermek gerekir.

10.3. Yazımla İlgili Bazı Hususlar

⁵² Bir yazılı metnin üslup yönünden sahip olması istenen akıcılık ve diğer özellikleri için bk. Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 101.

Araştırmanın yazımında dikkat edilmesinde fayda gördüğümüz -bir kısmı yukarıda da vurgulanan- şu hususları hatırlatmakta fayda görüyoruz:

1) İlmî çalışmanın bir ana fikri veya iddiası olmalıdır. Araştırma bunu destekleyecek şekilde yazılmalıdır.

2) Araştırma konusu ile ilgili bilgiler toplandıktan sonra, hemen yazmaya geçilmemeli, bilgiler dikkatlice okunup özümsemeli ve belli bir tefekkür süresi geçirilmelidir. Bazı akademisyenler bunu, “Demlenmek/demlenmeye bırakmak” benzetmesi ile ifade ederler. Çay deminin kıvamını alması için belli bir süre beklemek gerektiği gibi, toplanan bilgilerin kavranıp özümsemesi ve değerlendirilmesi için de belli bir tefekkür süresinin geçmesi lazımdır. Onun için yazımda aceleci davranılmamalıdır. Tecrübeler göstermiştir ki, tefekkür süresi içerisinde insan zihnine araştırma konusu ile ilgili yeni fikirler ve yorumlar gelmekte, çalışma daha da olgunlaşmaktadır.

3) Kaynaklarda yer alan bilgileri rastgele alt alta sıralamak, mesela “Bu konuda falan şöyle dedi, filan böyle dedi” demek doğru değildir. Bunun yerine bilgiler, tekrardan kaçınarak dakik bir tasnifle ve araştırmacının ifadesiyle kompoze edilmelidir. Bilgiler; “Bu konuda iki farklı görüş/yorum vardır, falanlar şu görüşü, filanlar ise şu görüşü savunmuştur” şeklinde tasnifli verilmelidir. Görüş sahipleri ifade edilirken –sonrakiler öncekilerden yararlandığı ve etkilendiği için- vefat tarihleri dikkate alınmalı, daha önce yaşananın adı ve görüşü önce zikredilmelidir.

4) Konu ne eksik ne fazla bir şekilde ele alınmalıdır. Sadece gerekli bilgileri almak, gereksiz bilgilerden kaçınmak gerekir. Çünkü gereksiz bilgiler araştırmayı şişirir ve genellikle faydalı bilgileri gölgeleyerek okuyucuda olumsuz ön yargı oluşturur. Ayrıca detayda boğulup ana konuyu kaçırmamaya özen gösterilmelidir. Meselâ: Her geçen terimin, tarif ve açıklaması yapılırsa; hem çalışma gereksiz şişer hem de ana konu kaybolur. Ayrıca yazar enerjisini –konusu açısından- lüzumsuz bilgiler için harcamış olur.

5) İlmî çalışma; ince işçiliktir, derin tefekkür, büyük dikkat ve ihtimam ister. Onun için yorum ve değerlendirmeler sarraf hassasiyetiyle yapılmalı, sözün nereye varacağı iyi hesap edilmelidir. Araştırmacı hem kaynaklardaki bilgilere hem de kendi yazdıklarına tenkitçi gözle bakmalıdır.

6) Bir bilgiyi tenkit etmeden kullanmak onu doğru kabul etmek anlamına gelir. Onun için tenkit edilmesi gereken yerlerde eleştiri yapılmalıdır.

7) Araştırma ile ilgili kaynaklarda yer alan bilgiler, tarafsız bir şekilde övme veya yerme kaygısı olmadan olduğu gibi aktarılmalı, sonra da işlenmeli yani özümsemi mantıkî bir tasnif ve başlıklandırmaya tabi tutularak farklı bir üslup ve formatta yazılmalıdır. İlmî çalışma; aynı malzemedan farklı yemek yapmak gibi bir açıdan mevcut bilgiyi, farklı bir üslup ve formatta ifade etmek demektir.

8) Sadece kaynaklarda yer alan bilgilerin aktarılması ile yetinilir, değerlendirme ve yorum yapılmazsa, yapılan iş, ilmî bir çalışma olmaz, “Nakilcilik” olur. Onun için mutlaka bilgilerin değerlendirilmesi, görüşler arasında tercih yapılması, tercihin gerekçesinin belirtilmesi ve bir sonuca varılmaya çalışılması gerekir.

Ülkemizde İslam Hukuku alanında hazırlanan lisansüstü tezlerde sıkça karşılaşılan sorunlardan birisi; yorum ve değerlendirmelere yeterince yer verilmemesidir. Hâlbuki tezi hazırlayan, yapacağı analiz, mukayese, yorum ve tercihle kendisini göstermelidir.⁵³

9) Sert ve keskin ifadelerden, hakaretten kaçınmalı, ihtiyatlı ve tevazulu dil tercih edilmelidir.

10) Değerlendirme ve tenkit insafı olmalı, gerçek kanaat ne ise o belirtilmeli ve taraftar davranılmamalıdır. Burada duygusallıktan, övme veya yerme kaygısından uzak durulmalıdır.

11) Değerlendirmede; 3 T (Takdir, tenkit, teklif) veya 5 T (Takdir, tenkit, teklif, tashih, teyit) formülü kullanılabilir. Beğenilen bilgiler takdir, beğenilmeyenler tenkit edilmelidir. Sadece tenkitle yetinmek uygun olmaz, teklifte (Alternatif çözüm önerisinde) bulunmak lazımdır. Yanlış bilgiler düzeltilmeli, doğru bilgileri ise teyit edilmelidir.

12) Her başlık sonunda değerlendirme yapılmasına gerek yoktur. Ancak her bölüm sonunda “DEĞERLENDİRME” başlığı altında o bölümle ilgili genel değerlendirilme yazılabilir. Araştırmanın tamamı ile ilgili değerlendirme ise, “SONUÇ” başlığı altında yapılır.

10.4. Yazımda Şekli Kurallara Uymanın Faydası

Bir çalışma ele alındığında genellikle önce şekline (Planına, içindekilere), sonra dipnotlara ve kaynakçaya sonra da içeriğine bakılır. Muhteva iyi olsa bile şekil iyi değilse o çalışma hakkında olumsuz kanaat oluşur. Onun için şekli yöne de ihtimam gösterilmelidir.

11. Yazının Düzeltilmesi

Yazılan metin ancak birkaç kez düzeltildikten ve geliştirildikten sonra nihaî şeklini alır.⁵⁴ Yukarıda bahsedilen aşamalardan geçerek yazıyı bitirdikten sonra; tez ise danışmana, başka çalışma ise editöre/yayıncıya vermeden önce bazı dokunuşlar daha yapmak gerekir. Zira yazarın anlatmak istediğini uygun bir şekilde ifade edip etmediği, önce kendisi sonra başkaları tarafından dikkatlice kontrol edilmelidir. Yazar içeriğe odaklanmış bir şekilde yazısını yazarken; kullandığı kelimelerden dilbilgisi kurallarına, kelime yazılışlarından noktalama işaretlerine kadar pek çok hususta hata yapmış

⁵³ Güney, “Lisansüstü Tezlerde Sıkça Karşılaşılan Sorunlar”, 417.

⁵⁴ Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 95-96.

olabilir. Onun için düzeltme aşamasını atlamamak gerekir. Çünkü içeriği ne kadar sağlam, bilgi ve düşünce açısından ne kadar dolgun bir metin ortaya konulursa konulsun, dil düzeyinde kusurlu bir yazı araştırmanın sonucunu uygun bir şekilde sunmadığı için beklenen faydanın hâsıl olmasına mani olacaktır.

Düzeltilmeler için şunların yapılması tavsiye edilir:

1) Yazı bittikten sonra iki hafta kadar yazıdan uzaklaşmak ve zihnî gündemden düşürmek gerekir.⁵⁵ Yazar bu sırada başka şeyler okuyup düşüneceğinden metinden uzaklaşmış olacaktır. Yazıya geri döndüğünde, metne bir miktar yabancılaşmış olur. Bu sayede amaçladığı üzere, dilbilgisi hataları, ifadelerindeki bozuklar, eksik harfler, yanlış yazımlar, gereksiz noktalama işaretleri dikkatini çekecektir.⁵⁶ Yazısını baştan sona dikkatlice kontrol ederek bunlardan mümkün olduğunca arındırabilir.

Yazar metni okuyup hataları düzeltirken, yazıya büyük eklemeler yapmak veya gördüğü eksikleri gidermek isteyebilir ancak kendisini içten içe saran bu tamamlanmamışlık güdüsüne direnmelidir.⁵⁷ İfadeyi düzeltecek veya zenginleştirecek eklemeler dışında herhangi bir şey eklememeye, düzeltmelerin dil ve şekil açısından olmasına özen göstermelidir. Zorunlu haller dışında içeriği düzeltmeye kalkmak, sonu gelmeyecek bir uğraşa sürükleyebilir. İnsanlar için mutlak mükemmelliği yakalamak söz konusu olmadığından çalışmaya makul bir yerde noktayı koymak gerekir.⁵⁸

2) Kişide kendi yazdığına karşı körlük oluştuğundan hata ve eksiklerini başkaları gibi kolay göremez. Onun için çalışmasını hem dilbilgisi ve yazım kuralları hem de ifadeler açısından, Türkçe kurallarını iyi bilen bir kişiye tenkitçi gözle okutturulması gerekir. Ayrıca alanın uzmanı bir kişiye içerik açısından değerlendirmek üzere okutmak isabetli olur. Çalışma danışman, hoca, hakem, editör veya yayıncıya ne kadar düzgün giderse, onların içeriğe katkısı o kadar fazla olur ve tashih işlemi o kadar erken biter.

Tashih aşaması da tamamlanınca çalışma yayına hazır hale gelmiş olur.

Sonuç

Makalemizde araştırma süreçlerini; İlahiyat, özellikle İslam Hukukunun içerisinde yer aldığı Temel İslâm Bilimleri alanı araştırmacılarının, husûsen lisansüstü öğrencilerin tez hazırlama sürecindeki pratik ihtiyaçlarını göz önüne alarak ana

⁵⁵ Kimi akademisyenler, bir kaç gün ara vermenin faydalı olacağını söylemektedir. Bk. Ataöv, *Bilimsel Araştırma El Kitabı*, 16; Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 102. Kanaatimizce bu süre seminer, tebliğ ve makale için uygunsa da tez ve kitap çalışması için azdır.

⁵⁶ Bk. Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 102.

⁵⁷ Halil Seyidoğlu bu konuda şu uyarıyı yapmaktadır: “Birçok araştırmacının, konu üzerinde ne kadar çalışmış olurlarsa olsunlar, araştırmalarını sürekli olarak daha da geliştirme yönünde bir duyguya kapıldıkları bilinmektedir. Gerçekte ise her çalışmanın bir zaman sınırı olmalıdır. Burada, pratik zorunluluklar nedeniyle kişinin, mükemmellik ile zaman kısıtı arasında bir denge kurması gerekir. Hiçbir araştırma, zaman kısıtlamasına uyulmadan gerçekleştirilemez.” Seyidoğlu, *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*, 96.

⁵⁸ Yazının düzeltilmesiyle ilgili buraya kadar yer alan bilgiler için bk. Ramazan, “Akademi Günlüğü” (23 Şubat 2021); Ramazan, *Araştırmanın Alfabeti*, 169-172.

Aydın TAŞ

İLAHİYAT ARAŞTIRMALARINDA TAKİP EDİLECEK ADIMLARA DAİR PRATİK ÇÖZÜM ÖNERİLERİ: İSLAM
HUKUKU ÖRNEĞİ

hatlarıyla ele alıp bunlarda dikkat edilmesi gereken önemli hususlara dikkat çekmeye çalıştık. Zira akademik çalışma belli disiplin gerektirir ve başarılı olmasının önemli şartlarından birisi araştırma tekniklerine uyularak yapılmasıdır. Verdiğimiz bilgilerin lisansüstü öğrencilere, akademisyen adaylarına ve akademisyenlere bilimsel çalışmalarında; bilgileri toplama, kullanma ve yorumlamada yardımcı olacağı, akademik yeteneklerinin gelişmesine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Ardoğan, Recep (ed.). *İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Klm Yayınları, 2018.
- Arslantürk, Zeki. *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 1995.
- Arslantürk, Zeki. *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar Metotlar Teknikler Bilgisayar Uygulamaları SPSS*. 4 Cilt. Çamlıca Yayınları, 2016.
- Ataöv, Türkkaya. *Bilimsel Araştırma El Kitabı*. Balkanoğlu Matbaacılık, 1969.
- Aziz, Aysel. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti., 13. Basım, 2020.
- Bekar, İpek Pınar. “Tez Hazırlama Süreci”. *Ankara Üniversitesi Açık Ders Malzemeleri*. Erişim 22 Eylül 2022. https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/20396/mod_resource/content/4/DBB411-3.Hafta.pdf
- Çabuk, Vâhid. *İslam Ansiklopedisi İndeksi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.
- Çelik, Ahmet. “Üçüncü Bölüm Bilimsel Araştırma Türleri ve İzlenecek Yollar”. *İslam İlimlerinde Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. haz. Recep Ardoğan. 101-122. Klm Yayınları, 2018.
- Duman, Soner. “Modern Zamanların En Kaliteli Eserleri”. *facebook*. 20 Ekim 2018. Erişim 19 Kasım 2018. <https://www.facebook.com/groups/mektebiusul/permalink/895943950610346/>
- Ertuğrul, Halit. *Bilimsel Çalışmalarda Yeni Teknikler*. İstanbul: Nesil Yayınları, 4. Basım, 2004.
- Garibce (Mehmet Erdoğan). “Bir Bernameci Şahane Yok Artık Cehle Bahane”. *garibce.blogspot.com.tr*. 13 Kasım 2013. Erişim 05 Eylül 2015. <http://garibce.blogspot.com.tr/2013/11/bir-bernameci-sahane-yok-artk-cehle.html>
- Güney, Necmeddin. “Bilgisayar Ortamındaki İslâmî İlimler Konulu Arapça Program ve CD’ler Üzerine”. *Marife* 5/2 (Güz 2005), 153-185.
- Güney, Necmeddin. “İslam Hukuku Alanında Hazırlanan Lisansüstü Tezlerde Sıkça Karşılaşılan Sorunlar ve Bazı Çözüm Önerileri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (Ekim 2015), 405-422.
- Güngör, Özcan - Yılmaz, Şeyma. “Bilimsel Araştırma Aşamaları”. *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı*. haz. Özcan Güngör. 93-109. Grafiker Yayınları, 2018.
- Hamzaoğlu, Onur. “Bilimsel Yöntem Nedir; Bilimsel Yöntem İle ‘Araştırma Teknikleri’ Arasındaki Farklar Nelerdir?” *50 Soruda Bilim ve Bilimsel Yöntem*. haz. Alaeddin Şenel. 45-46. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 13. Basım, 2017.
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi. “İSAM Kütüphanesi”. 23 Temmuz 2022. <http://www.isam.org.tr/>
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi. “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi”. 23 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 35. Basım, 2020.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *İslâm Araştırmalarında Usûl*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.

- MÜSBE, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. *Lisansüstü Tez ve Proje Yazım Kılavuzu 2006-2007*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 6. Basım, 2006.
- Öğmüş, Harun. *İlahiyat Araştırmaları Kılavuzu*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Öz, Şaban. *Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Neva Yayınları, 2015.
- Polat, Fethi Ahmet. “Tefsir Ana Bilim Dalı Lisansüstü Seminer ve Tezlerinde Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar ve Yazım İlkeleri Üzerine”. *Marife* 5/1 (Bahar 2005), 213-225.
- Ramazan, Yasin. “Akademi Günlüğü: Akademik Okuma-Yazma Rehberi”. *Wordpress*. 23 Şubat 2021. <https://akademigunlugu.wordpress.com/>
- Ramazan, Yasin. *Araştırmanın Alfabetesi Yeni Başlayanlar ve Yeniden Başlamak İsteyenler İçin Akademi Kültürü*. İstanbul: Babil Kitap, 2021.
- Seyidoğlu, Halil. *Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı*. İstanbul: Güzem Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Tayşir, Eyüp Aygün. *Bu Tez Nasıl Bitecek? Lisansüstü Öğrencileri İçin Araştırma Kılavuzu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2020.
- TÜBİTAK ULAKBİM, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi. “DergiPark Akademik”. 23 Temmuz 2022. <https://dergipark.org.tr/tr/>
- Türkdoğan, Orhan. *Çağdaş Bilimsel Araştırma Metodolojisi ve Sorunları*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2012.
- Usta, Aydın. “Sorunsaldan Sonuçlara Bilimsel Araştırma Süreci: Bir Araştırma Raporu Modeli Örneği”. *ODÜ [Ordu Üniversitesi] Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 3/5 (Haziran 2012), 135-161.
- YÖK, Yükseköğretim Kurulu. “YÖK Ulusal Tez Merkezi”. 23 Temmuz 2022. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- YÖK, Yükseköğretim Kurulu. “Yükseköğretim Akademik Arama”. 23 Temmuz 2022. <http://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/>
- harf.com. “Câmiu’l-fıkhî’l-İslâmî el-isdâru’r-râbi”. Erişim 26 Ağustos 2022. <http://www.harf.com/cms.aspx?ContentID=399>



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

LAHN VE TASHİH LİTERATÜRÜYLE İLGİLİ ESERLERİN TEŞEKKÜLÜ VE ARAP DİLİNDEKİ YERİ

FORMATION OF WORKS RELATED TO LAHN AND TASHİH LITERATURE AND
THEIR PLACE IN THE ARABIC LANGUAGE

Ali SEVDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
alisevdi1984@hotmail.com orcid.org/0000-0002-1951-7232

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513446>

Geliş Tarihi / Received: 15 Ekim 2022 / 15 October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Aralık 2022 / 06 December 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 211-237.

Cite as / Atıf: Sevdı, Ali. "Lahn ve Tashih Literatürüyle İlgili Eserlerin Teşekkülü ve Arap Dilindeki Yeri" [Formation of Works Related to Lahn and Tashih Literature and Their Place in the Arabic Language]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 211-237.

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

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.



OpenAIRE TRIZIN OPEN ACCESS

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

Öz

Dil, sosyal bir varlık olan insanın iletişim kurmak için kullandığı etkili ve aktif bir araç olup yaşam koşullarına paralel olarak tabii değişimlere uğramaktadır. Bu doğal değişim, özünde büyük bir sorun içermemekle birlikte, geçmişleriyle bağlarını korumaya özen gösteren halklar, önceki nesillerin kullandığı dili muhafaza etmek bağlamında gayret etmişlerdir. Bu çaba bütün halklar tarafından gösterilmiş olmakla birlikte özellikle vahiy ve din dili Arapça'nın orijinalliğinden uzaklaşması temel kaynakların yanlış yorumlamasını tehdit ettiğinden özelde Araplar, genelde ise Müslümanlar için ayrı bir önem arz etmiştir. Câhiliye döneminde hâkim olan saf Arapça etkisiyle dil genel anlamda doğru kullanılırken, Arapların fetihlerle birlikte birçok farklı kültürle temasa geçmesiyle dilde bazı hatalı söylem ve kullanımlar ortaya çıkmıştır. Bunun bir yansıması olarak dilin tahriî ve tahribatına karşı öncelikle Arap dil bilimcileri tarafından gramer kuralları tespit edilerek dilde yapılan yanlış kullanım ve hatalar ciddi anlamda önlenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla yapılan çalışmalardan biri de yanlış kullanımları ortaya çıkarmayı, doğru kullanımları tespit ederek toplumda yer edinmeyi amaçlayan lahn ve tashîh literatürüyle ilgili atılan adımlardır. Dil çalışmaları, bir taraftan dil bilgisi ve sözlükle ilgili materyallerin toplanması ve kaydedilmesi şeklinde devam ederken, diğer taraftan da bazı dilbilimciler, lahn faktörünün dil üzerindeki etkisi ve tahribatını dikkate alarak dil hatalarını önlemek ve insanların yanlış kullanımlarının gerçekliğini göstermek gayesiyle eserler telif etmiş ve bu çalışmalarıyla dilsel faaliyetlerine katkıda bulunmuşlardır. Bu ilmî telif hareketi, ikinci asrın sonlarına doğru Alî b. Hamza el-Kisâî'nin (öl. 189/805) öncülüğüyle başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Söz konusu eserler, hataları tespit ve tashih etme yönüyle dili tashîf, tahriî ve lahn gibi olumsuzluklara karşı korumasında ve fasîh Arapçanın muhafazasında etkin rol oynamışlardır. Bunun yanı sıra zengin içeriğiyle de araştırmacıların ve ilim ehlinin mercileri olup gramer, lügat ve mu'cem gibi çalışmalara kaynaklık etmişlerdir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, lahn ve tashîh literatürüyle ilgili eserlerin teşekkülü ve Arap dilindeki yerini tarama yoluyla ortaya koymaktır. Çalışma nitel araştırma olarak planlanmış, veriler doküman incelemesiyle toplanmış ve betimsel analiz yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Arap Grameri, Lahn, Tashîh, Hata.

Abstract

Language is the most effective and active tool used by human beings, who are social beings, to communicate, and it undergoes natural changes in parallel with living conditions. Although this natural change does not contain any major problems in its essence, the peoples, who take care to preserve their ties with their past, have endeavored to preserve the language used by previous generations. Although this effort has been shown by all peoples, it has a special importance for Arabs in particular and Muslims in general, as the fact that Arabic, the language of revelation and religion, has moved away from its originality threatens the misinterpretation of basic sources. While the language phenomenon was used correctly in general with the influence of pure Arabic that was dominant in the period of ignorance, some erroneous discourses and usages in the language emerged as the Arabs came into contact with many different cultures with the conquests. As a reflection of this, grammatical rules have been determined by Arabic linguists against the falsification and destruction of the language, and the misuse and mistakes made in the language have been tried to be seriously prevented. One of the studies carried out for this purpose is to reveal the studies on the lahn and proofreading literature, which aims to reveal the wrong uses, to determine the correct uses and to gain a place in the society. While language studies continue in the form of collecting and recording materials related to grammar and dictionary, on the other hand, some linguists, taking into account the effect and destruction of the lahn factor on the language, have written works in order to prevent language mistakes and show the reality of people's misuse, and with these studies, linguistic studies have been carried out. contributed to their activities. This scientific copyright movement, towards the end of the second century, Ali b. It started with the leadership of Hamza al-Kisâî (d. 189/805) and has continued until today. These works have played an active role in the protection of the language against negativities such as correction, falsification and lahn in terms of detecting and correcting errors, and in the preservation of correct Arabic. In addition, with their rich content, they are the basis of researchers and scholars, and they

have been the source of studies such as grammar, lexicon and mu'cem. In this context, the aim of the study is to reveal the formation of the works related to the lahn and proofreading literature and their place in the Arabic language through scanning. The study was planned as a qualitative research, the data were collected by document analysis and descriptive analysis was made.

Keywords: Arabic Language, Arabic Grammar, Lahn, Correction, Error.

Extended Abstract

Language is the most effective and active tool used by human beings, who are social beings, to communicate, and it undergoes natural changes in parallel with living conditions. Although this natural change does not contain any major problems in its essence, the peoples, who take care to preserve their ties with their past, have endeavored to preserve the language used by previous generations. Although this effort has been shown by all peoples, it has a special importance for Arabs in particular and Muslims in general, as the fact that Arabic, the language of revelation and religion, has moved away from its originality threatens the misinterpretation of basic sources. While the language phenomenon was used correctly in general with the influence of pure Arabic that was dominant in the period of ignorance, some erroneous discourses and usages in the language emerged as the Arabs came into contact with many different cultures with the conquests. As a reflection of this, grammatical rules have been determined by Arabic linguists against the falsification and destruction of the language, and the misuse and mistakes made in the language have been tried to be seriously prevented. One of the studies carried out for this purpose is to reveal the studies on the lahn and proofreading literature, which aims to reveal the wrong uses, to determine the correct uses and to gain a place in the society. While language studies continue in the form of collecting and recording materials related to grammar and dictionary, on the other hand, some linguists, taking into account the effect and destruction of the lahn factor on the language, have written works in order to prevent language mistakes and show the reality of people's misuse, and with these studies, linguistic studies have been carried out. contributed to their activities. This scientific copyright movement, towards the end of the second century, Ali b. It started with the leadership of Hamza al-Kisâî (d. 189/805) and has continued until today. These works have played an active role in the protection of the language against negativities such as correction, falsification and lahn in terms of detecting and correcting errors, and in the preservation of correct Arabic. In addition, with their rich content, they are the basis of researchers and scholars, and they have been the source of studies such as grammar, lexicon and mu'cem. These works, which are as valuable as the works of language and literature, help writers, speakers, journalists and orators develop their language proficiency, speak with sound and correct words and expressions, and whose profession is largely based on language, with their mission and vision such as identifying, dissecting and correcting the tomb. for some reason, it helped them to avoid linguistic mistakes they made and continues to do so. As a matter of fact, those who put forward studies on the lahn and proofreading literature in the modern period are the works that benefited them and became a role model for them. Because, when examined in terms of content, almost all of these works have often pointed to the efforts and contributions of the authors in this field, and they have benefited from these works in the detection and correction of common mistakes. When the works on lahn in the classical period are examined as a method, it is seen that different approaches are exhibited in terms of both content and presentation. When the studies in question are examined in the light of the compiled and presented examples, some of them are copyrighted within a certain method, while a clear method does not appear in some of them. As in many branches of science and as mentioned in the previous lines, it is seen that the copyright and systematization of works related to misuse of language are not immediate, but go through a certain process and stage. When we look at the first works in the related field, it is seen that the subjects are not ordered from easy to difficult in a way that appeals to the perception of the person in the learning process; It is noticed that the information is generally scattered and not based on a certain formation and composition. It is

clearly understood that there is no method followed in conveying the subject in such works and that the author deals with words and expressions in an irregular way. In this respect, it makes it difficult to reach the content of the work and to visualize and visualize the information. The common aspect of the works in this section is that they usually deal with the subject on a word-by-word basis. The authors of the related works stated that they generally examined either the usages they witnessed or the sarcophagus samples they compiled from written documents and texts. In this context, the aim of the study is to reveal the formation of the works related to the lahn and proofreading literature and their place in the Arabic language through scanning. The study was planned as a qualitative research, the data were collected by document analysis and descriptive analysis was made.

Giriş

Dil, toplumun birlik ve beraberliğini sağlayan, geçmişin bilgi birikimini gelecek nesillere aktaran, üzerinde yaşanılan toprak parçasını vatan kılan maddî ve manevî en önemli unsurlardan biridir. Bu bağlamda, “Dilini koruyan, geleceğini korur” sloganı ile “Dilini kaybeden biri, özünü, milliyetini kaybeder” Kırım atasözünün de atıfta bulunduğu gibi dillerin korunması milletler için hayati önem taşımaktadır.¹ Dili koruma gereksinimi gerek kullanıcılarının azınlıkta olduğu gerekse yüz milyonlarca kullanıcısı olan diller için de aynı şekilde önemli ve gereklidir. Çünkü hiçbir dil, - geniş bir kitleye sahip ve küresel bazda en çok konuşulan ve yaygın popüler diller dâhi- lahn açısından tamamen güvende değildir. Bu anlamda takriben her milletin kendi dilini korumaya çalışması doğal ve beklenen bir davranıştır. Dilin bu gibi ayırıcı özelliklerinden dolayı onun orijinalliğinden ve özgünlüğünden uzaklaştırıp tahrip olmasına neden olan lahna/hatalı kullanmaya karşı onu muhafaza etmenin geçerli ve mantıklı arayışları her zaman olmuştur.

Dil kendi arasında اللغة المنطوقة /konuşma dili ve اللغة الإشارة / işaret dili olarak iki kısma ayrılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Âdem hakkında zikredilen “Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip ‘Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin’ dedi”² anlamlı âyet ise Cenâb-ı Hakk’ın konuşma gibi bir nimeti –başkalarına olmaksızın- insana lütfettiğine işaretler. Bu bağlamda ... قَالَ رَبِّ اَشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي اَمْرِي وَاخْلَعْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي “Mûsâ “Rabbim!” dedi, “Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimden düğümü çöz ki sözümü iyi anlasınlar”³ buyurulmuştur. Bu âyet-i kerimede Hz. Mûsâ’nın hayatından kesitler verilerek onun, görevinin ağırlığından ve dilinin peltekliliğinden sıkıntı yaşadığına dikkat çekilmektedir. Bu sırada Onun, kendisinden daha iyi ve fasih konuşan kardeşi Harun’u kendisine bir yardımcı kılması için Rabbine duasında, dilin önemine zımnen vurgu yapılır, diğer taraftan da duygu ve düşünceler aktarılırken açık seçik ve dilin doğru bir şekilde kullanılmasına atıfta bulunduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. İnsanın en önemli âlemler-i farikası olan dil nimetinin farkında olup da onu etkili, güzel ve fasih bir şekilde icra etmek, bireyin en yüksek seviyelere çıkmasına vesile olduğu gibi aynı zamanda kendisine farklı olanakları da sağladığı tartışılmaz bir gerçektir.

Küreselleşen dünyada birçok farklı dilde olduğu gibi Arapça da gerek olumlu gerekse olumsuz birçok faktörden etkilenmiş ve etkilenmeye de devam etmektedir. Bunlardan biri de Arapça’da الاحتكاك kavramıyla ifade edilen farklı dillerle iletişim etkenidir. Bu da Arapça’ya birçok yeni ifade ve kelimenin girmesine yol açmakla birlikte onda birçok sözcüğün yok olmasına da neden olmaktadır.⁴ Bunun yanı sıra dilde

¹ Sırrı Er, *Etkili ve Güzel Konuşma Sanatı* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2010), 11.

² el-Bakara 2/31.

³ Tâhâ 20/25-28.

⁴ Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam-*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019, 24; a.mlf. *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Tartışmaları* -

lahn ve benzeri olumsuz etkenlerin yayılmasını tetikleyen birçok sosyal neden de bulunmaktadır. Bilindiği gibi vahye, Hz. Peygamber'in hadislerine ve İslâmî ilimlere ulaşmada anahtar vazifesini gören yegâne dil Arapçadır. Bu anlamda İslâmiyet'in kutsal değerlerinin taşıyıcısı ve İslâm dininin kaynaklarına ulaşmanın tek aracı olan Arap dilini lahn denilen dilsel hatalardan koruması için gerek Arap âleminde gerekse dünyanın farklı yerlerinde ekiplerin çabaladıkları ve bir gayret içinde oldukları müşahede edilmektedir. Daha sonraki satırlarda da işaret edileceği gibi lahn olgusuna karşı model alınabilecek ideal bir dil vardır. O da dilsel kaynağı eski Arap şiiri, hitâbe, eyyâmu'l-Arab, emsâl, Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflere dayandığı ve içinde barındırdığı en güzel kelime ve dilsel yapısıyla اللغة الفصحى /fasih dil modelidir.

Dilsel hatalar fasih Arapça esas alınarak yeniden düzeltilmeye çalışılmıştır. Fakat Arapça'ya birçok yabancı kelime, kavram ve ifadelerin girmesi fasih dili, diğerinden ayırt etmeyi ve tanımayı zorlaştırdığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu nedenle, Arap dil uzmanları tarafından fasih Arapçanın teşhisiyle dilde yapılan hataların tespiti ve düzeltilmesi hususunda başvurulacak kurallar ve yasalar oluşturulmuştur. Onlardan biri de bu hususta telif edilen eserlerdir. Bu çerçevede ilgili çalışmada lahn ve tashih konulu eserlerin teşekkülü ve Arap dilindeki yeri irdelenmeye çalışılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Arapça bir kelime olan “اللَّحْنُ” kelimesi epistemolojik cihetiyle، لَحْنٌ يَلْحَنُ kökünden mastardır. Morfolojik cihetiyle çoğulu اللَّحْنُ ve لَحُونٌ iken ism-i fâili لَاحِنٌ ve mübalâğa ism-i fâilleri ise لَحْنَةٌ، لَحْنَةٌ şeklinde gelmektedir.⁵

Lahn kelimesi, leksik anlamıyla zengin bir kavramsal çerçeveye sahip bir sözcük olup çeşitli anlamlara gelmektedir. Sözlük cihetiyle İbn Berrî el-Makdisî'nin (öl. 582/1187) lahn kavramının, irapta hata yapmak, dil (lehçe, şîve), nağme/şarkı, zekâ/kavrayış, imâlî konuşma (tevriye) ve anlam/muhtevâ gibi manalara geldiğini ifade etmesinin⁶ yanı sıra Ebü'l-Fazl el-Meydânî'nin (öl. 518/1124) söz konusu kavramının, ses, anlayış, söz anlamı, sözü düşürmek, dil ve ima gibi anlamları içerdiğini iddia etmesi, bunu teyit etmektedir.⁷

Literal anlamıyla lahn, fasih lehçeden ayrılma ve doğruyu terk etmek anlamında olup konuşmada ve okumada her türlü dilsel hatayı ifade etmek için kullanılan muvelled

Mansûb Cümle Elemanları Örneğinde-, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

⁵ Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, “l-h-n”, *el-Kāmûsu'l-muḥîṭ* (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle li't-Tiba'a ven-Neşr, 1426/2005), 1230. Ayrıca detaylı bir şekilde bk. Ali Sevdî, “Arap Dili Literatüründe Lahn Olgusunun Tespit ve Tashihinde Kullanılan Kaynaklar”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 360-364.

⁶ Ebu'l-Fazl Cemaluddîn İbn Manzûr el-Enşârî, “l-h-n”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1444/2009), 13/381.

⁶ Muhammed 47/30.

⁷ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *es-Sâmî fi'l-esâmî*, nşr. Muhammed Mûsâ Hindâvî (Kahire: y.y. 1997), 326.

(sonradan icat edilmiş) bir terimdir. Nitekim bu bu terim, dilbilimcilerin ‘acem denilen yabancıların dillinde telaffuzdaki sapmayı fark etmelerine paralel olarak ortaya çıktığı çok kuvvetle muhtemeldir. Aynı zamanda ezdâd kelimelerden olan lahn kavramı literatürde الخطأ / el-Hata’, الوهم / el-Vehm, التصحيف والتحرif / tashîf ve tahrîf, الضلالة / ed-Dalâle, العامة والخاصة / el-‘Âmme ve’l-hâssa, الغلط / el-Galat, الإصلاح / el-islâh, الفصح / el-fasîh, العائبي / el-‘âmmî ve الشاذ / eş-şâz gibi kelimeler lahn kavramıyla ilintili olarak kullanılan ve onu tamamlayan kelimeler olarak zikredilmektedir.⁸

2. Lahn Olgusunun Arka Planındaki Nedenler ve Tarihi Süreci

Câhiliye döneminde Araplar, veciz ve edebî yönü yüksek olan ifadelerden ciddi anlamda etkilenen fesahat ve belagat sahibi bir topluluk olup düşünmeden ve bir dil kanununa bağlı kalmadan fitrî olarak sahip oldukları selikaya ve seciyeğe göre konuşur, duygu ve düşüncelerini aktarırlardı. Telaffuzlarında bir yanılma veya dillerinde herhangi bozulma yok gibiydi. Bazı dil bilginlerine göre Arapların öteden beri konuşmalarının bilinçsiz ve kolayca meydana gelmediğini, bilâkis Arapça kuralları ile ilgili bir uzmanlıktan geçtiği iddia edilmiş olsa da bu anlamda varılan sonuç onların yegâne kanunları içlerinde bulunan selikaydı/dil melekesiydi. Zira buna atıfta bulunan şair, “Ben dilini geveleyip duran bir dilci değilim; fakat selikiyim (düşünmeksizin sahih konuşan biriyim). Konuşunca da gramer kurallarına göre uygun konuşurum” veciz ifadesiyle bu gerçeğe işaret etmektedir.⁹

Bazı bilginler arasındaki ihtilaf ve istisnalarla birlikte dönemin Araplarından nakledilmiş ciddi lahnî ifadeler rivayet edilmemiştir. Ancak İslâm dininin ortaya çıkışıyla ve fetihlerle beraber İslâm dininin bütün dünyaya yayılması neticesinde insanlar Allah’ın dinine akın akın girmesiyle Arapların, bu dini benimseyen ve literatürde ‘acem olarak ifade edilen farklı milletlerle iç içe girmeleriyle ve bu halkların ilkelerine inandıkları dini anlamak için Arapça dilini öğrenmek zorunluğu doğduğundan itibaren Arap toplumunda lahn olgusu açıkça ortaya çıkmaya başladığı ve farklı ağızların zuhur ettiği kaynaklarda aktarılmaktadır.¹⁰ “Toplumsal olarak yaşanan bu değişim ve dönüşüm sürecinde lahn olgusu, Arap dilinin saf ve orijinal haliyle kullanıldığı yerler olan bâdiyede de yaygınlaşmış ve en nihayetinde mesele Kur’ân’ın

⁸ Ebû Osmân el-Câhiz, *el-Beyân ve’l-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: y.y. 1975), 2/219; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, thk. Abdullah derviş (Kahire: y.y. 1964), 5/62; Ebû Bekir İbnu’l-Enbârî, *Kitâbu’l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Mektebetü’l-‘Asriyye, 1407/1987), 238-241; Mehmet Aydın, “Arap Dilinde Lahn’ın Doğuşu”, *Selçuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(1997), 326; Selman Yeşil, *Harîrî’nin Lahn Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 32-45.

⁹ Muhammed et-Tantâvî, *Neş’etu’n-naħv ve târîhu eşheri’n-nuħât* (Kahire, Dâru’l-Meârif, 1412/1991), 12-13; Soner Gündüzöz, “Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 / 9 (Ocak 1997), 286.

¹⁰ Saîd el-Afġânî, *Min târîhi’n-naħv* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1398/1978),7-8; Tantâvî, *Neş’etu’n-naħv ve târîhu eşheri’n-nuħât*, 12-16.

yanlış okunmasına kadar varmıştır.”¹¹ İlk lahn’ın (gramer kurallarına muhalif hatalı konuşma) ise irapta meydana geldiği düşünülmektedir. Ebu’t-Tayyib el-Lugavî (öl. 351/962), *وَاعْلَمُ أَنَّ أَوَّلَ مَا اخْتَلَّ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ وَأُخْوَجَ إِلَى التَّلَمُّمِ الْإِعْرَابُ*, “Bil ki, Arapların kelimelerinden ilk bozulan ve öğrenmesi gereken şey irap olgusudur” şeklindeki ifadesiyle buna vurgu yapmaktadır.¹² Aynı şekilde Ebû Bekr ez-Zubeydî (öl. 379/989) de *Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn* adlı eserinde bu gerçeğe atıfta bulunmuştur.¹³

İslâm’ın ilk zamanlarında lahn’ın bulunduğu, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) bazı hadislerinden de anlaşılmaktadır. Nitekim Peygamber (s.a.v.) kendisinin ümmî olmasına rağmen dili hatalı kullanmaktan uzak olduğunu “Ben Arapların en fasihiyim, Kureyş kabilesinde doğdum ve Beni Sa’d İbn Bekr kabilesinde yetiştim, benim için lahn nasıl söz konusu olabilir” ifadeleriyle açıklamıştır.¹⁴ Hz. Peygamber’in lahn yapan bir kimse için *أَرشِدُوا أَخَاكُمْ فَإِنَّهُ قَدْ ضَلَّ* “Kardeşiniz hata etti, ona doğrusunu gösterin” demesi, lahn’ın dilsel bir hata olduğu ve İslâm’ın ilk yıllarında dil hatalarının yapıldığına işarettir.¹⁵ Fakat bu aynı zamanda Allah Resulünün lahn olgusunun tehlikesinin ciddiyetine dikkat çekerek, dili hatalı kullanan kişiyi uarmaya ve doğru yola yönlendirmeye de işarettir. Sahabe tarafından dili doğru kullanmasına özen gösterilmesi ve edebî bir şekilde icrası onu sevindirdiği, - hatta “Dilini islah edene Allah rahmet eylesin” duasında buyurduğu gibi- dilin gereği gibi doğru kullanılmadığıyla karşılaştığında ise rahatsız olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶ Söz konusu mevzu ile alakalı bazı sahabelere dayandırılan rivâyetler ve anekdotlar da bulunmaktadır.¹⁷

Dili yanlış kullanmasına karşı duyulan nefret sahabe tarafından öyle bir boyuta ulaşmıştı ki lahn yapanlarla yapmayanlar arasında bir tercihe kadar varmıştır. Zira lahn yapmaktan hoşlanmayan İbn Ömer (r.a), yanında hatalı konuşan birine “ya sen bizden

¹¹ Ali Temel, “Nehhâs’ın İ’râbu’l-Kur’ân’ında “Lahn” Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 86.

¹² Ebu’t-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Mektebetu Nehdetu Mısır ve Matbaatuhâ, 1375/1955, 1974), 5; Ebû Tâhir el-Mukrî, *Aḥbâru'n-naḥviyyîn* (Beyrut: Mektebetu Mişkât el-İslâmî, ts.), 35.

¹³ وَلَمْ تَزَلِ الْعَرَبُ تَنْطِقُ عَلَى سَجِيَّتِهَا فِي صَنْدَرِ إِسْلَامِهَا وَمَا ضَيَّ جَاهِلِيَّتِهَا، حَتَّى أَظْهَرَ اللَّهُ الْإِسْلَامَ، فَدَخَلَ النَّاسُ فِيهِ أَفْوَاجًا، وَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ إِسْرَالًا، وَاجْتَمَعَتْ فِيهِ الْأَلْسِنَةُ الْمُتَفَرِّقَةُ، وَاللُّغَاتُ الْمُخْتَلِفَةُ، فَفَسَّادَ الْفَسَادُ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَاسْتَبَانَ مِنْهُ فِي الْإِعْرَابِ الَّذِي هُوَ حَلْيُهَا وَالْمَوْضُحُ لِمَعَانِيهَا. (Ebû Bekr ez-Zubeydî, *Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1373/1954), 11.)

¹⁴ Ebu’l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ‘ulûmi’l-luġa*, nşr. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm vd. (Beyrut: Mektebetu’l-‘Asriyye, 1306/1986), 2/396-397.

¹⁵ Ebu’l-Feth Osmân İbn Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, 1952), 1/8; Suyûtî, *el-Muzhir fi ‘ulûmi’l-luġa*, 2/396-397; Ebu’t-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, 5; Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Mustedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1422/2002), 2/477, Hadis No: 3643

¹⁶ Ebu’l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ’ili’l-hilâf*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Matbaatu’t-Sâde, 1380/1961), 244

¹⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/8; Suyûtî, *el-Muzhir fi ‘ulûmi’l-luġa*, 2/396-397; Ebu’l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ’ili’l-hilâf*, 244-245; Ebu’l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi ‘ileli’n-naḥv*, nşr. Mâzin el-Mubârek (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1399/ 1979); Ebû Süleymân el- Hattâbî el-Büstî, *Ġarîbu’l-ḥadîs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî (Dimaşk: Daru’l-Fikir, 1402/1982), 1/60; Ali Sevdî, “Lahn ve Taşih Literatüründe Sa’leb’in el-Faşih Adlı Eserinin Önemi ve Yeri”, *Tekirdag İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 68.

uzaklaşırın ya da biz senden uzaklaşırız” ifadesiyle sert bir şekilde tepkisini ve rahatsızlığını dile getirmiştir.¹⁸ Öyle ki, İbn Abbâs ve İbn Ömer (r.a), hatalı konuşan çocuklarını dövmekle cezalandırdıkları bile rivayetlerde anlaşılmaktadır.¹⁹

Daha sonraki dönemde lahn’ın bir günah olarak mülhaza edildiği de görülmektedir. Nitekim rivayete göre Emevî idarecilerinden olan İbn Hubeyrâ’nın (öl. 132/750) konuşma sohbetleri sırasında söz Arapça’ya gelince şöyle dediği nakledilmektedir: “İki kişi düşünün; bunlardan her ikisinin de dine bağlılığı ve şahsiyeti aynı seviyede; fakat biri lahn yapıyor, diğeri ise yapmıyor. İşte bu iki kişinin en üstün ve faziletli lahn yapmayanıdır. “Kendisine “bunlardan fesahat ve belağatın üstünlüğü sayesinde dünyada faziletli olanı, nasıl oluyor da ahirette de üstün oluyor?” diye sorulunca şu cevabı verir; “ O, Allah’ın Kitabını indirilmiş olduğu şekilde okur, lahn yapan ise Allah’ın kitabında olmayanı ona katar, olanı ise, çıkarır” şeklinde cevaplandırır.²⁰ Hatta Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî’nin (öl. 175/791), لَحْنُ أُيُوبَ السَّخْتِيَانِي فِي حَرْفِ فَقَالَ: أَسْتَغْوِرُ اللَّهَ “Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749) bir harfte lahn yaptı ve bundan dolayı Allah’tan af diledi” sözünden bu olayın, af dileme noktasına ulaştığını ve lahn yapmanın bir günah işlemiş gibi telakki edildiği anlaşılmaktadır.²¹

Lahn olgusunun insanların dillerinde yaygınlaşmasıyla beraber özellikle dikkat çeken ise Arapçanın fasih ve en doğru konuşulduğu bâdiye olarak nitelendirilen çöllerde de dil hatalarının yaygınlaşmaya başlamasıydı. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’ya (öl. 207/822) göre ilk lahn هذه عصائِي “bu benim asamdır” ifadesiyle Irak’ta meydana gelmiştir. Nitekim Arap dil kurallarına göre cümlenin doğru formu هذه عصاي olmasıdır.²² Başka bir rivayete göre ise ilk lahn, dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan ve Arap grameri literatüründe önemli bir ekole ev sahipliği yapmış olan Basra şehrinde işitilen لَعَلَّ لَهَا عُذْرٌ وَ أَنْتَ تَلُومُ “belki de onun bir mazereti var ve sen onu kınıyorsun” cümlesidir. Zira لَعَلَّ kelimesi, ismini mansûb ve haberini marfû eden âmillerden olmasından dolayı ifadenin sahih şekli عُذْرٌ değil de عُذْرًا olması gerekirdi. Fakat alanın uzman âlimlerinden İbn Hişâm en-Nahvî ise söz konusu cümleyi farklı bir şekilde yorumlamıştır. O, عُذْرٌ

¹⁸ Ebû Tâhir el-Mukrî, *Ahbâru'n-naḥviyyîn*, 30.

¹⁹ Ebu'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *Luma'u'l-edille fî usûli'n-naḥv*, thk. Saîd el-Efgânî (Dımaşk: Matbaatu Câmiatu's-Süriyye, 1377/1957), 97; Ebû Tâhir el-Mukrî, *Ahbâru'n-naḥviyyîn*, 37; Hattâbî el-Büstî, *Garîbu'l-ḥadîs*, 1/61;

²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. Hasân Abbâs (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 1/84; Ahmet Karadavut, “Arap Dilinde Lahn’ın Doğuşu”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 335.

²¹ Ebû Tâhir el-Mukrî, *Ahbâru'n-naḥviyyîn*, 49; Hattâbî el-Büstî, *Garîbu'l-ḥadîs*, 1/61.

²² Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkî, *İşlâhu'l-manṭık*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 297; Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, 1/320; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, “l-h-n”, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kāmûs*, thk. Komisyon (Gazze: Dâru'l-Hidâye, ts.), 39/25.

kelimesinin merfû okumasının sebebi gizli bir zamire haber olduğunu savunarak burada lahnin olmadığına dikkat çekmiştir.²³

Ebû Osmân el-Câhiz (öl. 255/869), Irak'ta rivayet edilen ilk lahnin *حَيٌّ عَلَى الْفَلَاحِ* ve bâdiyede işitilen ilk lahnin ise *هَذِهِ عَصَائِي* ifadesi olduğuna dikkat çekmiştir.²⁴ Dolayısıyla tarihi seyri içerisinde genel olarak lahn, gerek 'avâm gerekse havâs arasında yayılmaya başlamış ve bu anlamda kaynaklarda birçok örnek zikredilmiştir.²⁵ Bu anlamda bir bedevî, bir iki defa hatalı olarak hutbeyi okuyan bir valiye *بَقَّرَ مَلَكْتَ بَقَّرَ* "Mukadderatla/talihle kral olduğuna tanıklık ederim" şeklinde açıkça tepkisini dile getirmiştir. Başka bir bedevî, *وَلَا تُتَكَبَّرُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا* "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin" âyetinde bir imamın *تُنَكَّبُوا* kelimesini, *تُنَكَّبُوا* şeklinde "tâ" harfinin fethasıyla okuduğunu işitince "subhânallâh! Böyle bir okuyuş İslâm'dan önce çirkindi, İslâm'dan sonra nasıl çirkin olmaz! ifadesiyle okumanın yanlışlığına işaret ettiği gibi şaşkınlığını da gizleyememiştir.²⁶ Aynı şekilde onlardan biri çarşıda dolaşırken insanların hatalı konuştuklarını duyunca, *سُبْحَانَ اللَّهِ! يَلْحُوتُونَ وَيَرْبَحُونَ، وَنَحْنُ لَا نَلْحُنُ وَلَا نَرْبِحُ!* "Subhânallâh! Hem hatalı konuşuyorlar hem de kazanıyorlar. Biz ise ne hatalı konuşuyoruz ne de kazanıyoruz" diyerek açıkça durumu garipsemiştir.²⁷

Dolayısıyla fetihlerle birlikte farklı kültürler ve milletlerle iletişim ve ilişkiler; İslâm'ı benimseyen milletlerin yeni ve evrensel dinin iki temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifi öğrenmek istemeleri; Arap dilinde yeni anlam ve eşyaların ortaya çıkışı, Arapçanın yazım ve fonetik özelliği gibi etkenler, lahnın ortaya çıkmasında ve yaygınlaşmasında kilit rol oynayan temel etkenler olduğu görülmektedir. Farklı şekilde zuhur eden lahn olayı, özellikle seslerin telaffuzunda, i'râpta, kelimenin yapısında ve terkip denilen cümlenin yapısında somutlaşmıştır. Kur'ân ve sünnetin yanlış anlaşılmasına, dilin orijinalliğinden uzaklaşmasına ve tahrip olmasına neden olan lahna karşı dili koruma gayretiyle Arap gramer kurallarının tespiti, yazımın ve tecvîd kurallarının geliştirilmesi, sözlüklerin, lahn ve tashihle ilgili eserlerin tedvin ve telifi, hatta belâgat ilminin geliştirilmesi gibi önlemler alınmaya çalışılmıştır.²⁸

3. Lahn ve Tashîh Literatürüyle İlgili Eserlerin Teşekkülü ve Arap Dilindeki Yeri

²³ İbn Hişâm en-Nahvî, *Muhtaşarü Muğni'l-lebîb*, nşr. Muhammed b. Salih el-Üseymîn (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1427/2006), 104.

²⁴ Oysa bu ifadelerde yanlış okunan sözcüklerin doğrusu *حَيٌّ* ve *عَصَائِي* şeklindedir. Bk. Ebû Osmân el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 7. Basım, 1998), 2/ 219.

²⁵ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, nşr. Ahmed Zekî el-Adevî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1343/1925), 2/160.

²⁶ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/160

²⁷ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/159; Saîd el-Efgânî, *Min târihi'n-naħv* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 11.

²⁸ Mehmet Yavuz, "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. Asrın Sonuna Kadar)", *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/10 (2003), 119-129

Tedvîn ve telif genel olarak Arap dilinde ve özel olarak dil metinlerinde art arda olmuştur. Bu dönemde ilim adamlarınca önemseyip ciddi bir şekilde tedvîni ve telifiyle meşgul oldukları çalışmalardan biri de patlak veren lahnın yayılmasını önlemek ve Arapça'nın fushâ formatını korumak amacıyla literatürde , التَّصْحِيحُ اللُّغَوِيُّ، التَّنْقِيَةُ اللُّغَوِيَّةُ، التَّصْحِيحُ اللُّغَوِيُّ، التَّنْقِيَةُ اللُّغَوِيَّةُ، حَرَكََةُ التَّصْحِيحِ اللُّغَوِيِّ، لَحْنُ الْعَوَامِ، لَحْنُ الْعَامَّةِ، حَرَكََةُ التَّصْحِيحِ اللُّغَوِيِّ veya لَحْنُ الْخَاصَّةِ şeklinde nitelendirilen ve halkın yaptığı hataların tashihini amaçlayan eserlerdir. Nitekim -İbnü'n-Nedîm de (öl. 385/995) Arap bibliyografik içerikli *el-Fihrist* adlı eserinde işaretle bulunduğu gibi birçok dil kitabı ve filolojik içerikli eser, bu tedvîn ve telif döneminin başlangıcında yazılmıştır.²⁹

Temel amaç dilde yapılan hataları tespit ve tashîh etmek olduğundan bu gibi eserler muhtevaya uygun olarak تَقْوِيمُ اللِّسَانِ وَالْقَلَمِ/dili ve kalemi düzeltmek, إِصْلَاحُ الْمَنْطِقِ/dili ıslah etmek, تَنْقِيَةُ اللِّسَانِ/dili eğitmek, فَصِيحٌ/fasih ve فَصِيحٌ فَاسِيهِ/fasihi tashîh etmek gibi isimlerle de nitelendirilmişlerdir. Lahn literatürüyle ilgili eserler özellikle *avâm* denilen halkın dilinde yanlış olarak kullanılan kelime ve ifadelerin fasih ve sahih versiyonlarının açıklandığı zengin bir muhtevaya sahip eser ve çalışmalardır.

Bazıları – İbn Hişâm el-Lahmî'nin (öl. 577/1181) *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân ve ta'lîmi'l-beyân* ile İbnü'l-Hanbelî Radıyyüddin'in (öl. 971/1563) *Akdu'l-halâş fi nakdi'l-kelemi'l-havâşş* adlı eserlerinde olduğu gibi- içerik olarak birbirine reddiye olmakla birlikte genelde bu eserlerde morfoloji, sentaks, fonetik ve semantik bozukluktan kaynaklanan yaygın hatalar incelenmekte, gramatik ve estetik hatalar giderilmeye çalışılmaktadır.³⁰ Kelimenin yapısı ve türevlerinde yapılan hatalar; fasih ve sahih formatında bilinmeyen yeni bir anlam kelimeye yüklemek, cümlenin yapısı ve oluşumundaki farklı anlatım bozuklukları gibi gerek anlamsal gerekse yapısal bozukluklar lahn denilen olayının temel eksenini teşkil eden müşahhas maddelerdir. Bunun yanı sıra bu gibi çalışmalarda, dili hatalı kullanmada rol oynayan gerek temel gerekse tâlî etkenlerin pozisyonları analize edilerek tespit edilen hataların sahih ve fushâ versiyonları, Kur'ân-ı Kerim, hadis-i şerif, Arap şiiri ve semâ gibi Arap dilinin temel kaynaklarına dayandırılarak temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Hicri birinci yüzyıldan itibaren lahne karşı direnişin ilk olarak sözlü ve dili hatalı kullananlara yer yer bazı yaptırım, cezai işlem uygulamak ve kınamayla başladığı söylenilebilir. Daha sonraki süreçte Arap gramerinin söz dizim kuralları tedvin ve tespit edilmiş ve bu bağlamda önemli eserler ortaya konarak dildeki yanlış ve hatalar önlenmeye ve düzeltilmeye çalışılmıştır. Gramer ile ilgili telif hareketi ekseriyetle Basra, Kûfe, Endülüs ve Mısır gibi merkezler ekseninde şekillenmiştir.³¹ Bunun yanı

²⁹ Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddud (Tahran: y.y. 1384/1965), 65 vd.

³⁰ İbn Hişâm el-Lahmî, *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân ve ta'lîmi'l-beyân*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Daru'l-Beşairü'l-İslâmî, 1426/2003); İbnü'l-Hanbelî Radıyyüddin, *Akdu'l-halâş fi nakdi'l-kelemi'l-havâşş*, thk. Nehâd Hasûbî Sâlih (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987).

³¹ Selami Bakırcı – Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi/Başlangıçtan Günümüze* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001), 29-33.

sıra şairlerin desteklenmesi, yazının geliştirilmesi ve tecvit kurallarının tespiti de fasih Arapçayı söz konusu bozulmalara karşı korumak için alınan bazı tedbirlerdir. Fakat devamında bu gibi önlemlerin de yeterli olmadığı müşahede edilmiştir. Dolayısıyla lahn olayının gerek avâm arasında gerekse ilmî ortamda yayılmaya devam etmesine paralel olarak hatalı kullanımların tespit ve teşhirine yönelik farklı isimler altında lahn konulu eserlerin telif etme devriyesi başlamıştır.

Söz konusu telif hareketi, ikinci asrın sonlarına doğru yedi kıraat imamlarından ve Kûfe dil ekolünün önde gelen simalarından biri olan Alî b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805) ile başladığı nakledilmektedir.³² Bu anlamda müellif mevzuya ve olayın tehlikesine dikkat çekmek için *ما تَلَحَّنُ فِيهِ الْعَامَّةُ* / *Mâ telhanü fîhi'l-âmmе* adlı bir eser yazmıştır. Müellif, söz konusu çalışmada döneminde belki de en yaygın hatalar olduklarından yalnızca fonetik ve morfolojik düzeydeki lahnî olayları açıklamaya yoğunlaşmış³³ ve halk arasında yaygın olan yüzden fazla lahn maddesini incelemiştir.³⁴ Açtığı bu çığırla dilciler tarafından metotları farklı; fakat aynı amaçla eser(ler) art arda telif edilmeye başlanılmış ve bu ilmî hareket hicri üçüncü asırda hız kazanmıştır. Zira devamında aynı zamanda öğrencisi olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (öl. 207/822) *لَحْنُ الْعَامَّةِ* / *Lahnü'l-âmmе* adında bir eser yazmıştır; fakat bu eser günümüze ulaşamamıştır.

Fasih Arapçayı öğrenmek, nâdir ve garip lugatlar, ahbâr ve emsal derlemek üzere bir süre bedevîler arasında da yaşadığı aktarılan dilci ve edebiyat âlimi olan İbnü's-Sikkît (öl. 244/858) söz konusu alanda ulemâ ve udebânın takdirini kazanmış *إِصْلَاحُ الْمُنْطِقِ* / *Işlâhu'l-manţık* isimli dil kitabını telif etmiştir. Müellif eserine telif amacını ve izlediği yöntemi açıklayan bir mukaddime yazmamıştır. Fakat kitap baştan sona taranıp incelendiğinde hem Arap dilinde hem de Arapçanın ikinci kolu olan Musta'ribe'de yaygınlık kazanan dil hatalarını düzeltmek; manaları aynı vezinleri farklı veya vezinleri aynı manaları farklı kelimelerin doğru ve yerinde kullanımını tespit etmek amacıyla yazdığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle eser öğretici bir özelliğe sahiptir.³⁵

İbn Kuteybe ed-Dîneverî ise (öl. 276/889) imlâ, kompozisyon ve dil esaslarıyla ilgili sahih bilgileri içeren *أدب الكاتب* / *Edebü'l-kâtib* adlı kitabını literatüre kazandırmıştır. Müellif, döneminin birçok kâtibin rahat bir şekilde tashîf, tahrîf ve lahn yaptıklarını müşahede ettiğinden söz konusu eserinde, yazmaya kalkışan herkesin uyması gereken bir dizi teorik ve pratik görgü kuralları ile yazarların sahip olması gereken gerekli bilgi

³² Şevkî Dayf, *Tahrîfâtü'l-âmmiyye li'l-fuşhâ fi'l-kavâ'id ve'l-binyât ve'l-hurûf ve'l-harekât* (Bağdat: Dâru'l-Mea'ârif, 1994), 3.

³³ Alî b. Hamza el-Kisâî, *Mâ telhanu fîhi'l-avâm*, thk. Ramazan et-Tevvâb (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1403/1982),

³⁴ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 265.

³⁵ İbnü's-Sikkît, *Işlâhu'l-manţık*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1987); Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 265; Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbnü's-Sikkît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/210-211.

ve kültürü ele almaktadır. Deyim yerindeyse dilini ve elini düzeltmek isteyen her yazar için bir yoldaş ve el kitabı ortaya koymaya çalışmıştır.³⁶

Hicri 250 civarlarında Kûfe dil ekolünün önde gelen âlimlerden biri olan Ebü'l-Abbâs Sa'leb (öl. 291/904) isminden ve mukaddimesinden de anlaşıldığı üzere halk arasında yanlış kullanılan kelime ve ifadelerin fasih veya en fasih şekillerinin açıklandığı zengin bir muhtevaya sahip كتاب الفصيح / *Kitâbü'l-Faşıh* adlı eserini telif ederek alana katkıda bulunmaya çalışmıştır. Zira eser küçük hacmine rağmen öğretici özelliğiyle literatürde çok ses getirmiş, daha sonraki âlimlerce büyük ilgi görmüş ve üzerinde şerh, haşiye, ta'lik, tehzîb, tenkit, tekmile, nazm ve istidrâk gibi farklı çalışmalar yapılmıştır. Müellifin söz konusu eseri, literatürde eğitici ve müstefit olduğu gibi üzerine yazılan şerhler de literatürde bir o kadar değerli çalışmalardır. İbn Durusteveyh'in (öl. 347/958) *Taşîhu'l-Faşıh*'i, İbnu'l-Cebbân'ın (öl. 416/1025) *Şerhu'l-faşıh fi'l-luga*'sı, Ebû Ali el-Merzûkî'nin (öl. 421/1030) *Şerhu'l-Faşıh*'i, Ebû Sehl el-Harevî'nin (öl. 433/1041) *İsfâru'l-Faşıh*'i ile *et-Telvîh fi Şerhi'l-Faşıh*'i, Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Şerh'l-Faşıh*'i, İbn Hişâm el-Lahmî'nin (öl. 577/1181) *Şerhu'l-Faşıh*'i ve Ebû Ca'fer el-Fihri'nin (öl. 691/1291) *Tuhfetu'l-mecdi's-sarih fi şerhi Kitâbi'l-Faşıh*'i lahnı tespit ve tashih etme anlamında önemli ve değerli çalışmalardır.³⁷ Ayrıca eserle ilgili çok sayıda farklı çalışmaların yapılmış olması, eserin kendi türü içindeki temsil kabiliyetinin bir yansıması olarak görülebilir.

Ebu'l-Abbâs Sa'leb'in öğrencilerinden Mufaddal b. Seleme (öl. 290/903) ise ما تلحن في العامّة / *Mâ telhenu fihi'l-âmm* adlı eserini alana kazandırarak daha çok fonetikle ilgili yapılan hataları ele alıp tashih etmeye çalışmıştır.³⁸ Lahnlı mücadele görevini, izlenen dönemlerde Arap âleminde ve İslâm'ın farklı beldelerinde başka âlimler yüklenerek alana katkıda bulunma gayreti içinde olmuşlardır. Bunların başında ise Ebû Bekr ez-Zubeydî (öl. 379/989) لحن العوام / *Lahnü'l-avvâm* adlı eserini Endülüs'te telif ettiği kaydedilmektedir.³⁹ Müellif, önsözde eserinin yazma gerekçesini fetihlerle birlikte Arapların 'acemlerle karışması sonucu lahnın yaygınlık kazanmasına bağlamaktadır. Eserde Endülüs halkı tarafından yanlış ve hatalı kullanılan kelimeler tashih edilmiştir.⁴⁰

İbn Mekkî es-Sıkkî (öl. 501/1108) ise elli bölümden oluşan تنقيف اللسان وتلقيح الجنان / *Teşkıfî'l-lisân ve telkîhu'l-cenân* isimli eserini telif ederek temel kaynakların anlaşılmasında önemli bir yer edinen fasih Arapça'ya hizmet etmeye çalışmıştır. Eserin

³⁶ İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Edebu'l-kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâlî (Beirut: Muessisetu'r-Risâle, 1405/1985); Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/145-149.

³⁷ Ebu'l-Abbâs Sa'leb, *Kitâbü'l-Faşıh*, thk. Âtîf Medkûr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.); İsmail Durmuş, "Sa'leb", *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/25-27; Sevdî, "Lahn ve Taşîh Literatüründe Sa'leb'in el-Faşıh Adlı Eserinin Önemi ve Yeri", 61-89.

³⁸ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 265.

³⁹ Şevkî, *Tahrîfâtü'l-âmmiyye li'l-fuşhâ*, 3.

⁴⁰ Ebû Bekr ez-Zubeydî, *Lahnü'l-avvâm*, thk. Ramazan Abdüttevâb (Kahire: Matbaatu'l-Kemâlî, 1964, 1420/2000); Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 268.

mukaddimesinde de açıkça zikredildiği gibi Arapça konuşanların yapmış oldukları hataların yanı sıra fukaha, kurrâ, muhaddis, müfessir ve edipler gibi entelektüellerin ilgili alanlarıyla yaptıkları hatalı kullanımlarının düzeltilmesi amaçlanmıştır. Öyle ki, lahnın yaygınlık kazanmasıyla ve toplum üzerinde hâkimiyetiyle birkaçı müstesnâ, insanların hata ve lanh yapma konusunda eşit seviyeye geldiklerini savunmuştur.⁴¹

Aynı şekilde Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) de ismi cihetiyle İbn Mekkî es-Sıkkî'nin *Teşķifü'l-lisân*'ına benzerlik arz eden *تقويم اللسان / Taķvimü'l-lisân* adlı eserini literatüre kazandırmıştır. Söz konusu eserin giriş kısmında halkın yaptığı bazı dilsel hataların yansımalarından bahsetmektedir. Ancak çalışmasında sadece fasih, meşhur ve ulamânın fasih oluşunda mutabık kaldığı lafız ve ifadeleri aktarmaktadır. Aynı zamanda kelimelerin kullanım biçimlerini gösterirken doğru ve yanlış ifadelerini kullanır ve bu kelimelerden kullanılmayanlara 'terkedilmiş' şeklinde işaret etmiştir.⁴²

Buraya kadar zikredilen eserler kapsam olarak daha çok *لَحْنُ الْعَامَّةِ / Lahnu'l-âmmе*, avâmın hatalı kullanımları, yani normal halkın yaptığı hataların tespiti ve tashihiyle ilgili çalışmalardır. Üçüncü asırdan itibaren kaleme alınan lahn ve tashihle ilgili eserler ise daha çok *لحن الخَاصَّةِ / lahnu'l-hâsse*/ bilgi birikimi yüksek olan ilmiyye sınıfının konuşmalarında ve yazılarında yaptıkları yanlışların izahını kapsayan çalışmalardır. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (öl. 400/1009) *ما تَلَحَّنُ فِيهِ الْخَاصَّةُ / Mâ telħanü fihi'l-ħâşşe*'si ve Ebû Muhammed el-Harîrî'nin (öl. 516/1122) *دُرَّةُ الْغَوَاصِّ فِي أَوْهَامِ الْخَوَاصِّ / Dürretü'l-ğavvâş fi evhâmi'l-ħavâşs*'ı gibi eserler ise bu çerçevede literatüre kazandırılmış bazı önemli eserlerdir.⁴³ Dolayısıyla bu gibi çalışmalar lanh olayının avâm halkı etkilediği gibi zamanla etki alanı genişleyerek ulemâ ve udebâyı da olumsuz etki alanına aldığına işarettir.

Gerek yazılı metinlerde gerekse konuşmalarda yapılan hataların tespiti ve tashihine dair eser telif etme geleneği günümüze kadar sürdürülebilirliğini koruyabilmiştir. Klasik dönemde bu anlamda değerli ve kıymetli çalışmalar ortaya konulduğu gibi modern dönemde de söz konusu literatüre önemli eserler kazandırılmıştır. Tabi ki klasik dönemde bu alanda ilgi ve çalışmalarıyla öne çıkanlar olduğu gibi son zamanlarda da bazı önemli gayretler ortaya konulmuştur. Bunlardan biri de kaleme aldığı *لغة الجرائد / Lugatu'l-cerâid* adlı eseriyle İbrâhîm el-Yazıcı'dır (öl. 1906). Bu çalışma, yazar tarafından bu çerçevede farklı zamanlarda yazdığı bazı makalelerin birleşimiyle meydana gelmiştir. Eserinde günlük yaşamda en sık kullanılan kelimelerin Arap dili açısından sıhhat derecesini, doğru veya yanlış versiyonlarına

⁴¹ İbn Mekkî es-Sıkkî, *Teşķifü'l-lisân ve telķihü'l-cenân*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990); Demiryak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 270.

⁴² Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Taķvimü'l-lisân*, thk. Abdülazîz Matar (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.); Demiryak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 273.

⁴³ Ahmet Turan Arslan, "Ebû Hilâl el-Askerî", *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/489-490; Ebû Muhammed el-Harîrî, *Durretu'l-ğavvâş fi evhâmi'l-ħavâşs*, thk. Beşşâr Bekkûr (Dimaşk: Dâru's-sekâfe ve't-turâs, 2002).

dikkat çekmiştir.⁴⁴ Aynı şekilde Muhammed el-Adnânî (öl. 1981) معجم الأخطاء الشائعة / *Mu‘cemu’l-ahtâi’ş-şâi’a* ve معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة / *Mu‘cemu’l-ağlâti’l-luğaviyye el-muâsıra* isimli çalışmalarını telif etmiştir. Yazar birinci çalışmasında isminden de anlaşıldığı üzere Arap dil kurallarına göre yaygın hataları tespit edip Kur’ân-ı Kerîm, hadis-i şerif, klasik Arap şiirine ve kaynak mu‘cemlere dayanarak kelime veya ifadelerin sahih şekillerini örneklerle açıklamaya çalışmıştır. İkinci çalışmasında ise çağdaş dilbilimsel düzeydeki hataları kayıt altına alarak aynı şekilde Kur’ân-ı Kerim, hadis-i şerif, klasik Arap şiirine ve kaynak mu‘cemlere dayanarak yanlışları örneklerle izah etmeye ve temellendirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu itibarla iki çalışma da eğitici bir özelliğe sahiptir.⁴⁵

Ahmed Ebu’l-Hıdır Mensî السِّينَةُ عَلَى الْفَصِيحِ وَالْغَلَطِ وَحَوْلَ الْغَلَطِ / *Havle’l-galat ve’l-fasîh ‘alâ elsineti’l-kuttâb* adlı eserini kaleme almıştır. Eserinde ilk olarak yanlış kullanılan kelime ve ifadeleri zikreder, ardında onların sahih versiyonlarını vermeye çalışır.⁴⁶ Bunun yanı sıra özellikle çağımızda bu alanda ciddi akademik çalışmaları olan ve lahn olayına samimiyetle yaklaşan Ahmet Muhtâr Ömer (öl. 2003) ise ekibiyle birlikte مُعْجَمُ الصَّوَابِ اللَّغَوِيِّ / *Mu‘cemu’s-sevabi’l-lugavî* adlı eserini yazmıştır. Müellif, giriş bölümünde eserinde izlediği yöntemi detaylı bir şekilde açıklamıştır. Aynı zamanda yazarın أخطاء اللغة العربية المعاصرة عند الكتاب والإذاعيين / *Ahtâu lügati’l-‘Arabiyyeti’l-muâsıra ‘inde’l-kuttâb ve’-izâ’iyîn* isimli eseri de son dönemde söz konusu alanda ses getiren önemli çalışmalardan sayılmaktadır.⁴⁷ Yukarıda aktarılan eser ve müelliflerden de anlaşıldığı üzere lahn olayı sadece bir bölgeye özgü olmayıp bilakis Basra, Kûfe, Endülüs, Mısır, Lübnan ve diğer Arap – İslam ülkelerinde de yaygınlık kazanmıştır.

Dolayısıyla gerek klasik dönemde gerekse modern dönemde lahn konulu birçok eser yazılmış ve ciddi bir literatür oluşmuştur. Günümüzde teknolojinin gelişmesiyle birlikte “yeterli imkân, kitap, doküman, kaynak” olmasına rağmen yine de bu alanda yazılmış ve çizilmiş çalışmaların tümüne ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bu anlamda daha eğitici, bütünlüyci ve faydalı olmasının yanı sıra bu alandaki araştırmacıların bu değerli çabaları tespit edebilmeleri ve bunlardan yararlanabilmeleri bağlamında söz konusu literatürde gerek klasik gerekse modern dönemde yazılmış ve günümüze ulaşmış bazı önemli çalışmaları tablo halinde zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

⁴⁴ İbrâhim el-Yazıcı, *Lugatu’l-cerâid* (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1319).

⁴⁵ Muhammed el-Adnânî, *Mu‘cemu’l-ahtâi’ş-şâi’a* (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1973); a.mlf. *Mu‘cemu’l-ağlâti’l-luğaviyye* (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1989).

⁴⁶ Ahmed Ebu’l-Hıdır Mensî, *Havle’l-galat ve’l-fasîh ‘alâ elsineti’l-kuttâb* (Kahire: Mektebetu Dâri’l-‘Urûbe, 1963).

⁴⁷ Ahmet Muhtâr Ömer, *Mu‘cemu’s-sevabi’l-lugavî* (Kahire: ‘Aleml-Kutub, 1429/2008); a.mlf. *Ahtâu lügati’l-‘Arabiyyeti’l-muâsıra ‘inde’l-kuttâb ve’-izâ’iyîn* (Kahire: ‘Aleml-Kutub, 1993).

3.1. Klasik Dönemde Lahnlı Yazılmış Bazı Önemli Eserlerin Listesi.⁴⁸

Yazar Adı Soyadı	Eser Adı	Diğer Bilgiler
Alî b. Hamza el-Kisâf (öl. 189/805)	<i>Mâ telhanu fihi'l- 'avâm</i>	thk. Ramazan et-Tevvâb (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1403/1982).
İbnu's-Sikkât (öl. 244/858)	<i>Işlâhu'l-manţık</i>	thk. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l- Meârif, 1987).
Mufaddal b. Seleme (öl. 290/903)	<i>Mâ telhanu fihi'l- 'âmme</i>	thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Riyad: Merkezu'l-Cuma el-Mâcid, 2005).
Ebu'l-Abbâs Sa'leb (öl. 291/904)	<i>Kitâbu'l-Faşîh</i>	thk. Âtîf Medkûr (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.).
İbn Hâleveyh (öl. 370/980)	<i>Leyse fi kelâmi'l- 'Arab</i>	thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Mekke: y.y. 1399/1979).
Ebû Bekr ez-Zubeydî (öl. 379/989)	<i>Lahnu'l- 'avâm</i>	thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1373/1954).
İbn Mekkî es-Sıkkîlî (öl. 501/1108)	<i>Teşkıfu'l-lisân ve telkîhu'l-cenân</i>	thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990).
Ebû Muhammed el-Harîfî (öl. 516/1122)	<i>Durretu'l-gavvâş fi evhâmi'l-havâşs,</i>	thk. Beşşâr Bekkûr (Dimaşk: Dâru's-sekâfe ve't-turâs, 2002).
Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî (öl. 540/1145)	<i>Kitâbu Tekmileti Işlâhu mâ tagleţu fihi'l- 'âmme</i>	thk. İzzeddin et-Tenûhî (Dimaşk: Meceretu'l-Mecmei'l-İlmî, 1355/1936).
İbn Hişâm el-Lahmî (öl. 577/1181)	<i>el-Medhal ilâ taqvîmi'l-lisân ve ta'limi'l-beyân</i>	nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslâmî, 1426/2003).
İbn Berrî en-Nahvî (öl. 582/1187)	<i>Ġalaţu (Aġlâtu)'d-đu 'afâ' mine'l-fukahâ'</i>	thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Baġdat: Kulliyetu'l-Âdâb Câmîâtu Baġdat, 1965).
Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (öl. 597/1201)	<i>Taqvîmu'l-lisân</i>	Abdulazîz Matar (Kahire: Dâru'l- Meârif, 2 Basım, ts.).
İbn Hâtîme el-Ensârî (öl. 770/1369)	<i>İrâdu'l-le'âl min İnşâdi'd-đavâl</i>	thk. İbrâhim es-Sâmerrâî (Nuşûş ve Dirâsât içinde, 209-233) (Baġdad: y.y. 1965).
İbnu'l-İmâm et-Tunûsî (öl. 811/1408)	<i>el-Cemâne fi İzâleti'r-</i>	thk. Hasan Hüseyînî Abdulvehhâb (Kahire: el-

⁴⁸ Bu esaslar hakkında geniş bilgi için bk. İmîl Bedî' Ya'kûb, *Mu'cemu'l-hata ve's-savâb* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1986), 25-32; Abdulazîz Madar, *Lahnu'l- 'âmme fi devî'd-dirâsâti'l-lugavîyeti'l-hadîse* (Kahire: Dâru'l-Kavmî, 1966), 75-70; Muhammed ed-Darî el-Hammâvî, *Hareketu't-tashihi'l-lugavî* (Irak: Daru'r-Reşid li'n-Naşr, 1980), 20-22, 34-95; Muhammed Ali en-Neccâr, *Muhâderât 'ani'l-ahtâi'l-lugavîyeti's-şâia'* (Kahire: Ma'hedu'd-dirâsâti'l-'Arabîyeti'l-âlemîyye, 1959-1960), 30-39.

940/1354)	<i>Raḥāne</i>	Mahedu'l-İlmî Li Âsari'ş-Şerkiyye, 1388/1968).
İbn Kemalpaşazâde (öl. 940/1534)	<i>et-Tenbîh alâ ğalaṭi'l-câhil ve'n-nebîh</i>	thk. Abdulkâdir el-Mağribî (Dımaşk: Matbaatu't-Tarakî, 1344/1925).
İbnu'l-Hanbelî Radiyyuddîn (öl. 971/1563)	<i>Bahru'l-'avvâm fî mâ eşâbe fihi'l-'avâm</i>	thk. İzzeddîn et-Tenûhî – Şa'bân Salâh (Dımaşk: Matbaatu İbn Zebdûn, 1356/1937).
a. mlf.	<i>Sehmu'l-elhâz fî vehmi'l-elfâz</i>	nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985)
a. mlf.	<i>Akdu'l- ħalâş fî naḳdi'l- kelâmi'l-ħavâş</i>	thk. Nehâd Hasûbî Sâlih (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987).
Ali b. Bâlî el-Kustântînî (öl. 992/1584)	<i>Ḥayru'l-kelâm fî't-teḳaşî 'an ağlâṭi'l-'avâm</i>	thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1403/1983).

Dikkat çeken husus ise leksikoloji/lugavî, sentaks, morfoloji, belagat ve nakd gibi dil ve edebî bilimler kadar değerli olan lahn ve tashîh literatürüyle ilgili eserler, lahnı tespit, teşri ve tashîh etme gibi misyon ve vizyonu ile mesleklerinin icrası büyük oranda dile dayalı olan edip, yazar, spiker, gazeteci ve hatiplerin dil yeterliliklerini geliştirmelerine, sahih-fasih kelime ve ifadelerle konuşmalarına ve herhangi bir sebepten dolayı yaptıkları dilsel hatalardan kaçınmalarına yardımcı olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Söz konusu eserler gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde araştırmacıların ve ilim ehlinin mercileri olup gramer, lügat ve mu'cem gibi mevzularda kendilerinden istifade edilmiş ve hâlâ da istifade edilmektedir. Nitekim modern dönemde lahn ve tashîh literatürüyle ilgili çalışmalar ortaya koyanlar kendilerinden istifade etmiş ve onlara rol model olmuş eserlerdir. Çünkü içerik olarak incelendiğinde hemen hemen bu eserlerin tümü çoğu zaman müelliflerin bu alandaki gayret ve katkılarına işarette buldukları gibi yaygın hataların tespit ve tashihinde bu eserlerden istifade etmişlerdir.⁴⁹

Bu dönemde lahn konulu eserler metot olarak incelendiğinde gerek içerik gerekse sunum açısından farklı yaklaşımlar sergilendiği görülmektedir. Zira söz konusu çalışmalar derlenen ve sunulan örnekler ışığında incelendiğinde bir kısmı belli bir metot dâhilinde telif edilmişken, bir kısmında ise net bir yöntem gözükmemektedir. Pek çok bilim dalında olduğu gibi ve önceki satırlarda da değinildiği üzere dili hatalı kullanmayla ilgili eserlerin telifi ve sistemleşmesi hemen olmayıp belli bir süreçten ve merhaleden geçtiği görülmektedir. İlgili alanda ilk olarak ortaya konulan eserlere bakıldığında konuların, kişinin öğrenme sürecindeki algısına hitap edecek şekilde kolaydan zora doğru sıralanmadığı; bilgilerin genellikle dağınık olduğu, belirli bir formasyon ve kompozisyona dayanmadığı fark edilmektedir. Bu tür eserlerde konunun

⁴⁹ İsmâil Mahmud el-Kayyâm, *Sirkatu't-tashîh el-lugavî* (Ürdün: Camiaatu'l-Filadelfiya, ts.) 114.

aktarılmasında izlenen bir yöntemin olmadığı ve müellifin kelimeleri ve ifadeleri düzensiz bir şekilde ele aldığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Eğitici olmayan bu yönüyle de eserin içeriğine ulaşmayı ve bilgiyi görselleştirip zihinde canlandırmayı zorlaştırmaktadır. Bu kısımdaki eserlerin ortak yönü, konuyu genellikle kelime bazında ele almalarıdır. İlgili eserlerin müellifleri, genel olarak ya tanık oldukları kullanımları ya da yazılı belge ve metinlerden derledikleri lahn numunelerini incelediklerini ifade etmişlerdir. Bu formattaki eserlere Alî b. Hamza el-Kisâî'nin *Mâ telhanü fihî'l-'avâm*, Ebû Bekr ez-Zubeydî'nin, *Laḥnu'l-'avâm* ve İbn Hâleveyh'in *Leyse fî kelâmi'l-'Arab* adlı eserlerini örnek olarak sunmak mümkündür.⁵⁰

Söz konusu dönemde lahn mevzusunda eser telif eden yazarların çok azının, meramını ortaya koyarken belli bir sistem ve metodoloji izlediği söylenebilir. Tespit ettikleri lahn/dilsel hatalı kullanımları belli bir yöntem ve sistem çerçevesinde düzenleyen bütün müellifler de aynı yöntemi takip etmemiştir. Bazıları lahn türünü veya lahn yapanları dikkate alırken, bazıları ise eserlerini alfabetik sıralamayı dikkate alarak telif etmiştir. Bunun yanı sıra bazı eserlerde ise örneklendirmeden ziyade genel prensipler geliştirilmiş ve ilgili prensipler doğrultusunda örnekler verilerek vezne/nazım sistemine yönelik bir yöntem takip edilmiştir. İbnü's-Sikkî'tin *Işlâhu'l-manṭık*'ı, İbn Mekkî es-Sıkkîlî'nin *Teşķîfî'l-lisân ve telķîhu'l-cenân*'ı ve Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Takvîmü'l-lisân*'ı gibi eserler belli bir yöntem dâhilinde hazırlanmış çalışmalardır.

3.2. Modern Dönemde Lahnlara İlgili Yazılmış Bazı Önemli Eserlerin Listesi

Modern dönemde dili tashih etme hareketi, Rönesans'ın kıyamıyla eş zamanlı olarak yükselmeye başladığı söylenilebilir. Dilsel hatanın geniş bir alanı kapsaması ve yayılmasından ötürü bu hareket, devamında temel İslâmî ilimlerle ilgi hemen hemen her alana nüfuz ederek somut ve zengin bir mirasın oluşmasında aktif rol oynadığı müşahade edilmektedir.⁵¹ Bu dönemde yapılan çalışmalar klasik dönemin aksine daha çok sözlük formatında çalışmalardır. Hemen ifade edelim ki, bu dönemde lahnı tespit ve tashih ile ilgili telif edilen eserler konum itibarıyla de klasik dönemle biraz farklılık arz etmektedir. Zira bu dönemde ortaya konulan eserler genellikle eleştirilere ve reddiyelere maruz kalmıştır. Dolayısıyla hata ve yanlışları düzeltmeye çalışanlar da başkaları tarafından hata yaptıkları gerekçesiyle eleştirilmiş ve yaptıkları dilsel hatalar tashih edilmeye çalışılmıştır. Mesela, Muhammed el-Adnânî'nin *Mu'cemu'l-ahtâi's-şâi'a* çalışması, İbrâhîm es-Sâmerrâî tarafından eleştirilmiş, söz konusu eser hakkında tespit edilen hatalar *Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye* adlı dergide yayımlanmıştır. Aynı şekilde Es'ad Dâğîr'in (öl. 1353/1935) *Tezkiretu'l-kuttâb*'ı Selâhuddîn ez-Zebelâvî ve ünlü şair

⁵⁰ Bazı eserlerin mukaddimesinde yazarların 'Ne zaman gördüm ki toplumda hatalı kullanımlar artmış, ben de bu eseri yazdım' gibi ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir. (Zubeydî, *Laḥnu'l-'avâm*, 61-61; Harîrî, Durre, 115; Yeşil, *Harîrî'nin Lahn Anlayışı*, 82-83).

⁵¹ Muhammed ed-Darî el-Hammâvî, *Hareketu't-tashihi'l-lugavî* (Irak: Daru'r-Reşid li'n-Naşr, 1980), 317.

Ma'rûf er-Rusâfi'nin (öl. 1364/1945) *Def'u'l-hucne fi irtidâhi'l-lükne* adlı eseri İbrâhîm Manzûr (öl. 1950) gibi eleştirmenler tarafından nakd edilmiş, delil ve dayanaklarla yapılan hatalar tespit ve tashîh edilmeye çalışılmıştır.⁵² Dolayısıyla وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ “Her bilenin üzerinde daha iyi bilen biri vardır”⁵³ âyet-i kerimesinin de zımnen işarette bulunduğu gibi ilim deniz gibi geniştir, her insan hata yapabilir ve yanılabilir. Önemli olan hatada ısrar etmemek ve onun farkında olmaktır. Daha önceden de ifade edildiği gibi hakikaten modern dönemde de gerek avâm gerek havâs bazında oluşan yaygın hataları tespit etmek ve sahih versiyonu ortaya koymak amacıyla birçok eser yazılmış, gerek nitel gerekse nicel anlamda birçok çalışma ortaya konulmuştur. Bu alanda tespit edilen çalışmaları yazar ismine göre alfabetik olarak şu şekilde zikretmek mümkündür:⁵⁴

Yazar Adı Soyadı	Eser Adı	Diğer Bilgiler
Abbâs Ebu's-Suûd	<i>Şumûsu'l-vifâk biluğati'l-Kur'ân</i>	(Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977).
Abdullâh Abdurrahmân el-Emîn	<i>el-Arabiyye fi's-Sudân</i>	(Beyrut: Dâru'l-Kitâb, 1387/1967).
Abdullâh el-Bustânî – Abdülkâdir el-Mağribî	<i>Munâzaretun lugaviyetun edebîyyetun</i>	(Kahire: Dâru'l-Mısırî, 1933).
Abdülkâdir el-Mağribî	<i>'Aserâtu'l-lisân fi'l-luga</i>	(Dimaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî, 1949).
Ahmed Ebu'l-Hıdır Mensî	<i>Havle'l-galat ve'l-fasîh 'alâ elsineti'l-kuttâb</i>	(Kahire: Mektebetu Dâri'l-'Urûbe, 1963).
Ahmed Ebu'l-Hıdır Mensî	<i>Havle'l-galat ve'l-fasîh 'alâ elsineti'l-kuttâb</i>	(Kahire: Mektebetu Dâri'l-'Urûbe, 1963).
Ahmed Hüseyin Şeref	<i>Lehecâtu'l-Yemen kadîmen ve hadîsen</i>	(Kahire: y.y. 1390/1970).
Ahmed İsâ	<i>el-Muhkem fi usuli'l-kelimât</i>	(Kahire: Mustafâ el-Bâbî, 1358/1939).
Ahmed Ridâ el-Âmilî	<i>Kâmûsu raddi'l-'âmmi ilel-fasîh</i>	Beyrut: Dâru Râib el-Arabi, 1401/1971).
Ahmet Muhtâr Ömer	<i>Mu'cemu's-sevabi'l-lugavî</i>	(Kahire: 'Alemu'l-Kutub, 1429/2008).
a.mlf.	<i>Ahtâu lüğati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra 'inde'l-kuttâb ve'l-izâ 'iyîn</i>	(Kahire: 'Alemu'l-Kutub, 2. Basım, 1993).

⁵² Sümeyye Abdülkâdir Sâlih, *et-Tashihu'l-lugavî fi asri'l-hadîs* (Sudan:Camiâtu Ummu Dermân el-İslâmî, Doktora Tezi, 2010).

⁵³ Yûsuf, 12/76.

⁵⁴ Bu esaslar hakkında geniş bilgi için bk. İmîl Bedî', *Mu'cemu'l-hatai ve's-savâb*, 25-32; Hammâvî, *Hareketu't-tashihi'l-lugavî*, 20-22, 34-95; Ali en-Neccâr, *Muhâderât 'ani'l-ahtâi'l-lugaviyeti's-şâia'*, 30-39.

Ali SEVDİ

LAHN VE TASHİH LİTERATÜRÜYLE İLGİLİ ESERLERİN TEŞEKKÜLÜ VE ARAP DİLİNDEKİ YERİ

Celâl Hanefî	<i>Mu‘cemu‘l-elfâzi‘l-Kuveytî</i>	(Bağdat: Matbaatu Es‘at, 1384/1964).
Curcî el-Bûlîsî	<i>Muğaletu‘l-kuttâb ve menâhîcu‘s-evâb</i>	(Beyrut: Matbaatu‘l-Bûlîs, 1324/1906).
Curcî Şâhin	<i>Reddu‘ş-şârid ilâ tariki‘k-kâvâid</i>	(Matbaatu‘l-Kıddîs Cowarcıyos, 1921).
Enîs Ferihâ	<i>Mu‘cemu‘l-elfâzi‘l- âmmî</i>	(Beyrut: y.y. 1363/1944).
Es‘ad Halîl Dâğır	<i>Tezkiretu‘l-Kuttâb</i>	(Kahire: Dâru‘l-Mısrî, 1933).
Halîm Demûs	<i>Kâmûsu‘l- âvâm</i>	(Dımaşk: Matbaatu‘t-Terâkî, 1341/1923).
Halîm Fehmî	<i>Cetvelu‘l-‘âmmî ve‘l-muharref</i>	(Kahire: y.y. 1344/1925).
Hasan Alî el-Bedrâvî	<i>Tehzibu‘l-‘âmmî ve‘l-muharref</i>	(Kahire: y.y. 1332/1914).
İbrâhîm Âdem İshâk	<i>el-Usulu‘l-Arabîye li‘l-lahce</i>	(Hartum: Dâru‘l-Fevr, 1423/2002).
İbrâhîm el-Yazıcı	<i>Lugatu‘l-cerâid</i>	(Kahire: Dâru‘l-Meârif, 1319).
İbrâhîm es-Sâmerrâî	<i>et-Tetavvur el-luğavî et-târihî</i>	(Kahire: M‘ehedu‘l-Buhûs ve‘d-Dirâsâti‘l-‘Arabî, 1966).
Kemâl İbrâhîm	<i>Eğlâtu‘l-kuttâb</i>	(Bağdat: Dâru‘l-‘Arabî, 1935).
Ma‘rûf er-Rusâfî	<i>Def‘u‘l-hucne fî irtidâhi‘l-lükne</i>	(İstanbul: Sedây-i Millet, 1364/1945).
Mahmûd Teymûr	<i>Mu‘cemu‘l-hadare</i>	(Kahire: Matbaatu‘n-Numûziciyye, 1380/1961).
Mâzin Mubârek	<i>Nahvun ve va‘yun lugavî</i>	(Dımaşk: Mektebetu‘l-Fârâbî, 1970).
Muhammed Alî ed-Dusûkî	<i>Tehzibu‘l-elfâzi‘l-âmmî</i>	(Kahire: Dâru‘r-Rahmanî, 1338/1920).
Muhammed Ali en-Neccâr	<i>Muhâderât ‘ani‘l-ahtâi‘l-lugaviyeti‘ş-şâia‘</i>	(Kahire: Ma‘hedu‘d-Dirâsâti‘l-‘Arabiyeti‘l-‘Âlemiyye, 1959-1960).
Muhammed el-Adnânî	<i>Mu‘cemu‘l-ahtâi‘ş-şâi‘a</i>	(Beyrut: Mektebetu Lubnan, 2. Basım, 1973).
a.mlf.	<i>Mu‘cemu‘l-ağlâti‘l-luğaviyye</i>	(Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1989).
Muhammed Mubârek	<i>Fıkhû‘l-luğa ve hasâisu‘l-Arabiyye</i>	(Beyrut: Dâru‘l-Fıkr, 1972).
Muhammed Selîm el-Cundî	<i>İslâhu‘l-fâsid min lugati‘l-cerâid</i>	(Dımaşk: Dâru‘t-terakî, 1925).

Mustafâ Cevvâd	<i>Kul velâ tekul</i>	(Bağdat: Dâru'l-Îmân, 1969).
Mustafâ Galâyînî	<i>Nezarâtun fi'l-luga ve'l-edeb</i>	(Beyrut: Matbaatu Tabbâra, 1927).
Raşîd 'Atiyye	<i>Mu'cemu Atiyye fi'l-âmmî ve'd-dahîl</i>	(Sanbâvelu: Dâru't-tıbaa ve'n-neşr, 1363/1944).
Raûf Cemâluddîn	<i>Münâkaşât ma'a Mustafâ Cevvâd</i>	(Necef: Dâru'n-Necef, 1966).
Selâhuddîn ez-Ze'balâvî	<i>Ahtâuna fi's-suhuf ve'd-devâvîn</i>	(Kahire: Vadi'n-Nîl, 1326/1966).
Subhî el-Besâm	<i>el-İstidrâk 'alâ kitâb kul velâ tekul</i>	(Bağdat: Dâru'l-Meârif, 1977).
Şevkî Dayf	<i>Tahrîfâtü'l-âmmiyye li'l-fuşhâ fi'l-kavâ'id ve'l-binyât ve'l-hurûf ve'l-harekât</i>	(Bağdat: Dâru'l-Meârif, 1994).
Üsâme Tayyibî	<i>Kâmûsu İhyâi'l-elfâzi'l-fasîh</i>	(Dımaşk: Dâru'l-Ummi'l-Hafîd, 1967).
Zuhdî Cârullâh	<i>el-Kitâbetu's-sahiha</i>	(Beyrut: Dâru'l-Kutub, 1969).

Klasik ve modern dönemde söz konusu alanla ilintili ortaya konulmuş çalışmalardan bazıları genel olup Arap âleminde şüyu bulan hataları tespit ve tashîh etmeyle ilgiliyken bazıları da - Ebu'l-Abbâs Sa'leb'in *el-Faşîh*'inde ve Abdülkâdir el-Mağribî'nin *Aserâtu'l-lisân fi'l-luga* adlı eserinde olduğu gibi- kendi dönemlerinde özel bir bölgeyi veya coğrafyadaki yaygın dil hataları incelemekte ve belli bir mekânla sınırlıdır. Bunun yanı sıra ilgili alanda ortaya konulmuş özellikle modern dönemdeki eserlerin önsözleri incelendiğinde bazılarının isminden de anlaşıldığı üzere Arap dilinde dili hatalı kullanmayla ilgili yapılan bazı münazara ve konferanslar da daha sonra kitap haline getirilmiş ve literatüre kazandırılmıştır.

Dili, tashîf, tahrîf ve lahn gibi olumsuz etkenlerden korumak amacıyla telif edilen bu gibi eserlerde sentaks, morfoloji, fonetik ve semantik gibi dil hatalardan kaynaklanan yaygın hatalar incelenerek müelliften müellife farklılık arz etmekle birlikte genelde Arap şiiri, Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerif, Arap şiiri ve emsâlden şahitler getirilerek onların doğru ve sahih versiyonları ortaya konulmuştur. Bunun yanı sıra lahn mevzusunu ele alan ve inceleyen söz konusu eserler irdelendiğinde Arap dilcilerinin herhangi bir kullanımın doğruluğunu ve yanlışlığını tespit etmede kıyâs ve semâyla birlikte kelimenin güvenilir muteber mu'cemlerde bulunması, muvelled olmaması; dil ekollerinden birine ve genel kurallara uyması gibi ilkeleri de dayanak noktası olarak gösterdikleri görülmektedir.⁵⁵

Dilde yapılan hataların tespiti ve tashîhi hususunda klasik dönemden günümüze kadar ortaya konulan bunca eserde, genelde Arap dilinin özelde ise vahiy dili olan fasîh Arapçanın farklı nedenlerle giderek safiyetini kaybettiği dolayısıyla bu bağlamda

⁵⁵ İmîl Bedî', *Mu'cemu'l-hatai ve's-savâb*, 33-44; Yeşil, *Harîri'nin Lahn Anlayışı*, 34.

farkındalık oluşturma gayreti güdüldüğü açıkça görülmektedir. Gerek ‘avâm gerekse havâs tarafından değişik asırlarda ve değişik bölgelerde konuşmada veya Arapça yazı dilinde yapılan her türlü dil hatası ve fasih lehçeden ayrılma anlamı taşıyan lahnın teşekkül etmesinin ana nedenlerini ve farklı vecihleri ortaya koymaları bakımından mevzubahis eserler önem arz etmektedir.

Tashîh literatürüyle ilgili bu eserler, zengin içeriğiyle özelde fasih Arapçanın ve genelde vahiy dilinin muhafazasında katkıda buldukları gibi Arap diline, -kitapların içinde hapsolmuş ve yok olmaya aday - birçok kelime, kavram, terkip, atasözü ve şiir gibi Arapçanın zenginleşmesine sebep olacak malzemenin kazanılmasında ve ihyasında da önemli rol oynamıştır. Söz konusu eserler, telif edildikleri dönemde kullanılan kelime, kelimeler, atasözü, deyim ve ifadelerdeki değişimleri de izleme imkânı sağlamaktadır. Bunun yanı sıra bunlar, gramer kitaplarına hâşiye ve istidrâk olabilmeyi de başararak gramatik düzeyinde hatalı kullanılan birçok ifadenin doğru kullanışlarını ortaya koyarak yanlış kullanımlara - dili doğru kullanmak hususunda ilgili ve duyarlı olanlara- deyim yerindeyse sedd-i zerâi olabilmişlerdir.

Bir taraftan Kur’ân’ın yazıya geçirilmesi, Kur’ân’daki garip lafızların açıklaması hedef alan çalışmalar ve hadislerin derlenmesi filolojiye katkısı olduğu gibi diğer taraftan lahn olayının yaygınlaşmasıyla ortaya konulan söz konusu eserler ve lahn olayı paralelinde telif edilen Arapça gramer çalışmaları da bizzat filolojiye hizmet etmiş çalışmalardır. Lahn kitapları niceliklerine paralel olarak edebî, ilmî, avâm ve havâs gibi dilin farklı versiyonlarıyla ilintili bol malzeme içerdiklerinden, Arapça sözlük oluşumunda önemli kaynaklarından biri olup sözlük araştırmalarında özel bir öneme sahiptirler.⁵⁶

Dolayısıyla, lahn olayının yaygınlık kazanması neticesinde Arap grameriyle birlikte neşet bulan dilde yapılan hataların tespiti ve düzeltilmesi hususunda yapılan tashîh hareketinin amacı, vahiy dili olan Arapçanın her çeşidini hatalardan korumak olduğu aşikârdır. Şayet dili hatalı kullanmaya tepki olarak ulemâ ve udebânın duyarlılığıyla telif edilen lahn konulu eserler ve Arap grameri kurallarının tespiti gibi özverili çalışmalar olmasaydı belki de Câhiliye döneminden günümüze kadar varlığını sürdüren fasih Arapça olmazdı. Buna orantılı olarak da dilsel kaynağı fasih Arapça olan Câhiliye dönemine ait şiirler ve Kur’ân-ı Kerimin birçok ayeti anlaşılabilirirdi. Fakat bütün bu olumlu katkılarıyla birlikte özellikle son dönemde dili tashîh etme gayesiyle yazılan bazı eserler dikkatlice incelendiğinde dile faydadan çok zarar verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu kitapların radikal davranışları, hatalı olarak iddia ettikleri birçoğunun isabetsiz olduğundan dile karşı bir nefret uyandırmaya sebep olmuştur. Çünkü bundan önceki satırlarda aktardığımız, özellikle modern dönemde ilgili alanla telif edilen eserlere mutali olan kişi bu eserlerde hatalı veya yanlış olarak zikredilen

⁵⁶ Muhammed Şendül, *Kutubu'l-lahn ve mesâdir mu 'cemi'l-Arabiyyeti't-târihi* (Tunus: Cami'âtu Kutrâc, ts.), 11-15.

birçok kelime ve ifadelerin sahih ve fasih olduğunu müşahede edecektir. Nitekim söz konusu çalışmaların azımsanmayacak kısmının içerik olarak birbirine reddiye olması bunu teyit etmektedir.

Sonuç

Bu makalede, lahn ve tashih literatürüyle ilgili eserlerin teşekkülü, söz konusu eserlerin hatalı kullanımları tespit ve tashih etmedeki rolü, Arap dili gramerine ve toplumun genel kabulüne aykırı bir kullanım olan lahn olgusuna yaklaşımı ve Arap dilindeki yeri ele alınmıştır. Araştırma neticesinde varılan sonuçlar ise şu şekildedir:

Arap dilinin korunmasına yönelik öteden beri var olan duyarlılık ve hassasiyet, Arapça'nın vahyin dili olması ve 'acem' denilen yabancı halklarla artan etkileşim sonucunda doruk noktasına ulaşmış ve sistematik hale gelmiştir. Başlangıçta Kur'an-ı Kerim'i anlamaya ve korumaya yönelik çalışmaların çerçevesi zamanla genişlemiş ve onun anlaşılmasının temel aracı olan Arapça'yı da kapsar hale gelmiştir. Kapsam ve çerçeve olarak genişleyen bu çabaların yöntem ve biçimi de değişmiş, başlangıçta iç içe olan konular ayrılarak ayrı bilim dallarına dönüşmüştür.

İlk örnekleri aynı mevzuyla ilgili kelimelerin tedviniyle zuhur eden mu'cem çalışmaları, zaman içinde yanlış kullanımları da içermiştir. Artan yanlış kullanım vakaları sonucunda, dili korumak ve toplumu bu hatalara karşı eğitmek için ilgili kullanımları ele alan lahn ve tashih olarak nitelendirilen farklı bir tür zuhur etmiştir. Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden ve Arap dil bilimcilerinden biri olan el-Kisaî'nin öncülük ettiği bu tür çalışmalar, ilmî ortamda dikkatleri üzerine çekmiş ve zengin bir literatüre sahip olmuştur.

Gelişim ve değişim gerçeğine sahip dil gibi öznel yaklaşımlara açık bir mevzuda telif edilen mevzu bahis eserlerin eleştirel yönlerinin varlığı, hâşiye, ihtisar, tekmile ve şerhlerle yorumlanarak genişlemesine olanak sağlanmıştır. İkinci asrın sonlarından başlayan bu telif süreci, dil değişimine paralel olarak günümüze dek devam etmiştir. Günümüzde ise dilbilim standartlarının ve kavramlarının gelişimi ışığında, bu eserlerin dile yaklaşımları ve katkıları eleştirel bir bakışla ele alınmış ve bu eserlerin yaklaşım ve yöntemleri dilin dinamik gerçekliği karşısında mütalaa edilmiştir.

Dilin canlılığı karşısında gerek âvâm gerekse havâs arasında kullanılan herhangi bir ifadenin doğruluğunu veya yanlışlığını kanıtlamasında geçerli bir temele ihtiyaç olduğunu gören dilbilimciler de iddialarını haklı çıkarmak için farklı gerekçeler kullanmışlardır. Dayanakların farklılık göstermesi, müelliflerin benimsedikleri ekolden kaynakladığı gibi buldukları çevreden ve ilmî ortamdan da kaynaklanmıştır. Söz konusu eserlerde iddiaların temellendirilmesinde genel anlamda Arap şiiri, Kur'an-ı Kerim, hadis-i şerif, gramer kuralları ve dilcilerin görüşleri istişhâd olarak kullanıldığı müşahede edilmiştir.

Dilciler, eserlerinde topladıkları hatalı kullanımların bir kısmını havâsa, bir kısmını da ‘avâma nispet etmişlerdir. Ancak, ilgili hatalar arasında net bir fark müşahade etmek neredeyse imkânsızdır. Nitekim lahn konulu eserlerde dili hatalı kullanılmasında ‘avâm ve havâs ayırımı yapılmaksızın, aynı hatalar/yanlışlar her iki gruba da atfedilmektedir. Dolayısıyla, söz konusu eserlerin çoğunda, ister yazar olsun ister edip olsun dili gerektiği gibi düzgün kullanmayanlar ‘avâm olarak görülmüştür.

Lahnı, dilin canlılığının bir yansıması olarak gören, lahn ve tashîh çalışmalarının dili dar kalıplarla hapsettiği iddia eden dilciler olmakla birlikte lahnı dili tahrip edip orijinalliğinden uzaklaştırdığını gören ve dilin hatalı kullanılmasına karşı önlem alınmasının gerekli ve önemli olduğunu savunanlar da olmuştur. Dili korumak için lahn'a karşı çalışmanın gerekli ve önemli olduğuna katılmakla birlikte lahnın tanımlanmasında kriterlerin abartılması, dilin değişen ve gelişen canlı bir varlık olduğu gerçeğiyle bağdaşmadığı söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmed Ebu'l-Hıdır el-Mensî. *Havle'l-galat ve'l-fasîh 'alâ elsineti'l-kuttâb*. Kahire: Mektebetu Dâri'l-'Urûbe, 1963.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam-*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Akçakoca, Yusuf. *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Tartışmaları -Mansûb Cümle Elemanları Örneğinde-*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Arslan, Ahmet Turan. “Ebû Hilâl el-Askerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aydın, Mehmet. “Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu”. *Selçuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(1997), 326-350.
- Bakırcı, Selami –Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi/Başlangıçtan Günümüze*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001.
- Bustî, Ebû Süleymân el- Hattâbî. *Ġarîbu'l-hadîs*. thk. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî. 3 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1402/1982.
- Câhız, Ebû Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 7. Basım, 1998.
- Dayf, Şevkî. *Tahrîfâtul-'âmmiyye li'l-fuşşâ fi'l-kavâ'id ve'l-binyât ve'l-hurûf ve'l-harekât*. Bağdat: Dâru'l-Meârif, 1994.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *Edebu'l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâlî. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1405/1985.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *Uyûnu'l-aḥbâr*. nşr. Ahmed Zekî el-Adevî, 4 Çilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1343/1925.
- Durmuş, İsmail. “Sa'leb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

- Ebû Tâhir el-Mukrî. *Ahbâru'n-nahviyyîn*. Beyrut: Mektebetu Mişkât el-İslâmî, ts.
- Ebu't-Tayyib el-Lugavî. *Merâtibu'n-nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Mektebetu Nehdetu Mısır ve Matbaatuhâ, 1375/1955, 1974.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn. *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Matbaatu't-S'âde, 1380/1961.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn. *Luma'u'l-edille fi usûli'n-nahv*. thk. Saîd el-Efgânî. Dımaşk: Matbaatu Câmîati's-Suriyye, 1377/1957.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn. *Nuzhetu'l-elibbâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâmirâî. Bağdat: Mektebet'l-Endülüs, 1390/1970.
- Er, Sırrı. *Etkili ve Güzel Konuşma Sanatı*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2010.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdullah Derviş. Kahire: y.y. 1964.
- Fîrûzâbâdî, Ya'kûb b. Muhammed. "l-h-n". *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle li't-Tiba'a ven-Neşr, 1426/2005.
- Gündüzöz, Soner. "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 / 9 (Ocak 1997), 284-300.
- Hâkim en-Nisâbûrî. *el-Mustedrek 'ale's-Şahîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1422/2002.
- Hammâvî, Muhammed ed-Darî. *Hareketu't-tashihi'l-lugavî*. Irak: Daru'r-Reşid li'n-Naşr, 1980.
- Harîrî, Ebû Muhammed. *Durretu'l-gavvâş fi evhâmi'l-havâşs*. thk. Beşşâr Bekkûr. Dımaşk: Dâru's-sekâfe ve't-turâs, 2002.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1952.
- İbn Hişâm el-Ensârî en-Nahvî. *Muḥtaşarü Muḡni'l-lebîb*. nşr. Muhammed b. Salih el-'Üseymîn. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1427/2006.
- İbn Hişâm el-Lahmî. *el-Medḥal ilâ takvîmi'l-lisân ve ta'lîmi'l-beyân*. nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Daru'l-Beşairui'l-İslâmî, 1426/2003.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Cemaluddîn. "l-h-n". *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, 1444/2009.
- İbn Mekkî es-Sıkkîlî. *Teşķîfu'l-lisân ve telķīḥu'l-cenân*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Takvîmu'l-lisân*. Abdulazîz Matar. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2 Basım, ts.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekir. *Kitâbu'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1407/1987.
- İbnu'l-Hanbelî Radiyyuddîn. *Aḳdu'l-ḥalâş fi naḳdi'l-kelemi'l-havâşs*. thk. Nehâd Hasûbî Sâlih. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- İbnu'l-Kıftî. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuḥât*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhîm, 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub, 1369/1950, 1986.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *el-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddud. Tahran: y.y. 1384/1965.
- İbnu's-Sikkîṭ, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *İşlâḥu'l-manṭık*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Meârif, 4. Basım, 1987.
- İbnu's-Sikkîṭ, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *İşlâḥu'l-manṭık*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

- İmîl Bedî' Ya'kûb. *Mu'cemu'l-hatai ve's-savâb*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-Melâyîn, 1986.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbnü's-Sikkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Karadavut, Ahmet. "Arap Dilinde Lahn'ın Doğuşu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 326-350.
- Kayyâm, İsmâil Mahmud. *Sirkatu't-tashîh el-lugavî*. Ürdün: Câmiaatu'l-Filadelfiya, ts.
- Kisâf, Alî b. Hamza. *Mâ telhanu fîhi'l-'avâm*. thk. Ramazan et-Tevvâb. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1403/1982.
- Madar, Abdulaziz. *Lahnu'l-'âmme fî devi'd-dirâsâti'l-lugaviyeti'l-hadîse*. Kahire: Dâru'l-Kavmî, 1966.
- Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed. *Sâmî fî'l-esâmî*. nşr. Muhammed Mûsâ Hindâvî. Kahire: y.y. 1997.
- Muhammed el-Adnânî. *Mu'cemu'l-ağlâti'l-luğaviyye*. Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1989.
- Muhammed el-Adnânî. *Mu'cemu'l-ahtâi'ş-şâi'a*. Beyrut: Mektebetu Lubnan, 2. Basım, 1973.
- Neccâr, Muhammed Ali. *Muhâderât 'ani'l-ahtâi'l-lugaviyeti'ş-şâia'*. Kahire: Ma'hedu'd-Dirâsâti'l-'Arabiyeti'l-'Âlemiyye, 1959-1960.
- Ömer, Ahmet Muhtâr. *Ahtâu luğati'l-'Arabiyeti'l-muâsıra 'inde'l-kuttâb ve'-izâ'iyîn*. Kahire: 'Alemu'l-Kutub, 2. Basım, 1993.
- Ömer, Ahmet Muhtâr. *Mu'cemu's-sevabi'l-lugavî*. Kahire: 'Alemu'l-Kutub, 1429/2008.
- Sa'leb, Ebu'l-Abbâs. *Kitâbu'l-Faşîh*. thk. Âtîf Medkûr. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Saîd el-Afgânî. *Min târihi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- Sevdi, Ali. "Lahn ve Tashîh Literatüründe Sa'leb'in el-Faşîh Adlı Eserinin Önemi ve Yeri". *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 61-89.
- Sevdi, Ali. "Arap Dili Literatüründe Lahn Olgusunun Tespit ve Tashîhinde Kullanılan Kaynaklar". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 355-383.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn*. thk. Fritz Krenkow. Beyrut: Matbaatu'l-Kâtulikiyye, 1936.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân. *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luga*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm vd. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1306/1986.
- Sümeyye Abdulkâdir Sâlih. *et-Tashihu'l-lugavî fî asri'l-hadîs*. Sudan: Câmîātu Ummu Dermân el-İslâmî, Doktora Tezi, 2010.
- Şendûl, Muhammed. *Kutubu'l-lahn ve mesâdir mu'cemi'l-Arabiyeti't-târihî*. Tunus: Câmîātu Kutrâc, ts.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Kahire, Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1412/1991.
- Temel, Ali. "Nehhâs'ın İ'râbu'l-Kur'an'ında "Lahn" Tartışmalarına Konu Olan Kırâatlerin Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 77-105.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemu'l-udebâ'*. thk. Hasân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yavuz, Mehmet. "Gramer Çalışmalarını Başlatan Amiller ve İlk Çalışmalar (II./VIII. Asrın Sonuna Kadar)". *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/10 (2003), 119-129.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Kuteybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/145-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Yazıcı, İbrâhim. *Lugatu'l-cerâid*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1319.
- Yeşil, Selman. *Harîrî'nin Lahn Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. "l-h-n". *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Gazze: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım. *el-İzâh fî 'ileli'n-naĥv*. nşr. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 3. Basım, 1399/ 1979.
- Zubeydî, Ebû Bekr. *Laĥnu'l-'avâm*. thk. Ramazan Abdüttevâb. Kahire: Matbaatu'l-Kemâlî, 1964, 1420/2000.
- Zubeydî, Ebû Bekr. *Ĥabaĳâtu'n-naĥviyyîn ve'l-luĳaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1373/1954.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ÜLKEMİZ DINDAR GENÇLİĞİNİN KİMLİK KOLAJINDA KÜLTÜREL, KÜRESEL VE KÜYEREL ETKİLER; DİNİ SOSYOLOJİK TARTIŞMA ALANLARI VE BAZI ÖNERİLER

CULTURAL, GLOBAL AND GLOCAL IMPACTS ON THE IDENTITY COLLAGE OF
OUR COUNTRY'S RELIGIOUS YOUTH; AREAS OF RELIGIOUS SOCIOLOGICAL
DISCUSSION AND SOME RECOMMENDATIONS

Metin DOĞAN

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı/Din Sosyolojisi, Nevşehir, Türkiye
metindogan@nevsehir.edu.tr, orcid.org/0000-0003-1458-3406

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513453>

Geliş Tarihi / Received: 11 Ağustos 2022 / 11 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Ekim 2022 / 24 October 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 238-267.

Cite as / Atıf: Doğan, Metin. “Ülkemiz Dindar Gençliğinin Kimlik Kolajında Kültürel, Küresel ve Küyerel Etkiler; Dini Sosyolojik Tartışma Alanları ve Bazı Öneriler” [Cultural, Global and Glocal Impacts on the Identity Collage of Our Country’s Religious Youth; Areas of Religious Sociological Discussion and Some Recommendations]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 238-267.

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

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.



OpenAIRE **ROZİN** OPEN ACCESS

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

Öz

Gençlerin, içinde buldukları toplumun hızla değişmesinin yeni ve çağdaş niteliklemlerle olan karşılıklı ilişkisi, aynı zamanda onların pek çok sorunla karşı karşıya oldukları anlamına da gelmektedir. Bu sorunların, gençlik kimliğinin yerel çevresel etkiler ve küreselleşmenin sonucu olarak postmodern kültür ile olan irtibatı üzerinde gelgitler yaptığı söylenebilir. Bu anlamda çalışmamızın amacı, üzerinde çalıştığımız dindar gençlerin belirli bir süreçte bilindik çevresinden ve yaşamını kuşatan etkin unsurlardan gelen etkin ve zorlu faktörlerin etkisinde, yaşadıklarının din ile ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu ve bu konunun doğrudan muhatapı olarak dindar genci etki altına alan bu kategorik alanları araştırmaktır. Bu bağlamda dindar gençlik kimliğinin oluşum evrelerini, gençlik üzerinde yerel yani bir bakıma kültürel dinamiklerin etki alanı içerisinde kendiliğinden gelişen ve gencin yönelimlerinde baskın kimi “kültürel” değerlerle ve modern ama zorunlu sonuç olarak “küresel” enstrümanlarla açıklamak doğru bir yaklaşım olacaktır. Bununla birlikte yerelliğin ve öz kültürün korunması konusunda hassasiyeti olan ya da bu olguyu aşamayan, çelişkiler ve buhranlar yaşayan bir gençlik kültürüyle, küreselleşmenin ürünü olarak modernist kültürü birlikte tecrübe etme isteği ve eğiliminin gençliğin kimlik oluşumu üzerinde “küyerel” bir zihniyet algısı oluşturduğunu da düşünebiliriz. Dolayısıyla sürecin ileriki aşamalarında geleneği temsil eden otoriteler bir değer kaybı yaşamakta, arkadaş ve akran gruplarınca ‘rol çalma’ edimi görülmektedir. Çünkü bu gruplar, gencin içselleştirdiği ve kendisine yakın hissettiği akranlarıdır. Genç, bu grup içinde kabul görmek isterken, aynı zamanda bu gruba ait ve bu grubun karakteristiklerini yansıtan kimliğini de benimsemektedir. Aynı şekilde modernist paradigmanın gençliğin kimlik inşasında, özellikle geleneksel değerleri tahrib ederek oynadığı rol de, genç üzerinde yapısal bir probleme neden olmakta, onun sosyal kurumlarla olan bağını kopartarak bireyselleşme eğilimlerini artırmaktadır. Bununla birlikte genç, bir yandan dinin ya da geleneksel diyebileceğimiz değerlerin üzerindeki etkinliğini yadsımamakta, ama diğer yandan küresel değerlerle yerel motiflerin harmanısı desenlerini davranışlarına yansıtabilmektedir. Gençliğin ilk dönemlerinde karşılaşılan çok yönlü belirleyicilerin, gencin yaşamını ve davranışlarını biçimlendirmede oynadığı önemli rolün, meseleyi bir kimlik sorunu haline getirdiği bir gerçektir. Dolayısıyla çalışmamızda nitel gözlemlerin ortaya koyduğu verilerle birlikte, farklı illerde, ortaöğretim ve yüksek öğretim kurumlarında yapılan nicel çalışmaların vardığı sonuçlardan elde edilen verilerin, genelde gençliğin, özelde dindar gençliğin yönelimleri konusundaki etkisinin; buna karşılık, gençliğin dine yaklaşımı ve dini hassasiyetinin bu meselede oynadığı rolün ne olduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Kültürel, Küresel, Küyerel, Gençlik.

Abstract

The interrelationship of the rapid change in the society they live in with new and contemporary qualifications also means that young people face many problems. It can be said that these problems tumble on the connection of youth identity with postmodern culture as a result of local environmental effects and globalization. In this sense, the aim of our study is to investigate what kind of relationship the religious youth we are working with, under the influence of effective and challenging factors coming from their familiar environment and active elements surrounding their lives, have a relationship with religion and these categorical areas that affect the religious youth as the direct addressee of this subject. In this context, it would be a correct approach to explain the formation phases of religious youth identity with some cultural values that develop spontaneously within the influence of local, in other words cultural dynamics on youth and dominate the youth's orientation, and with modern but mandatory global instruments. However, we can also think that the desire and tendency to experience the modernist culture as a product of globalization together with a youth culture that is sensitive to the preservation of locality and core culture or cannot overcome this phenomenon, experiencing contradictions and crises, creates a glocal mentality perception on the identity formation of the youth. Therefore, in the later stages of the process, the authorities representing the tradition experience a loss of value, and the act of 'role taking' is seen by friends and peer groups. Because these groups are the peers that the young person internalizes and feels close to. While the young person wants to be accepted in this group, he also adopts the identity of belonging to this group and reflecting the characteristics of this

group. Likewise, the role played by the modernist paradigm in the identity construction of youth, especially by destroying traditional values, causes a structural problem on the youth, and increases their individualization tendencies by severing their ties to social institutions. However, on the one hand, young people do not deny their influence on what we can call religious or traditional values, but on the other hand, they can reflect the blending patterns of global values and local motifs to their behaviors. It is a fact that the multifaceted determinants encountered in the early years of youth play an important role in shaping the life and behaviors of the youth, making the issue an identity issue. Therefore, in our study, together with the data revealed by qualitative observations, the effect of the data obtained from the results of quantitative studies conducted in secondary and higher education institutions in different provinces, on the orientation of youth in general and religious youth in particular; On the other hand, it has been tried to determine the role of the youth's approach to religion and religious sensitivity in this issue. In this sense, first of all, it would be appropriate to examine the cultural dynamics, which we can call local, which symbolize the appearance of our country's youth identity. The most important of these is undoubtedly the values that express the local.

Keywords: Identity, Cultural, Global, Glocal, Youth.

Extended Abstract

An important concept related to youth is undoubtedly the concept of identity, which can be effective in the socialization of individuals at the same time. Because this period is an important period for the formation of the personality of the youth and the construction of the identity. The interrelationship of the rapid change in the society they live in with new and contemporary qualifications also means that young people face many problems. It can be said that these problems tumble on the connection of youth identity with postmodern culture as a result of cultural environmental effects and globalization. In this sense, the aim of our study is to investigate what kind of relationship the religious youth we are working with, under the influence of effective and challenging factors coming from their familiar environment and active elements surrounding their lives, have a relationship with religion and these categorical areas that affect the religious youth as the direct addressee of this subject. In this context, it would be a correct approach to explain the formation phases of religious youth identity with some cultural values that develop spontaneously within the influence of cultural dynamics on youth and dominate the youth's orientation, and with modern but mandatory global instruments. However, we can also think that the desire and tendency to experience the modernist culture as a product of globalization together with a youth culture that is sensitive to the preservation of locality and core culture or cannot overcome this phenomenon, experiencing contradictions and crises, creates a glocal mentality perception on the identity formation of the youth. Therefore, in the later stages of the process, the authorities representing the tradition experience a loss of value, and the act of 'role taking' is seen by friends and peer groups. Because these groups are the peers that the young person internalizes and feels close to. While the young person wants to be accepted in this group, he also adopts the identity of belonging to this group and reflecting the characteristics of this group. Likewise, the role played by the modernist paradigm in the identity construction of youth, especially by destroying traditional values, causes a structural problem on the youth, and increases their individualization tendencies by severing their ties to social institutions. However, on the one hand, young people do not deny their influence on what we can call religious or traditional values, but on the other hand, they can reflect the blending patterns of global values and local motifs to their behaviors. It is a fact that the multifaceted determinants encountered in the early years of youth play an important role in shaping the life and behaviors of the youth, making the issue an identity issue. Therefore, in our study, together with the data revealed by qualitative observations, the effect of the data obtained from the results of quantitative studies conducted in secondary and higher education institutions in different provinces, on the orientation of youth in general and religious youth in particular; On the other hand, it has been tried to determine the role of the youth's approach to religion and religious sensitivity in this issue. In this sense, first of all, it would be appropriate to examine the cultural dynamics, which we can call local, which symbolize the appearance of our country's youth identity. The most important of these is undoubtedly the values that express the local. Postmodernity, which includes modernity and post-paradigm results, has a great impact on the construction of youth identity. In this respect, it is undeniable that the axis of modernity, which symbolizes the absolute break with tradition and the traditional, predicts a structural disconnection with the past to such an extent that it has no ideological and behavioral ties. Likewise, with the phenomenon of globalization, which symbolizes the scale and impact of the modernity climate, old collective identities have also come to the point of weakening, and social institutions have lost their legitimacy. The peculiarity of our country, where the blended practice of traditional culture and global culture creates a glocal identity pattern, is open to the notion of a youth with different appearances but a competent intellectual segment, where social change is experienced at a rapid pace, while simultaneously trying to preserve age-related traditions. a colorful hybridity emerges.

Giriş

Gençlikle ilgili değinilmesi gereken önemli bir kavram, kuşkusuz bireylerin sosyalleşmesinde aynı anda etkili olabilen ve birbirine eklemlenebilen bileşenlerin belirleyici olduğu kimlik kavramıdır. Çünkü bu dönem, gencin kişilik şekillenmesi ve kimliğin inşası için önemli bir dönemdir.¹ Gencin yaşama katılması ve toplumda kendisine bir mevki edinme ve gelecek endişesi gibi sorunlarla görünür hale gelen “gençlik kimliği” konusu, genci yaşam boyu etkileyecek en önemli olgu olarak gencin içine düştüğü kimlik bocalamasını ifade etmektedir. Daha çok bireysel niteliklerin yeterlilik düzeyi ve bireyselliğin gücünü hissettiren tutum ve davranışlarda belirginleşen bu kişilik zafiyetleri, gençlerin, amaç ve hedeflerini belirlemede, uyum sağlamada, mesleki yönelimlerde, arkadaş edinmede ve sosyal aidiyet gibi konularda güçlük çekmesinin nedenleri olabilmektedir. İlk gençlik yıllarındaki bu kimlik bocalaması bir süre devam edebilmekte, kendilerine belli bir yön veremeyen gençler bu dönemde kimlik karmaşası yaşayarak kimlik bunalımına girebilmektedirler.²

Toplumların belli bir yaş aralığını oluşturan grubunun, yerel ve ulusal denilebilecek koşullarda gelişen anlamlandırmanın belirlenimi olarak gençlik kimliği, aynı zamanda gencin küresel yaşamın kolektif biçim ve hayat tecrübelerinde ortak şuur oluşturma potansiyeline de işaret eder. Bu anlamda kimlik, yenilik, modern gibi vasıflamaların daha da keskinleştirilmesini mümkün gören gençlik kimliği ifadesi, aynı zamanda modern kültür ile uyuşabilecek karakteristik nitelikler de içerebilmektedir.³ Gençlik kimliği sorununu, toplumsal değişmeye bağlı olarak, uyuşturucu, kültür etnosentrizmi, anomik durumlar, kimlik bunalımı, özgür olma isteği gibi sosyal sorunların yanı sıra; güvensizlik, kaygı hali, stres, işe yaramazlık hissi, yalnızlık gibi sosyal ve psikolojik sorunlar olarak⁴ irdelemek mümkündür. Bu anlamda fiziksel, psikolojik ve sosyal açıdan oldukça kompleks bir varlık olarak gençlik, bu açılardan çözümlenmesi gereken önemli bir problem olarak ortada durmaktadır. Zamana ve mekana bağlı değişkenlerin genç üzerinde oynadığı kesin etkiler düşünüldüğü zaman bu problemin hacmi genişlemektedir. Bu geniş alan içerisinde etki-tepki ikileminde kalıpları neredeyse belli bir kesim olarak genç, içselleştirdiği ve kendisini temsil ettiğini düşündüğü kimlikle birlikte çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

¹ Gülay Arıkan vd., “Üniversite Gençliğinin Güncel Sorunlara Bakışı: H.Ü. Sosyoloji Bölümü Öğrencileri Örneği”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 20/1 (2003), 10.

² Kasım Tatlılıoğlu, “Gençlik Suçluluğunda Aile Faktörünün Etkisi Üzerine Genel Bir Değerlendirme” (ed.) Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 211.

³ Metin Eker vd., “Genç Kültür İle Gençlik Kültürü Etkileşimi: Kültür Savaşlarının Tutsak Gönüllüleri” (ed.) Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 17.

⁴ İsmail Doğan, “Türkiye’deki Gençlik Sorunlarının Eğitim Sosyoloji Açısından Bir Değerlendirme Denemesi” (ed.) Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 287.

Genç kategorisinin birçok çalışmaya konu olduğu bir gerçektir. Bu çalışmalarda genç birey çok farklı açılardan ele alınmış ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Ama bu konunun sosyolojik bir zeminde şekillendiği düşünülürse konunun ele alınması için bir alan açılmış olacaktır. Nitekim gencin fikir edinme sürecinin ve gençlik kimliğinin oluşumunda etkin olan faktörlerin sosyolojik boyutunun irdelenmesi düşüncesi bu çalışmanın seçilmesinin nedenidir. Dolayısıyla özellikle bu açının alana da katkı yapacağı ümit edilmektedir. Genç kategorisi içerisine dahil edilen kitlenin belli periyotlarda içten ve dıştan gelen baskılayıcı telkinlerle yaşadığı ya da yaşamak zorunda kaldığı tecrübeler ve bu tecrübelerin din kategorisi ile olan bağlantılarını ortaya koymanın önemi yadsınamaz. Bu anlamda çalışmamız, bu problemin nesnesi olarak gencin etkilendiği havzayı ve bu havzanın bileşenlerini irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla çalışmamızda nitel gözlemlere dayanan bilgiler ve değerlendirmeler kullanılmıştır. Aynı şekilde, değişik illerimizin ortaöğretim ve yüksek öğretim kurumlarında yapılmış olan ve nicel özellikli çalışmalarının bulguları değerlendirilmiştir. Bu çalışmaların, gençliğin gerek yerel gerekse küresel belirleyicilerin ne oranda etkisi altında olduğuna ilişkin verdiği bilgiler ve din konusunun gençliğin bakış açısında bulunduğu noktanın ne olduğuna dair bulguların değerlendirilmesi de sonuca ulaşma konusunda dikkate alınmıştır.

Kuşkusuz dindar gençlik kimliğinin edinilme sürecinde sözü edilen iç ve dış parametrelerin göstergeleri, gencin karşı karşıya kaldığı problemlerin bir sorunsal olarak görülebilme durumunu ve bu olgunun bireyselliği yanı sıra toplumsallığı kapsayan yönlerinin varlığı ile de ilgilidir. Her şeyden önce kimliğin, insanda bireysellikle sosyallığın kesişmesiyle ortaya çıkan bir kavram olması nedeniyle, aralarında var olan doğrudan ilişki, onun sorunsallığının ilk boyutudur. Dolayısıyla gençlik kimliğinin oluşmasında dikkate alınması gereken ilk konu, bu ilişkinin doğal sonucu olarak bireyin kendisinin istekli ve tatminkar bir biçimde dahil olmak isteyeceği “sosyal aidiyet” meselesidir. İnsan, doğası gereği bir grup içerisinde yer almak ve kendisini bir grup içerisinde hissetmek ister. Bu eğilimde bireysel bir çıkar gözetimi yatar. Bireyin bir tek kimliğiyle birlikte, kimliklerinden söz edilmelidir. Birey, grubuna göre kimlik sahibi olurken yeni kimlikler de edinebilmekte, davranışlarını bu grubun özelliklerine göre yapılandırmaktadır. Bireyin aidiyet içerisinde olduğu gruplar gencin kimlik oluşumunda önemli bir yere sahiptir.⁵

Grup üyeliği ile birlikte grup süreçlerini ve gruplar arasındaki ilişkileri irdeleyen ve bir sosyal psikoloji kuramı olan Sosyal kimlik kuramının⁶ içeriğinde de, bireylerle ait oldukları sosyal gruplar arasındaki ilişkilerin önemli bir yer tuttuğu özellikle vurgulanır.

⁵ İlyas Yılmaz, “Popüler Kültür ve Popüler Kültürün Gençlikte Kimlik Oluşumuna Etkisi” (ed.) Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 150.

⁶ H. Andaç Demirtaş, “Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar”, *İletişim: Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 124.

Birey kendisini ait hissettiği ve aidiyet ilişkisi içerisinde olduğu birçok kimlikle tanımlar ki bunlar, kendisini dahil ettiği ve kendisinin de oraya ait olduğunu varsaydığı grup üyelikleridir. Bu anlamda temel varsayımımız bu yargıya dayanmaktadır. Buna göre birçok değişken gençlik kimliğinin oluşumunu şekillendirmekte, genç birey bu değişkenlerin oluşturduğu kolaj bir desen içerisinde kimlik edinme sürecini tecrübe etmektedir. Bu desenlerin en belirginlerini ise “kültürel/yemel”, “küresel” ve “küyerel” desenler olarak ifade edebiliriz. Bu anlamda ilk olarak, gençlik kimliğinin oluşumunun ve değişiminin yerel ve kültürel dinamiklerini irdelemek yerinde olacaktır. Bunların en önemlisi ise kuşkusuz yerel olanı ifade eden değerlerdeki değişimdir.

1- Gençlik Kimliği ve Kültürel/Yemel Dinamikler

Nesiller arasında değerler farklılığına neden olan, bir kuşağı birkaç kuşak sonrasında fonksiyonunu göremez hale getiren sebeplerden biri, sosyal değişim sürecinde yeni toplumsal paradigmalara ortaya çıkmasıdır. Bu çerçevede genç kuşağın üzerine zorunlu olarak giydirilen sosyalleşme, toplum içerisinde genel geçer düşünceler, bakış açılarında farklılık ve sosyal inançlar adına bir bilinç halini gerektirmektedir.⁷ Gencin sosyalleşmesi, kendi yaşam doğrusunu kendi yönelimleri doğrultusunda belirleme anlayışına paralel olarak grup aidiyetlerinin çeşitlendiği, ebeveyn ve öğretmen otoritelerinin sorgulandığı bir sürecin etkisi altındadır.⁸ Bu süreçte ebeveyn rolleri, arkadaş ve akran gruplarınca devşirilmekte, kimliği şekillendiren geleneksel dinamiklerin gençlik kimliği üzerinde nesillerdir devam eden rolleri bu gruplar tarafından kapılmaktadır.

Bu sürecin, genç için sorunsuz bir dönem olmadığı da söylenmelidir. Sanat, spor gibi kimi etkinliklerle kendisini kanıtlamaya çalışan genç, arkadaşları arasında beğenilmek gibi bir dürtünün de etkisi altındadır. Çünkü kabul görmek istediği çevre, sevdiği kişilerden ya da akran grubundan oluşan ve gittikçe genişlemeye doğru seyreden bir çevredir. İmamoğlu'nun dediği gibi genç, genişleme eğilimindeki çevresinde var olan diğer aktörlere daha çok yaklaşmaya başlamaktadır. Kişisel özenin artmasıyla benliğini ispat etmek gibi bir algıya sahip olduklarından bu tür ilişkilere katılım artmakta, ailesinin statü üstünlüğü gibi gerçekler de çevreden göreceği kabulde etkin olmaktadır.⁹ Bununla birlikte bu süreci bir handikap beklemektedir. Bu anlamda genç kuşağın eğilimlerini içinde barındıran ve çok yönlü tepkisel düşüncelerin kaynağı olan toplumsal değişim paradigmasının neden olduğu bunalımlar da yine en çok gençlik tutum ve tavırlarında görülmektedir. Bu bunalımlar, ailesine ve topluma bakışında olumsuzluk, bireysel donanımlarıyla kendini kabul ettirmeyi arzu etmek, destekleri olmadığına sorunlara yol

⁷ Vahap Özpolat, “Postmodern Bir Sosyalleşme Mecrası Olarak Sosyal Medya ve Gençlik” (ed.) Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014),48.

⁸ Özpolat, “Postmodern Bir Sosyalleşme Mecrası Olarak Sosyal Medya ve Gençlik”, 47.

⁹Abdulahit İmamoğlu, “Genç Yetişkinlikte Kimlik Oluşumu” (ed.) Süleyman Taşkın-Sadi Yılmaz, *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Bingöl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum* (15-16 Ekim 2018), 79-80.

açmak, sürekli çevreyi eleştirmek gibi konulardır.¹⁰ Fakat kendini kabul ettirmede başarılı olması, gencin ruhsal durumunu istendik biçimde etkileyecektir.

2- Gençlik Kimliğinin İnşasında Küresel Dinamikler

Modernite ve sonrası paradigmal sonuçları içeren postmodernitenin gençlik kimliğinin inşasındaki etkisi inkar edilemez. Bu açıdan gelenekten ve geleneksel olandan mutlak kopuşu simgeleyen modernite ekseninin, ideolojik ve davranışsal düzeyde hiçbir bağının kalmayacağı ölçüde geçmiş ile yapısal kopukluğu öngördüğü yadsınamaz. Aynı şekilde modernite ikliminin çapını ve etkisini sembolize eden küreselleşme olgusuyla eski kolektif kimlikler de zayıflama noktasına gelmiş, toplumsal kurumlar meşruiyet kaybı yaşamışlardır. Manço'ya göre, bu açıdan resmi kurumlar, diretilen aitlikler, kristalize olmuş dini algılar veya geleneksel anlayışlar, tartışma götürmez ideolojik yaklaşımlar, sosyal kurumlar ve bu kurumların kamu yöneticisi, öğretmen, aile reisi gibi temsilcileri de artık sorgulanabilmekte ve eskisi kadar kabul görmemektedirler.¹¹ Bu anlamda küreselleşmenin ilk etkisi genç birey üzerinde görünen bireyselleşme eğilimidir. Toplumsal ve iktisadi edinimlerin, dünya ölçeğinde birey hukukunun ve birey haklarının meşruiyeti ise, genç tarafından büyük ölçüde tartışılmaz olarak tanımlanmaktadır. Bu edinimler sonucunda genç, iki temel niteliği ile daha belirgin hale gelmektedir. İlk göze çarpan küreselleşme niteliği Manço'nun ifadesiyle gençte ortaya çıkan "bireysel kimlik fetişizmi"dir. Bir başka deyişle, toplumsal ve kültür unsurlarının öznel hale gelmesi veya gençlik kimliğinin tercih edilerek elde edilmesi, gencin kim olduğuna ve bu kimliğin muhtevasına bireyin karar vermesidir.¹²

Genç yaşamında tercihin ve karar mekanizmasının belirgin dönüşümünü ifade eden bireysel kimliğin öne çıkması gibi, modern dönemlerin bireyini kendisi yapan, başka insanlarla kendisi arasındaki duygu, düşünce, tutum ve davranışlar bütünüünün oluşturduğu farklılıkların tümünün örgütlenmiş bütünlüğü olarak benlik, gençler için bir "ideal" durumuna gelmiştir. Nitekim her insanın ulaşmak istediği ve "ideal benlik"¹³ olarak tanımlanan bir "ben" söz konusudur. Genç, arzu ettiği, kendine uygun gördüğü ideal benlik ifadesini kavramını geliştirmeye çabalamaktadır. İdeal bene yaklaşması onun için mutluluk kaynağıdır. İdeal bene ulaşamaması ve kimi engellemelerle karşılaşması

¹⁰ İmamoğlu, "Genç Yetişkinlikte Kimlik Oluşumu", 79-80.

¹¹ Ural Alp Manço, "Küreselleşme Bağlamında Gençlik ve Kimlik" (ed.) Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 297-298.

¹² Manço, "Küreselleşme Bağlamında Gençlik ve Kimlik", 297-299.

¹³ Psikanaliz, ego psikolojisi, kişilik araştırmaları, sosyoloji ve deneysel sosyal psikoloji araştırmalarının merkezini oluşturan benlik kavramı çok boyutlu bir kavramdır. Bedensel özellikler, sosyal benlik, bilişsel benlik, aktif benlik, psikolojik benlik, reflektif benlik, akademik benlik gibi boyutları yanı sıra bir diğer boyut ideal benliktir. Necla Acun Kapıkıran, "İdeal ve Gerçek Benlik Kavramı Ölçeğinin güvenilirliği", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 14; Horney'e göre ideal benlik, olumsuz değerlendirmelerle zarar görmüş ve mükemmel olmak için çaba harcayan gerçek benliktir. Füsün Akkoyun-Hakan Ersever, "İdeal Benliğin Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2, (1989), 675-676.

onun için mutsuzluk konusu, ideal benliğin gerçek dışı olduğu durumlar ise genç için bunalım nedeni olmaktadır.¹⁴ Sosyal yaşamın kuşatıcılığından etkilenen gencin ideal benliğine yaklaşması küresel değerler etrafında biçimlenen seçimleriyle özdeşleşmek durumundadır. Bu, genç birey için bir zorunluluktur. Nitekim hadiselerin ve gelişmelerin gidişatı belli bir hat üzerinde hareket ettiği intibası vermektedir.¹⁵ Bireyselleşme eğilimi yanı sıra genç birey üzerinde görünen ikinci bir küreselleşme etkisi, “postmodern gence göre siyaset gerçeğinin kazandığı yeniliğe işaret eden biçimler ve anlamlandırmalardır”. Günümüzde yeni siyasal hareketler bireysel eğilimlerle türemekte ve kimlik eksenlerinde gelişim göstermektedir. Bu yeni hareketler demokrasi temelli anlayışlar, temel birey hakları ve toplumsal farklılıkları esas alarak hareket sergilemektedir.¹⁶

Gençlik kimliği üzerinde küreselleşmeyle görünen üçüncü bir farklılık, önemli bir değişim dinamiği olarak “din ve ahlak kurumları alanına ait yeni anlamlandırmaları ve anlayışları içeren etkilerdir”. Bu değişim de farklı anlayışlarla öne çıkan ve dini denilebilecek alanları kapsar biçimde görünür hale gelen eğilimlerdir. Hökelekli’ye göre bu ayrışmayı, gençlik döneminde gerçekleşen dinsel farkındalık ve bilinç hali; dini kıymetlere karşı eleştiri, tepki ve itimatsızlık davranışlarının görünür olması, yeni dinsel arayışlar ve yeni dini tercihler, bununla birlikte dine karşı kayıtsızlık gibi yönelimlerle ifade etmek mümkündür.¹⁷ Bununla birlikte davranış biçimlerindeki değişimin özellikle ahlak alanında yaptığı etkiler vurgulanmalıdır. Bir bakıma modern anlayışın sebep olduğu ya da yol açtığı kayıp değerler arasında ahlak alanının, ahlaki değerler boyutunun küçümsenemeyecek bir yer tuttuğu söylenebilir.¹⁸ Benzer biçimde tüketim toplumu ve bu toplum olgusunun dayattığı kültür ve ahlakın, geleneksel kültürü özümsemiş kesimler üzerindeki etkinliği sonucunda başkalaşan ahlaki değerler bağlamını işaret eden Tekin’e göre ise, belirgin etki “kimlik”le ilgilidir. Bu süreçte, köklerini çoğunlukla dinden alan geleneksel kimliğin alışlagelmiş ve “biz”i önceleyen kalıpları, yerini, insanlar arası ilişkileri tüketen ve dinin kurmaya çalıştığı ilişkilerde bir geçici olma hissi oluşturan tüketim ahlakını içselleştirmiş bireyselliğe, yani “ben”e bırakmaktadır. Tüketimin ve gösterişin cezbedici dünyası evleri eşyalarla doldurmakta, “biz”e ait konukseverlik, komşuluğa ve akrabalığa dair ilişkileri önemli ölçüde dönüştürmekte ve hatta dini ifadeler sürekliliğini korusa dahi muhtevasının yaşamsal karşılığını sonlandırmaktadır.¹⁹

Zedelenme riskini en çok taşıyan kategori olarak bu alana dahil birçok tanım unsurunun da, ahlakın sorumluluk kısmında olduğu gibi bu zedelenmenin konusu haline

¹⁴ Tatlıhoğlu, “Gençlik Suçluluğunda Aile Faktörünün Etkisi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 211.

¹⁵ Muhammet Özdemir, “Global Gençlik ve Benlik Sorunsalı” (ed.) Süleyman Taşkın-Sadi Yılmaz, *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Bingöl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum* (15-16 Ekim 2018), 307.

¹⁶ Manço, “Küreselleşme Bağlamında Gençlik ve Kimlik”, 297-300.

¹⁷ Hayati Hökelekli, “Gençlik ve Din”, (ed.) Hayati Hökelekli, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2005), 14.

¹⁸ Ejder Okumuş, “Modern Toplumda Ahlak ve Gençlik”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 5/11 (Nisan 2017), 82.

¹⁹ Mustafa Tekin, “Din”dârâne Yabancılaşma”, *İlahiyat Akademi* 3 (2016), 64-65.

geldiği ifade edilebilir. Ahlaki değerler değişiminin merkezinde olan gençlerin yeme içme, giyim kuşam, sevgi saygı, aile ve iş gibi ahlak alanlarının da bu anlamda değişime konu olduğu belirtilmelidir.²⁰ Bir başka deyişle değişen toplumsal istikrarda rollere ilişkin farklı beklentileri ve bu beklentiler bağlamında kendilerinden zorunlu olarak değişim beklenen gençlerin, bu kaygı ortamında, kendi yaşı gereği değer yargılarında ve nefes aldığı toplum değerlerinde gerçekleşen hızlı değişim karşısında kaygı duymaması ve tedirgin olmaması mümkün görünmemektedir.²¹ Özetle, tüm bu değişim alanlarının gençlik kimliğini derinden etkilediği ve kimlik inşasının parametrelerinin de bu inşa sürecini şekillendiren modern paradigmalardan payını aldığı söylenmelidir. Bununla birlikte bu süreç sorunsuz, sancısız ve bir çırpıda olmuş bitmiş de değildir. Postmodern getiriler uzunca bir süreden bu yana, her dönemde hakimiyetini tesis ederken, dönemin koşullarına ve konjonktüre uygun biçimde enstrümanlarını kullanmaktadır. Son dönemin etkili enstrümanları ise yine bu dönemde gençlik için cezbedici olgulardır. Kuşkusuz tüm gençlik kategorisini bu alanın içerisinde düşünmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Bununla birlikte, tüm gençlik unsurlarının bu cezbedici olgularla doğrudan ilişkili olduğu da yadsınamaz. Kimi dindar grupların hiç etkilenmediğini söylemek mümkün ise de, çoğunluk dindar gençlik kategorilerinin bu olgulardan az ya da çok etkilendiği söylenmelidir. Baudrillard, bunları kitle iletişim araçları, medya faktörü, moda anlayışı, alışveriş merkezleri olarak özetler. Bu da kapitalizmin moda endüstrisini insanların gözleri önüne getirmek suretiyle, gençlerin sürekli bir arayış içinde sınırsız tüketimin içine girebilmeleriyle gerçekleşmektedir.²² Bunları, modern zamanların yani tüketim çağının en güçlü belirleyicileri olarak kabul etmek ve tüketim kültürü üzerine kurulu “popüler kültür”, “moda” ve de “dijital alem”-“sanal dünya”- başlıklarında ifade etmek mümkündür.

2. 1. Tüketim Çağının Podyumu: Modanın Önlenemez Yükselişi

Kimliğin tüketim üzerine kurgulandığı son dönemde yeni tüketimi ifade eden biçimler hedef kitle olarak gence yönelmektedir. Moda ve modanın türevleri diyebileceğimiz, kıyafet şekilleri, müzik, teknolojik görünümeler tümü birden gençliğe kendine özgü bir yaşam evresi olarak bakmaktadır. Bu bakışın, homojenize etme anlayışıyla genci tespit edilen biçimlerin dışında bırakması genç üzerinde dışlanma hissi oluşturabilmektedir. Gençlerin, yeterli maddi imkana sahip olmamaları nedeniyle “tüketim çılgını” olarak tanımlanmamakla birlikte, çevrelerinden ve bir ölçüde reklamlardan esinlenerek belli bir imaj oluşturmaya gayret etmektedirler.²³ Baudrillard’ın, bu çılgınlığı, reklamların da ötesinde tüketimin yaşamın neredeyse tüm

²⁰ Okumuş, “Modern Toplumda Ahlak ve Gençlik”, 85.

²¹ Hökelekli, “Gençlik ve Din”, 14.

²² Resül Ürkek, *Jean Baudrillard Ve Tüketim Toplumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3.

²³ Kezban Çelik, “Genç Olmak Zor İş: Türkiye’de Genç Olmayı Etkileyen Bazı Unsurlar”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2013-1), 41.

alanlarına sirayet ettiği gerçeğinde gördüğü söylenebilir. Boudrillard, sıradan alışverişten gösterişli tüketime ve cinselliğe; markalardan, reklamlardan, modadan insanların spor ve dinlenme tercihlerine varana kadar tüm alanlarıyla bir tüketim çılgınlığı içinde olduğu düşüncesini savunmaktadır.²⁴

Gençlerin, bilişim ağı vasıtasıyla küresel ölçekte hareket ve davranış türdeşliği, dünyanın dört bir yanındaki gençlerin büyük çoğunluğunu benzerlikler hatta aynılıklar etrafında birleştirdiği söylenebilir. Özdemir'in ifade ettiği gibi, Türkiye'nin büyük şehirleri ile Asya ve Avrupa'nın büyük şehirleri arasında ekonomik, sosyal, kültürel ve mekansal benzerlikler bulunmaktadır. Tüm bu şehirlerde belirli alışveriş merkezleri, orta gelir seviyesine hitap eden market ve alt gelir seviyesini hedef olarak belirlemiş ulusal düzeydeki marketler bulunmaktadır. Ayrıca kılık kıyafetler ve markalı giyecekler birbiriyle neredeyse aynıdır. Sözgelimi İstanbul'daki gibi Avrupa'nın büyük metropol şehirlerinde de insanlar Adidas, Nike giymekte, Apple iPhone marka cep telefonu kullanmaktadırlar. Fast food tarzı işletmeler olan Burger King ve McDonalds büyük olasılıkla bu şehirlerin tamamında vardır. Esas ilginç olan ise, bu markaların küresel ölçekteki tüm mağazalarında aynı formda tefriş edilmiş reyonlara rastlanmaktadır. Bu aynı tarz yaşam biçimlerinin, aynı düşünce ve hayat tarzı oluşturduğunu ve küresel çapta davranış benzerliğini öne çıkardığını söylemek mümkündür.²⁵ Nitekim küresel ölçekte gençlerin nasıl davranacağı, nasıl giyineceği, tüketim biçimi gibi yaşama ilişkin tüm detaylar bu tekdüzelik ve türdeşlik ekseninde programlanmakta ve gençliğin bilincine kodlanmaktadır. Nihayet modern toplumun gösteri ve imaj toplumu olması bununla ilgilidir ve gençler, aynı şeyi yapmak ya da yapmamakla bu gruplara ya dahildir ya da bu grubun dışında kalıp dışlanma hissiyle karşı karşıyadır. Dolayısıyla gençlerin içinde bulunduğu bu nokta, *modanın çok güçlü bir biçimde doğduğu nokta* gibi görünmektedir.

Bir bakıma modern dünyada görünür olma biçimi modadır. Modern anlayışta gencin var olma şekli çevresine kendisinin varlığını hissettirdiği “görünme” olduğundan; var olduğunu, başkalarının kendisini seyretmeye başladığında hissedebilmektedir. Onun için imkanı oranında sınırlı bir çevreyle iletişim halinde olmayı, kendi sınırlı alemi içinde yaşamayı çok da sağlıklı bir durum olarak görmemektedir. Gören-görünen hiyerarşisine rağmen varlığını sürdüren “görünme ihtiyacı” tarih boyunca farklı biçimlerde görünmekle birlikte, günümüzde aynı ihtiyaç modern olmanın gereği ve “moda” olarak kabul edilmektedir. Mesele, her dönemde kimlik çözümlerinin görülebileceği ve çöküş dönemlerinde insanların, “olmak”tan vazgeçerek daha ziyade “fark edilme”ye ve “görülme”ye önem vermeye başladıkları meselesidir. Bu anlamda moda, bireyin kendi sosyal statüsünü belirleyerek belli bir sınıfa ait olduğunu gösterme vasıtasıdır. Bir üst sınıfa dahil olma isteği ve buna bağlı takip edilen modayı izlemek pahalı bir şeydir. Bu durum, kredi kartları ve taksitli satışlar ile daha fazla harcamaya talip olarak nasibini

²⁴ Ürkek, *Jean Baudrillard Ve Tüketim Toplumu*, 3.

²⁵ Özdemir, “Global Gençlik ve Benlik Sorunsalı”, 305.

artırdığını düşünen, tüketim esaretine boyun eğmiş insanların ortaya çıkışına neden olmaktadır. Dolayısıyla moda, aynı zamanda yerel ve sınıfsal bağlardan bağımsız olduğunu düşünen bireyler için modern dünyanın prangası gibidir. Bu yeni düzenin esnek yapıdaki “girdiği kabın şeklini alan kimlikleri”, giydiği elbisenin kendisine emrettiği insan olmaya kendini mecbur hissetmektedir.²⁶ Böylelikle tepkici ve değişken olan modern genç, aslında modernizmin güdümüne girmektedir. Ana akım moda ve görünür olma zorunluluğunun kısılacında, bu olguların aracı enstrümanların eşliğinde yaşadığı anlayış, sembol ve mesaj yoğunluğu onu, farkında ya da değil, bazı meselelerde itaatkar kılmakta, hisleri ve kimlikleriyle beraber varlığını tüketir hale gelmektedir. Kendince her şeyi sorgularken kendisinin de sorgulamaksızın kabullendiği, hazcı davranışlar üzerine kurulmuş tüketim toplumu denilebilecek bir yaşam tarzı gelişmektedir.²⁷ Çünkü yeni çevre çoğu zaman genci geldiği sosyal konumuna göre değerlendirmemektedir. Bu temel dinamik gencin kendisine bakışını bile sansür ederken, genç ile alakalı pek çok şey bu ortamın etkisinde şekillenmektedir. Bu dönemin en önemli sorunları, kimlik buhranı, değer değişimleri, anomi hali, yabancılaşma, psikolojik sorunlar ve farklı kaygılardır. Şüphesiz bu süreç, kimlik oluşumunda, dünyaya bakışın ve problemlerin çözümlenişinde değer odaklı bir özümleme sürecini zorunlu kılmaktadır.²⁸

Kültürel benliğin bir parçası olan dini unsurlar da, bu süreçte moda kavramıyla beraber modalaşmakta, gençlerin kimliğinde ve manevi dünyalarında hasarlar bırakmaktadır. Modern dünya insanı, bu boşluğu modacıların oluşturdukları kimliklerden birini seçerek doldurmaya çalışmaktadır. Böylelikle eylemlerini şursuz bir şekilde gerçekleştiren ve “başkalarına” göre kimliğini yeniden inşa etmeye çalışan modern ve çağdaş insanlar ortaya çıkmaktadır.²⁹ Çünkü bu dönemde, geleneksellik bağlamını önceleyen aileden ve ilk dönem dini eğitim veren kurumlardan edinilen dinsel bilgi ve değerler, dönüşen bilgi edinme sürecinde yeniden gözden geçirilmek suretiyle kontrol edilmekte ve yeni değerler eskiler üzerinde önemli bir baskı kurmaktadır. Otoriteyle girdiği bireysel mücadelede genç, din ve dini değerlere ilişkin baskın bir sorgulama sürecine girmekte, yeni ve kendine özgü bireyselleştirilmiş bir değer algısını öne çıkarmaktadır. Burada karşısına, planlı bir biçimde düzenlenmiş formal eğitim kurumlarıyla birlikte informal eğitim veren araçlar da çıkmaktadır.³⁰ Günümüzde bu

²⁶ Hilal Kuz, “Geleneksel Dünyadan Modern Dünyaya Geçişte Değişen Kimlik Algısı”, *Liseler Aydınlarını Tanıyor Projesi” Bildirileri, Kavramlarla Okumak Düşünmek Yazmak*, haz. Bayram Kök (Eskişehir: b.y.), 5-6.

²⁷ Manço, “Küreselleşme Bağlamında Gençlik ve Kimlik”, 297-299.

²⁸ Mustafa Aydın, “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/3 (Temmuz 2003), 129.

²⁹ Kuz, *Geleneksel Dünyadan Modern Dünyaya Geçişte Değişen Kimlik Algısı*, 7.

³⁰ Bayramali Nazıroğlu, “Medya Okuryazarlığının Gençliğin Dini Formasyonunu Geliştirme İmkânı”, (ed.) Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 157-158.

informal eğitim araçlarının en baskın olanı ise kuşkusuz kitle iletişimin amiral gemisi medyadır.

2. 2. Digital Evren/Sanal Dünya: Küresel Tutumlar

Günümüz gençliğinin zihni, beyni ve algısı, medya, reklam ve gündelik kullandığı dijital iletişim araçları tarafından şekillenmektedir. Tüm dünyada neredeyse aynı formlar ve simge ve sembollerle tasarlanmış reklamlar belleklerine işlenmekte, gençler aynı tür cep telefonları, bilgisayarlar ya da sosyal medya araçlarını kullanmaktadırlar. Gençler kendilerini ve psikolojik durumlarını bile aynı okuma biçimleriyle ifade etmektedirler.³¹ Bu durum, modernitenin yeni bir görünümü olarak küreselleşmenin, toplumsal yaşamın tüm alanlarını standartlaştıran işlevini de ifade etmektedir. Nitekim küreselleşme, bu anlamda kültürü de standartlaşmaya zorlamakta, küresel düzeyde toplumsal değişim ortamının hazırlanmasını sağlayan dijital çağın sundukları ise, kültürel küreselleşmenin itici gücünü oluşturmaktadır. Bilgisayar, cep telefonu ve tablet gibi teknolojiyi ileri düzeyde kullanan ve dijital yaşamı simgeleyen araçlar, internet alt yapısını kullanmak suretiyle kültürler arasında geçişkenliği sağlayan “kültürel ağ toplumu”nu inşa etmektedir.³²

Modernliğin ve dijital evrenin etkili silahı medya, kitlelerin yönlendirilmesinde ve yönetme işinde önemli bir rol oynamaktadır. Toplumu yönlendiren enstrümanlar, modernizmin etkili araçları olarak sosyal hayatta yer bulmaktadır. Birçok toplum, modernizmin cezbedici yönlerine ve çıktıklarına özendirilmek suretiyle bir değişime zorlanmaktadır. Cazip araçlarla kitleleri muhatap alan kitle iletişim araçları, bu kesimlerin modernizmi tanıyarak benimsemesinde önemli roller oynamaktadır. Yaşam alanında bile gösterişli tefrişatlar, çekici mutfaklar, aykırı yemekler, lüks binekler, pahalı kıyafetler, renkli hayatlar, özel uğraş kampanyaları, modernlik adına medyada kullanılan unsurlar³³, bu kuşatmanın görüngülerini oluşturmaktadır. Medya, insanların yaşamına girdiği günden beri, bütün yeniliklerde olduğu gibi modernizmin de sözcülüğünü yapmakta, modernizmin gereklerini, cezbedici yönlerini ve her tür bağlayıcı şartlarını kitlelere aktararak benimsetmektedir.³⁴

Dijital evren, gençlere bir özgürlük alanı sunmakta, gerçek hayatta kullanmadıkları dili internette sanal ilişkilerde, görüşmelerde, konuşmalarda kullanabilmektedirler. Gündelik yaşamda etik sınırlardan, sosyal kurallardan dolayı gerçekleştiremedikleri davranışları dijital dünyada özgür bir şekilde gerçekleştirirken, dijital yaşamda mevcut her tür gayri ahlaki kültürün aktörü olabilmektedirler; bedenlerini afişe edebilmekte,

³¹ Manço, “Küreselleşme Bağlamında Gençlik ve Kimlik”, 297.

³² Haluk Ölçekçi, “Dijital İletişim ve Küresel Kültürel Etkileşimin Homojenleşme, Kutuplaşma ve Melezleşme Süreçleri”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 50 (Bahar 2020), 146.

³³ Sedat Cerci, “Modernleşme Sürecinde Medyanın Rolü: Yaklaşımların Sınırlanması Sorunu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 14-17.

³⁴ Cerci, “Modernleşme Sürecinde Medyanın Rolü: Yaklaşımların Sınırlanması Sorunu”, 19.

sanal cemaate ya da etkileşim halinde olduğu herkese sergileyebilmekte, hatta pazarlayabilmektedir.³⁵ Nitekim son dönemde daha da hızlı bir biçimde yozlaşan cinsellik duygusunun, gençlik ve gençlik kimliği için büyük bir tehlike oluşturduğu söylenebilir. Cinselliğe dair özgürlük konusunu işleyen kimi medyatik unsurlar müstehcenlik içeren görüntülerle en çok da cinsellikle ilgili programlar yapmaktadır. Yürütülmekte olan cinselliğe özgürlük talep eden propagandaların sonucunda toplumda gayri ahlaki ilişkiler, fuhuş, sapkın cinsel davranışlar genç nesli önemli ölçüde tehdit etmektedir. Bunun sonucunda da ebeveynlik talebi olmayan, popüler olarak adlandırılan kişiler aile kurmanın ötesinde özgür yaşamlarla öne çıkmaktadır. Medya ise beyinleri etkileyecek bu tür yozlaşmış davranışlara özendirilmekte, paparazzi, televole gibi programlar, dizilerde dikkat çeken içkili alemlerli yaşantı örnekleri ahlaki yapıyı dejenere etmektedir.³⁶ Tatlıhoğlu ve Demirel tarafından yapılan ve aynı sonuca işaret eden psikolojik bir analize göre, modern dönemde gençler, hedonist duyguları çağrıştıran çok daha fazla şeye sahip olma, güç kazanma, haz elde hirsına kapılarak yaşamın gerçek anlam ve amacından sapmaktadırlar. Bu da birçok ruhsal soruna yol açan ahlaki problemlere işaret etmektedir.³⁷

Dijital Dünya ülkemiz gençliğinin, geçmişten gelen alışlagelmiş geleneksel ve rutin davranışlarının, mazbut, özgeci ve kanaatkar değerler üzerine kurulu yapısını da etkilemektedir. Modern zamanlarda, modern kültürle birlikte geçmişten bu yana gelenekselleştirilmiş bastırılan umutların, genç kuşaklar üzerinden tekrar canlandırılmakta olduğu söylenebilir. Medyanın iştahını kabartan şeyin bu ertelenen umutlar, özlemler ve kompleksif davranışlar olduğu da iddia edilebilir. Dünya, tüm TV kanallarının hedef kitlesidir. Bu anlamda Doğan'ın, Amerikan Dallas dizisi örneği dikkate değerdir. Dallas dizisi, 1970'li yıllarda yozlaşmış, fakat uzun soluklu mecrasından sonra kaybolurken, yerli diziler onun izinden gidercesine aynı mecra yerleşmişlerdir. Hatta yerli yapımların çekim alanında hayalle gerçek arasındaki mesafe de biraz daha kısalmış görünmektedir. Ekranların, örnek davranışı simgeleyen performanslar yerine şansı ve dansı; çağın teknolojik gelişmeleri, bilgi ve beceri yerine popstar gibi popülerliği çağrıştıran kapasiteleri vurgulaması, Dallas ahlak değerlerinin önemli ölçüde başarıya ulaştığını göstermektedir. Benzer şekilde parlak sahne ışıklarının gölgesinde yapay yaşamlarda çaba sarf etmeden gelecek arayan gençlerin ortalama aile ortamlarında ortaya çıkan kültürel şoklar önemli seviyelere çıkmaktadır.³⁸ Aynı şekilde Nike, Adidas gibi giyim markalarıyla, Coca Cola, Pepsi gibi içecek markalarıyla, Burger King, McDonalds

³⁵ Okumuş, "Modern Toplumda Ahlak ve Gençlik", 92.

³⁶ Metin Alpaslan, "Geleceği İnşa Misyonu ve Kendini Arayan Gençlik", *Umran Dergisi* (Temmuz 2005), 36-37.

³⁷ Nuri Demirel-Kasım Tatlıhoğlu, "Küreselleşme Sürecinde Birey ve Toplum İlişkisinin Değerler Bağlamında Değerlendirilmesi", *Değerler İnşası; Referans Değerler, Kurumlar, Kişiler*, ed. İhsan Toy (İstanbul: TASAM Yayınları, 2020), 95.

³⁸ Doğan, "Türkiye'deki Gençlik Sorunlarının Eğitim Sosyoloji Açısından Bir Değerlendirme Denemesi", 290-291.

gibi fast food markalarıyla, iPhone, Samsung gibi iletişim markalarıyla, Lenovo, Casper, Apple gibi bilgisayar markalarıyla ve evdeki ve ev dışındaki yaşamın her alanına herkesçe bilinen markalarla nüfuz eden küresel metalar, gençliğin kültürünü de metalaştırırken, geleneksellik içeren değerlerle kültürel ve küresel gelişmeler melez oluşumlara yol vermektedir. Kuşkusuz bu oluşumların itici gücü olan kültürel ve küresel gelişmelerin Batı merkezli olduğu vurgulanmalıdır. “Küreselleşmeyle birlikte, kültürel ortaklıklar ideolojik farklılıkları yok etmekte ve kıtaları yakınlaştırmaktadır. Konuyu, bir bilgi ya da haberin birey veya toplumda oluşturduğu algı ve etkileri vurgulamak suretiyle günümüz dünyasında hakikatin önemsizleştiğini ifade eden *post-truth* paradigma ekseninde ortaya çıkan değişimler bağlamında ele alan Yamaç’a göre, Batı kültürü, Batı tarzı ve alışkanlıkları küresel ölçekte giderek popüler hale gelmektedir. Bu süreç ise, etnik ve dinsel terimlerle anlatılan etkisiz kimlikleri, küresele entegre etmek suretiyle melez kimliklere dönüştürmektedir. Dolayısıyla küreselleşmenin bu tarz melezleşmede rolü büyüktür”.³⁹

Ülkemizde de melezlik görüntüsü veren bir kültür yapısından bahsedilebilir. Bu kültürde kendine güvenen, kendisini daha güçlü hissedenden bir gençlik inşasına imkan verdiği iddiası da dikkate değerdir. Buna göre, bireyin, özgürlüğünü sosyal alanda sergileyebileceği özgürlük olarak algılaması, hem kişisel hem de kurumsal davranış ve tutumlar gösterebilen bir gençlik olgusu ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte bu iddia gençlikle başlayan, orta yaş ve ileri yaş olgunluk dönemlerini içeren bir kimlik sergileme sürecine işaret etmektedir. Bir başka deyişle, gençler çocukluğu geride bırakırken, birçok genç grup içerisinde yer bulabilmekte, türlü yeni yetme grup kimliklerini tecrübe etmektedir. Sonuç olarak, daha statik genç kuşaklarla yaşamış olan ve modern gençlere göre daha hareketli ve renkli zevk, heyecan ve haz kalıpları ile beraber orta yaşa geçiş evresi başlamaktadır. Modern şartlarda gençlik kimliği sürekli bir devinim içerisindedir. Gençler kültürler arasında rahatlıkla hareket edebilmekte, başka kategorik özellikler içeren her şeyi birbirine uydurabilmektedirler. Söz gelimi, modern hayatta son derece başka dinleyici kitlesine sahip olan pop, rap, caz gibi müzik türleri ile klasik müzik, çağdaş müzik türleri modern şartlarda bir araya gelebilmekte⁴⁰, genç birey, bu farklı kulvarlarda ve birbirinden farklı tarzlardaki müzik biçimlerinin tamamıyla ilgili olabilmektedir.

2. 3. Popüler Kültür: Yaşamın Cezbedici ve Keyif Verici Yönü

Genel olarak; “halk kesimlerinin haricinde veya üzerinde olanlar tarafından üretilen her bir şey”i anlatan popüler kültür de, dijital evren coğrafyasının yeşerttiği kültür unsuru olarak “halka ait” olmanı ifade eder. Bununla birlikte popüler kültür, günümüzde özellikle

³⁹ Muhammed Yamaç, “Post-Truth Paradigma ve Medeniyetler Çatışması Tezi Bağlamında Batı ve İslâm Medeniyeti”, *GAB AKADEMİ* 1/1 (Aralık 2021), 48, 57.

⁴⁰ Tarık Yazar vd., “Kültürel Göstergeler Olarak Global Markaların Kitle Kültürü ve Kitle İletişim Boyutu”, 211; ayrıca bk. Mustafa Tekin, “Değişen Dindarlığın Dünyevileşme Boyutu”, *Eskiyeni* 10 (2008), 17-18.

“tüketim” toplumunun ayrılmaz bir parçası ve kitleleri peşinden koşturan son derece etkin bir unsuru haline gelmiştir. Farklı türlerde oluşturulan ve piyasaya sürülen popüler kültüre en çok rağbet edenler, yine yeni arayışlarla kimlik edinimi içerisindeki gençlerdir. Genç kesim, bilerek ya da bilmeden popüler kültüre angaje olmak suretiyle sosyolojik, psikolojik ve iktisadi nedenlerle popüler alana yönelebilmektedirler. Bu popülerlik, homojen bir kültür yoğunluğu ve biraz da yozlaşmayla gençlerin öz kültürlerinden kopmalarına neden olmaktadır. Bu kopuş ise, milletin gelenekten gelen ve onu kendi nevi şahsına münhasır kılan değerlerin tecrübe edilerek gelecek kuşaklara aktarılması gerekliliğini baltalamaktadır.⁴¹

Kimlik konusuna dolaysız ve çoğunlukla da olumsuz yansıyan popüler kültüre dair izlenim ve tecrübeler, başka bir insan tipi oluşturmak gibi bir sonuç da doğurmaktadır. Bu, toplumsal hayat, psikolojik çerçeve ve kültürel etkileşim evrelerini içeren bir süreç olup her şeyden önce zihinsel bir sorundur. Bu platformun günümüz kavram dünyasındaki karşılığı ise, bu günün dünyasındaki en gözde kavramlar olan liberal düşünce, özgürlük, insan hak ve hürriyetleri kavramlarının da kendi çerçevelerinde bir anlama bürünmeleri ve bu platformun yeni bir zihin alanı oluşturmasıdır. Nitekim küresel kültür tecrübelerine yüklenen önem ve cezbedicilik, toplumdaki ve bireydeki değişimlere yeni bir anlam yükleme ve onları yeniden tanımlama uğraşından kaynaklanmaktadır. Bu yeni alan her şeyi bireyin ya da bireylerin bakış açılarına göre biçimlendirdiği gibi, gençlerin kendilerini tanımlama ve anlamlandırmalarında en başat belirleyici unsur olarak kimlikleri de belirsizleştirmekte⁴², doğal olarak da gencin öz kimliğinden uzaklaşarak melez bir kimliğe bürünmesine neden olmaktadır. Bu melez kimliği kimliksizlikten ayırmak her geçen zaman zarfında daha da zorlaşmakta, böylece genç hayatını başkalarına benzemek suretiyle yaşama başka birinin gözüyle bakarak kimlik sorunları yaşayabilmektedir. Medya ve kitle iletişim araçlarıyla “modern” olmak popüler hale gelirken, gençler buna alışmakta ve bunun dışında kalmayı dışlanma ve gericilik olarak görmektedir. Popüler kültürle birlikte bütün ahlaki değerler, gelenekler ve geleneksel kültür ortadan kalkarak, yaratılan kültürün ya da kültürsüz kişiliğin bir unsuru haline gelmekte, kimliği belirleyen geleneksel yaşam biçimleri etkisizleşmektedir. Kuşkusuz popüler kültür sistemi, hedef kitle olarak gençleri bu tercihler arasında bırakmakta ve birini seçmeye yönlendirmektedir.⁴³

Fakat her şekilde küreselliğin dolayısıyla modernitenin dayattığı kalıpların gençte meydana getirdiği kültürel bir yıkım söz konusu olmaktadır. Bu yıkım, doğal olarak kültürün içinde barındırdığı ve kimliği meydana getiren bileşenlere de etki etmekte ve bir kayba neden olmaktadır. Son iki yüz yılda ülkemiz çok radikal sosyal ve kültürel

⁴¹ Yılmaz, Popüler Kültür ve Popüler Kültürün Gençlikte Kimlik Oluşumuna Etkisi, 143.

⁴² Abdurrahman Babacan, “Siyaset, Postmodern Kimlik ve Gençlik”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6/1 (Mart 2018), 214-215.

⁴³ Yılmaz, “Popüler Kültür ve Popüler Kültürün Gençlikte Kimlik Oluşumuna Etkisi”, 153.

değişimler tecrübe etmiştir. Tüm geleneksel yapı ve sistemleri içeren bu dönüşüm, anomi ve çatışma ortamlarını da beraberinde sürüklemiştir. Toplumun değişen düzeni ile birlikte kendilerinden beklenen farklı roller ve bu değişime uygun şekilde değişmekle yükümlü tutulan gençler, psikolojik baskılarla kimlik arayışlarını devam ettirmek zorunda kalmışlardır. Kaçınılmaz olarak bu kaos, gençlik kimliğinin en temel belirleyicisi olarak dini anlamlandırmalara da yansımaktadır. Bu süreçte genç birey, değeri ve ideali itibarsızlaştırma eğilimi içerisinde, günlük meşgaleler ve hazlarla vakit harcayan, her haliyle yabancılaşmış bir birey haline gelmektedir. Daha da önemlisi dini inanç ve değerlerin gençlerin yaşamında çok da fazla öneminin ve etkisinin kalmadığını söylemek de mümkün görünmekte⁴⁴, Müslüman genç tanımı yerine, suni de olsa modern genç tanımını benimsemiş, “çağa ayak uydurma” baskısının zorunlu sonucu olabilmektedir.

3. Gençlik Kimliğinde Melez Kolaj: Küyerel Etkiler

İlk kez Robertson tarafından Japon mutfağı ile ilgili olarak kullanılan küyerelleşme tabiri, lokal tadlara ve niteliklere sahip çok fazla toplumsal aparatı açıklama iddiasındadır. Bir açıklama şekli olarak küyerelleştirme ve küre-yerel, küresel olanla yerel olanı bütünleştirmek ve harmanlamaya dönük bir süreçtir. Ya da küyerelleşme, küresel ekonomik pazar için sunulan değerlerin ya da hizmetlerin yerele ait kültüre aktarılarak uyarlanmasıdır. Gerek küyerelleşme gerekse küyerelleştirme muhtevasında gerçeği yansıtan bir yerel olma sistemi içerirken⁴⁵ söz konusu şeyin küresel ile olan ilişkisine atıfta bulunur. Orjinal kullanımının yanı sıra çok geçmeden sosyal bilimlerde de kullanılmaya başlayan küyerelleş(tir)menin, ülkemiz gençliğinin kimlik edinmesinde iç ve dış dinamiklerin melez ve harmansı görünümüleri itibarıyla konumuzla ilgili olduğu söylenebilir. Ülkemizde genç kimliğin inşa sürecinde kültürleşmenin yerli dinamikleriyle küresel dinamiklerinin etkileşimli yer alması ve birbirlerini izole etmeden at başı giden bir etkinliğe sahip olması, birçok sosyal kategoriye açıklamada birlikte anılmalarını mümkün kılmaktadır. Bu anlamda genç kimliğin inşası, bir yandan yerli dinamiğe sahip çıkarken, bir yandan küreselliğin etkisinde kalmakta, diğer yandan ise kolaj bir görünüm sergilemekle farklı kimlikler etrafında şekillenen oldukça melez bir yapı arz etmektedir. Nitekim Bayhan tarafından üniversite öğrencileri üzerinde yapılan araştırmadan çıkan sonucun gösterdiği gibi, küreselleşmeyle birlikte modern dönemde, gencin kimliğinin çoklu kimlikler etrafında şekillendiğini göstermektedir. Bir başka deyişle melezliğe karşılık gelen bir eğilim söz konusu olmaktadır.⁴⁶

Yerellekle küreselliğin beslendiği kültürel alanları iç ve dış dinamikler olarak belirlemek mümkündür. Bunlardan yerli kültürü, gençlik kimliği üzerinde baskın bir

⁴⁴ Hökelekli, “Gençlik ve Din”, 14-15.

⁴⁵ Habibul Haque Khondker, “Küreselleşme Yerine Küyerelleşme: Sosyolojik Bir Kavramın Değerlendirilmesi”, çev. İrem Tükel, *Sosyoloji Dergisi/Journal of Sociology* 28 (2013), 180 vd.

⁴⁶ Vehbi Bayhan, “Gençlik ve Postmodern Kimlik Örüntüleri Üniversite Gençliğinin Sosyolojik Profili (İnönü Üniversitesi Uygulaması)”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1/1(2013), 139.

unsur olarak dikte eden ve onun üzerine kondurma mücadelesi veren geleneksel olarak birincil çevre ve daha da önemlisi önceki kuşak ya da kuşaklardır. Fakat önemli bir olgudur ki, her genç kuşak küyerelliği çağırıştırır biçimde kendisinden önceki kuşağın kültürünü ve içselleştirdiği değerlerini ne tam olarak kabul etmekte ne de tam olarak reddetmekte, aksine onları zamanın eğilimleri ve gereklilikleriyle harmanlayarak yeniden üretime tabi tutmaktadır.⁴⁷ Aynı şekilde küresel etkiyi mas edebilmenin imkanı ile az ya da çok dine bağlılık sergilemenin sorunu da göz ardı edilmemelidir. Bu gerçeğin genç kimliğinin zorlu bir kimlik gelişimi sergilemesine neden olduğu söylenebilir. Birincil çevrenin özellikle aile kategorisinin kültürel bağlılık üzerindeki domine edici tavrı, orta vadede gençlik üzerinde yalnızca geleneksel değerlerin benimsenip tecrübe edilmesinde değil, gencin çocukluğunu yaşadığı ve teneffüs ettiği geleneksel unsurlardan ve alıştığı rutin koşullardan vazgeçişini de zorlaştırmaktadır. Bu, gencin ailelerini bırakma ve alışkanlıklarının terki konusunda zorlandığı, gelecek konusunda duyduğu kaygıyı tolere etme eğilimini de gösterir. Diğer yandan genç, küreselliğin etkisinde modern yaşamın sunularından vazgeçememekte, dahası örneğin marka takıntısı, moda takibi gibi eğilimlerle kimliğinin inşasında kendisini ifade edebileceğini düşündüğü alanlarda davranışsal beklentiler içerisine girmektedir.

Küreselleşme olgusu karşıt kültürleri ifade eden Doğu ile Batı farklılığını belirsiz hale getirmiştir. Geleneksel kültürle küresel kültürün harmanlanmış pratiğinin küyerel bir kimlik kolajı oluşturduğu ülkemiz özeli, sosyal değişimin hızlı bir ivmeyle tecrübe edildiği, farklı görünümelerde fakat yetkin bir entelektüel kesime sahip, modernlik taraftarı bir gençlik nosyonuna açıkken, eş zamanlı olarak yaşa bağlı geleneksellikleri de koruma uğraşı vermekte⁴⁸, ortaya ise renkli bir melezlik çıkmaktadır. Modernizm karşıtı olarak görülen İslamcı gençliği de bu kategoride görmek imkansız değildir. Tepkisel olarak İslami hayat tarzını ortaya koymaya çalışmakla birlikte kendisini İslamcı olarak tanımlayan gençlik de zamanla modernizmle uzlaşmaya girmektedir. Paralel biçimde İslamcı ya da İslami gençlik de kendisini popülist çarklara teslim etmektedir. Uzun pardösüleri tercih eden genç kızlar, renkli eşarplara, ceket ve pantolonlara geçiş yapmakta; kaside, ilahi, ezgi ve marşlarla sanat anlayışına eklemeler yapan gençler, ileriki zamanda pop starları ya da Batı tarzı diğer müzik akımlarını dinlemeye başlamaktadırlar.⁴⁹

Bir bakıma gençler, içselleştirmekte sorun yaşadıkları geleneksel değerlerin istemli ya da istem dışı bir biçimde yaşam biçimlerinde veya en azından vicdanlarında yaşamasına izin vermektedirler. Yavuzer'in din ve dini kurallar bütünüünün uygulanmasına ya da dinin normatif yönünün yaşamın pratik aşamasında üniversite

⁴⁷ Özpolat, "Postmodern Bir Sosyalleşme Mecrası Olarak Sosyal Medya ve Gençlik", 46.

⁴⁸ Mustafa Kemal Şan-Handan Akyiğit, "Türkiye'de Gençlerin Kimlik Söylemlerinin Tarihsel Süreçte İnşası, (ed.) Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 550-551.

⁴⁹ Ahmet Dağ, "Sokaktaki Mekankolik: Gençlik", *Umrans Dergisi* (Temmuz 2005), 41.

gençliği üzerinde ne denli etkili olduğuna ilişkin yaptığı araştırma bu konuda dikkate değer sonuçlar vermektedir. Sözelimi üniversite öğrencileri, “kızlı erkekli aynı ortamda yaşamaya nasıl baktıkları” sorusuna yaklaşık üçte iki oranında bir çoğunlukla, birlikte yaşamaya sıcak bakmadıklarını; “din kurallarının hayattan keyif almaya engel teşkil edip etmediği” sorusuna, yüzde 85’lerde bir oran engel olmadığını beyan etmiştir. Aynı gençlerin yaklaşık yüzde 70’i ramazan orucunu tutarken, gençlerin üçte ikiye yakın oranı, “eşinin dindar olmasının dikkat ettiği özelliklerden” olduğunu ifade etmişlerdir. “Arkadaşlarımın dindar olmasını tercih ederim” önermesi ise, gençlik kimliğinin küresel değerlerin ne denli etkisi altında olduğunu, bununla birlikte maddi ve manevi yaşam arasında denge anlayışını ve yaşadığı gel gitleri göstermesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim bu soruya verilen cevaplar hemen hemen eşit bir oranlamaya karşılık gelmektedir. Bu oranlama gençlerin arkadaş seçiminde dindarlığı kuvvetli bir tercih nedeni olarak kabul etmediklerini göstermesi açısından önemlidir.⁵⁰

Benzer biçimde Bayhan’ın gerçekleştirdiği “evlilik öncesi flört ile cinsel ilişkinin” sorgulandığı araştırmada da aynı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Yani ülkemizde evlilikten önce cinselliği gençlerin yaklaşık yüzde 76’sı tasvip etmemektedir. Aynı şekilde gençlerin büyük bir kesiminin “evlilik öncesinde kadın ve erkeğin beraber yaşama düşüncesine” sıcak bakmadıkları anlaşılmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla gençlerin dini yönelimlerinde, “dinin normatif yönü”nün küçümsenemeyecek ölçüde bir hassasiyetle dikkate alındığı görülmektedir. Bunun görünen nedenini de, küresellik ekseninde değişen toplumsal şartlara göre bazı değişikliklerin kaçınılmaz olduğunda aramalıdır. Bir başka deyişle esasen gençliği temsil eden ruh, dine uzak olmamanın yanı sıra dinle birçok açıdan ilgili ve ilişkilidir.⁵² Bayhan’ın araştırması da içselleştirilememiş dini değerlerin yaşama müdahalesinin çok fazla istenmemesine rağmen, din normlarının hassasiyetle korunduğunu gösteren benzer sonuçlara ulaşması bakımından önemli görülebilir.

4. Dini Sosyolojik Sorunlar, Tartışma Alanları ve Öneriler

Ülkemiz, milenyumun ilk diliminde, 1996 ile 2010 yılları arasında doğan ve bugün ergenlik dönemini yaşayan ve gençliğe ilk adımı atmış çocuklarla, daha üst yaş grubu gençleri temsil eden ve adına Z kuşağı da denen yeni filizlenen bir gençliği tecrübe etmektedir. 2011 yılından sonra doğanları kapsayan Alfa kuşağı ise, neredeyse ellerinde tablet ve bilgisayarlarla doğmuş, sanal gerçekliği çok küçük yaşlarda tecrübe etmiş bir kitleyi oluşturur.⁵³ Bu kuşak konumuz dışında olmakla birlikte, toplumumuz Z kuşağı gençliğinin kimlik edinme gerçeğiyle karşı karşıyadır. Bununla birlikte bu kuşak gençliği, yalnızca internet mecrasında ve sosyal ağlardaki ilgi ve yetkinlikleriyle tanımlamak,

⁵⁰ Hasan Yavuzer vd., “Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği)”, *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 29-32.

⁵¹ Bayhan, “Gençlik ve Postmodern Kimlik Örüntüleri Üniversite Gençliğinin Sosyolojik Profili (İnönü Üniversitesi Uygulaması)”, 151-152.

⁵² Hökelekli, “Gençlik ve Din”, 16.

⁵³ Bülent Ay. “21. Yüzyılın Kullanıcı Profili: Y – Z Ve Alfa Kuşağı” (Erişim 19 Ekim 2022).

ülkemiz gençliğinin kimlik ediniminde içinde bulunduğu koşulların anlaşılması için yeterli değildir. Kuşkusuz bu süreçleri anlayabilmenin yolu, hedonizmi de içeren çok yönlü etkenleri göz ardı etmeksizin daha derinliğine ve gençliği etkileyen dinamikleri çoklu bileşenleriyle ele almaktan geçmektedir. Malkoç'un, "gençlerin farklı kültürel ve insansı niteliklerine bağlı olarak ruh hallerinin ve hazcı eğilimlerinin de kimlik edinimleri üzerinde etkin olduğu"⁵⁴ kanaati dikkate alınmalıdır. Bir bilinç hali olarak hırs, tutku, şehvet hisleri ile dünyevi olana meylederek ahiret temasının ötelenmesi dolayısıyla ahlaki yozlaşmayı doğuran bu eğilimler, gençleri, bu eğilimlerin tatmini ile ilgili olarak gayr-i meşru arayışlara itmekte⁵⁵, nihai süreçte gayri meşruluğu meşrulaştırmaktadır.

Fakat belki de en önemli sorun, gençlik kimliğinin inşa sürecinde devreye giren belirleyici aktörlerle sürecin zorlu bir döneme işaret etmesi meselesidir. Gencin ne olması ve nasıl olması gerektiğine ilişkin kendisinde yetki gören ebeveyn, birincil yakınlar, okul ortamı ve diğer bir kısım yetişkinler sürecin en etkin aktörleri olarak devreye girmektedir. Çelik'in vurguladığı gibi gençlerin, güvenilmeyen, yüksek bir yanlış yapma potansiyeline sahip, toplum kurallarını tam olarak içselleştirememiş olduklarına ilişkin inanç, sayılan unsurların genç üzerinde baskı kurmasına neden olmakta ve genç hakkında karar inisiyatifi bu yetişkinlerce kullanılmaktadır.⁵⁶ Fakat kabul edilmelidir ki, bu süreçte günümüz gençlerinin tanıştığı modern araçlar ve yaşam tarzı, geleneksellik çizgisini aşmakla birlikte, kimi hususlarda gençlere ümit de vermektedir. Gençler, modernitenin ve bununla ilintili olarak bilişim ağının ve sosyal medya araçlarının da etkisiyle yaşlılardan daha aktif, bilgi sahibi, aktüel sorgulayan, diyalog kurabilen, özgürlük taraftarı olabilmektedirler.⁵⁷

Sosyal ağlarla ilgili donanımlar ve yetenekler, gençlerin kendilerinin dışındaki dünyayı tanımaları ve dünyaya entegre olmaları hususunda önemli bir açılım sağlarken, bir sorunsal olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ülkemizde son dönemlerde gençler üzerinden ateşlenen problemlerin temeline işaret etmektedir. Gençlerin yüksek teknolojinin kazanımlarıyla elde ettikleri, gördükleri ve tecrübe ettikleri ile yaşadıkları ve ait oldukları hayatın koşulları arasında var olan büyük boşluk, ülkemiz gençliğinin son dönemde yaşadığı sorunların nirengi noktasını teşkil etmektedir.⁵⁸ Gençler ise, önceki kuşakların çözümlenmeye yanaşmadığı bu boşlukların bedelini üstlenmek yerine, bu boşluklara zemin hazırlayan bütün varyantları kabul etmemeyi tercih etmekte, ortaya çıkan tüm denklemleri reddetmeyi yeğlemektedirler. Sözgelimi kamu araçlarında gençlerin cep telefonlarıyla sürekli meşgul olmalarının nedeninin bu olduğu

⁵⁴ Mehmet Malkoç, "Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 255.

⁵⁵ H. Mehmet Soysaldı, "Günümüz Gençlerinin İnanç Problemleri", *H. Peygamber ve Gençlik Sorunları*, ed. Mehmet Bayyigit vd., (Konya: Palet Yayınları, 2019), 48.

⁵⁶ Çelik, "Genç Olmak Zor İş: Türkiye'de Genç Olmayı Etkileyen Bazı Unsurlar", 37-38.

⁵⁷ Özpolat, "Postmodern Bir Sosyalleşme Mecrası Olarak Sosyal Medya ve Gençlik", 53.

⁵⁸ Doğan, "Türkiye'deki Gençlik Sorunlarının Eğitim Sosyoloji Açısından Bir Değerlendirme Denemesi", 292.

düşünülebilir. Fakat burada önemli bir durum ortaya çıkmaktadır. Çünkü mutlaka devam ettirilmesi gereken “vatan” ve “vatan sevgisi” gibi kimi değerler söz konusudur. Yeni kuşaklarla örneğin “şehitlik”le ilgili söz sarf edildiğinde gençlerin toplumun yüce değer olarak kabul ettiği bu kavramı sosyal yaşamın marjında, geçerli ve anlaşılır bulmadıklarına tesadüf edilmekte, hatta toplumsal birikimlere dair bazı gerçekleri şiddet içerikli ve tehlikeli bulduklarına rastlanabilmektedir. Bu ve benzeri konularda gençlerin cevaplarına yansıyan görüşlerinin nedeni, yetişkinlerin sosyal gerçeklere ilişkin lakaydi tavırları, onları geçiştirmeleri ve onlarla yeterince zaman geçirmemeleri olabilir.⁵⁹ Kültürel diyebileceğimiz bir boşluğa neden olabilecek bu durum, günümüz ve gelecek gençliğinin kendi kültürüne olan mesafesinin görülmesine de olanak sağlamaktadır. Dört bir yandan kültür varyantlarıyla kuşatılmış olan gençler, hâkim kültürün etkisi altında öz kültürlerinin farkına varabilmektedirler.⁶⁰

Nitekim gençlik, aynı zamanda ülke kültürünün de temsilcisi ve toplumsal bir gerçeklik olarak toplumun karar mekanizmalarında etkin olma durumundadır. Toplumun binlerce yıl içerisinde oluşturduğu kültürünü top yekün değişime tabi tutmak kolay gibi görünmese de, genç neslin bahsedilen davranışlar ölçüsünde toplumsal bağlarından koparılması, bir kültürün bir nesille etkisiz hale gelmesi ve yerine yeni fakat çok da yerli olmayan bir kültürün inşa edilmesi anlamına gelebilir ki bu da toplum değerlerinin yaşatılması adına son derece risk teşkil eden bir durumdur.⁶¹ Dolayısıyla ülkemiz gençliğinin kültür değerleri dejenerasyon aparatlarından kendi içsel araçlarıyla yalıtılmalı ve istedik, tatmin edici kalıplarla tasarlanmalıdır. Aynı şekilde genç kimlik inşasına ilişkin bütün bu olumsuzlukları tolere etmenin ve uygun bir biçimle olumlu bakış açısı geliştirmenin imkanlarının neler olduğu büyük önem arz etmektedir. Bu konuda Yılmaz’ın, “bunun için genci önceleyen ve aileden başlamak suretiyle genci çevreleyen tüm bireysel ya da kurumsal bileşenlerin müştereken üretebileceği bir çözüm önerisinin, popüler kültüre alternatif olarak halk kültürüne yeniden dönüşü sağlayabileceği yargısı önemli görünmektedir. Buna göre gençlerin istedikleri var olma ve fark edilme çabaları iyi incelenmeli, sorunun kökenine inilerek kalıcı ve uzun soluklu çözümler üretilmelidir. Bu amaçla kültürün milli görünümleri politik bir anlayışla planlanmalı ve tüm bileşenler ortak paydada buluşabilmelidir. Kuşkusuz önemi yadsınamayacak olan değerler eğitimi ön planda tutulmalı ve eş zamanlı olarak gençlerin bilimsel düşünen, eleştirel bakabilen ve sentez kabiliyetiyle donanımlı olmaları sağlanmalıdır”.⁶²

Burada değerler eğitimi ve bu eğitimin formasyon nitelikleri için ayrı bir başlık atılmalıdır. Çünkü kimlik inşasının ve problemlerin hallinin en önemli parametresinin

⁵⁹ Özdemir, “Global Gençlik ve Benlik Sorunsalı”, 318-319.

⁶⁰ Eker vd., “Genç Kültür İle Gençlik Kültürü Etkileşimi: Kültür Savaşlarının Tutsak Gönüllüleri”, 19

⁶¹ Ali Seylan-Engin Güney, “Yeni Medya-İdeoloji İlişkisinde, Küresel Görsel Kültür ve Genç Kitle”, (ed.) Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 33.

⁶² Yılmaz, “Popüler Kültür ve Popüler Kültürün Gençlikte Kimlik Oluşumuna Etkisi”, 153.

değerler olduğu söylenebilir. Bununla birlikte değerlerin edinimi meselesinde gençleri belki de en çok etkisi altına alan konuların başında, dindarların ve din adamlarının tutum ve tavırlarını saymak mümkündür. Bu nedenle gençlik döneminin ilerleyen anlarında genç, çocukluğundan bu yana kendisine verilen dini eğitimi ve din algısını tümüyle alabildiği gibi, konular arasında yaptığı seçimle kimi konuları kabul etmekte, kimilerini ise reddedebilmekte belki de inkar edebilmektedir. Bireyin gençlik döneminde iç dünyasındaki büyük çalkantıları, toplumun değer yargılarında meydana gelen değişimler ve dini ve psikolojik buhranlar bu tür kaotik yaşantıları mümkün kılmaktadır.⁶³ Sebeplerin ve olay ve olgulara ilişkin hikmetlerin anlatılmaksızın dinsel kuralların dikte edilmesi de bu nedenler içerisinde. Kendini gerçekleştirme ve özgürlük arayışındaki genç için bu durumun kaygı verici olduğu söylenebilir. Sözgelimi kız öğrencilere ilişkin tesettür konuları, erkek öğrencilere ilişkin saç tarzı, giyim kuşam biçimleri gibi konular üzerinden yapılan eleştiriler genç üzerinde olumlu etkiler yapmamaktadır. Bu konularda gencin tahammülsüzlüğünü artıracak özellikle din anlayışına ve pratiklere dair meseleler gencin kaygılarını artıracığından, genç hassasiyetinin mutlaka dikkate alınması gerekmektedir.⁶⁴

Benzer biçimde dini değerlerin sunumunda modernist argümanlar da mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Her şeyden önce bu argümanların dayattığı teorik ve pratik içerik bağlamı analiz edilmek suretiyle karşı harekete geçilmeli ve gençliğin hareket kabiliyetini artıracak ve geliştirecek yaşam biçimleri oluşturulmalıdır. İslam'ın toplum düzenini bozmayacak farklı hayat anlayışlarına ve dini yaşantılara gösterdiği müsamahaya rağmen modern olguların forme ettiği bilişsel anlayış, tek düze bir davranış kalıbı oluşturma çabasıdır. Bu tek düze kalıpla rekabet edebilmenin en önemli unsuru ise alternatif ama cezbedici kavramlar üretebilmektir. Bu amaçla öncelikle çok derin bir biçimde oluşmuş olan boşluğu doldurmak için, İslam'ın temel değerlerini referans alan bir üretim tedavüle sokulmalı ve gençlere sunulmalıdır. Bir başka deyişle rekabet gücü oluşturacak alternatif bir bilinç yapısı oluşturulmalıdır. Bunun için dini değerlerin sunumunda klasik yaklaşımların ve öğretim yöntemlerinin yeniden gözden geçirilerek dinin ruhunu manipüle edecek kimi yanlış ya da eksik pratiklere de bir kez daha bakılmalıdır. Bir örnek verilecek olursa, önerilebilecek örnek bir kavramsal açılım, yaşamın doğası içerisinde var olan rutin olayların sonuçları itibariyle yıkıcı risklerini ortadan kaldıracak tedbir, “dua” ve “tevekkül” üzerinden öngörülebilir. Bu anlamda doğru yöntem, sıkıntı ve güçlükleri bertaraf etmenin doğal yolunun öncelikle “tedbir”

⁶³ Hüseyin Kader, “Üniversite Gençliğinin Kimlik İnşası Sürecinde Yaşadığı İnanç Sorunları”, (ed.) Süleyman Taşkın-Sadi Yılmaz, *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Bingöl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum* (15-16 Ekim 2018), 214-215.

⁶⁴ Fatma Günaydın, “İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları”, (ed.) Vecihi Sönmez vd., *İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelam Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu* (12-14 Mayıs 2017), 331.

almaktan geçtiği, bununla birlikte “dua” ve “tevekkül” olgusunun bu sebeplilikle eş zamanlı olarak devreye sokulma gerekliliğinin işlenmesi olabilir.

Gerçekte dini değerlerin doğru sunulması ve ruhsal ve sosyolojik açıdan birçok faydayı karşıladığı gibi, kimi optimum yöntemlerle hayatın tecrübesine katkısının vurgulanması da başka bir doğru yöntem gibi görünmektedir. Örneğin farklı çevrelerde yetişen gençlerin büyük bir kesiminin, benimsemesi kaçınılmaz olan değerler arasında en önemlileri bilim tahsili, doğru ve dürüst olma, ibadetlerde samimi olma gibi alanlarda, teorik düzlemde çatışma yaşamadığı görülmektedir. Bir başka deyişle gençler, “üç değer” olarak ifade edilebilecek “dini, beşeri ve sosyal değeri” yüce değerler olarak görmektedirler. Bununla birlikte kimi sorunlar da yok değildir. Çünkü teorideki algı pratiğe çok yansımamakta ve gençler, bu değerlerin uygulanması konusunda kendilerini ait hissettikleri toplumun aktörleriyle çatışabilmektedirler. Bu sorunu ihmal etmek ya da çözüm üretmede yapılacak yanlışlar genç ile gerçekler arasındaki çatışmanın büyümesine neden olmaktadır. Bunun için gencin formal eğitim sürecinde sorgulamalarında sergilediği üslubunu olumlu yönde etkileyecek bir yöntem önerme zorunluluğu vardır.⁶⁵ Bu bağlama katkı yapabilecek bir başka yöntem, Nurettin Topçu’nun önerdiği yöntem olabilir. Topçu’ya göre işe, gençlerin kutsallaştırdığı organizmanın tedavisiyle başlamalıdır. Bu aynı zamanda neslin tedavisidir. Süreçte doğal olarak organizmadan bilime, bilimden felsefeye ve sanata ve de ahlaka yönelmeli, nihayet oradan da dine yükselmelidir. Bu bir eğitim meselesidir ve neslin kurtuluşu da ancak eğitimle mümkündür.⁶⁶

Her bilgi etkileşiminin kendisine özgü yöntemi ortaya çıkardığı düşüncesinden hareketle günümüzün sorunlarını giderecek kullanışlı bir metodoloji gerekliliğini ifade eden Adsoy’a göre ise, bugün yaşananlara ilişkin bu etkilerin nedenselliğinde zihinsel bir korunmanın eski metodlarla gerçekleştirilmesi mümkün görünmemektedir. Değişik yolların imkanı ile birlikte öncelikle günümüz gençlerine yeni bir kimlik, zamana, mekana ve tarihe ilişkin de yeni bir bilinç kazandırılmalıdır. Bugün geldiğimiz noktada, bilim insanların bilgileri süzmek suretiyle gençlere bilgi aktarma devri bitmiştir. Bu nedenle bugün bilim insanların birebir bilgi aktarma yerine daha fonksiyonel bir bilinç aktarımı gerçekleştirmeleri daha sıhhatli olacaktır. Bunun için de gençlere bilgiyi süzme yetilerinin kazandırılması gerekirken, bu yetilerin parametrelerinden olan süreklilik ve tutarlılık gibi anlayışlar erken dönemden itibaren verilmelidir. Bu yöntemlerle kazanılacak bilgi de kuşatıcı ve içselleştirici bir bilgi yumağı olmalıdır. Bu niteliklere

⁶⁵ Ousama Ekhtiar, “Değerleri Benimsemeye Gençlerin Teorik ve Pratik Uyuşmazlığı Problemi”, (ed.) Süleyman Taşkın-Sadi Yılmaz, *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Bingöl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum* (15-16 Ekim 2018), 411.

⁶⁶ Mustafa Başaran, “Nurettin Topçu’nun Gençliğin İçine Sürüklendiği Yozlaşma Sürecinin Sebeplerine İlişkin Görüşleri”, *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi* 4/7 (Ocak 2019), 175-176.

sahip genç, karşı karşıya kaldığı problemlere yönelik olarak sorgulama yapabilmeli, eleştirel bakabilmeli ve sonuçla ilgili olarak da inisiyatifler alabilmelidir.⁶⁷

Aynı şekilde yetişkinlerin bilgi ve tecrübesine vakıf olmayışları, gençleri medyatik unsurlar karşısında yetişkinlere göre daha zayıf düşürmektedir. Gençlerin bilgi ve kültür düzeyleri formal eğitim veren resmi kurumlarda belli bir kontrol ve disiplin çerçevesinde arttırılmakta, ama informal eğitim imkanları çok da kontrollü olmayan yöntemlerle uygulanmaktadır. Din eğitiminde gençlerin özellikle ilk dönemleri yoğun olmayan bir sürece tabi olduğundan, müfredat ile kendilerine verilecek dini eğitimden mahrum kalmaktadırlar. Aynı şekilde bilgiyi işleyecek yeterli tecrübenin olmayışı da gençleri medya karşısında daha zayıf kılmaktadır. İmam hatip liseleri ve Kur'an kursları gibi din eğitimi veren resmi kurumları tecrübe etmemiş gençlerde⁶⁸ din konusunda görece daha bir bilgi noksanlığı da bulunmaktadır. Dini olana yönelik ciddi bir bilgi eksikliğinin bulunması, onları medyanın işlediği din programlarına karşı güçsüz kılarak medyada söylenenlere kolayca inanmalarına neden olmakta ve din eğitiminde medyaya önemli bir pay vermektedir. Medyanın bu tür olumsuz diyebileceğimiz istenmeyen rollerinden korunmak için kimi tedbirlerin alınması da önemli bir zorunluluktur. Bu amaçla ilk tedbir, her şeyden önce bir din okuryazarlığı yetisinin kazandırılması gerekliliğidir. Medyanın kendine özgü niteliklerini eleştirel bir biçimde ele alabilmesi için gençlere bu yeteneğin kazandırılması zorunludur. Din ve dini kavramlara muhatap olan gencin bu kavramları anlayarak, içerdikleri dini muhtevayı kavramaları gerekmektedir. Bu da din okuryazarlığı ile ilgili bir durumdur. Bu okuryazarlığı edinmesi için, hem dini öğrenmeye hem de din hakkında öğrenmeye dönük müfredatlar geliştirilmelidir. Bu tür donanımlar gencin, eş zamanlı olarak medyanın dini kurgulama niteliklerine vakıf olmasının önündeki medyatik engelleri kaldıracak, genç birey hangi teknik ve yöntemlerin ne şekilde kullanıldığına dair fikir sahibi olacaktır. Bu kurgunun kim tarafından, ne amaçla ve ne tür araçlarla yapıldığını kavraması da kendisine din konusunda sunulan mesajları eleştirel bir gözle görerek, mesajları daha doğru bir biçimde ele alabilmesini sağlayacaktır.⁶⁹

Ülkenin ve toplumun geleceğini şekillendirecek olan gençlerin farklı sosyal etkinliklere katılması gerekliliği yanı sıra, bireyin hem kişisel hem de sosyal gelişimini sağlamayı amaçlayan ve bunun için yapılması gerekenlere ilişkin araştırmalar da

⁶⁷ Şerefettin Adsoy, "Yüzeysel Anlamdan Kavram Yoksunluğuna", *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Bingöl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum* (15-16 Ekim 2018) 377-378.

⁶⁸ M. Naci Kula'nın, İmam Hatip Liseleri'nde din eğitimi gören ergenlik dönemi gençlerinin kimlik bunalımı durumlarını tespit etmek ve bu konuda din eğitiminin olumlu veya olumsuz etkisinin olup olmadığını araştırmak amacıyla yapılmış olan *Ergenlerde Kimlik Bunalımı ve Din Eğitiminin Etkisi* adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezinde, din eğitimi alan öğrencilerin, kimlik bunalımı ölçülerinden bir kısmını gelişim özelliği olarak yaşadıkları; din eğitiminin, güven duygusunu kazanmada yeterli derecede etkili olamamasına karşın özellikle hayat felsefesi geliştirme ve bir takım değer ve inançları kazanma noktasında anlamlı ölçüde etkili olduğu tespit edilmiştir. Mustafa Koç, "Din Psikolojisi Araştırmalarında Ergenlik Dönemi Üzerine Türkçe Yapılan Çalışmalarla İlgili Bir Literatür İncelemesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 51-52.

⁶⁹ Nazıroğlu, "Medya Okuryazarlığının Gençliğin Dini Formasyonunu Geliştirme İmkânı", 160-164.

yapılmalıdır.⁷⁰ Bununla birlikte formal düzeyde kimi tedbir ve uygulamaların devreye sokulması da elzem görünmektedir. Bunun için farklı vizyon ve misyona sahip devlet kurumları tarafından eşgüdüm halinde ortak projeler geliştirilmeli ve uygulanmalıdır. Bu bağlamda Özpolat'ın, Milli Eğitim Bakanlığı ve Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlıkları başta olmak üzere devletin resmi eğitim kurumlarının, Halk Eğitim Merkezlerinin, yerel yönetimlerin üzerine düşen sorumlulukları dillendirdiği önerilerinin faydalı olacağı söylenebilir. Buna göre; bu kurumlar başta olmak üzere, gençliğe yönelik hizmet üreten kurum ve kuruluşlarca gençleri hayatın doğal ve sosyal alanında yaşamaya teşvik eden projeler geliştirilmeli, ortaokullarda seçmeli olarak okutulan medya okuryazarlığı dersine ortaöğretimde de yer verilmeli ve bu dersin müfredatı, medyanın sosyalleştirici ve asosyalleştirici etkileri açısından gözden geçirilmeli, sosyal medyanın çocuklar ve gençler açısından sunduğu fırsatlar ve içerdiği tehditler hakkında ebeveynler bilinçlendirilmelidir. Aynı şekilde gençlerin ekrandan doğaya, sanaldan gerçeğe dönmeleri için spor, dağcılık, fotoğrafçılık, resim, tiyatro, drama, satranç, el sanatları, folklor, müzik, yazarlık, sivil toplum, sosyal sorumluluk, turizm vb. alanlarda takım, kulüp ve proje çalışmaları yapmaları teşvik edilmeli, okulların rehberlik ve psikolojik danışmanlık servislerinde kullanılmak üzere sosyal medyanın olası olumsuz tehdidi altında bulunan öğrencilerin tanılarına yönelik ilgili bilim çevrelerince standart testler geliştirilmelidir.⁷¹

Bu amaçla yalnızca ortaöğretim düzeyinde değil üniversite düzeyinde de gerekli adımların atılması gerektiğini ifade eden Manço'ya göre ise, gençlik sorunlarının kentlerde yoğunlaştığı düşünülürse, ülkemiz gençliğinin kent kültürünü doğru edinmesi, doğru edinilmiş bir kent kültürüyle yoğrularak değerlerini benimsemesi ve pratize etmesi adına üniversitelere de görevler düşmektedir. Bu açıdan üniversiteler, kent yaşamı içinde bir fırsat olarak değerlendirilmeli, üniversite yerleşkeleri, olabildiğince kent merkezlerine yakın kurulmalı; kentin yerlileri ile üniversite gençleri arasındaki ilişkileri ve kent yaşamına katılımı sağlayıcı geliştirici olanaklar yaratılmalıdır. Üniversite yerleşkeleri inşa edilirken, burada okuyacak gençlerin eğitim dışındaki sosyo-kültürel gereksinimleri de gözetilmeli, üniversitelerin yakın çevresinde gençlerin barınma ihtiyacını karşılayacak yapılar bulunmalıdır. Şehirlerde bulunan gerek kamusal gerekse özel nitelikli tüm kültür/sanat merkezlerine ve etkinliklerine erişim tüm gençler için ücretsiz olmalıdır. Aynı şekilde gençlerin kamusal alanda temsiliyetlerinin artması ve kent yaşamına katılımlarının sağlanması için gençlerin bizzat kendilerinin, kendileri için yapmak istedikleri etkinlikler için mekanlar oluşturulmalıdır. Gençlerin iş sorunları da çözüme kavuşturulmalıdır. Bu anlamda gençlerin işgücüne katılımlarını teşvik eden politikalara geçmiştekinden daha fazla önem verilmeli, genç işsizliğini azaltmaya yönelik proje

⁷⁰ Zeliha Koç vd., “Üniversite Öğrencilerinin Sahip Oldukları Değerleri Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi”, (ed.) Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 342.

⁷¹ Özpolat, “Postmodern Bir Sosyalleşme Mecrası Olarak Sosyal Medya ve Gençlik”, 54-55.

fonları oluşturulmalıdır. Bununla birlikte gençleri her tür riskten korumak amacıyla gençlere dönük danışma hizmetlerine ilişkin politikalar geliştirilmelidir.⁷²

Kuşkusuz bu önerilerin gençlik kimliği üzerinde oluşturacağı yapıcı etkileri tartışılmaz. Aynı şekilde bu öneriler, gençlerin kimlik inşasında yozlaşmayı da minimize edecektir. Fakat bunlara “ahlakilik” ve “değer” merkezli kazanımların eklenmesi ve izlenecek politikalarda ve yapılacak planlamalarda bu olguların dikkate alınması da hedeflenen gençlik kültürü inşasına kalıcı temel sağlaması açısından büyük önem arz etmektedir. Sonuç itibarıyla planlamanın nihai hedefi süreci rejenere etmek ve bu rejenerasyonun gençlik tarafından içselleştirilerek derinlere kök salmasını sağlamak olmalıdır. Aynı şekilde geleneksel değerlerin etrafında yeni ve olumlu kültür değerlerinin gençlik kültürünün temel yapı taşları olmasını sağlamak için yeni tartışma alanlarının açılması ve varılan sonuçların gençliğin benimseyeceği enstrümanlarla pratize edilmesi zorunluymuş gibi görünmektedir. Böylelikle sürecin sonunda çoğul kimliklerin farkına varan gencin, bazısının kendisine açık ara yabancı olduğu çoklu kimlik desenlerinden oluşan kolajda tercihlerde bulunması beklenebilecektir. Bir başka deyişle çoklu kimlik davranışlarından ana akım dindar tarzı olarak “host kimlik”e dönüşü mümkün olacaktır.

Sonuç

Gençlerin içinde buldukları toplumun hızla değişmesinin yeni ve çağdaş nitelikle olan karşılıklı ilişkisi, aynı zamanda onların pek çok sorunla karşı karşıya oldukları anlamına da gelmektedir. Bu sorunların, gençlik kimliğinin yerel çevresel etkilerle ve küreselleşmenin sonucu olarak postmodern kültür ile olan irtibatı üzerinde gelgitler yaptığı söylenebilir. Bu bağlamda gençlik kimliğinin oluşum evrelerini, gençlik üzerinde kültürel dinamiklerin etki alanı içerisinde kendiliğinden gelişen ve gencin yönelimlerinde baskın kimi “kültürel” değerlerle ve modern ama zorunlu sonuç olarak “küresel” enstrümanlarla açıklamak doğru bir yaklaşım olacaktır. Bununla birlikte gerek yerelliğin ve öz kültürün korunması konusunda hassasiyeti olan ya da bu olguyu aşamayan, çelişkiler ve buhranlar yaşayan bir gençlik kültürüyle, küreselleşmenin ürünü olarak modernist kültürü birlikte tecrübe etme isteği ve eğiliminin gençliğin kimlik oluşumu üzerinde “küyerel” bir zihniyet algısı oluşturduğu da görülmektedir.

Kendi yaşam çizgisini yine kendi eğilimleriyle belirleme isteğiyle oydaşır biçimde genç, grup aidiyetlerinin çeşitlendiği, birey üzerinde geleneksel kontrol mekanizmaları olarak görülebilecek anne baba, öğretmen, yakın çevre otoritelerinin sorgulamaya tabi tutulduğu bir sürece girmektedir. Bu süreçte geleneksel otoritelerin rolleri arkadaş ve akran gruplarınca devşirilmekte, kimliği şekillendiren geleneksel dinamiklerin gençlik kimliği üzerinde nesillerdir devam eden rolleri bu gruplara devredilmektedir. Bununla birlikte bu sürecin genç için sorunsuz bir dönem olmadığı söylenebilir. Sanat, spor gibi kimi etkinliklerle kendisini kanıtlamaya çalışan genç, arkadaşları arasında beğenilmek

⁷² Manço, “Küreselleşme Bağlamında Gençlik ve Kimlik”, 312.

gibi bir algının da etkisi altındadır. Çünkü kabul görmek istediği çevre, sevdiği kişilerden ya da akran grubundan oluşan ve gittikçe genişlemeye doğru seyreden bir çevredir. Bu anlamda genç birey bu dönemde, kendisini ifade ettiği, toplum nezdinde de kendisinin bir yer edindiğine ilişkin kanaatlerine temel oluşturduğunu düşündüğü gruplara dahil olmaktadır. Genç edindiği veya vasıflanmak istediği bu kimlik, bu grubu ifade eden sıfatların niteliklerine göre değişebildiği gibi, bireyin toplum bilincinde iyi ya da kötü yer eden herhangi bir davranış bütünlüğünü benimsemesine göre de değişmektedir. Genç üzerine kondurulan bu sıfat ve tanımlamaların edinilmesi, onlara ilişkin sorgusuz sualsiz bir kabullenmeyi öngörmediği gibi, genç bireyin öncelikle zihninde yaşadığı bir takım dönüşüm evreleriyle bu pratikleri edindiği süreci öne çıkarmaktadır.

Modernite ve sonrası paradigmal sonuçları içeren postmodernitenin gençlik kimliğini inşasındaki etkisi inkar edilemez. Bu açıdan gelenekten ve geleneksel olandan mutlak kopuşu simgeleyen modernite ekseninin, ideolojik ve davranışsal düzeyde hiçbir bağının kalmayacağı ölçüde geçmiş ile yapısal kopukluğu öngördüğü yadsınamaz. Aynı şekilde modernite ikliminin çapını ve etkisini sembolize eden küreselleşme olgusuyla eski kolektif kimlikler de zayıflama noktasına gelmekte, toplumsal kurumlar meşruiyet kaybı yaşamaktadırlar. Sonuç itibarıyla modernite etkisi, genç bireyin yönünü bireyselleşmeye dönmesine ve modern paradigmanın sosyal alana sunduğu bireyselliği pekiştiren değerleri içselleştirmesine neden olmaktadır.

Küresel modern dünyanın gençlik kimliğini etkisi altına aldığı önemli bir değişim evrenini, din ve ahlak kurumları alanına ait yeni anlamlandırmaları ve anlayışları içeren nitelikler oluşturmaktadır. Bu değişim de farklı anlayışlarla öne çıkan ve dini denilebilecek alanları kapsar biçimde görünür hale gelen eğilimlerdir. Bu noktada genç, ilginç bir biçimde bir yandan dini değerlere eleştiri, tepki ve kimi konularla ilgili olarak refleksler geliştirerek yeni dini anlayışlar geliştirebilirken, diğer yandan geleneksellik ve geleneksel değerlerin genç birey üzerindeki manevi etkisi devam etmektedir. Aynı şekilde bu değerler ve bu değerlere uygun olması beklenen davranışlar, yaşamdan tamamen dışlanmamakta, onlara gösterilen saygı sürmekte ve dolayısıyla bu durum, davranışlarda melez bir görünümün ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Fakat unutulmamalıdır ki, küresel modern yaşamın, kaçınılmaz bir biçimde tüm dünya gençliğini etkisi altına almada ve küresel çapta bir akran kitlesi oluşturmada kullandığı araçların çok güçlü ve cezbedici bir ağırlığı vardır. Bu anlamda popüler kültür, moda, dijital evren, reklam gibi küresel kavramlar, genç ve gençlik kimliği üzerinde ve onların rutin yaşamlarında ve dinsel eğilimlerinde radikal değişimlere neden olabilecek semboller olarak görünmektedir.

Kaynakça

- Adsoy, Şerefettin. “Yüzeysel Anlamdan Kavram Yoksunluğuna”, *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Bingöl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum* (15-16 Ekim 2018), 371-378.
- Akkoyun, Füsün.-Ersever, Hakan. "İdeal Benliğin Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (1989), 675-685.
- Arıkan, Gülay vd., “Üniversite Gençliğinin Güncel Sorunlara Bakışı: H.Ü. Sosyoloji Bölümü Öğrencileri Örneği”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 20/1 (2003), 1-32.
- Ay, Bülent. “21. Yüzyılın Kullanıcı Profili: Y – Z Ve Alfa Kuşağı”. (Erişim 19 Ekim 2022). <http://bby2018kongre.ankara.edu.tr>
- Aydın, Mustafa. “Gençliğin Değer Algısı: Konya Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (Temmuz 2003), 121-144.
- Babacan, Abdurrahman. “Siyaset, Postmodern Kimlik ve Gençlik”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 6/1 (Mart 2018), 211-228.
- Başaran, Mustafa. “Nurettin Topçu’nun Gençliğin İçine Sürüklendiği Yozlaşma Sürecinin Sebeplerine İlişkin Görüşleri”, *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi*, 4/7 (Ocak 2019), 166-177.
- Bayhan, Vehbi. “Gençlik ve Postmodern Kimlik Örüntüleri Üniversite Gençliğinin Sosyolojik Profili (İnönü Üniversitesi Uygulaması)”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2013), 134-157.
- Cereci, Sedat. “Modernleşme Sürecinde Medyanın Rolü: Yaklaşımların Sınırlanması Sorunu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 7-27.
- Çelik, Kezban. “Genç Olmak Zor İş: Türkiye’de Genç Olmayı Etkileyen Bazı Unsurlar”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2013-1), 26-45.
- Dağ, Ahmet. “Sokaktaki Mekankolik: Gençlik”, *Umran Dergisi* (Temmuz 2005), 39-41.
- Demirel, Nuri.-Tatlıhoğlu, Kasım. “Küreselleşme Sürecinde Birey ve Toplum İlişkinin Değerler Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Değerler İnşası; Referans Değerler, Kurumlar, Kişiler*, ed. İhsan Toy. 93-103. İstanbul: TASAM yayınları, 2020.
- Demirtaş, H. Andaç. “Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar”, *İletişim: Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2003), 123-144.
- Doğan, İsmail. “Türkiye’deki Gençlik Sorunlarının Eğitim Sosyoloji Açısından Bir Değerlendirme Denemesi”, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 279-293.
- Eker, Metin vd., “Genç Kültür İle Gençlik Kültürü Etkileşimi: Kültür Savaşlarının Tutsak Gönüllüleri”, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 11-20.
- Ekhtiar, Ousama. “Değerleri Benimsemeye Gençlerin Teorik ve Pratik Uyuşmazlığı Problemi”, *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Bingöl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum* (15-16 Ekim 2018), 411-423.
- Günaydın, Fatma. “İmam Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları”, *İlahiyat Fakülteleri XXII Kelam Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, ed. Vecihi Sönmez vd., 321-335. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Hökelekli, Hayati. “Gençlik ve Din”, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. 9-32. İstanbul: DEM Yayınları, 2. Basım, 2005.

- İmamoğlu, Abdulvahit. “Genç Yetişkinlikte Kimlik Oluşumu”, *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Bingöl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum* (15-16 Ekim 2018), 79-91.
- Kader, Hüseyin. “Üniversite Gençliğinin Kimlik İnşası Sürecinde Yaşadığı İnanç Sorunları”, *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Bingöl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum* (15-16 Ekim 2018), 213-220.
- Kapıkıran, Necla Acun. “İdeal ve Gerçek Benlik Kavramı Ölçeğinin güvenilirliği”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 14-25.
- Khondker, Habibul Haque. “Küreselleşme Yerine Küyerelleşme: Sosyolojik Bir Kavramın Değerlendirilmesi”, çev. İrem Tükel, *Sosyoloji Dergisi/Journal of Sociology* 28 (2013), 177-189.
- Koç, Mustafa. “Din Psikolojisi Araştırmalarında Ergenlik Dönemi Üzerine Türkçe Yapılan Çalışmalarla İlgili Bir Literatür İncelemesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 41-69.
- Kuz, Hilal. “Geleneksel Dünyadan Modern Dünyaya Geçişte Değişen Kimlik Algısı”, *Liseler Aydınlarını Tanıyor Projesi” Bildirileri, Kavramlarla Okumak Düşünmek Yazmak*, haz. Bayram Kök, 1-8. Eskişehir (b.y.).
- Malkoç, Mehmet. “Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 252-268.
- Manço, Ural Alp. “Küreselleşme Bağlamında Gençlik ve Kimlik”, ed. Bekir Şişman, Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 295-313.
- Metin Alpaslan, “Geleceği İnşa Misyonu ve Kendini Arayan Gençlik”, *Umran Dergisi* (Temmuz 2005), 34-38.
- Nazıroğlu, Bayramali. “Medya Okuryazarlığının Gençliğin Dini Formasyonunu Geliştirme İmkânı”, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 157-168.
- Okumuş, Ejder. “Modern Toplumda Ahlak ve Gençlik”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 5/11 (Nisan 2017), 79-93.
- Ölçekçi, Haluk. “Dijital İletişim ve Küresel Kültürel Etkileşimin Homojenleşme, Kutuplaşma ve Melezleşme Süreçleri”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 50 (Bahar 2020), 146-163.
- Özdemir, Muhammet. “Global Gençlik ve Benlik Sorunsalı”, *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Bingöl Üniversitesi Uluslararası Sempozyum* (15-16 Ekim 2018), 303-322.
- Özpolat, Vahap. “Postmodern Bir Sosyalleşme Mecrası Olarak Sosyal Medya ve Gençlik”, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 45-56.
- Sancar, Faruk. “Dinlerin Sonu Geldi mi?:Gençlerin Dini Tutum ve Davranışlarını Etkileyen Nedenlerin Analizi”, *Hz. Peygamber ve gençlik sorunları*, ed. Mehmet Bayyigit vd., 17-23. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Seylan, Ali.-Güney, Engin. “Yeni Medya-İdeoloji İlişkisinde, Küresel Görsel Kültür ve Genç Kitle”, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 29-34.
- Soysaldı, H. Mehmet. “Günümüz Gençlerinin İnanç Problemleri”, *Hz. Peygamber ve Gençlik Sorunları*, ed. Mehmet Bayyigit vd. 48-51. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Şan, Mustafa Kemal.-Akyiğit, Handan. “Türkiye’de Gençlerin Kimlik Söylemlerinin Tarihsel Süreçte İnşası”, ed. Bekir Şişman-Muhittin Düzenli, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 547-561.
- Tarık Yazar vd., “Kültürel Göstergeler Olarak Global Markaların Kitle Kültürü ve Kitle İletişim Boyutu” *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 204-218.

- Tatlıhoğlu, Kasım. “Gençlik Suçluluğunda Aile Faktörünün Etkisi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 204-218.
- Tekin, Mustafa. “Değişen Dindarlığın Dünyevileşme Boyutu”, *Eskiyeni* 10 (2008), 14-20.
- Tekin, Mustafa. “Din”dârâne Yabancılaşma”, *İlahiyat Akademi* 3 (2016), 55-66.
- Ürkek, Resül. *Jean Baudrillard Ve Tüketim Toplumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yamaç, Muhammed. “Post-Truth Paradigma ve Medeniyetler Çatışması Tezi Bağlamında Batı ve İslâm Medeniyeti”, *GAB AKADEMİ* 1/1 (Aralık 2021), 31-64.
- Yavuzer, Hasan vd., “Üniversite Gençliğinin Din Algısı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Örneği)”, *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 22-48.
- Yılmaz, İlyas. “Popüler Kültür ve Popüler Kültürün Gençlikte Kimlik Oluşumuna Etkisi”, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 143-154.
- Zeliha Koç vd., “Üniversite Öğrencilerinin Sahip Oldukları Değerleri Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi”, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II* (16-18 Mayıs 2014), 335-344.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İSTİÂRE-İ MEKNİYYENİN TANIM VE KAPSAMI İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR ÜZERİNE BİR MÜLAHAZA

AN APPRAISAL OF DISCUSSIONS ON THE DEFINITION AND SCOPE OF İSTİÂRA AL-
MAKNIYYA

Mehmet Emin GÜZEL

Dr. Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve
Belâgatı

mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr orcid.org/0000-0001-6049-6616

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513455>

Geliş Tarihi / Received: 10 Eylül 2022 / 10 September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Kasım 2022 / 09 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 268-289.

Cite as / Atıf: Güzel, Mehmet Emin. “İstiâre-i Mekniyyenin Tanım ve Kapsamı ile İlgili Tartışmalar Üzerine Bir Mülahaza” [An Appraisal of Discussions on the Definition and Scope of İstiâra al-Makniyya]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 268-289.

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

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.



OpenAIRE **TR** **ÖZİN** **OPEN** **ACCESS**

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

Öz

Teşbîh ilişkisi üzerine kurulan ve mecâzın bir türü olan istiâre, beyân ilminin en önemli ve en problemli konularından bir tanesidir. İstiâre sanatının müşebbehün bihin düşmesi sonucu oluşan kısma istiâre-i mekniyye denir. Belâgat âlimleri, Kur'ân âyetlerinde, Hz. Peygamber keliminde ve pek çok edebî metinde örnekleri bulunan bu sanatın tanımı ve kapsamı hakkında kafa yormuş, pratikteki uygulamasında hemfikir olsalar da teorik arka planı hakkında ciddi tartışmalara girmişlerdir. Bu çalışmada öncelikle Sekkâkî (ö. 626/1229), Sekkâkî öncesi ve Sekkâkî sonrasında öne çıkan belâgatçıların konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda Cumhûrun, Sekkâkî'nin, Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) ve İsmâuddîn İsferyâî'nin (ö. 945/1538) görüşü olmak üzere İstiâre-i mekniyenin tanımı ile ilgili öne çıkan dört görüşe yer verilmiştir. Konuyla ilişkisi bağlamında görüşlerine yer verilen dilcilerin mecâz ve genel istiâre anlayışlarına da yer verilmiştir. Sonuç bölümünde istiâre-i mekniyenin tanımına dair tespit edilen dört farklı görüşün genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Değerlendirme sonucu istiâre-i mekniyyeye dair yapılan bu tanımların, mecâz tanımı veya genel istiâre tanımıyla çelişmesi yönüyle barındırdıkları problemler ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Beyân İlmi, Mecâz, İstiâre, İstiâre-i Mekniyye.

Abstract

Istiara, which is based on the relationship of analogy and is a type of metaphor, is one of the most important and most problematic issues of the science of al-beyân. The part of the art of istiara formed as a result of the fall of müşabbehü bih is called istiâre al-makniyya. The scholars of eloquence have thought about the definition and scope of this art, examples of which are found in the verses of the Qur'an, Hadiths, and many literary texts. Although they agree on the practical application of istiara al-makniyya, they have entered into serious discussions about its theoretical background. In this work, first, the opinions of the prominent eloquence before and after Sakkâkî (d. 626/1229) on the subject are given. The understanding of metaphors and understanding of general istiâra of the linguists, whose opinions are included in the context of the relationship with the subject, are also included. In the conclusion section, a general evaluation of the four different views on the definition of istiâra al-makniyya was made. As a result of the evaluation, it has been revealed that these definitions made about the istiâra al-makniyya are problematic in terms of conflicting with the definition of metaphor or the definition of general istiâra.

Keywords: Rhetoric, Ilm al-Beyan, al-Majaz, al-Istiâra, Istiâra al-Makniyya.

Extended Abstract

The main purpose of the language is to establish a healthy communication. Ensuring a healthy communication with the language is possible by using words with their true meaning, determined by the founder of the language. Otherwise, healthy communication cannot be established when words are used with different meanings. However, limiting the words in the language only to their true meaning will restrict the language. Because the transfer of many emotions and thoughts is only possible by using metaphorical connotations. Therefore, the use of words in metaphorical meanings other than their original meanings is a common feature seen in almost all languages. However, the use of words with connotations is also not random. There must be a relationship between the true meaning and the connotation. This relationship, which should be found between the metaphorical meaning and the real meaning and is more indicated by the concepts of *al-munasaba/al-alâka*, is basically divided into two, namely simile and non-simile elements. Arabic linguists have called the metaphorical use of metaphors, which is based on a non-analogical relationship, *al-majaz al-mürsal*. They have also given the name *al-istiâra* to the metaphorical use based on the relationship of simile. Although the word *al-istiâra* was used in the same sense as *al-majaz* in the early periods, it was later has become a term with Gurgani and took its place under the title of *al-majaz*. After that, metaphor has been accepted as a type of *al-majaz* based on the relationship of simile. Then the subheadings of the *al-istiâra* were determined. There are two basic elements in the simile, one of which is similar and the other of which is likened to him. Only one of these two basic elements should be included in the *al-istiâra*, which represents the exaggeration dimension and peak of the art of simile. Otherwise, even if the preposition of simile is dropped, it cannot be used *al-istiâra* in a sentence in which both (similar and similar to him) take place. The type of metaphor that occurs as a result of removing the similar one from the sentence is called *istiâra al-musarraha*. The type of metaphor that occurs when the person who is likened to himself is removed from the sentence is called *istiâra al-makniyya*. Linguists agree that *istiâra al-makniyya* takes place in a sentence where the similar one exists in the sentence and the one that is not similar to it does not exist. For example linguists agree that *istiâra al-makniyya* takes place in a sentence such as: *أظفار المنية نشبت بفلان*. Although there is a consensus on the practical application of *Istiare-i mekniyyen*, there are serious differences of opinion on the theoretical part of the issue. In this study, only the *istiâra al-makniyya* from the lower parts of the *istiâra* was examined. However, *istiâra al-tahyîliyya*, which is its presumption and inseparable part, is also mentioned together with *istiâra al-makniyya*. In addition to this, the general metaphorical understanding of the linguists, whose views on *istiâra al-makniyya* will be included, has also been included. Because even though *istiâra* has evolved from a simile, the point it reaches is a metaphor. In the study, the discussions about the definition of *istiâra al-makniyya* are included in three main headings: *pre-Sakkākī*, *Sakkākī* and *post-Sakkākī*. Four views have come forward regarding the definition of *istiâra al-makniyya*. The opinion of the majority, the opinion of *Sakkākī*, the opinion of *Khatib al-Qazvini* and *Isamuddîn Isferayînî*. According to the majority, *istiâra al-makniyya* is a metaphor where the one who is likened is included in the sentence but the one who is likened to himself is not in the sentence. In this type of metaphor, a feature belonging to the one who is likened is given to the one who is similar, and this is called presumption. According to *Sakkākī*, *istiâra al-makniyya* is in the word similar, and this metaphor was realized as a result of the claim that despite using the name metaphor, the similar is the same as the likened. *Qazvini* evaluated *istiâra al-makniyya* within the scope of the art of simile. On the other hand, *Isferayini*, unlike the others, based *istiâra al-makniyya* on the opposite simile. In the evaluation and conclusion section, these opinions have been evaluated in a comparative way and the problems in these definitions of have been revealed. The basis of the definition problematics of *istiara al-makniyya* is based on the evaluation of this type of art under the *al-majaz*. As long as this situation continues, it seems impossible to make a definition for *istiara al-makniyya* that is compatible with both the *al-majaz* and the general definition of *istiara*.

Giriş

Dilin melekesi, insanoğlunun en belirgin özsel niteliği olduğundan bu yeti, insanın tanımında da yer almıştır. Dilin vâzî'nin kim olduğu yani dilin kökeni tartışması, asırlardır süregelen, dilbilimcilerin içinden çıkamadığı¹ ve henüz net bir sonuca bağlanamamış olsa da dilin bir kurucusunun olduğu konusu dil bilimcilerin ortak kanaatidir. Bu bağlamda dilin temel taşları olan kelimelere ait vâzî' tarafından belirlenmiş ilk ve asli anlamların olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Dilin temel gayesi sağlıklı bir iletişim olduğundan, dilde sağlıklı bir iletişimin sağlanması, sözcüklerin vâzî' tarafından belirlenen aslî anlamlarıyla kullanılmasıyla mümkündür. Aksi takdirde sözcükler, bireyler tarafından gelişmiş güzel farklı anlamlarla kullanıldığında sağlıklı bir iletişim kurulamaz. Bununla birlikte dildeki sözcükleri sadece mevzû'un leh anlamlarıyla sınırlamak dili kısıtlayacaktır. Çünkü pek çok duygu ve düşüncenin aktarımı ancak mecâzî yan anlamları kullanmakla mümkündür. Bundan dolayı kelimelerin aslî anlamlarının dışında mecâzî anlamlarda kullanımı, hemen hemen bütün dillerde görülen ortak bir özelliktir. Ancak sözcüklerin yan anlamlara delaleti de gelişmiş güzel değildir; aslî anlam ile yan anlam arasında ilişki vardır.

Mecâzî anlamla aslî anlam arasında bulunması gereken ve münâsebe/alâka kavramlarıyla belirtilen bu ilişki, temel olarak teşbîh ve teşbîh dışı unsurlar olmak üzere ikiye ayrılır. Teşbîh dışı unsur ilişkisine dayalı mecâzî kullanıma Arap dilciler, *Mecâz-ı mursel* adını verirken, teşbîh ilişkisine dayalı mecâzî kullanıma da *İstiâre* adını vermişlerdir.²

İstiâre kelimesi ilk dönemlerde mecâz ile aynı anlamda kullanılsa da daha sonra Cürcânî ile terimleşmiş ve *teşbîh alâkası üzerine kurulan mecâz türü*³ şeklinde mecâz başlığı altında yerini almıştır. Ardından Cürcânî, istiârenin de alt başlıklarını tespit etmiştir.

Teşbîhin mübalağa boyutunu ve zirvesini temsil eden istiârede, teşbîhin aslî iki unsuru olan ve طَرَفِي التَّشْبِيهِ diye ifade edilen müşebbeh ve müşebbehün bih ikilisinden sadece bir tanesi yer almalıdır. Aksi takdirde teşbîh edatı düşmüş olsa bile teşbîh taraflarının her ikisinin de yer aldığı bir cümlede istiâreden söz edilemez. Müşebbehin cümleden atılmasıyla gerçekleşen istiâre türüne istiâre-i musarraha, müşebbehün bihin atılması sonucu gerçekleşen istiâre türüne ise istiâre-i mekniyye denir.

¹ Son dönemlerde dilbilimciler, dilin kökeni problemini kendi problemleri değil de bir Felsefe problemi olarak gördüklerinden onu dışlamışlardır. Nitekim Paris Dil Cemiyeti, 1866 yılında bir bildiriyle üyelerine dilin kökeni konusunda tebliğ sunmayı ve kolokyum tertiplemeyi yasaklamıştır. Bk. Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları: Platon'dan Chomsky'e* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 149.

² Ebü'l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkindî, *er-Risâletü's-semerkandîyye fi'l-isti'âre* (Cezayir: Matba'atu Buntâne, 1905), 2.

³ Bk. Abdulkâhir b. Abdurrahman el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Cidde: Dârü'l-Medenî), 343.

Teşbîh taraflarından müşebbehin zikredilip, müşebbehün bihin zikredilmediği ve buna delil olarak müşebbehe ait bir özelliğin müşebbehe nispet edildiği bir cümlede (أَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ نَشِبَتْ بِفُلَانٍ “Ölümin pençeleri falan şahsa takıldı”) istiâre-i mekniyyenin gerçekleştiği konusunda dilciler hemfikirdir. İstiâre-i mekniyyenin pratikteki uygulaması konusunda fikir birliği bulunsa da işin teori kısmında ciddi fikir ayrılıklarının bulunduğu görülmektedir.⁴

Bu çalışmada istiârenin alt kısımlarından yalnızca istiâre-i mekniyye incelenecektir. Ancak istiâre-i mekniyye ile karinesi ve ayrılmaz parçası olan istiâre-i tahyiliyyeye de temas edilecektir. Bunun yanı sıra istiâre-i mekniyye ile ilgili görüşlerine yer verilecek olan dilcilerin genel anlamıyla mecâz anlayışlarına da temas edilecektir. Çünkü istiâre, teşbîhten evrilmiş olsa da vardığı nokta mecâzdır. Ayrıca çalışmada istiâre-i mekniyye hakkında cerayan eden tartışmalar, Sekkâkî öncesi, Sekkâkî dönemi ve Sekkâkî sonrası olmak üzere üç ana başlıkta incelenecektir. Çünkü ilerde yer verilecek bilgilerden anlaşılacağı üzere Sekkâkî, başta istiâre-i mekniyye olmak üzere istiâre konusunda yeni bir çıkış açmıştır.

1. İstiâre-i Mekniyyenin Tanımı

Dilcilerin istiâre-i mekniyyenin tanımına dair görüşlerine yer vermeden önce genel anlamda istiâre ve mecâzın tarihi serencamına bir göz atmakta fayda vardır. Çünkü mecâzın *hakikat karşıtı* anlamıyla terimleşmesi, istiârenin mecâzın bir alt başlığı olarak belirginleşmesi ve istiârenin de alt başlıklarının ortaya çıkması uzun bir tarihsel sürece yayılarak gerçekleşmiştir.

Abdulkahir el-Cürcanî'ye (ö. 471/1078-79) varıncaya kadar mecâzın hem tanımı hem de kapsamı net değildi. Nitekim ilk dönemlerde mecâz kelimesinin genel anlamda tefsir, te'vil ve yorum manasında sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. İlk dönem dil bilimci müfessirlerden Ebu 'Ubeyde'nin (ö.110/728) tefsirine *Mecâzü'l-Kur'ân* adını vermesi ve bu eserin pek çok yerinde *bu ayetin manası şöyledir* anlamında, مَجَازُهُ كَذَا ifadesini kullanması⁵ bunun en açık örneğidir.

Mecâz kavramının İbn Cinnî (ö. 392/1002) ile bariz bir şekilde hakiki anlam dışındaki anlama tekabül ettiği görülmektedir.⁶ İbn Cinnî, hakiki anlamdan mecâzî anlama geçiş gerekçelerini sayarken teşbîhe yer vermek suretiyle istiâreye alt yapı hazırlamıştır. İbn Cinnî'nin çağdaşı Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî (ö. 371/981) ise *el-Muvâzene* adlı eserinde, Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) şiirlerinde kullandığı istiârelerin uygunsuzluğunu ve çirkinliğini örnekleriyle izah etmiştir.⁷

⁴ Bk. Semerkandî, *er-Risâletü's-semerkandîyye*, 4.

⁵ Bk. Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî), 1/2, 3.

⁶ Bk. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Filistin: el-Mektebetü'l-İlmîyye), 2/442.

⁷ Bk. Ebü'l-Kâsım Hasan b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhterî*, thk. Seyyid Ahmed es-Sakr (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 1/261.

İstiârenin ancak müsteâr ve müsteârün minh arasında benzerlik, yakınlık ve sebebiyet gibi bir “alâka” bulunduğu gerçeğeşebileceğini ve ancak bu tür bir alâka yoluyla gerçekleşen bir istiârenin edebî bir sanat olarak değerlendirilebileceğini belirten Ebû Temmâm, İmruü'l-Kays'ın (ö. M.545) şiirlerinden örneklere yer vermiştir.⁸

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki, Âmidî'nin itiraz ettiği Ebu Temmam'a ait beyitlerde kullanılan istiârelerin hemen tamamı -o gün için henüz adı konulmamış olsa da- istiâre-i mekniyye türündendir. Ebu Temmam bu beyitlerinde, teşbîh unsuruna dayalı geleneksel istiâre sanatına – daha sonra istiâre-i mekniyye diye anılacak olan- bir istiâre türünü daha kazandırmıştır. Dolayısıyla Âmidî'nin, yenilikçi bir şair olan Ebu Temmam'a yönelttiği bu eleştirilerinde haksız olduğunu söylemek mümkündür.⁹

Âmidî'den sonra Ebu Hilal el-‘Askerî'nin de (ö. 400/1009'dan sonra) istiâre kavramını kullandığı görülmektedir. Ancak sonraki dönemlerde şekillenen bu kavramın hem Âmidî'de hem de Âskerî'de terim anlamıyla değil, mecâz kavramıyla iç içe kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Âmidî alâkayı teşbîhle sınırlı tutmamış, Âskerî de *İstiâre ve mecâz* adıyla açtığı başlığın bütününde istiâre kavramını kullanmış ve bunu hakiki anlam karşıtı mecâz ile eş anlamlı olarak kullanmıştır.¹⁰

Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994), istiâreyi tanımlamakla kalmayıp unsurlarını da tespit etmiştir. Böylece o, bu alanda Cürçânî ve sonrakilerine ufuk açmıştır. İstiârenin tanımını yaptıktan sonra istiâre ile teşbîh arasındaki farka değinen Rummânî, teşbîhte kelimenin aslı anlamıyla kullanıldığını, istiârede ise aslı anlamıyla kullanılmadığını belirtmiş, her istiârenin; müsteâr, müsteârün leh ve müsteârün minh olmak üzere üç temel unsurunun olduğunu ifade etmiştir.¹¹ Rummânî ile birlikte istiâre, biraz daha belirginleşse de yaptığı istiâre tanımı ve verdiği örneklerden onun, istiâreyi sadece teşbîh alâkası üzerine inşa edilen mecâz türüyle sınırlı görmediği anlaşılmaktadır.¹²

Cürçânî ile hem mecâzın tanımının net bir şekilde belirginleştiği hem de kavramsal çerçevesinin oluştuğu görülmektedir. Nitekim Cürçânî, mecâzda hakikî anlamın kastının imkânsızlığı ve hakikî anlamla mecâzî anlam arasında bir ilişkinin bulunması gibi bazı şartlar belirlemiştir. Aynı şekilde mecâzın aklî-luğavî diye ikiye ayrılması ve istiârenin teşbîh alâkası üzerine kurulan luğavî mecâzın bir alt kısmı sayılması, ilk kez net bir şekilde Cürçânî'de görülmektedir.¹³

⁸ Bk. Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/266.

⁹ Bk. Şevkî Dâyf, *el-Belâgatü tetavvurun ve târîhun* (Kahire: Dârü'l-Me‘ârif), 130, 131.

¹⁰ Bk. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1952), 268.

¹¹ Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. İsâ er-Rummânî, *en-Nüket fi 'câzi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halefullah (Mısır: Dârü'l-Me‘ârif), 85, 86.

¹² Örnekler için bk. Rummânî, *en-Nüket fi 'câzi'l-Kur'an*, 86-94.

¹³ Bk. Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 343-355.

Cürcânî istiâreyi şöyle tanımlamıştır: *Genel anlamda istiâre, belli bir manaya vaz' edildiği bilinen bir lafzın şair veya bir başkası tarafından geçici bir şekilde başka bir anlamda kullanılmasıdır. Bu durumda lafız o manada ödünç gibidir.*¹⁴ Cürcânî, eserinin ilerleyen bölümlerinde istiârenin olmazsa olmazı teşbîh alâkasına temas etse de tanımda yer vermemesi, tanım tekniği açısından bir eksiklik olduğu söylenebilir.

*Her istiâre mecâzdır ama her mecâz istiâre değildir.*¹⁵ sözüyle mecâzın istiâreden daha kapsamlı bir kavram olduğunu belirten Cürcânî, teşbîh alâkası üzerine kurulmayan mecâza istiâre adını verenleri eleştirmiş¹⁶ ve bu eleştirisini şu sözleriyle temellendirmiştir:

İstiâre adı, mübalağa yoluyla teşbîhten dönüşen mecâz türü için daha uygundur. Çünkü müsteîrin (ödünç alan kişi) yanındaki âriye (ödünç mal), muîrin (asıl mal sahibi) yanındayken sahip olduğu niteliklere sahip olmalıdır. Bu durum, yalnızca mübalağa yoluyla teşbîhten dönüşen mecâz türünde (yani istiârede) geçerlidir. Örneğin **أسد** kelimesini cesur adam için istiâre yoluyla kullandığımızda, cesur adam ile bu kelimenin asıl sahibi olan aslan arasında en kuvvetli niteliği olan ve kendisine bu ismin verilmesinin yegâne sebebi olan cesaret vasfındaki ortaklıklarını göz önünde bulundururuz. Mecâzın diğer türleri için ise bu durum söz konusu değildir. Örneğin, **ب** kelimesinin **نِعْمَةٌ** anlamında kullanımında, nimetin ele ait ortak bir özelliğinin olduğu iddiası yoktur. Daha açık bir ifadeyle, **رَأَيْتُ أَسَدًا** şeklindeki bir ifade, adamın aslana dönüşmesi iddiasını barındırırken, **لَهُ عِنْدِي يَدٌ** şeklindeki bir ifade, nimetin ele dönüşmesi iddiasını barındırmamaktadır.¹⁷

Görüldüğü gibi Cürcânî, istiâre terimini, teşbîh alâkasıyla gerçekleşen mecâz türüne hasretmek suretiyle alanını daraltmıştır. Ancak o, bunu yaparken sözlük anlamını göz önünde bulundurmuş, istiâre terimini mecâzın bütün türleri için kullanmanın ne sözlük anlamıyla ne de terim anlamıyla bağdaşmadığının altını çizmiştir. Cürcânî'nin bu sözlerinden istiârenin onun döneminde de kimi dilciler tarafından mecâzın bir alt dalı olarak terimleştiği anlaşılrsa da istiârenin bazı dilciler tarafından mecâz ile aynı manada kullanılmasından bu konuda henüz bir uzlaşma sağlanamadığı anlaşılmaktadır.

Cürcânî, genel anlamda mecâz ile istiâre arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koyduğu gibi, edebî sanatlardan kendisiyle karışması muhtemel olan, teşbîh,¹⁸ temsîl¹⁹ ve tahyîl²⁰ sanatları ile istiâre sanatı arasındaki farkları da izah etmiştir. Bununla birlikte o, teşbîh unsurlarından teşbîh edatının düşmesiyle oluşan ve teşbîh-i belîğ diye

¹⁴ Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 22.

¹⁵ Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 345, 346.

¹⁶ Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 347, 348.

¹⁷ Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 351, 352.

¹⁸ Bk. Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 277.

¹⁹ Bk. Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 222-224.

²⁰ Bk. Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 238.

isimlendirilen türde teşbîh edatının zikredilmesinin zor olduğu yerlere istiâre adının verilmesinde bir sakınca görmemiştir.²¹

Cürcânî’de öne çıkan bir diğer husus da istiâreyi pragmatist bir bakış açısıyla taksim etmesidir. Ona göre istiâre temelde faydalı ve faydasız olmak üzere ikiye ayrılır. Faydasız istiâre, الشَّعْفَة (insan dudağı) ile المِشْفَر (deve dudağı) kelimelerinde olduğu gibi, farklı türlerdeki aynı organı ifade eden kelimelerin birbirleri yerine kullanılması sonucu oluşan istiâredir.²² Faydalı istiâre ise, cümleye yeni bir anlam katan ve belli bir gaye (ki bu gaye teşbîhtir) barındıran istiâredir.²³

Faydalı istiâre türünü, isimde ve fiilde gerçekleşen istiâre şeklinde iki kısma ayıran Cürcânî, isimde gerçekleşen istiâreyi de ikiye ayırmış ve bu iki kısım arasındaki farkı örnekleriyle izah etmiştir.²⁴ Cürcânî’nin konuyla ilgili izahatları incelendiğinde -henüz adı konmuş olmasa da- onun birinci taksimindeki kısımlardan birincisi istiâre-i asliyye ikincisi de istiâre-i tebeyye olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun ikinci taksimdeki kısımlardan birincisinin istiâre-i musarraha olduğu net bir şekilde anlaşılrsa da diğerinin istiâre-i mekniyye olduğu net değildir. Onun açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla bahsettiği ikinci kısım daha çok istiâre-i mekniyyenin karinesi olan ve sonraki diltçilerin istiâre-i tahyiliyye adını verdiği kısımdır.

1.1.Sekkâkî Öncesi Diltçilere Göre İstiâre-i Mekniyye

1.1.1. Zemahşerî’ye Göre İstiâre-i Mekniyye

Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) genel anlamda belâgat alanına giren görüşlerini onun Arap dilindeki edebî sanatları Kur’ân âyetlerinde ilmek ilmek işlediği *el-Keşşâf* adlı eserinde bulmak mümkündür.²⁵ Nitekim o, tefsirinde belâgat konularını âyetler üzerinde uygularken bazen tanımlara da yer vermiştir. Zemahşerî, genelde Cürcânî’nin ortaya koyduğu ilkeleri takip etmekle beraber bu alanda birtakım yenilikler yapmış, Cürcânî’den devraldığı belâgat sancağını daha da geliştirerek kendinden sonrakilere devretmiştir.

Genelde mecâz, luğavî ve aklî diye ikiye ayrılıp istiâre, luğavî mecâzın bir alt kısmı addedilirken Zemahşerî’de bu taksim açık olmadığı gibi, istiârenin mecâzın hangi kısmına dahil olduğu da net değildir. Onun mecâz için yaptığı en net taksim, istiâre ve temsil şeklindedir. Nitekim o, *حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ*, “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır.”²⁶ âyetini yorumlarken bu ayette geçen, *kalbin mühürlenmesi* ile *göz ve kulakların*

²¹ Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 285.

²² Bk. Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 23.

²³ Bk. Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 24.

²⁴ Bk. Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 34, 35.

²⁵ Brockelmann (ö. 1956), Zemahşerî’ye ait mecâz ve istiâre ile ilgili bir risalenin kaydına yer verse de bu esere ulaşılmamıştır. *Risâletun fi’l-mecâz ve’l-istiâre* ismindeki bu eser, Brockelmann’ın verdiği bilgiye göre Tahran Sipehsalar Kütüphanesi 2/214-215 numarada kayıtlıdır. Bk. Carl Brockelmann, *Târihü’l-edebi’l-‘arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kahire: Dârü’l-Me‘ârif, 1977), 5/238.

²⁶ el-Bakara, 2/7.

perdelenmesi ifadelerinin mecâz olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu ifadeler, mecâzın her iki kısmına yani istiâre veya temsile dâhil olabilmektedir.²⁷

Zemahşerî, isnatta gerçekleşen ve diğer dilcilerin mecâz-ı aklî dedikleri mecâz türünü de istiâre olarak isimlendirmiştir. Ona göre fiilin fâil, mefûl, mastar, zaman, mekân ve sebep gibi unsurlarla farklı kategorilerde ilişkisi bulunmaktadır. Fiilin bu öğeler arasında sadece fâil ile olan ilişkisi hakikîdir. Diğer öğelerle olan ilişkisi ise istiâre yoluyla. Bu da fâil ile diğer unsurlar arasındaki benzerlik sonucu gerçekleşir. Örneğin o, yukarıdaki ayette *حَتَّم* fiilinin, asıl fâili olan şeytan yerine, şeytana bu gücü ve imkânı verdiği için fiilin müsebbibi olan Allah'a isnat edildiğini, böylece burada bir istiâre gerçekleştiğini iddia etmiştir.²⁸ Görünen o ki Zemahşerî, burada isnatta değil de müsnedün ileyhte bir mecâzın gerçekleştiği iddiasına gitmiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, fâil ile sebep arasında bir benzerlik kurmak kolay olsa da fâil ile zaman, mekân, mefûl ve mastar gibi diğer unsurlar arasında bir benzerlik kurmak kolay değildir.

Cürcânî, istiâreyi fiilde ve isimde gerçekleşen istiâre şeklinde taksim etmek suretiyle²⁹ istiâre-i asliyye ve tebeiyye şeklindeki taksimin alt yapısını oluşturmuştu. Adı konulmamış olsa da söz konusu taksim Zemahşerî'de de görülmektedir. Hatta o, fiildeki istiârenin yanı sıra istiâre-i tebeiyyenin diğer bir kısmı olan harflerdeki istiâreden de söz etmiştir.³⁰

Zemahşerî'nin en net istiâre tanımını, *صُمَّ بَكْمَ عُنْيٍ فَهَمْ لَا يَزْجَعُونَ* “Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden doğru yola dönmezler.”³¹ âyeti ile ilgili yaptığı yorumlarda görülmektedir. Nitekim o, bu âyette teşbihin her iki tarafının da yer almasından dolayı istiâre gerçekleşmediğini belirtmiş ve istiâreyi şöyle tanımlamıştır: *İstiâre, durum veya bağlam karinesine istinaden müsteâr lehin (müşebbeh) atılıp yerine kullanılan müsteâr (müebbehu bih) lafızdan hakikî anlamın kastının imkânsız olduğu yerlerde gerçekleşir.* Daha sonra Zemahşerî, istiârenin temeli olan teşbihin unutulup bir kenara atıldığını ifade etmiştir.³²

Zemahşerî'nin yaptığı bu tanımdan şu sonuçlara ulaşılabilir:

- a) İstiârenin temeli teşbihe dayanır. Ancak istiâre teşbihte o kadar ileri gider ki bu teşbih daha sonra görmezden gelinir. Bu, ilerde Sekkâkî'nin itiraz noktalarından biri olan, istiârede müşebbeh ile müşebbehün bihin aynileştiği iddiasının alt yapısıdır.
- b) İstiârede atılan taraf müşebbehtir.

²⁷ Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Halil Memûn Şeyhâ (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009), 41.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 43.

²⁹ Bk. Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 44.

³⁰ Fiilde gerçekleşen istiâre örneği için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1124. Harfte gerçekleşen istiâre örneği için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 57.

³¹ el-Bakara, 2/18.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 52.

c) İstiârede, müsteâr lafzın hakikî anlamda kullanılmadığını gösterecek bir karine gereklidir.

Zemahşerî'nin istiâre-i mekniyye ile ilgili görüşü ise, *الَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ* "Onlar ki, söz verip antlaştıktan sonra Allah'a verdikleri sözü bozarlar."³³ âyeti ile ilgili açıklamalarında görülmektedir. *Esâsu'l-belâga* adlı eserinde, *نَفَضَ* fiilinin asıl anlamının ipi koparmak olduğunu ve *نَفَضَ الْعَهْدَ* ifadesinin mecâz olduğunu belirten Zemâhşerî,³⁴ tefsirinde ise söz konusu âyette bu mecâzın nasıl gerçekleştiğini şöyle açıklamıştır: *نَفَضَ* ifadesinin sözü bozma anlamında nasıl kullanıldığını soracak olursan, cevaben derim ki: Bunun nedeni, *العهد* (söz) ile *الحبل* (ip) arasındaki benzerlikten dolayı söze, ip adını vermeleridir. Çünkü ipin nesnelere birbirine bağladığı gibi söz de sözleşenleri birbirine bağlar.³⁵

Zemahşerî yaptığı bu açıklamanın ardından bu tür mecâzın belâgatın inceliklerinden olduğunu ifade etmiş, adını koymasa da istiâre-i mekniyyeyi şöyle tanımlamıştır: *Belâgat ilminin sırlarından olan bu mecâz türünde, müsteâr lafız zikredilmez. Fakat ona ait bir özellikle kendisine işaret edilir. Böylelikle müsteâr, cümlede yer almasa da bu özellik (karine) sayesinde müsteârın varlığına işaret edilir.*³⁶

Zemahşerî ile başlayıp Sekkâkî'ye varıncaya kadar genel kabul gören bu tanıma göre, istiâre-i mekniyye -cümlede yer almasa da- müşebbeh için kullanılan müşebbehün bihin lafzıdır. Dolayısıyla istiâre-i mekniyyenin üç aşamada gerçekleştiği söylenebilir:

1. Teşbîh aşaması.
2. Müşebbehün bihin adının müşebbehe istiâre edilip müşebbehin atılması aşaması (bu aşama arka planda gerçekleşip lafız boyutuna geçmez.)
3. Aşama: Müşebbeh için müşebbehün bihten ödünç alınan ismin terkedilip müşebbehin kendi ismiyle zikredildiği ve müşebbehün bihe -yalnızca kendisine has bir özellikle- işaret edildiği aşamadır. Böylelikle teşbihin unutulması ve teşbîh taraflarının bütünleşmesi iddiası istiâre-i mekniyyede daha ileri bir boyuta taşınıyor. Muhtemelen Zemahşerînin, istiâre-i mekniyye için, "O, *belâgatın sırlarından ve inceliklerindedir*", ifadesinin gerekçesi de budur.

1.1.2. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'ye Göre İstiâre-i Mekniyye

Mecâz kavramının dilsel tahlilinden yola çıkan Râzî, bu kelimenin, *جاز الشيء* (bir şeyi geçti) fiilinden *مَفْعَل* vezninde olduğunu belirttikten sonra terim anlam ile sözlük anlam arasındaki ilişkiyi de şöyle açıklamıştır: *Bir lafız mevzû'un leh anlamının dışına çıktığında asıl olması gereken yeri terk etmiş olduğundan bu tür lafızlara, yerinden*

³³ el-Bakara 2/27.

³⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1998), 2/293.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 68.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 68.

ayrılmış anlamında مجاز *denir*.³⁷ Râzî'ye göre, bir lafzın mecâz olabilmesi için iki şart bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, lafzın mevzû'un leh anlamının dışına çıkması, ikincisi ise mevzû'un leh anlam ile mecâz anlam arasında bir münasebetin bulunmasıdır.³⁸

Mecâzın hem tanımında hem de taksiminde genel olarak Cürcânî'yi takip eden Râzî'nin konuyla ilgili farklı söylemlerinden birisi de lafızların vaz' esnasında nötr olmalarıdır. Ona göre lafızlar ilk vaz' esnasında henüz kullanıma geçmeden ne hakikat ne de mecâz vasfına sahiptirler. Lafızların hakikat veya mecâz vasfını almaları ancak kullanımdan sonra gerçekleşir.³⁹

Cürcânî'nin *Her istiâre mecâzdır ama her mecâz istiâre değildir* söylemini devam ettiren Râzî, istiâreyi şöyle tanımlamıştır: *İstiâre, teşbîhte mübalağa maksadıyla bir şeyin başkasına ait bir isimle anılması veya başkasına ait bir özelliğin ona verilmesidir*.⁴⁰ Ona göre tanımda yer alan *ve başkasına ait bir özelliğin ona verilmesidir*, bölümü, istiâre-i tahyiliyyeyi tanımın kapsamına dahil etmek içindir.⁴¹

Râzî, Cürcânî'nin istiâre için yaptığı taksimleri devam ettirmekle kalmayıp onlara isim de vermiştir. Nitekim Râzî, Cürcânî'nin, fildeki ve isimdeki istiâre şeklindeki taksimini istiâre-i asliyye ve tebeiyye başlıkları altında incelemiştir.⁴² Ayrıca Cürcânî'nin ismin ikinci tür istiâresi diye bahsettiği istiâre için o, istiâre-i tahyiliyye ifadesini kullanmış ve Müşebbihe'nin⁴³ istidlal ettiği ayetlerin çoğunda bu istiârenin gerçekleştiğini belirtmiştir.⁴⁴

Râzî, istiâre bahsinde الاستعارة بالكناية şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında esas konumuz olan istiâreyi mekniyyeye kısaca yer vermiştir. Onun burada yer verdiği tanımın Zemahşerî'nin tanımıyla birebir örtüştüğü görülmektedir. Nitekim o istiâre-i mekniyyeye Ebu Zueyb'in (ö. 28/648-49) şu beytini örnek vermiş:⁴⁵

وَإِذَا الْمَيِّتَةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

“Ölüm geçirdi mi pençelerini, o vakit hiçbir muskanın fayda vermediğini görürsün”

³⁷ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâder, 2004), 99.

³⁸ Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 87, 88.

³⁹ Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 99.

⁴⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 133.

⁴¹ Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 133.

⁴² Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 142.

⁴³ Allah'ı mahlukata benzeten insanbiçimci tanrı anlayışını benimseyen itikadî bir fırkanın adıdır. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1992), 1/92-98.

⁴⁴ Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 163.

⁴⁵ Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 147.

Ardından beyitteki istiâreyi şöyle izah etmiştir: *Şair burada, ölümü yırtıcı hayvana benzetip, السَّبُعُ lafzını ölüm için istiâre etmiş ancak bu lafzı açıktan kullanmayıp kendisine ait bir özellikle kendisine işaret etmiştir.*⁴⁶

Râzî'nin bu sözlerinden de anlaşılıyor ki istiâre-i musarrahada olduğu gibi istiâre-i mekniyyede de müşebbehün bihin ismi, müşebbeh için istiâre edilir ve meknâ istiâre denilen şey bu ismin bizzat kendisidir. Ancak bu işlem, istiâre-i musarrahada olduğu gibi lafız boyutuna geçmeyip zihin boyutunda kalır. Karine ise zihnî boyutta gerçekleşen bu istiârenin delilidir. Zaten istiârenin bu türüne, مكنى بالكناية vb. isimlerin verilmesinin de yegâne nedeni budur. Dolayısıyla yukarıdaki örnekte istiârenin unsurları şunlardır: Cümlede yer almayan, السَّبُع müsteâr, yırtıcı hayvan müsteâr minh, cümlede yer alan, المنية ise müsteâr lehtir.

Özetle Sekkâkî'ye gelinceye kadar istiâre-i mekniyye anlayışı bu şekildedir. Nitekim ileride Sekkâkî'nin görüşlerine yer verirken anlaşılacağı üzere Zemahşerî ile belirginleşip Râzî ile devam eden bu görüş ikisiyle sınırlı olmayıp bu konuda genel bir kanaat oluşmuştur.

1.2.Sekkâkî'ye Göre İstiâre-i Mekniyye

Sekkâkî, mecâz tanımından önce konuya giriş mahiyetinde kelimelerin mevzû'un leh anlamlarının zorunluluğu ve bu anlamların kimin tarafından tespit edildiği yani vâz'ın kim olduğu konusuna temas etmiştir. O, konuyla ilgili, *lafızların anlamlara tahsisi lafzın doğasındandır, Allah tarafındandır ve Allah dışı unsurlar tarafındandır* şeklindeki üç görüşe yer verdikten sonra birinci görüşün kabulünün mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁴⁷

Sekkâkî'ye göre مجاز kelimesi, *bir yeri geçmek* anlamında جاز بالمكان fiilinin mastarı olup sözlükte *geçmek, aşmak* manalarına gelir. Terim anlam ile sözlük anlam arasındaki bağlantıya dikkat çeken Sekkâkî, mevzû'un leh anlamın dışına çıkınca olması gereken yerin dışına çıktığından kelimeye mecâz denildiğini belirtmiştir.⁴⁸

Üç farklı şekilde mecâz tanımı yapan Sekkâkî'nin, ilk ve en teferruatlı tanımı şu şekildedir: *Mecâz, bir kelimenin kesin bir şekilde mevzû'un leh mananın dışına çıkıp, gerçek türünün dışında bir anlamda kullanılmasıdır. Ayrıca mecâzda, kelimenin gerçek türü anlamında kullanılmasına mâni bir karine bulunur.*⁴⁹ Ona göre, *gerçek türünün dışında* kaydı, mevzû'un leh anlamda kullanıldığı hâlde kullanıldığı ıstılah itibariyle türün hakikat anlamının dışına çıkan kelimeleri tanımın kapsamına almaktadır. Örneğin *dua*, الصلاة kelimesinin mevzû'un leh anlamlarından biri olduğu hâlde bir fıkıh terimi olarak bu kelimeyi *dua* anlamında kullanmak mecâzî bir kullanım olur. Öte yandan ona

⁴⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 147.

⁴⁸ Bk. Ebû Yakûb Sirâcüddîn Yusuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1983), 360, 361.

⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 359.

göre karine kaydı, kinayeyi tanım dışında bırakırken, *kesin bir şekilde* kaydı da mecâzın bir türü olan istiâreyi tanımın kapsamında tutar.⁵⁰

Sekkâkî'nin mecâz için yaptığı diğer iki tanım da ifade farklılığına rağmen yukarıda yer verilen tanımla birebir aynı olduğu söylenebilir. Nitekim diğer iki tanımda da ilk tanımda olduğu gibi, kelimenin mevzû'un leh anlamının dışında bir anlamda kullanımı, bunun kesin olması, kelimenin kullanıldığı anlamın gerçek türünün dışında bir anlam olması ve mecâzî anlam ile hakikî anlamı birbirinden ayırt eden karine yer almaktadır.⁵¹ Ancak o, her üç tanımda da hakikî anlam ile mecâzî anlam arasında bulunması gereken alâkaya yer vermemiştir. O, bu alâkaya daha sonra mecâzın alt kısımlarını anlatırken değinir.⁵²

Mecâzı, aklî ve luğavî diye ikiye ayıran Sekkâkî, selefleri gibi istiâreyi mecâz-ı luğavinin bir alt kısmı saymış,⁵³ genel istiâreyi de şu şekilde tanımlamıştır: *İstiâre, teşbîh taraflarından (müşebbeh/müşebbehün bih) birini zikredip diğerini kastetmendir. İstiâre, müşebbehin müşebbehün bih türüne dahil olduğu iddiasını taşır ve bu iddia, müşebbehün bihe ait bir özelliğin müşebbehe ispatıyla delillendirilir.*⁵⁴

Sekkâkî'nin bu tanımı ilk bakışta istiâre-i musarrahayı kapsamıyor gibi görünse de⁵⁵ verdiği örnek üzerinde yaptığı açıklamasından anlaşılıyor ki istiâre-i musarrahadaki karineden kastettiği şey müsteâr lafzın bizzat kendisidir. Nitekim ona göre, في الحمام أسد cümlesi müşebbeh olan cesur adamın müşebbehün bih olan aslan türüne dahil olduğu iddiasını taşımaktadır. Bu iddia müşebbehün bihe ait olan أسد isminin müşebbeh için kullanılmasıyla delillendirilmiştir.⁵⁶ Sekkâkî'nin bu söylemi istiâre-i musarrahanın karinesi ile ilgili bilinen genel algıya ters düşse de o, istiâre-i mekniyyenin karinesi hakkında cumhur ile aynı görüştedir.⁵⁷

Cürcânî ile ayrılmaya başlayıp Râzî ile kimlik kazanan istiâre kısımları, Sekkâkî ile daha da netleşir. İstiâreyi farklı yönleriyle farklı taksimlere tabi tutan Sekkâkî'nin ilk taksimi, musarraha ve mekniyye şeklindedir. Teşbîh taraflarından sadece müşebbehün bihin zikredildiği istiâreye musarraha, sadece müşebbehin zikredildiği kısma da *mekniyyün* 'anha adını vermiştir.⁵⁸

Sekkâkî, istiâre-i mekniyye ile ilgili selefin mevcut anlayışını reddetmiş ve şu yeni anlayışı benimsemiştir:

⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 359.

⁵¹ Bk. Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 359, 360.

⁵² Bk. Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 365.

⁵³ Bk. Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 362.

⁵⁴ Bk. Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 362.

⁵⁵ Nitekim İsti'are-i musarrahada Sekkâkî'nin tanımdakinin aksine karine olarak müşebbehe ait bir özellik müşebbehün bihe ispat edilir.

⁵⁶ Bk. Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 365.

⁵⁷ Bk. *Sekkâkî, Miftâhü'l-'ulûm*, 365.

⁵⁸ Bk. *Sekkâkî, Miftâhü'l-'ulûm*, 373.

Arkadaşlarımızın istiâre-i mekniyye hakkındaki görüşleri özetle şu şekildedir: İstiâre-i mekniyyede müşebbeh zikredilir, ancak maksat müşebbehün bihtir. Bu maksat bir karine ile belirlenir. O karine de müşebbehün bihe ait bir özelliğin müşebbehe ispatıdır. Örneğin, لسان الحال ناطق بكذا (hâl dili şunu dedi) derken müşebbehün bih olan المتكلم cümlede terk edilmiş, müşebbeh olan الحال zikredilmiş, asıl merama delalet etmek içinde müşebbehün bihe ait bir özellik olan لسان, müşebbehe izafe edilmiştir.⁵⁹

Sekkâkî'ye göre istiâre-i mekniyye ile ilgili bu anlayış problemlidir ve genel istiâre anlayışıyla örtüşmemektedir. Çünkü *her istiâre, müşebbeh müşebbehün bihin türüne dâhildir iddiası taşır* söylemi ile *istiâre-i mekniyyede müşebbeh kendi türünün ismiyle zikredilmiştir* söylemi birbiriyle çelişmektedir. Zira birinci iddiaya göre bu lafız mecâz, ikinci iddiaya göreyse hakikat olması gerekir.⁶⁰

Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye ile ilgili görüşü şu şekildedir:

İstiâre-i mekniyyede cumhurun düştüğü çelişkiye düşmemenin yolu şöyledir: Biz, istiâre-i musarrahada müşebbehin müsemmasına (zatına) uyguladığımızın aynısını istiâre-i mekniyyede müşebbehin ismine (lafzına) uygulamalıyız. İstiâre-i musarrahada te'vil yoluyla, الاسد lafzının müsemmasının الرجل الشجاع (cesur adam) olduğunu iddia etmek zorunda kaldık. Çünkü istiârenin karinesi bizi bu lafızdan aslan değil de cesur adam anlamını kastetmeye zorluyordu. Aynı şekilde istiâre-i mekniyyede bir nevi te'ville, المنية lafzının müsemmasının artık, السبع olduğunu iddia etmemiz gerekir. Vâzı'nın eş anlamlı olmayan iki ismi aynı hakikat için vaz' etmesinin imkânsızlığı noktasından hareketle biz, السبع için المنية denilmesinin ölümün yırtıcı hayvan türüne dâhil olduğu iddiasıyla gerçekleştiği sonucuna ulaşıyoruz.⁶¹

Sekkâkî'nin bu sözlerinden anlaşılıyor ki ona göre istiâre-i mekniyye, müşebbeh lafzın bizzat kendisindedir ve bu istiâre müşebbehin müşebbehün bihle aynılaştığı iddiası sonucu gerçekleşmiştir. Bu sayede istiâre-i mekniyyenin tanımı bir üst kavram olan istiârenin tanımıyla uyumlu hâle geldiğinden söz konusu tezat ortadan kalkıyor.

Sekkâkî'nin, istiâre-i mekniyye ile ilgili görüşü eleştiriye açıktır ve şu yönleriyle problemler gibi görünmektedir:

- 1) Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye tanımı mecâz tanımıyla uyuşmamaktadır. Çünkü kendisine ait mecâz tanımında, *bir kelimenin kesin bir şekilde mevzû'un leh mananın dışına çıkıp* ifadesi yer almaktadır. Bu ifadeye göre bir kelimenin mecâz olabilmesi için katî bir şekilde mevzû'un leh anlamın dışına çıkması gerekir. Hâlbuki kendisi, istiâre-i mekniyyede müşebbehe ait lafzın müşebbehün bih anlamında kullanılmasının iddia ve te'ville dayandığını belirtir. Buradan hareketle, söz konusu örnekte المنية kelimesinin mevzû'un leh anlamının dışına çıkması katî

⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 379.

⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 379.

⁶¹ Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 379.

olmayıp te'ville olduğu su götürmez bir gerçektir. Kaldı ki المنية lafzından aslı maksadın yırtıcı hayvan değil de ölüm olduğu aşikârdır. Oysa mecâzda, asli mananın kasdı, karineyle engellenmektedir. Dolayısıyla المنية lafzı için değil meknî istiâre, mecâzdan bile söz edilemez.⁶²

- 2) Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye ile ilgili bu yaklaşımı, genel istiâre anlayışıyla da örtüşmemektedir. Çünkü ona göre istiâre, “*teşbih taraflarından birini zikredip diğerini kastetmendir.*” Buna göre söz konusu örnekte teşbih taraflarından müşebbeh olan المنية zikredilip kendisinden müşebbehün bih olan السبع kastedilmesi gerekir. Hâlbuki Ebu Züeyb'in, واذا المنية أنشبت أظفارها cümlesinden muradının, yırtıcı hayvanın pençelerini takması değil, ölümün yırtıcı bir hayvan misali pençelerini takması olduğu nettir. Dolayısıyla örnekteki المنية kelimesi mevzû'un leh anlamında kullanıldığından burada bir istiâre olduğunu söylenemez.
- 3) Sekkâkî'nin tanımına göre istiâre-i mekniyyede de istiâre-i musarrahadada olduğu gibi müsteâr lafız açıktır ve zihin boyutuyla sınırlı değildir. Dolayısıyla bu istiâre türüne gizli istiâre anlamında istiâre-i mekniyye demenin bir esprisi kalmaz.

Sekkâkî, istiâre-i mekniyye ile karinesi olan istiâre-i tahyiliyye arasındaki ilişkiyi net bir şekilde ortaya koymuş ve ikisinin ayrılmaz bir bütün olduğunu belirtmiştir.⁶³ Öte yandan o, selefın istiâre-i musarraha kapsamına alıp istiâre-i tebe'iyye dedikleri istiâre türününün karinesini istiâre-i mekniyye kapsamına almıştır. Nitekim Sekkâkî öncesi dilcilere göre –ikisi de istiâre-i musarrahanın kapsamına girmekle beraber- cins isimlerde gerçekleşen istiâreye istiâre-i asliyye, müştak isimlerde ve fiillerde gerçekleşen istiâreye de istiâre-i tebe'iyye denilir.⁶⁴ Çünkü istiârenin birinci aşaması teşbîhtir. Fiil veya müştak isimlerin anlamları teşbîhe taraf olamadığından istiâre ilkin bu kelimelerin mastarlarında gerçekleşir daha sonra kökte gerçekleşen bu istiâre türeve sirayet eder. Bu yüzden buna istiâre-i tebe'iyye denir.⁶⁵ Örneğin, وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا “başımdaki aklar parlayan bembeyaz alev misali ağardı”⁶⁶ ayetinde, istiâre öncelikle اشتعال (tutuşmak) ile ابيضاض (ağarmak) lafızları arasında gerçekleşmiş daha sonra bu iki kökten türeyen اشتعل ile ابيضت fiillerine sirayet etmiştir. Âyette yer alan الرأس kelimesi de karinedir. Çünkü hakiki anlamda tutuşma fiilinin öznesi alevdir, baş olamaz.

Sekkâkî, seleften devraldığı taksimata örnekleriyle yer verdikten sonra bu konudaki genel anlayışı da şu sözleriyle reddetmiştir:

Yeni bir istiâre türü icat etmek yerine, istiâre-i tebe'iyye dedikleri türü istiâre-i mekniyyenin kapsamına almaları, kısımların zaptı açısından daha uygun olurdu. Örneğin

⁶² Bk. Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'lûmi'l-belâga*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2003), 333.

⁶³ Bk. Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm*, 379.

⁶⁴ Bk. Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 40; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 142.

⁶⁵ Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 141.

⁶⁶ Meryem, 19/4.

الحال نطقت cümlesinde, الحال kelimesi karine; نطقت lafzı da istiâre-i tebe‘iyyedir demek yerine, الحال kelimesi, istiâre-i mekniyye; نطقت kelimesi de karinedir demek daha uygundur. Bu şekilde bütün istiâre-i tebe‘iyye örneklerini istiâre-i mekniyyeye dönüştürmemiz mümkündür.⁶⁷

Sekkâkî’nin, kısımları azaltmak maksadıyla ileri sürdüğü bu görüşü de sonraki dilciler tarafından eleştirilmiştir. Nitekim söz konusu örneklerde cumhurun *istiâre-i tebe‘iyye*, kendisinin de *mekniyyenin karinesi* dediği نطقت kelimesi, hakikî anlamıyla kullanıldıysa istiâre-i tahyiliyye olduğunu iddia edemez. Çünkü kendisi de istiâre-i tahyiliyyeyi diğer istiâre türleri gibi mecâzdan bir kısım kabul eder. Hakikî anlamıyla kullanılmadıysa bu durumda istiâredir ve fiildeki istiârenin de ancak tebe‘iyyet yoluyla gerçekleşebileceği bir vakıdır. Dolayısıyla bu durumda Sekkâkî’nin bu önerisinin istiâre kısımlarını azalttığı söylenemez.⁶⁸

1.3.Sekkâkî Sonrası Dilcilere Göre İstiâre-i Mekniyye

Sekkâkî sonrası dilcilerden Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) ile İsâmuddîn el-İsferâyînî’nin (ö. 945/1538) istiâre-i mekniyye ile ilgili görüşleri dikkat çekicidir. Bu yüzden burada sadece onların görüşlerine yer verilecektir.

1.3.1. Hatîb el-Kazvîni’ye Göre İstiâre-i Mekniyye

Mecâzı, müfred ve mürekkeb diye ikiye ayıran Kazvîni, istiârenin üst kavramı olan müfred mecâzı şöyle tanımlamıştır: “*Müfred mecâz, başka bir anlamın iradesine mâni bir karine ile birlikte konuşmanın gerçekleştiği terminolojiye göre mevzû’un leh anlamının dışında bir anlamda kullanılan kelimedir.*”⁶⁹

Kazvîni’nin mecâz tanımında öncelikle göze çarpan husus, onun على وجه يصحّ kaydıyla Sekkâkî’den farklı olarak mecâzda olmazsa olmaz alâka unsuruna yer vermesidir. Daha sonra mecâzı, barındırdığı alâka cihetiyle ikiye ayıran Kazvîni, istiârenin, teşbîh alâkası üzerine inşa edilen bir luğavî mecâz türü olduğunu belirtmiş,⁷⁰ genel istiâre tanımını da buna göre yapmıştır.⁷¹ Dolayısıyla ona göre istiârede kelime, aslı anlamının dışında bir anlamda kullanılır.

Kazvîni Sekkâkî’nin istiâre-i mekniyye anlayışını eleştirmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi Sekkâkî, istiâre-i mekniyyede müşebbeh lafzın hakikî anlamda kullanılmayıp mecâzî anlamda kullanıldığını ve istiârenin bu lafzın bizzat kendisinde gerçekleştiğini iddia etmişti. Onun bu anlayışına itiraz eden Kâzvîni ise⁷² istiâre-i mekniyyeyi şöyle tanımlamıştır:

⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhü’l-‘ulûm*, 384.

⁶⁸ Bk. Kazvîni, *el-İzâh fî ‘lûmi’l-belâga*, 334.

⁶⁹ Kazvîni, *el-İzâh fî ‘lûmi’l-belâga*, 204.

⁷⁰ Bk. Kazvîni, *el-İzâh fî ‘lûmi’l-belâga*, 205.

⁷¹ Kazvîni’nin genel istiâre tanımı şu şekildedir: وهي ما كانت علاقته تشبيه معناه بما وضع له bk. Kazvîni, *el-İzâh fî ‘lûmi’l-belâga*, 212.

⁷² Bk. Kazvîni, *el-İzâh fî ‘lûmi’l-belâga*, 332, 333.

Bazen teşbîh, zihinde gizli bir şekilde gerçekleşip cümlede yalnızca müşebbehe yer verilir. Bu tür durumlarda zihnen gerçekleşen bu teşbîhe delil olarak müşebbehün bihe ait bir özellik müşebbehe nispet edilir. Zihinde gerçekleşen bu teşbîhe İstiâre bi'l-kinâye veya Mekniyyun 'anha denir. Teşbîhin karinesi olan ve müşebbehe isnad edilen müşebbehün bihe ait özellik ise istiâre-i tahyiliyye diye adlandırılır.⁷³

Kazvînî istiâre-i mekniyenin tanımında istiâre-i tahyiliyye diye adlandırılan müşebbehün bihe ait özelliğin ne hissî ne de aklî bir benzerinin müşebbehte bulunmaması gerektiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla ona göre buradaki özellik hakiki manada kullanılmıştır. Mecâz ise sadece nispette gerçekleşmiştir.

Kazvînî'nin hem meknî istiâre hem de tahyîlî istiâre için yaptığı tanımlara bakılırsa ikisine de *istiâre* adını vermek problemlidir. Çünkü onun tanımına göre her ikisinde de istiârenin genel tanımında yer alan bir kelimenin mevzû'un leh manasının dışında kullanımı gerçekleşmemiştir. İstiâre-i mekniyyede yalnızca teşbîh söz konusu iken, tahyiliyyede ise anlamda bir mecâz olmayıp yalnızca -bir özelliğin ait olduğu şeyin dışında bir varlığa nispetinden kaynaklı- aklî bir mecâz söz konusudur.

Kazvînî'nin mekniyye tanımını tahlil eden İsmâuddîn el-İsferâyînî ise şu değerlendirmeyi yapmıştır: *Kazvînî'ye göre istiâre-i mekniyye mecâz olmayıp, teşbîh unsurlarından sadece müşebbehin zikredildiği bir teşbîh türüdür. Dolayısıyla istiârenin bir alt kısmı da olmayan mekniyyeye Kazvînî'nin istiâre demesi, müşterek lafzın kullanımı türünden olup 'âmmın hâssa teşmili türünden değildir.*⁷⁴

İsferâyînî, bu sözleriyle Kazvînî'yi savunsa da o, Kazvînî'nin istiâre-i mekniyye anlayışına karşıdır. Ona göre mekniyyedeki karine teşbîhin delili olabildiği gibi istiârenin de delili olabilir. Dolayısıyla daha kuvvetli bir sanat olan istiâreyi tercih etmeyip teşbîhi tercih etmek mantıklı değildir.⁷⁵

1.3.2. İsmâuddîn el-İsferâyînî'e Göre İstiâre-i Mekniyye

İsferâyînî'nin mecâz anlayışı büyük oranla selefinkiyle örtüşse de ayrıştığı bir husus vardır. Nitekim kendisi mecâzı, müfred ve mürekkeb diye ikiye ayırdıktan sonra müfred mecâzı, *mutabikî mananın (mevzû'un leh anlamın bütünü) iradesine mâni bir karine ile birlikte lafzın tazammunî (mevzû'un leh anlamın cüz'ü) veya iltizâmî (mevzû'un leh anlamın dışındaki lazim) anlamlarından birinde kullanılmasıdır* şeklinde tanımlamıştır.⁷⁶ Buna göre müfred bir lafız, ancak mevzû'un leh anlamın bütününe yani mutabikî anlama delalet edince hakikat olur.

İstiâreyi mecâz-ı mürekkeb kapsamına alan İsferâyîni, istiâreyi şöyle tanımlamıştır: *Bir lafzın mevzû'un leh anlamının dışında kullanılmasının gerekçesi/alâkası teşbîhse*

⁷³ Kazvînî, *el-İzâh fi'lûmi'l-belâga*, 234.

⁷⁴ Abdülbaki Arif Efendi, Ta'ribu risâleti İsmâ fi'l-hakike ve'l-mecâz, 34 Atf 2822/6 bt, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 95/b, 96/a.

⁷⁵ İsmâuddîn el-İsferâyînî, *Şerhu İsmâ 'alâ metni's-Semerkandîyye*, thk. Muhammed Salih el-Ğursî, 80.

⁷⁶ Arif Efendi, Ta'ribu risâleti İsmâ, 81/a.

*buna istiâre denir.*⁷⁷ Onun buradaki “mürekkeb”ten kastı, bir lafzın başka bir lafızla bir araya gelmesi değil, söz konusu lafzın kendi iç terkididir. Daha açık bir ifadeyle İsferyâinî’ye göre, mevzû’un leh anlamının bütününde gerçekleşen (mutâbikî anlamıyla) bir mecâz bulunur ve bu da başka bir mutabikî anlama benzetilmesi şeklinde olursa burada sadece istiâreyi kapsayan mürekkeb bir mecâz meydana gelmiş olur. İstiârenin temelini teşbîhe dayandığını belirten İsferyâinî, öncekilerden farklı olarak özel isimlerde istiârenin gerçekleşebileceğini savunmuştur.⁷⁸

Mecâz ve istiâre konularına tahsis ettiği risalesinde sadece istiâre-i mekniyyeye ilgili kendisinden öncekilerin tanımlarına yer verip bu tanımları tahlil etmekle yetinen İsferyâinî,⁷⁹ Ebü’l-Kasım es-Semerkândî’nin (ö. 888/1483’ten sonra), *er-Risâletü’l-ferîde* adlı eserine yazdığı şerhte, kendine has bir istiâre-i mekniyye tanımı yapmıştır. Yukarıda zikredilen üç tanımı problemlili gördüğünden ona göre en sağlıklı tanım şu şekildedir:

Meknî istiâre, teşbîh-i maktûbtan türetilmiştir. Teşbîhte bazen mübalağa maksadıyla alışılmışın dışında müşebbehün bih müşebbehe benzetildiği gibi, istiâre-i mekniyyede de -mübalağada zirveye ulaşmak amacıyla- alışılmışın dışında müşebbehün bih müşebbehe benzetilir ve onun lafzı müşebbehün bih için istiâre edilir. Dolayısıyla المنية اظفار örneğinde المنية kelimesinden maksat yırtıcı hayvanın bizzat kendisidir. Daha sonra biz bu cümlenin *ölümü kesinleşti* manasından kinaye olduğunu iddia ediyoruz. Bu sayede اظفار kelimesinin المنية kelimesine izafesinde bir mecâz olmadığı gibi المنية kelimesinin istiâre olması ve bu istiâreye meknî istiâre denmesinde de hiçbir problem kalmıyor.⁸⁰

İsferyâinî, istiâre-i mekniyye için yaptığı bu tanımı Allah vergisi ve problemsiz olarak görse de⁸¹ problemlerden vareste bir tanım olduğu söylenemez. Nitekim onun tanımı şarihleri tarafından eleştirilmiştir. Çünkü kinâyede karine, hakikî anlamın kastedilmesine mâni değildir. Halbuki istiâre-i mekniyyenin gerçekleştiği örneklerde karine, hakikî anlamın kastedilebilmesine mânidir.⁸² Ayrıca İsferyâinî’nin istiâre-i mekniyye anlayışına göre, düz teşbîhten başlayıp ters teşbîhe, oradan istiâreye ve en nihayetinde cümlenin bütününde bir kinâyî anlam kastıyla son bulan bir seyr-u sülûk gerçekleşiyor. Hâlbuki belâgatta, teşbîh yamacından yola çıkıp istiâre-i mekniyye zirvelerine varduktan sonra tekrar kinayeye inmek, hoş karşılanan bir durum değildir. Öte yandan İsferyâinî’ye göre istiâre-i mekniyyenin -zihin boyutunda kat ettiği merhaleleri bir tarafa bırakacak olursak- istiâre-i musarrahadan bir farkı kalmaz. Çünkü onun tanımına

⁷⁷ Arif Efendi, Ta’ribu risâleti İsam, 81/b.

⁷⁸ Bk. Arif Efendi, Ta’ribu risâleti İsam, 85/a, 85/b.

⁷⁹ Bk. Arif Efendi, Ta’ribu risâleti İsam, 94/a, 94/b, 95/a, 95/b.

⁸⁰ İsferyâinî, *Şerhu İsam*, 81, 82.

⁸¹ İsferyâinî, *Şerhu İsam*, 81.

⁸² Bk. Hasan el Attâr, *Hâşiyetu Attâr ‘alâ metni’s-Semerkandîyye* (Mısır: Şirketü’l-Matbû’âtü’l-İlmîyye, 1909), 79.

göre istiâre-i musarrahada olduğu gibi istiâre-i mekniyyede de müşebbehün bih zikredilmiş, müşebbeh terkedilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Mecâz kavramının, karine-i mani‘a ile birlikte lafzın -belli ‘alakalar vasıtasıyla- aslî anlamı dışındaki yan anlamlara delaleti şeklindeki anlamının en erken terimleşme süreci, İbn Cinnî dönemi ile başlamıştır. Dolayısıyla mecâz, Cürcânî’ye gelinceye kadar net bir kavramsal çerçeveye oturtulmuş değildir. Çünkü mecâzda aslî anlamın kastedilmesinin imkânsızlığı, aslî anlamla mecâzî anlam arasında ilişkinin olması vb. bazı şartların yanı sıra onun aklî ve luğavî şeklindeki taksimi ilk kez Cürcânî ile birlikte netleşmiştir. Ayrıca ilk dönemlerde mecâzla aynı anlamlarda kullanılan istiârenin -alâkası teşbîh olan- luğavî mecâzın bir alt kısmı sayılması da ilk kez net bir şekilde Cürcânî’de görülmektedir.

Teşbîh taraflarından birinin düşmesi sonucu gerçekleşen ve beyân ilminin inceliklerinden addedilen istiâre, en yaygın taksimiyle musarraha ve mekniyye diye iki kısma ayrılır. Teşbîh taraflarından müşebbehin düşüp müşebbehün bihin yer almasıyla gerçekleşen istiâre türüne musarraha denmesi gibi, zahir itibarıyla müşebbehün bihin düşüp müşebbeh ve müşebbehün bihe ait bir özelliğin yer almasıyla gerçekleşen istiâre türüne mekniyye denmesi de genelin kabulüdür. İstiâre-i mekniyye fikrinin çıkış noktası, istiâre-i musrrahanınki ile aynıdır. O da cümlede birbirine ait olmayan iki unsurun (örneğin, عهدة نقض ile أظفار , المنية ile أظفار) birbirleriyle ilişkisinin izahıdır. Bu ilişkiyi salt bir teşbîh ile izah edenler olduğu gibi genelde belâgatçılar bunu istiâre sanatıyla izah etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla mekniyyedeki karine, bazılarına göre teşbîhi çağrıştıran çoğunluğa göre ise istiâreyi çağrıştırmaktadır.

Arap dilciler, meknî istiârenin gerçekleştiği örneklerde hemfikir olsalar da meknî istiârenin tanımında, buna bağlı olarak bu örneklerde istiârenin nasıl gerçekleştiği ve gerçekleşen meknî istiârenin unsurları konusunda farklı düşünmüşlerdir. Araştırmada tespit edildiği kadarıyla, Cürcânî ile filizlenip Zemahşerî ile yeşeren ve Râzî ile olgunlaşan süreçte, meknî istiâre hakkında genel bir anlayış oluşmuş ve bu anlayışa karşı aykırı sesler çıkmamıştır. Mecnî istiâre ile ilgili bu anlayışa karşı itiraz seslerinin yükselmemesinde, Zemahşerî gibi birinin bu anlayışın başını çekmesinin rolü olduğu söylenebilir. Ancak Sekkâkî, bu anlayışı benimsemeyip reddetmek suretiyle cumhûrün istiâre-i mekniyye anlayışına itiraz kapısını açmış ve arkası kesilmeyecek tartışmaların fitilini ateşlemiştir.

İstiâre-i mekniyye hakkında -Sekkâkî öncesi cumhurun görüşü, Sekkâkî’nin görüşü, Kazvînî’nin görüşü ve İsferyânî’nin görüşü olmak üzere- dört farklı görüş tespit edilmiştir.

Söz konusu görüşlere göre istiâre unsurlarına bir tabloda yer verilecek ve bu tablo üzerinden ilgili görüşlerin değerlendirmesi yapılacaktır:

	Müsteâr	Müseteâr minh	Müsteâr leh	Karine
Cumhûr	Cümlede yer almayan السبع	Müşebbehün bih olan الحيوان المفترس	Müşebbeh olan ölüm	أظفار
Sekkâkî	Cümlede yer alan المنية	?	Yırtıcı hayvan ile aynileştiği ve türünün bir ferdi olduğu iddia edilen ölüm	أظفار
Râzî	---	---	---	أظفار
İsferâyînî	Cümlede yer alan المنية	Teşbihteki kalb sonucu müşebbehü bihe dönüşen الموت	Teşbihteki kalb sonucu müşebbehe dönüşen yırtıcı hayvan	أظفار

Bu tabloda, öncelikle Kazvî'nin -her ne kadar istiâre ismini kullansa da- söz konusu ilişkiyi teşbîh ile izah ettiği ve mekniyyeyi teşbîh kapsamına alıp istiâre kapsamına almadığı net bir şekilde görülmektedir. Çünkü ona göre mekniyye, gizli bir teşbîhin unsurlarından yalnızca müşebbehin zikredilip, bir özelliği ile müşebbehün bihe işaret edilmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla o, ilişkiyi teşbîh üzerinden kurmuştur. Bu yüzden Kazvî'nin meknî anlayışını, mecâz veya istiâre anlayışı bağlamında değerlendirmemek gerekir. Onun bu yaklaşımına göre bu sanata *istiâre-i mekniyye* yerine *teşbih-i mekniyye* ismi daha uygun olur.

Kazvî'nin dışındaki alimler, söz konusu ilişkiyi istiâre üzerinden kurmaya çalışma konusunda hem fikir olsalar da meseleye yaklaşımları farklıdır. Nitekim Sekkâkî öncesi âlimlere göre her istiârede olduğu gibi meknî istiârede de -söze yansımaya da ve her ne kadar lafzî boyutta müşebbeh zikredilse de- arka planda müşebbehün bih isminin müşebbehe istiâresi gerçekleşmiştir. Bunun en açık delili de müşebbehün bihe ait özelliğin müşebbehe nispetidir.

Cumhurun istiâre-i mekniyye anlayışının -Sekkâkî'nin iddiasının aksine- hem genel istiâre hem de mecâz anlayışlarıyla örtüştüğü kanaatindeyiz. Çünkü onların meknî kurgusunda, söze yansımaya bölüme gerçekleşenler, istiâre tanımlarına birebir uymaktadır. Ayrıca her istiârenin barındırması gereken, *teşbîh taraflarının bütünleşmesi* iddiası da işin bu boyutunda vardır. Sekkâkî'nin itirazı lafzî boyutta müşebbehin isminin zikredilmesinin *istiârede teşbîh tarafları bütünleşir* iddiasıyla bağdaşmadığına yöneliktir.

Sekkâkî de söz konusu ilişkiyi istiâre üzerinden kurmaya çalışmış. Ancak o, her ne kadar cumhurun meknî istiâre tanımını *kafaları karıştırmıştır* diyerek eleştirse de kendisi, sınırları ve unsurları net bir tanım ortaya koyamamış ve yaptığı tanım ciddi problemler barındırmıştır. Çünkü onun meknî istiâre tanımının hem mecâz anlayışıyla hem de genel istiâre anlayışıyla örtüşmediği açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi onun tanımına göre istiâre-i mekniyyede müsteâr, المنية kelimesi müsteâr leh ise, السبع (yırtıcı hayvan) ile aynileştiği ve türünün bir ferdi olduğu iddia edilen

ölümdür. Bu ikisi arasında göreceli de olsa fark bulunması, müsteâr ile müsteâr minhin aynı olması problemini ortadan kaldırırsa da Sekkâkî'de, müsteâr minhin ne olduğu net değildir.

Sekkâkî'nin istiâre-i mekniyye anlayışı birtakım problemler barındırır da onun, - kısımların zabtı maksadıyla- istiâre-i tebe'iyede, karineyi mekniyyeye; tebei'yyeyi de karineye dönüştürme fikri, orijinal ve kayda değer bir fikirdir.

İsferâyînî, seleflerinden farklı olarak meknî istiâreyi mablûb teşbîh temelinde oturtmuştur. Orijinal bir fikir gibi görünen bu görüş de diğer görüşler gibi birtakım problemler içermektedir. Birincisi dil ile ilgili terimler belirlenirken terimlerin, dil ehlinin amaç ve gayelerine uygun olması gerekir. Hâlbuki İsferâyînî'nin teşbîh-i mablûb iddiası dil ehlinin istiâre-i mekniyye örneklerinde kastettikleri bir anlam değildir. İkincisi İsferâyînî her ne kadar cümlelerin bütününde kinâyî anlama gitmek suretiyle vaziyeti kurtarmaya çalışsa da söz konusu örnekte المنية kelimesinin yırtıcı hayvan manasında kullanıldığı iddiası bakidir.

Ez cümle istiâre-i mekniyyenin tanım problematiğinin temeli, bu sanat türünün mecâzın bir alt başlığı olan istiârenin altında değerlendirilmesine dayanır. Bu durum devam ettiği müddetçe istiâre-i mekniyye için -hem mecâz hem de genel istiâre tanımıyla uyumlu- bir tanım yapmak imkânsız gibi görünüyor. Nitekim istiâre-i mekniyye ile ilgili yer verilen tanımlar arasında en uyumlusu cumhûrun tanımı olsa da onların bu uyumu sağlamak maksadıyla geliştirdikleri istiâre-i mekniyye teorisi, aklın sınırlarını zorlamaktadır. Dolayısıyla istiâre-i mekniyyenin beyan ilminin altında müstakil bir sanat türü olarak değerlendirilip ona göre bağımsız bir tanımının yapılması sorunu çözecek gibi görünüyor.

Kaynakça

- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Tartışmaları: Platon'dan Chomsky'e*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2. Basım, 2018.
- Âmidî, Ebü'l-Kâsım Hasan b. Bişr b. Yahyâ. *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhterî*. thk. Seyyid Ahmed es-Sakr. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Arif Efendi, Abdulkâfi. *Ta'ribü risâleti İsmâ fi'l-hakike ve'l-mecâz*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü's-sinâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1952.
- Attâr, Hasan el. *Hâşiyetu Attâr 'alâ metni's-Semerkandîyye*. Mısır: Şeriketü'l-Matbû'âtî'l-İlmîyye, 1909.
- Brockelmann, Carl. *Târîhü'l-edebi'l-'arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 4. Basım, 1977.
- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Cidde: Dârü'l-Medenî.
- Dâyf, Şevkî. *el-Belâgatu tetavvurun ve târîhun*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif.
- Ebü Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Filistin: el-Mektebetü'l-İlmîyye.
- İsferâyînî, İsmâuddîn. *Şerhu İsmâ 'alâ metni's-Semerkandîyye*. thk. Muhammed Salih el-Ğursî.
- Kazvîni, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahman Hatîb. *el-İzâh fî'lûmi'l-belâga*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2003.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâder, 2004.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâ. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halefullah. Mısır: Dârü'l-Me'ârif.
- Sekkâkî, Ebü Yakûb Sirâciüddîn Yusuf b. Ebî Bekr. *Miftâhü'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1983.
- Semerkandî, Ebü'l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî. *er-Risâletü's-semerkandîyye fî'l-isti'âre*. Cezayir: Matba'atu Buntâne, 1905.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2. Basım, 1992.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. thk. Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Halîl Memûn Şeyhâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

GELENEĞİN MÜDAFAASI: MAHMÛD MUHAMMED ŞÂKİR'İN ESRÂRÛ'L-BELÂGA'YA YAZDIĞI ÖN SÖZ (İNCELEME-TERCÜME-NOTLANDIRMA)

DEFENSE OF THE TRADITION: FOREWORD WRITTEN BY MAHMÛD MUHAMMAD
SHÂKİR TO ASRÂR AL-BALÂGHA
(REVIEW-TRANSLATION-ANNOTATION)

İsmail ARAZ

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve
Belâgati Bilim Dalı

ismail.araz@marmara.edu.tr., <https://orcid.org/0000-0002-3482-0483>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513457>

Geliş Tarihi / Received: 11 Eylül 2022 / 11 September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Aralık 2022 / 24 December 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 290-321.

Cite as / Atıf: Araz, İsmail. "Geleneğin Müdafası: Mahmûd Muhammed Şâkir'in *Esrârü'l-Belâga*'ya Yazdığı Ön Söz (İnceleme-Tercüme-Notlandırma) [Defense Of The Tradition: Foreword Written By Mahmûd Muhammad Shâkir to *Asrâr al-Balâgha* (Review-Translation-Annotation)]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi - İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 290-321.

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

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.



OpenAIRE TRIZIN OPEN ACCESS

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

Öz

XX. yüzyılda İslam âleminde gerçekleştirilen ıslahatlar zamanla siyasi ve askerî boyutları geride bırakarak dinî ve sosyokültürel alanları kapsayacak şekilde genişlemiştir. Müsteşriklerin önemli uğrak yerlerinden biri olan Mısır'da sürdürülen eğitim sistemi de bu ıslahat hareketlerinden nasibini almıştır. Özellikle Ezher'de takip edilen müfredatın gözden geçirilerek yenilenmesi, ıslahatı hayatın her alanına yaymak isteyenlerin hedefi olmuştur. Bunların başında gelen Muhammed Abduh'a göre yeni ve özgün bir ilim anlayışı için Ezher'de okutulan bazı eserlerin yenilenmesi kaçınılmazdı. Abduh, yenilik çağrısı yapmakla yetinmemiş; aynı zamanda Ezher'de okutulan belâgat eserlerini hedef alarak belâgat geleneğinde iz bırakan âlimleri tahkir edecek kadar ileriye gitmiştir. O, Ezher uleması ile girdiği fikri çatışma sürecinde Sekkâkî, Kazvîni ve Teftâzânî gibi müteahhir dönem belâgat âlimlerini küçümseyici ifadelerle tenkit etmiştir. Bu durum yeni yetişen talebeler arasında geleneğe karşı küçümseyici bir algının oluşmasına yol açmıştır. Söz konusu algının menfi etkilerine tanık olan Mahmûd Muhammed Şâkir, geleneği tahkir eden ve âlimleri yıpratın böyle bir anlayışa karşı çıkmıştır. Yazılarında İslam medeniyetinin ilmî birikim ve zenginliğine vurgu yaparak geleneği müdafaa eden Şâkir, tahkik ettiği *Esrârü'l-belâga* isimli eserin ön sözünde Abduh ve onun söylemlerinin izinden giden Reşîd Rızâ, Berkûkî ve Tâhâ Hüseyin'in veba olarak tarif ettiği görüşlerine yer vererek sebep oldukları yozlaşmaya değinmiştir. Buradan hareketle çalışmada Şâkir'in söz konusu görüşleri ele alınmıştır. Konunun kapsamlı bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle Şâkir'i geleneği savunmaya sevk eden sebepler üzerinde durulmuştur. Ardından Abduh ve onun izinden giden isimlere yönelttiği tenkitlerin iç yüzüne ulaşılmaya çalışılmıştır. Şâkir'in Abduh'u tenkit etmesine yol açan faktörlerin araştırmacılar tarafından daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla çalışmada tarihî verilere bağlı kalınarak endüksiyon (tümevarım) yöntemi benimsenmiştir. Son kısımda ise Şâkir'in geleneği müdafaa ettiği ön sözün tercümesine yer verilmiştir. Bu çalışmanın temel vurgusu, belâgat ilminde otorite âlimlerin ilmî kimliklerini serimlemede önemli işleve sahip olan derinlikli okumanın zaruretini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, *Telhîs*, Teftâzânî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Abdurrahman el-Berkûkî, Tâhâ Hüseyin, Mahmûd Muhammed Şâkir, Gelenek.

Abstract

The reforms carried out in the Islamic world in the 20th century with time have expanded to include religious and socio-cultural fields, leaving behind the political and military dimensions. The education system maintained in Egypt, which was one of the important haunts of the orientalist, also got its share from these reformist movements. In particular, the revision and renewed in the curriculums followed in Azhar by reviewing them has been goal of those who want to spread reform in all areas of life. According to one of these people, Muhammad Abduh, it was inevitable to renew some of the works taught in Azhar for a new and original understanding of science. Abduh not only called for innovation; but at the same time by targeting the rhetoric works taught in Azhar, he took the issue to such a level that he insulted the scholars who left their mark on the tradition of rhetoric. During the intellectual conflict with the Azhar scholars, he criticized the rhetoric scholars of the late period such as al-Sakkâkî, al-Ķazwîni and al-Taftâzânî with condescending expressions. This situation led to the formation of a contemptuous perception towards tradition among newly trained students. Mahmud Muhammad Shâkir, who witnessed the negative effects of this mentioned perception, opposed such an understanding that insulted tradition and tried to wear down competent scholars. Shâkir, who defended the tradition by emphasizing the scientific accumulation and richness of Islamic civilization in his writings, gave a wide place to the destruction caused by Abduh and his followers in the preface of the work called *Asrâr al-balâgha*. In his foreword, Shâkir also mentioned the views of Abduh and who continued his discourses such as Rashîd Rıdâ, al-Barqûqî and Tâhâ Husayn, and referred to corruption caused by the views he described as the plague. From this point of view, in this study, Shâkir's views are discussed. For a better understanding of the subject, first, the reasons that made Shâkir an advocate of tradition were emphasized. In this way, it has been tried to reach the inner circle of the criticisms directed to Abduh and his followers. In order for the researchers to better understand the factors that caused Shâkir to criticize Abduh, the induction method was adopted by adhering to the historical data in the study. At the end of the study, the

translation of the preface in which Shâkir defends the tradition is given. The main emphasis of this study, which was prepared to understand the scholars who made their influence in the tradition of rhetoric permanent, in a way that reflects the richness of Islamic civilization, is the necessity of in-depth reading that reveals the scientific identities of the scholars.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, *al-Talkhîş*, al-Taftâzânî, Muhammad Abduh, Rashîd Riğâ, 'Abd al-Raĥmân al-Barqûqî, Tâhâ Ĥusayn, Mahmûd Muhammad Shâkir, Tradition.

Extended Abstract

In the 19th century of Egypt, when the view that the Western world was progressing in social and human sciences while the East was in a period of stagnation was dominant, student delegations from different fields were sent to Europe with the initiatives of Kavalalı Mehmed Ali Pasha (d. 1849). Historically, these delegations which can be traced back to Napoleon's (d. 1821) invasion of Egypt, shaped the political and socio-cultural studies that emerged in the following years. In such a period, scholars who questioned the returns of the student delegations sent to Europe and emphasized the stagnation of the Islamic world in the face of the progress of the West were raised. Muhammad Abduh (d. 1905), one of the leading figures who grew up in this period when the interaction of the two civilizations in different fields continued wanted not to experience any cultural corruption but encouraged the benefit of the innovations brought by the West in science and technology, and who believed that the Islamic tradition should be reinterpreted under the name of reform to get rid of imitation. Abduh, who tried to apply the reform in all areas of life believed the classical education approach adopted in Azhar University is one of the important sciences centers of the period and should be reformed, renewed and the level of the books taught should be raised. Abduh's calls for reform were not limited to this; he reached the level of targeting the rhetoric books taught in Azhar together with their authors through harsh expressions. His speeches, which targeted prominent figures of the Islamic tradition spread rapidly among students. Although he did not catch up with the clash of ideas between Abduh and Azhar scholars, Mahmud Muhammad Shâkir (d.1997), an Egyptian inspector and literary scholar, who lived in a time when he witnessed the effects of this conflict in a concrete way and actively suffered the intellectual pains of the cultural corruption that resulted from the targeting of tradition in many ways. Shâkir who witnessed a process in which the rhetoric and syntax tradition was discredited by researchers as well as students drew attention to the wounds caused by the perpetrators of this situation in his writings. In this context, he criticized Abduh, who targeted the tradition of rhetoric with contemptuous expressions during his intellectual conflict with Azhar. According to him, the destructions caused by Abduh were continued by the teachers and students after him with sarcastic expressions and speeches in which the scholars were the subject. Aware of the consequences that lead to the degeneration of the educational environment in which tradition is despised some rhetoric scholars are belittled and students of science are confronted with tradition, Shâkir has developed a defence of tradition from his own perspective in his works. Opinion-making, scientific discussion, and the dissemination of ideas that cynically interpret tradition, as opposed to rational reasoning based on accumulation have been the main issues that it has tried to eliminate in the defence of tradition he has developed. In the foreword of 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî's (d. 471/1078-79) work called *Asrâr al-balāgha* (Secrets of Eloquence), which is considered one of the most important works in the field of rhetoric, he criticized Rashîd Riğâ (d. 1935) who shared the same thought with Abduh, and his students by including his explanations about the tradition. From this point of view, in this study, Shâkir's reproach-oriented criticisms are discussed. In this work where he evaluates the views of Abduh, Rashîd Riğâ and 'Abd al-Raĥmân al-Barqûqî (d. 1944), who sharply criticize the rhetoric literature, which went to a different stage with al-Ĥazwînî's (d. 739/1338) *al-Talkhîş* after al-Sakkākî's (d. 626/1229) *Miftâh al-'Ulûm*, Shâkir, drew attention to the sensitivities that every aspirant of science should have today. To better understand the insights of the criticisms, first, the motives that prompted Shâkir to defend the tradition were emphasized. Thus, it has been tried to explain issues such as what the background of the

belittlement of the tradition is based on and what is the nature of the issue that Shākir focuses on which reading method should be adopted to defend the tradition, whether there is a difference between criticizing and belittled by scholars within the framework of scientific principles. After analysing Shākir's explanations by adhering to the background, the translation of the foreword is given. For the reader to benefit, some expressions in the translation have been annotated in detail with footnotes. Based on the background and the foreword, the point that Shākir emphasizes is not to criticize the scholars; it has been concluded that the main issue is to target or show scholars clearly in front of students who do not have any experience in science. As a matter of fact, this situation, as Shākir pointed out, caused the opening of unhealed wounds and endless destruction. In this context, referring to Tāhā Ḥusayn's (d. 1973) claims about the authenticity of the Jahiliyya poetry, who spoke without distinguishing external and internal discourses Shākir drew attention to the fact that Abduh's condescending speeches about the rhetoric literature that developed around *al-Talkhīş* in the scientific circles, especially al-Taftāzānī (d. 792/1390), paved the way for such dangerous claims to be made. The study was concluded by drawing attention to the need for an in-depth reading perspective to fully understand the tradition before it is criticized.

Giriş*

Modern çalışmaların ilk halkasını oluşturan XIX. yüzyıl, kültür başta olmak üzere Şark ve Garp arasında çeşitli alanlarda gerçekleşen etkileşime tanıklık eder. Bu ilişkilerin perde arkasında, belirlenen hedeflere ulaşmak için gerçekleştirilen Mısır işgalinin yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim Napolyon'un (öl. 1821) 1798 tarihindeki Mısır işgaliyle Şark dünyasına ayak basması, hedefinde Osmanlı Devleti'nin olduğu siyasi, dinî, içtimai, kültürel ve ekonomik boyutları olan bir projenin ilk adımı olarak nitelendirilebilir. Onun Mısır'dan ayrıldıktan sonra yerine tayin ettiği ve sonradan Süleyman el-Halebî (öl. 1800) isminde bir genç tarafından suikasta uğrayan General Kléber'e (öl. 1800) yazdığı mektuptaki ifadeler, bu girişimi tüm boyutlarıyla gözler önüne serer:¹

“...Memlûklerden -yani Türklerden- 500-600 kişi toplamaya çalış! Fransız gemilerinin geldiğini gördün mü bunları Kahire'de veya buldukları köylerde yakalayıp Fransa'ya gönder. Memlûklerden yeterli sayıda kişi bulamazsan onların yerini, rehine Araplardan ve beldelerin ileri gelenlerinden doldur. Bunlar Fransa'ya ulaştıklarında bir-iki yıl koruma altına alınsınlar. Bu sürede Garb'ın görkemini görür, bizim geleneklerimize ve dilimize aşına olurlar. Böylece Mısır'a döndüklerinde bunlar arasından taraftarlarımız olur ve başkaları da bunlara katılır.”

Mektuptan da anlaşıldığı üzere Fransızlar için Mısır'ın işgal edilmesinde kültürel gayeler de en az siyasi gayeler kadar önem arz etmekteydi. Onlara göre siyasi anlamda yaşanacak muhtemel başarısızlığın telafisi, kültürel kazanımlarla sağlanmalıydı. Edward W. Said'in (öl. 2003) işaret ettiği gibi Napolyon'un Mısır planları, müsteşrikin özel uzmanlığının dolaysızca işlevsel sömürge kullanımına girdiği uzun bir Avrupa-Şark ilişkiler dizisinin ilk adımı hâline gelir.² Öyle ki Fransa'ya gidenlerin koruma altına alınması, kendilerine Garb'ın azametli gösterilmesi, Garp medeniyetinin gelenek ve diline aşına olmalarının sağlanması ve Garplı yöneticilerin Şark'ta taraftar edinme hedefleri gibi hususlar, Mısır başta olmak üzere XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ıslahat adı altında dillendirilen modernitenin arka planını oluşturan süreçlerin toplumsal, kültürel ve pedagojik yönlerini yansıtır. Ontolojik ve epistemolojik verilerden hareketle Şark üzerinde böyle bir politika benimseyen Garp, daha önce Lübnan'ın güçlü ve nüfuzlu

* Tezevvuk metoduna dair engin bilgisinden yararlandığım, akademik ilgi alanlarımı belirlememde bana yardımcı olan ve ilerleyen yaşına rağmen kıymetli görüşlerini hiçbir zaman benden esirgemeyen muhterem üstadım Prof. Dr. Fahreddin Kabâve'ye minnettarlığımı ifade etmek isterim. Aynı şekilde bilgi ve tecrübelerinden mahrum kalmadığım kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar'a ve çalışmalarından istifade ettiğim kadirşinas hocam Prof. Dr. Ali Bulut'a da şükranlarımı sunmaktan büyük mutluluk duyarım.

¹ Mahmûd Muhammed Şâkir, *Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfatinâ*, (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1987), 108; mektubun tamamı ve Fransa'nın Mısır işgalinin ayrıntıları için bk: Ahmed Hâfız İvaz, *Fethu Mısır el-Hadis ev Napolyon Bonapart fi Mısır*, (Kahire: Matbaatü Mısır, 1925), 407-411; Ahmed Hâfız'ın belirttiğine göre bu mektubun aslı, Fransa Savunma Bakanlığı Arşivi'nde (4374 numarayla) kayıtlıdır.

² Edward W. Said, *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Yıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 10. bs., 2017), 90.

Dürzî ailelerinden biri kabul edilen Emîr Korkmaz'ın oğlu Ma'noğlu Fahreddin (öl. 1635) döneminde sağlanan kültürel etkileşimi bu kez dönemin Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (öl. 1849) eliyle gerçekleştirmek ister.³ Nitekim onun döneminde sunulan imkânlarla Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, sonraki dönemde Mısır'da başlayan edebî çalışmaların yönünü belirlemede ve Müslümanları birleştirici bir misyona sahip hilafet makamını elinde tutan Osmanlı Devleti'ni tenkit etmede faal bir şekilde rol oynarlar.

Mehmed Ali Paşa'nın girişimleriyle başlayan reform hareketlerinin olumlu kazanımları olmakla birlikte İslam medeniyetini küçümseyen ve asıl ilmin Garp'ta olduğuna inanan bir algının oluşmasına da zemin hazırlar. Herhangi bir tenkit süzgecinden geçirilmeden Garp'tan gelen bilgilerin Batılılaşma adı altında kabullenildiği ve özüksendiği böyle bir ortamda yetişen Mahmûd Muhammed Şâkir (öl. 1997), ıslahat adı altında veya modern dönemde ihdas edilen envaitürlü metotlar eşliğinde İslam medeniyeti geleneğinin hedef alınmasına tanık olur. Kitapların gerektiği gibi okunmaması, âlimlerin hedef alınması ve İslami geleneğin başka medeniyetlerin araştırma ve inceleme metotları üzerinden ele alınması gibi problemlerle karşı karşıya kalan Şâkir, kaleme aldığı eserlerde bütüncül okumanın gerekliliğine vurgu yaparak ilerleme kaydetmek için geleneğe sahip çıkmanın zarureti üzerinde durur.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle bu çalışmada Şâkir'in âlimleri eleştirenlere karşı geleneği savunduğu bir yazısı ele alınacaktır. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (öl. 471/1078-79) *Esrârü'l-belâga* eserinin tahkikli neşrinde ön söz hâlinde yer alan bu yazı, Hatîb el-Kazvîni'nin (öl. 739/1338) *Miftâhü'l-ulûm*'a yazdığı *Telhîs* eseri etrafında gelişen belâgat literatürüne katkıda bulunmuş âlimleri hedef alan Muhammed Abduh (öl. 1905), Reşîd Rızâ (öl. 1935) ve Abdurrahmân el-Berkûkî'nin (öl. 1944) açıklamalarının yanı sıra bu isimlerin geleneği küçümsemelerinden güç alan Tâhâ Hüseyin'in (öl. 1973) Câhiliye şuurinin otantikliği meselesine dair Garp menşeli görüşlerine değinir. Abduh'un belâgat âlimleri aleyhindeki görüşleri, Garp menşeli olmasa da bunların öğrencileri tarafından benimsenmesi, bazı müsteşriklerin İslam geleneği aleyhindeki çalışmalarını muteber sayan araştırmacıların ortaya çıkmasına sebep olur. Şâkir'in ön sözde üzerinde durduğu ve detaylı bir şekilde vurguladığı husus da hoca-talebe arasındaki etkileşimin yol açtığı bu tür yıkımlardır.⁴

³ Lübnan ve Mısır üzerinden Garpla kurulan kültürel etkileşim için bk: Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî (el-edebü'l-hadîs)*, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1976), 10-20.

⁴ Her şeyden önce burada bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Çalışmada isimleri geçen Abduh, Reşîd Rızâ ve Tâhâ Hüseyin'in, geleneği kasıtlı bir şekilde yok etmeye çalışan ya da geleneğe dair her şeyi ortadan kaldırmak isteyen kişiler olmadıkları hatırlanmalıdır. Ezher'de müteahhir dönem belâgat eserleri yerine mütekaddim dönem âlimlerinin eserlerinin okutulması gerektiğini savunan Abduh'un konuyla ilgili görüşleri de bunu teyit eder. Dolayısıyla mezkûr isimlerin -Şâkire'e göre- yol açtıkları tahribatın temel sebebi, geleneğe dair görüş ve tenkitlerini yeni yetme öğrencilerin önünde paylaşırken küçümseyici ve alaycı ifadeler kullanmalarındır. İlim tahsiline yeni başlayan, hangi âlimin eserlerinin nasıl okunması gerektiğini bilmeyen, âlimlerin -ilmî bir üslupla- eksikliklerinin ortaya konulması ile üstünkörü eleştirilmeleri arasındaki farkı tam olarak idrak edemeyen öğrencilerin önünde bu tür anlatış biçiminin benimsenmesi, ilerleyen yıllarda öğretici konumuna gelecek öğrencilerin zihinlerinin peşin hüküm ve

Söz konusu yazıya geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Şâkir'i geleneği savunmaya ve bu konuda taviz vermemeye sevk eden saikler üzerinde durulacaktır. Zira Şâkir'e göre geleneğin hedef alınması, kısa sürede oluşan bir şeyin aksine uzun zaman dilimine yayılan ve birçok hadiseyi içeren tarihsel arka plana sahip bir sürecin sonucudur. Bu süreç bilinmeden ve kullanılan materyaller tespit edilmeden geleneği savunmak güçtür. Bu yönüyle tarihsel arka plan, Şâkir'in ön sözde dikkat çektiği tehlikelerin yanı sıra bu tehlikeleri savmaya çalışırken benimsediği *tezevvuk metodunun* (menhecü't-tezevvuk-*مَنْهَجُ التَّزْوُوقِ*) anlaşılmasında da önem arz eder.

1. Şâkir'in Gelenek Savunusu: Tarihsel Arka Plan

XIX. yüzyılın sonlarında Garp'ta Arap dili ve edebiyatına dair sürdürülen çalışmalar, müsteşriklerin Şark'a yaptıkları seyahatler ve yazma hâlindeki eserlerin tıpkı basım veya bazı notlandırmalar eşliğinde basılmasıyla hız kazanır. Arap dilinin yanı sıra edebiyat tarihinin de ele alındığı bu çalışmalarda nahiv, sarf, lügat, nesir ve şiir gibi konular tarihî süreçleri dikkate alınarak incelenir. Bu bağlamda Carl Brockelmann'ın (öl. 1956) İslam dünyasında Arapça kaleme alınmış eserleri müellifleriyle beraber aktardığı *GAL* isimli meşhur eseri başta olmak üzere Hammer Purgstall (öl. 1856), Forster Arbuthnot (öl. 1901), Reynold Nicholson (öl. 1945) ve Hamilton Gibb (öl. 1971) gibi müsteşrikler tarafından kaleme alınan edebiyat tarihi eksenli çalışmalar karşımıza çıkar. Söz konusu çalışmalar sadece Garp'la sınırlı kalmayarak tercüme ve tıpkıbasım gibi yollarla Şark'a da intikal eder. Böylece Şarklılar, İslam medeniyeti geleneğine dair farklı bölgelerde başka medeniyete mensup kişiler tarafından yürütülen çalışmalara bazen doğrudan bazen de tercüme yoluyla muttali olma fırsatı yakalarlar.⁵

Arap edebiyatı tarihinin esas alındığı çalışmaların sürdürüldüğü bu dönemde konu veya dönem eksenli araştırmalar da yapılır. Alman müsteşrik Wilhelm Ahlwardt'ın (öl. 1909) Câhiliye dönemine ait bazı kasidelerin intihal ürünü olduğunu ifade ettiği çalışması, başka bir Alman müsteşrik olan Theodor Nöldeke'nin (öl. 1930) Câhiliye şiirinin güvenilirliğini sorguladığı yazıları, İngiliz müsteşrik David S. Margoliouth'un (öl. 1940) klasik Arap şiirinin kökenini incelediği ve Câhiliye şiirinin mevsukiyetini aleyhte bir üslupla tetkik ettiği yazısı söz konusu araştırmalara örnek verilebilir.⁶ Bütün bu

fikirlerle kaplanmasına sebep olur. Şâkir, bu durumun farkında olarak söz konusu isimleri tenkide tabi tutar.

⁵ Carl Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Abdülhalîm en-Neccâr – Ramazan Abdüttevâb (Kahire: Dâru'l-Maârif, 5. bs., 1977), 1/32-35; Arap dili ve edebiyatına dair çalışma yapan ve İslam dünyasındaki benzer çalışmaları etkileyen müsteşriklerin genel listesi için bk: Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, nşr. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.), 4/144-164; Ömer ed-Desûkî, *Fi'l-Edebi'l-hadîs* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 7. bs., 1973), 1/468-490.

⁶ Adı geçen müsteşriklerin yazıları için bk: Abdurrahman Bedevî, *Dirâsâtü'l-müsteşrikîn havle sıhhati 'ş-şi'ri'l-Câhilî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 17 vd.; Hilâl M. Cihâd, "Nöldeke, Ahlwardt, Lyall ve Margoliouth'a Göre Cahiliye Şiirinin Otantikliği Meselesi (Kaynaklar Üzerine Karşılaştırmalı Eleştirilen İnceleme)", çev. İsmail Araz – Ramazan Aslan, *Nüşa Dergisi*, 22/55 (2022), 225-252; bu çalışmalar arasında özellikle Margoliouth'un Arap şiirinin kökenini ve doğuşunu sorguladığı *The Origins of Arabic Poetry* (Royal Asiatic Society, 1925) başlıklı yazısı İslam dünyasında konuyla ilgili çalışmalar

araştırmalar, Arap edebiyatı sahasında artan çalışmalara yön verir. Özellikle Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın modern bir eğitim sistemi kurma çabasına matuf olarak Avrupa'ya öğrenci göndermesiyle başlattığı eğitim yolculuklarını yoğunlaştırması, söz konusu dönemde aktarıcı konumundaki Garp dünyası ile alıcı konumundaki Şark dünyası arasındaki ilmî ve kültürel etkileşimi hızlandırır. Bu süreçte Avrupa'ya giden genç araştırmacılar, Garp'ta İslam medeniyetine dair yapılan çalışmaların Şark'a aktarılmasında önemli görevler icra ederler.⁷

Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın başta ordu olmak üzere sağlık ve eğitimdeki yenilikleri üzerinde durulmalıdır. Zira bu yenilikler, Osmanlı Devleti egemenliği altındaki Mısır'ın, dönemin Şark insanına göre ulaşılmaz görülen modern Avrupa ile -birçok yönden- tanışmasının ilk adımıdır. Napolyon'un 1798 yılında çeşitli gayelerle Mısır'ı işgal etmesi ise, söz konusu girişime uygun ortam yaratan hadise olarak kabul edilebilir.⁸ Böylece çeşitli vaatler taşıyan işgal ile bu vaatlere katan yöneticiler, XIX. yüzyılın Mısır'ında yaşanacak edebî, kültürel, iktisadi ve siyasi değişikliğin ilk halkasını oluşturur.⁹ Bu süreçte kendi medeniyetlerinden uzaklaşmadan ve büyük tahribatlara yol açması muhtemel kültürel bir yozlaşma içine girmeden Garb'ın modern anlamda getirdiği yeniliklerden faydalananlar çıkmakla birlikte Şark'ın bazı noktalarda yaşadığı duraksayışa -otokritik yapmaksızın- Osmanlı Devleti'ni veya başka yöneticileri sebep gösteren kişilerin oluşturduğu bir anlayış tebarüz eder. Söz konusu anlayış, dönemin edebiyat eserlerinde bazen sarahaten bazen de örtük bir şekilde kendine yer bulur.¹⁰

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle burada modern dönemde Şark ve Garp arasında kurulan etkileşime dair birkaç soru gündeme gelir: "Garb'ın yeniliklerinden faydalanmak mümkün müdür? İslam medeniyetini Avrupaî perspektifle okuyan müsteşrikler nasıl tespit edilebilir? Klasik Arap edebiyatı aleyhinde ileri sürülen iddiaların arka planında ne var? İ'câzü'l-Kur'ân ile doğrudan irtibatlı olan Câhiliye şiirini

yürüten araştırmacıları derinden etkilemiştir. Yazının Türkçesi için bk: David Samuel Margoliouth, *Arap Şiirinin Kökeni*, çev. Nurettin Ceviz (Ankara: Aktif Yayınevi, 2004), 9-70.

⁷ Avrupa'ya gönderilen öğrenciler hakkında detaylı bilgi için bk: Abdülhakîm Abdülganî Kâsım, *Târîhü'l-be'asât el-Mısriyye ilâ Avrûbâ fî 'asri Muhammed Ali* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2010), 109 vd.; söz konusu öğrenci heyetlerinin, -bazı araştırmacılara göre- edebiyatın gelişmesine katkısı için bk: Ahmed Heykel, *Tatavvurü'l-edebî'l-hadîs fî Mısır: min evâli'l-karni't-tâsi 'aşer ilâ kıyâm el-harbi'l-kübrâ el-âlemiyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 6. bs., 1994), 26-29; Ahmed el-İskenderî vd., *el-Mufasssal fî târihi'l-edebî'l-Arabî* (Kahire: Bulak Matbaası, 1936), 2/291-300; gönderilen öğrencilerin alanlarına göre tasnifi için bk: Corcî Zeydân, *Târîhu âdâb*, 4/19-25.

⁸ Mahmûd Şâkir, *Risâle fî't-târîki*, 90-150.

⁹ Mısır'ın işgali sürecinde verilen bazı vaatler için bk: Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1309), 6/319-350 ve 402-406.

¹⁰ Bunların başında Corcî Zeydân'ın geldiği söylenebilir. Nitekim Arap edebiyatı tarihine dair kaleme alınan ilk eser olduğunu belirttiği *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*'de Osmanlı Devleti dönemini karanlık ve edebî hayatı sekteye uğratan bir dönem olarak tarif etmiştir. Ahmed Heykel vb. edebiyatçılar da benzer iddiayı dile getirmiştir. Corcî Zeydân, *Târîhu âdâb*, 4/6-7; Ahmed Heykel, *Tatavvurü'l-edeb*, 13; burada özellikle dikkat edilmesi gereken husus, Osmanlı dönemi Arap edebiyatı serüveninin tenkit edilip edilmemesi değildir. Asıl mesele, bu tenkidin niçin ve nasıl yapıldığı, nesnel argümanlara dayanıp dayanmadığı ve bu meselede çıkar çatışmasının bulunup bulunmadığıdır.

veya klasik şiir eleştirisini hedef alan yazıların ilmî boyutu hangi seviyededir? Müsteşriklerin Câhiliye şiirine dönük açıklamalarını benimseyen Şarklı araştırmacıların hedefinde ne var? İslam medeniyetinin önemli meselelerinden olan i'câzü'l-Kur'ân ve Câhiliye şiiri üzerinden İslam geleneğine yapılan saldırılar nasıl bertaraf edilebilir? Metinlerin dakik bir şekilde okunması, bu iddiaların bertaraf edilmesinde ne kadar etkilidir?" gibi birçok soru, söz konusu etkileşimin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için cevaplanmaya ihtiyaç duyar. Bu sorular, 1798 yılında Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesiyle başlayan süreçte -bazı- müsteşriklerin ve onlardan etkilenen araştırmacıların çalışmalarında dillendirdikleri söylemlere karşı, İslam medeniyetinin otantik yönünü ve ilmî serüvenini muhafaza etmeye çalışan araştırmacıların yaptıkları çalışmalarla dolaylı olarak cevaplandırılır.

Yukarıdaki soruları dolaylı olarak gündeme getiren ve meselenin künhüne ulaşmak için bu soruların cevaplanmasına önem verenlerden biri de XX. yüzyılın önemli edebiyatçılarından ve muhakkiklerinden biri kabul edilen Mahmûd Muhammed Şâkir'dir. Mısır'ın İskenderiye şehrinde dünyaya gelen Şâkir, Hidîviyye Lisesi sayısal bölümünden mezun olarak 1926-27 yılında Mısır Üniversitesi (günümüzde Kahire Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi'ne kaydolur. Ancak Tâhâ Hüseyin'in (öl. 1973) Câhiliye şiirinin sıhhatini sorgulama yöntemine ve bu şiir hakkındaki küçümseyici iddialarına daha fazla katlanamayarak üniversiteyi terk eder. Yaptığı titiz okumalar sebebiyle sonraki dönemlerde öldürücü ve oldukça tehlikeli olarak nitelediği sancılı süreçlere girer. Bu süreçte başta Câhiliye şiiri olmak üzere İslam medeniyetini oluşturan disiplinlere dair ulaştığı bütün eserleri ciddi ve şumullü bir şekilde okur. Medeniyetin zengin yönünü oluşturan mütekaddim ve müteahhir dönem eserlerini bütün yönleriyle istiap etmeye çalışan Şâkir, yaptığı şumullü okumayla zenginliğini ve özgünlüğünü yakinen hissettiği İslam medeniyetini hedef alan müsteşriklerin ve bunlardan etkilenen Tâhâ Hüseyin vb. edebiyatçıların iddialarını çürütmek için birçok çalışmaya imza atar.¹¹

Şâkir, gerçekleştirdiği okumalarda sonraları *tezevvuk* (*menhecü't-tezevvuk*) adını vereceği kapsamlı okuma, alımlama, anlama ve anlamlandırma süreçlerini esas alan bir metot geliştirir. Zira onun ifadesiyle Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle başlayan ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın ıslahatlarıyla gelişen süreç, Mısır özelinde İslam dünyasının

¹¹ Şâkir'in hayatı hakkında bilgi için bk: Mahmûd İbrâhîm er-Rıdvânî, *Şeyhü'l-Arabiyye ve hâmilü livâihâ: Ebû Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir beyne'd-dersi'l-edebî ve't-tahkîk* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1995), 6 vd.; Ayide eş-Şerîf, *Mahmûd Muhammed Şâkir: kıssatü kalem* (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1997), 16; Ömer Hasan el-Kayyâm, *Mahmûd Muhammed Şâkir: er-recul ve'l-menhec* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 5 vd.; İbrâhîm el-Kûfehî, *Mahmûd Muhammed Şâkir: sîretuhü'l-edebîyye ve menhecühü'n-nakdî* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2008), 3 vd.; Vicdân el-Alî, *Zillü'n-nedîm: evrâk ve esmâr Şeyhi'l-Arabiyye Ebû Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir* (Kahire: Merkez Tefekkür li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2015), 11 vd.; Abdullâh b. Abdirrahîm Useylân, *el-Allâme Mahmûd b. Muhammed Şâkir kemâ 'araftuh: idâ'ât min sîretihî'z-zâtiyye ve'l-ilmîyye ve'l-edebîyye ve resâilihî ileyye* (Dammâm: Nâdî Mantikati's-Şarkîyye el-Edebî, 1442), 9 vd.; Ali Tülü, *Mahmud Muhammed Şâkir ve Câhiliye Şiiri Hakkındaki Düşünceleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 10 vd.

yozaşmasına kapı aralar.¹² Söz konusu yozaşmanın giderilebilmesi ve İslam medeniyetinin hakkıyla anlaşılabilmesi için 14 asırlık birikim, derununda saklı incelikleri ilmî ve analitik bir üslupla serimleyebilecek bir perspektif çerçevesinde iyi okunmalıdır. Şuursuz, okur ile müellif arasında fikrî ve zihnî bir ameliyeye dayanmayan salt okuma, İslam medeniyetinin zengin serüvenini açığa çıkarmaya muktedir değildir. Dolayısıyla ona göre gerçek okuma; âlimlerin açıklamalarında geçen her kelime ve mana üzerinde uzun süre düşünülmesi, bu kelime ve manaların akılla iyice incelenmesi, insanın içindeki sezgiyle derinlemesine ölçülmesi, göz ve basiret ile ayrıntılarıyla kavranılması; hatta aynı kelime ve manaların elle dokunulacak, burunla koklanılacak, kulakla duyulacak boyutta bütün hatlarıyla üzerinde durulması şeklinde olmalıdır. Ancak bu okuma sayesinde metindeki lafız ve anlamlar dirayetli okuyucuya âdeta müşahhas hâle görünerek akıl, kalp, basiret, parmak uçları, burun, kulak ve dille hissedilecek ve de tadılacak boyuta gelebilir. Şâkir, yalnızca metinde geçen her kelimeyi sorgulayabilen dirayetli okuyucunun ulaşabileceği bu merhaleye, metinlerin derununa vakıf olmakla başlayan ve satır aralarındaki incelikleri tatma süreci anlamına gelen *tezevvuk* adını verir.¹³

Tezevvuk metodu sayesinde müsteşriklerin ve onların İslam dünyasındaki uzantıları olan bazı edebiyatçıların Câhiliye şiiri aleyhindeki iddialarını çürütecek nitelikte okumalar yapan Şâkir, metin okumalarında Garp menşeli metotlara karşın tezevvuk metodunun benimsenmesi gerektiği görüşündedir.¹⁴ Ona göre böyle bir metoda dayanılarak yapılacak bir okuma, mütakellimin kullandığı kelime ve terkiplerin altında saklı kalan derin manaların açığa çıkarılmasına, âlimlerin satır aralarında saklı kalmış düşüncelerinin tespit edilmesine ve -ilk bakışta- müphem ya da bayağı görünen metinlerin vazıh bir şekilde yorumlanmasına imkân sağlar.¹⁵ Bununla birlikte duymak, görmek, hissetmek, okumak veya başka alternatiflerle elde edilen her türlü imkânın kullanıldığı böyle bir okuma süreci, herhangi bir gevşeklik ya da ihmale yer vermeden derin bir araştırma ve inceleme perspektifiyle yapılmalıdır.¹⁶

¹² Şâkir'in Mısır işgaline bakışı, müsteşriklerin çalışmalarına yaklaşımı ve İslam medeniyeti tasavvuru hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Mahmûd Şâkir, *Risâle fi't-tarîki*, 5 vd.

¹³ Şâkir'in tezevvuk metoduna dair açıklamaları için bk: Mahmûd Şâkir, *Risâle fi't-tarîki*, 6-33; yapılan araştırmalar sonucunda Şâkir'in tezevvuk metodunun, Türkçede ilk kez Abdülkâhir el-Cürçânî'nin şiir eleştirisi-i'câzü'l-Kur'an eksenli *Şâfiye* risalesi üzerinde uygulandığı tespit edilmiştir. Söz konusu risaleyi tercüme, şerh ve tahlil eden yazar, Şâkir'in metodunu klasik dönemde benimsenen diyalektik eksenli fenkale (soru-cevap) üslubuyla insicamlı bir şekilde tatbik etmiştir. Çalışma için bk: Abdülkâhir el-Cürçânî, *er-Risâletü's-Şâfiye fi'l-i'câz (İ'câzü'l-Kur'an'a Dair)*, haz. İsmail Araz (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 41 vd.

¹⁴ Şâkir, tezevvuk metodunu tahkik, telif ve tahlil eksenli bütün çalışmalarında uygular. Bununla beraber üniversiteden ayrıldıktan sonra kaleme aldığı *el-Mütenebbî* ile Câhiliye şiirinin orijinalliğini tüm yönleriyle ortaya koymak amacıyla Câhiliye dönemine ait bir kasideyi şerh ettiği *Namat sa'b ve namat muhîf* isimli eserleri, tezevvuk metodunu açık bir şekilde yansıtan eserlerinin başında gelir. Bk: Mahmûd Muhammed Şâkir, *el-Mütenebbî* (Kahire: Şeriketü'l-Kuds li'n-Neşr ve't-Tevzî', t.y.), 129 vd.; a. mlf., *Namat sa'b ve namat muhîf* (Cidde ve Kahire: Dâru'l-Medenî, 1996), 1 vd.

¹⁵ Mahmûd Şâkir, *Risâle fi't-tarîki*, 6-9.

¹⁶ Mahmûd Şâkir, *Risâle fi't-tarîki*, 7.

Şâkir'in Tâhâ Hüseyin (öl. 1973) başta olmak üzere Câhiliye şiirini hedef alan ve onun İslami dönemde üretildiğini iddia eden birçok araştırmacıya karşı İslam medeniyetini etkili ve kararlı bir şekilde savunmasının arka planında yukarıda genel hatlarıyla ele alınan tezevvuk metodunu oluşturan, -tüketici bir okumadan ziyade- üretici ve eleştirel bir okuma disiplini yer alır. Buradan hareketle Şâkir'e göre geleneğin inkâr edilemez bir parçasını oluşturan eserlerin küçümsenerek eleştirilmesinin, söz konusu okuma disiplininin tatbik edilmemesinden kaynaklandığı anlaşılır. Nitekim kendisi de çeşitli meselelerde böyle bir okumanın yapılmaması üzerine ulaşılan sonuçları sert bir üslupla eleştirir.¹⁷ O, derinlikli ve vasıflı bir okuma yapılmadan ulaşılan sonuçlardan hareketle İslam geleneği içinde yer alan eserlerin dönem farkı olmaksızın gelişigüzel reddedilmesine karşı çıkar ve yoğun bir ilmî skalaya sahip söz konusu eserleri savunur. Dolayısıyla müelliflerin ifadeleri içselleştirilmeden, tam olarak ne kastettikleri anlaşılmadan, sabır ve uzun düşünme faaliyeti gerektiren derin bir okuma olmadan geleneğin eleştirilmesi, Şâkir'in nazarında misyonerler ile bazı müsteşriklerin son iki yüzyıldır yaymaya çalıştıkları ideolojiye kucak açmaktır.¹⁸

Şâkir'in orijinalliğini ve sıhatini ortaya koymaya çalıştığı mesele Câhiliye şiiriyle sınırlı kalmaz. İ'câzü'l-Kur'ân'ın daha iyi anlaşılabilmesi için nasıl bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiği, geleneğe sahip çıkmak için eğitim kurumlarında var olan yozlaşmanın giderilmesi için neyin elzem olduğu ve geleneğin mimarları olan âlimlerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği gibi meseleler hayatı boyunca kendisini meşgul eder. İbn Sellâm el-Cumahî'nin (öl. 231/846 [?]) *Tabakâtü fuhûli 'ş-şu 'arâ* isimli eserini ya da Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) *Delâ'ilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* isimli eserlerini tahkik ederken bütün bu hususları göz önünde bulundurur. Onun çalışmalarının tümünde geleneğe sahip çıktığını ve geleneği hedef alan müsteşriklere zemin hazırlayan süreçleri iyi bir şekilde okuduğunu mülâhaza etmek mümkündür.¹⁹

Başarılı tahkik çalışmalarından biri kabul edilen *Esrârü'l-belâga*'da Şâkir'in yukarıda üzerinde durulan gelenek hassasiyeti açıkça hissedilir. O, söz konusu kitabın girişinde geleneğin bir parçasını oluşturan müteahhir dönem belâgat âlimlerini çeşitli gayelerle hedef alan Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Abdurrahmân el-Berkûkî gibi ilim adamlarının görüşlerini tenkit eder.²⁰ İlerleyen satırlarda görüleceği üzere Şâkir; Abduh ve kendisinden etkilenen öğrencilerin Sekkâkî (öl. 626/1229) sonrası belâgat

¹⁷ Lüvis Awad'ın (öl. 1990), Ebü'l-Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057) hakkındaki iddialarını eleştiren Şâkir, adı geçen araştırmacının metinleri ve İslam geleneğini sağlıklı bir şekilde okuyamadığını ifade eder. Şâkir'in İslam geleneğine yönelik saldırıların arka planına ve işleyişine dair tahlillerinin yer aldığı bu eser için bk: Mahmûd Muhammed Şâkir, *Ebâtîl ve esmâr* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1391/1972), 7 vd.

¹⁸ Şâkir'in bu konudaki tahlillerinin daha iyi anlaşılabilmesi için *Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ* ile *Ebâtîl ve esmâr* adlı eserlerinin üzerinde durulmasında fayda vardır.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk: *Risâle fi't-tarîki*, 6 vd.; *Ebâtîl ve esmâr*, 7 vd.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk: Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd M. Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1412/1991), 3-30; Ezher'de okutulan belâgat kitaplarına Abduh ve talebelerinin yönelttikleri sert tenkitler için ayrıca bk: Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, nşr. Reşîd Rızâ (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 3. bs., 1358/1939), ث – ج; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, nşr. Reşîd Rızâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988), ج – ل.

kitaplarını hedef alan açıklamalarını sitem ve serzenişin yanı sıra ilmî üslubun hâkim olduğu bir yazıyla defetmeye çalışır.²¹

2. Şâkir'in Ön Sözde Üzerinde Durduğu Hususlar

XX. yüzyılın başlarında, Mısır başta olmak üzere İslam dünyasının önemli eğitim kurumlarından biri olan Ezher'de yapılan ıslahat çalışmalarından öğretim müfredatı da nasibini alır. Ezher'deki müfredatı beğenmeyen Muhammed Abduh; talebeye fayda sağlamayan, muğlak ve zorlama tahlillerin bulunduğu şerh ve haşiyelerin okutulmasına karşı çıkar.²² Arap dilinin ifade gücünü temsil eden beyânî inceliklerini başarılı bir şekilde ele alan *Delâ'ilü'l-i'câz* ile *Esrârü'l-belâgâ* dururken sonraki dönemlerde kaleme alınan *Telhîs* eksenli literatürün okunmasına cephe alan Abduh ile onun izinden giden Reşîd Rızâ, bu literatürün, belâgat ilmini inceliklere yer vermeyen donuk kurallara sıkıştırdığı ve onu salt lafızcı bir anlayışa sürüklediği görüşündedir.²³ Onlara göre son/modern dönem bilginleri, Cürçânî'nin adı geçen iki kitabı yerine muhtevaları kuru ve tekdüze tanım, salt kural ve tariflerle dolu müteahhir dönem kitaplarını tercih ederek belâgat ve fesâhatin özünden mahrum kaldılar.²⁴

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Abduh ve Reşîd Rızâ, Cürçânî'nin iki kitabını belâgatte *asıl* ve temel kitaplar olarak görüyorlardı. Burada ifade edilen "*asıl*", belâgat literatürü göz önünde bulundurularak araştırma ve inceleme yönüyle kendisinden yararlanan salt *kaynak* anlamına gelmemektedir. Abduh ve Reşîd Rızâ'ya göre Cürçânî'nin belâgate dair kitapları, "*belâgat*" adı altında okutulacak derslerde takip edilmesi gereken birincil ve yegâne kitaplar olmalıdır. Dolayısıyla onların nazarında *Miftâhu'l-'ulûm*'u ihtisar eden Kazvî'nin *Telhîs*'i ile başlayan şerh ve haşiyeli literatürü belâgat diye isimlendirilmesinin çok gerisindedir.²⁵ Şu hâlde Abduh ve Reşîd Rızâ'ya göre Cürçânî'nin kitapları *asıl* olmanın ötesindedir. Bu kitaplar, alternatifleri düşünülmemeyen ve buldukları yerde başka kitaplara ihtiyaç bırakmayan yegâne servettir.²⁶

Abduh ve Reşîd Rızâ'nın notlandırma ağırlıklı neşrinden uzun zaman sonra *Esrârü'l-belâgâ*'yı ilmî bir şekilde tahkik eden Şâkir, Reşîd Rızâ'nın kaleme aldığı ön sözü olduğu gibi tahkik ettiği eserin giriş kısmında aktarır. Söz konusu ön sözde Reşîd

²¹ Dilden dökülenler sonucu gönüllerde açılan yaralara (جراحات اللسان) atıf yapması, "sitem etmek, yakınmak, acı hissetmek" gibi manalara gelen isim-fiil formatındaki اء ifadesini tercih etmesi, müteahhir dönem belâgat geleneğinin zenginliğini hedef alan söylemlere karşı Şâkir'in içinde bulunduğu ruh hâlini yansıtır. Ayrıntılı bilgi için bk: Cürçânî, *Esrâr*, thk. Mahmûd Şâkir, 21 ve 25-26.

²² Abduh'un bu konudaki genel görüşlerine dair bk: *el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, haz. Muhammed Amâra (Beyrut ve Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 1414/1993), 1/189-201, 3/201-216.

²³ Cürçânî, *Delâ'il*, nşr. Reşîd Rızâ, ط.

²⁴ Cürçânî, *Delâ'il*, nşr. Reşîd Rızâ, ط.

²⁵ Reşîd Rızâ'nın açıklamaları için bk: Cürçânî, *Esrâr*, nşr. Reşîd Rızâ, ن - ء; Cürçânî, *Delâ'il*, nşr. Reşîd Rızâ, ك.

²⁶ Reşîd Rızâ, Cürçânî'nin *Delâ'ilü'l-i'câz*'ı hakkında şu ifadeleri kullanır: هذِهِ الْمَمَيَّزَاتُ بِفَضْلِ هَذَا الْكِتَابِ: "... بِهَذِهِ الْمَمَيَّزَاتِ بِفَضْلِ هَذَا الْكِتَابِ: "... بِهَذِهِ الْمَمَيَّزَاتِ بِفَضْلِ هَذَا الْكِتَابِ: "... بِهَذِهِ الْمَمَيَّزَاتِ بِفَضْلِ هَذَا الْكِتَابِ: "... بِهَذِهِ الْمَمَيَّزَاتِ بِفَضْلِ هَذَا الْكِتَابِ: "... بِهَذِهِ الْمَمَيَّزَاتِ بِفَضْلِ هَذَا الْكِتَابِ: "... بِهَذِهِ الْمَمَيَّزَاتِ بِفَضْلِ هَذَا الْكِتَابِ: "... بِهَذِهِ الْمَمَيَّزَاتِ بِفَضْلِ هَذَا الْكِتَابِ: ...". (Bu ayırt edici özellikler sayesinde *Delâ'ilü'l-i'câz*, bu alanda yazılmış diğer bütün kitaplardan daha üstündür). Ayrıntılı bilgi için bk: Cürçânî, *Esrâr*, thk. Mahmûd Şâkir, 14.

Rızâ, V./XI. yüzyılda zayıflayan Arapçanın Cürcânî ile tekrar canlandığını; onun tesis ettiği meânî ve beyân ilimleri sayesinde lafızcılığa karşı sözdizim fonksiyonlarının icra edildiği mana teorisinin esas alındığını belirtir. Cürcânî'nin belâgate dair kitaplarından önce Câhiz (öl. 255/869), İbn Düreyd (öl. 321/933) ve Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948 [?]) gibi bilginlerin konuyla ilgili telifleri olduğunu belirten Reşîd Rızâ'ya göre Cürcânî, belâgat ilminin asıl kurucusudur.²⁷ Bu bağlamda sonraki dönem çalışmalarına atıf yaparak Sekkâkî'yi belâgatın asıl kurucusu kabul edilen Cürcânî ile belâgati teorik safhada bırakan müteahhir dönem âlimleri arasında vasat bir konuma yerleştirir. Ona göre Sekkâkî sonrası belâgat, etkili sözün inceliklerini ortaya koymaktan ziyade özet ve kısalığın hâkim olduğu bilmece ve gizemlere daha çok benzemektedir. Söz konusu eserlerin yazıldığı dönemde zevkiselim terk edilmiş; tanım ve terimlerle dolu Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi âlimlerin *Telhîs*'e dair yazdıkları haşiyeler revaç bulmuştur.²⁸

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Reşîd Rızâ, sadece Cürcânî'nin kitaplarını belâgat olarak kabul eder. Her ne kadar Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin (öl. 749/1348) *et-Tirâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga* isimli eserini Cürcânî sonrası belâgate dair yazılan en güzel eserlerden addetse de ona göre müteahhir dönem belâgat anlayışı zevkten ve dilin inceliklerini içeren beyânın özünü yansıtmaktan uzaktır.²⁹ Bu açıklamalardan hareketle Cürcânî'den sonraki dönemlere tekabül eden müteahhir dönem âlimlerine ait kitapların Ezher'de okutulmasına Abduh ve Reşîd Rızâ'nın karşı çıkmalarının belli başlı sebeplerini aşağıdaki gibi maddeler hâlinde özetlemek mümkündür:

- Belâgatte asıl olan, dilin gramatik unsurlarını muhafaza ederek Arap dilinin inceliklerini ve mana-lafız uyumunu ortaya koymaktır. Cürcânî belâgat, şiir eleştirisi ve i'câzü'l-Kur'ân eksenli iki eserinde de belâgatın söz konusu işlevsel boyutunu dikkate almıştır.
- Cürcânî'nin kitaplarında zevkiselim ve aklın ön planda olduğu analiz hâkimdir. Sonraki dönemlerde kaleme alınan kitaplarda bu iki unsur göz ardı edilmiştir.
- *Telhîs* etrafında gelişen belâgat anlayışında salt tanım ve kurallardan oluşan kuru açıklamalar daha baskındır.
- Teftâzânî vb. âlimlerin şerh ve haşiyelerinde fesâhat ve belâgatın fonksiyonel yapısından uzak; ancak büyük zorluklarla anlaşılabilen biçimsel ve muammalı pasajlar vardır.
- Belâgatın anlaşılabilmesinin yanında fesâhat ve beyânın özünün idrak edilebilmesi için Cürcânî'nin kitapları okutulmalıdır.

²⁷ Cürcânî, *Esrâr*, thk. Mahmûd Şâkir, 11.

²⁸ Belâgat disiplini farklı dönemlerden geçerek olgunlaşmıştır. Söz konusu dönemlerden her birinin kendine özgü zenginliklerle öne çıktığı söylenebilir. Bu dönemlerin özeti için bk: Halil İbrahim Kaçar, *Edebî Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007), 18-30.

²⁹ Cürcânî, *Esrâr*, thk. Mahmûd Şâkir, 12-13.

- Sadece terimleştirilen tanım ve kuralların aktarıldığı, Arap belâgatının deyiş ve yapış biçimiyle örtüşmeyen üslupların benimsendiği kitaplar okutulmaya elverişli değildir.

Esrârü'l-belâga 'yı tahkik ederek neşreden Şâkir, bu maddelerin yer aldığı pasajları aktardıktan sonra İslam geleneğinin bir parçası olan belâgat literatürünü hedef alan Abduh ve takipçilerini tenkide tabi tutar. Bununla beraber burada bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Mezkûr maddeler üzerinde durulduğunda aslında Şâkir'in savunmaya çalıştığı geleneği doğrudan hedef alan bir cümlenin yer almadığı görülür. Zira çeşitli eğitim kurumlarında görev alan Abduh ve Reşîd Rızâ'nın belâgatte Cürçânî'yi asıl kabul etmeleri ve Sekkâkî sonrası telifleri dikkate almamaları onların tabii hakkıdır. Onların bu yaklaşımında temayül, çevre ve tahsil edilen eğitim gibi dış faktörler, etkisini göstermiş olabilir. Müsteşriklerin kahir ekseriyetinin çalışmalarını önemsemeyen Şâkir'in, çeşitli gerekçelere dayandırdığı bu tutumu ne kadar tabii ise Tefâtânî vb. müelliflerin belâgate dair çalışmalarına -gereken önemi vermeyen- Abduh ve Reşîd Rızâ'nın söz konusu tutumları, -eleştirilmekle beraber- tabii karşılanmalıdır.³⁰ Dolayısıyla sadece yukarıdaki maddelerden hareketle onların ifadelerini, geleneğin yok sayıldığı veya belâgat literatürünün kayıp halka kabul edildiği şeklinde yorumlamak güçtür.

Yukarıda yer alan "*sadece*" kelimesi üzerinde durulmalıdır. Nitekim bu kelime Şâkir'in, ön sözde Reşîd Rızâ'nın açıklamalarından sonra oldukça keskin ve sitemkâr bir üslup benimsemesinin sebebini izah eder. Kendisi ön sözde dolaylı olarak Reşîd Rızâ'nın açıklamalarını ilk başta bağışlanacak ve göz ardı edilecek türden bir dil sürçmesi şeklinde yorumlar. Dolayısıyla onun açıklamalarını art niyet taşıyan bir zihniyetle geleneğe saldırmak şeklinde değerlendirmez. Meselenin tehlikeli ve bir nesli derinden etkileyecek kadar hayati olduğunu, Tâhâ Hüseyin'in Câhiliye şiirine dair görüşlerini duyduktan ve Berkûkî'nin Kazvînî'nin *Telhîs* 'ine yazdığı şerhin ön sözündeki yazısını okuduktan sonra idrak eder. Bunun üzerine meselenin üstüne giderek arka planını araştırmaya koyulan Şâkir, Abduh dönemine yetişenlerin ve Ezher'de takip edilen müfredat dolayısıyla oluşan fikrî çatışmalara tanık olanların anlattıklarına başvurur. Elde ettiği bulgulardan hareketle Reşîd Rızâ'nın yukarıda söyledikleri ile Berkûkî'nin *Telhîs* çerçevesinde telif edilen belâgat eserlerini hedef aldığı ön sözündeki ifadelerinin, aslında Abduh'un ders ve konuşma meclislerinde dillendirdiklerinden başka bir şey olmadığı sonucuna varır.³¹

Abduh ilim meclislerinde ne söylemişti? Şâkir'in ilim ehline yakıştırmadığı haslet neydi? Şâkir'e göre bilmişlik taslamak ve kibir, neden belâgat geleneğini oluşturan

³⁰ Burada Abduh ve Reşîd Rızâ'nın Sekkâkî'nin *Miftâh* 'ından sonra belâgate dair verilen eserler hakkındaki "... حَتَّى صَارَتْ كُنْتُبُ الْبَيَانِ أَشْنَبَ بِالْمَعْمَيَاتِ وَالْأَعَارِ..." (... öyle ki beyân -yani belâgat- kitapları, anlaşılmasız bilmece ve bulmacalara daha çok benzer hâle geldi...) ifadelerine atıf yapılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk: Cürçânî, *Esrâr*, thk. Mahmûd Şâkir, 12.

³¹ Cürçânî, *Esrâr*, thk. Mahmûd Şâkir, 17-19.

kitaplardan uzaklaşmaya ve onları değersiz görmeye yol açmaktaydı? Geleneğe iz bırakmış âlimler gerçekten tahkir edilmiş miydi?

Şâkir, yukarıdaki soruları tahkik ettiği *Esrârü'l-belâga*'nın ön sözünde cevaplar. Bu ise onun, geleneğin önemine dikkat çekmek amacıyla kaleme aldığı ön sözdeki serzenişinin, doğrudan Reşîd Rızâ'nın yukarıda aktarılan açıklamalarından kaynaklanmadığını gösterir. Aslında o, *Telhîs*'e dair araştırma yapan müelliflerin çalışmalarına ve Câhiliye şiirine toptancı bir reddedişle yaklaşılmışından rahatsızlık duyar. Dolayısıyla Şâkir'i rahatsız eden durum, Abduh'un küçük yaştaki ilim talebelerine verdiği derslerde ya da ilim halkalarında âlimleri değersizleştirmeye dönük sarf ettiği ifadelerdir. Diğer bir anlatımla Şâkir'in üzerinde durduğu ve eleştirdiği husus, birçok açıdan zengin olan İslam medeniyetinin ilmî geleneğinin deyim yerindeyse ön yargılı bir müsteşrikin gözünden okunarak ötekileştirilmesi ve sıradanlaştırılmasıdır. Nitekim geleneğe *öteki* muamelesinde bulunmak, ilim talebelerinin gelenekle irtibatlarının günden güne azalmasına yol açar. Bu ise *modern* şeklinde alımlanan günümüz ile *öteki* muamelesiyle karşı karşıya kalan gelenek arasındaki ontolojik ve epistemolojik bağın kaybolması demektir. Şâkir, bu sürecin yeni yetişen öğrencilerin zihin dünyasında oluşturduğu önüne geçilmez tahribatları ise Reşîd Rızâ, Berkûkî ve Tâhâ Hüseyin üzerinden örneklendirir. Ön sözde bu üç ismin Abduh'la beraber anılmasının sebebi de bundan ileri gelir.³²

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Şâkir'in zihin dünyasında, Cürcânî'nin üstün addedilmesi ya da Teftâzânî gibi müteahhir dönem âlimlerinin eserlerinin göz ardı edilmesi meselesi yer tutmamıştır. Onun ele aldığı esas mesele, ilmî yetkinliğe ve doğru ile yanlış birbirinden ayırma kabiliyetine sahip olmayan yeni yetme talebelerin önünde İslam medeniyetinin önemli simalarının aşağılayıcı ve küçümseyici bir dille hedef alınmasıdır. Şâkir, özgünlüğü olmayan basmakalıp ifadelerle geleneğin yorumlanmasının ne kadar tehlikeli olduğunu farkındaydı. Öyle ki bu durum, ıslahat uğruna Abduh tarafından içi boşaltılan belâgat geleneğinin talebelere onanmış bir düzenek hâlinde sunulmasına sebep olmaktaydı. Şâkir'in medeniyet ve gelenek anlayışına göre bu, kimi müsteşriklerin uzun zaman boyunca hayalini kurdukları bir amaçtır. Böyle bir amaca hizmet etmek ise, orijinal ve zengin bir serüvene sahip İslam medeniyetine zarar verir. Dolayısıyla zararın önlenmesi için ilmî zemini olmayan kuru tenkitlerle âlimler tahkir edilmeden önce tezevvuk metodunun zorunlu kıldığı teemmül ve tedebbür eksenli şümüllü bir okuma yapılmalıdır. Nitekim ona göre belâgat eserleri üzerinden hedef alınan Teftâzânî, hakikatte belâgatin inceliklerine ulaşabilen dakik bir araştırma perspektifine sahip bir âlimdir.³³ Küçümseyici, çarpıtıcı ve itibarsızlaştırmaya matuf ifadelerle Teftâzânî'yi hedef alan Abduh'un aksine onun dakik bir yönü olduğunu belirten Şâkir, aslında sahip olduğu tezevvukî okuma sayesinde bu kanaate varır. Dolayısıyla o, İslami geleneğin orijinal yapısına ayna tutan; kişisel temayülleri sebebiyle geleneğe dair

³² Cürcânî, *Esrâr*, thk. Mahmûd Şâkir, 17, 19 ve 21-24.

³³ Cürcânî, *Esrâr*, thk. Mahmûd Şâkir, 17.

görüşleri meşrulaştırmaya çalışan araştırmacıların aksine özü itibariyle nesnel tasavvurun yer aldığı bir okuma ve anlama metodu üzerinde durur. Aşağıda tercümesine yer verilen ön sözde -Şâkir'e göre- geleneği gerektiği gibi anlamadan hedef alan Abdüh, Reşîd Rızâ, Berkûkî ve Tâhâ Hüseyin'i sert bir şekilde tenkit ettiği açıklamalara da bu açıdan yaklaşılmalıdır.³⁴

3. Ön Sözü Tercümesi³⁵

Allah, Reşîd Rızâ'ya rahmet etsin.³⁶

Şeyh Reşîd'in *Esrârü'l-belâga*'ya yazdığı ön sözü okuyup Sekkâkî'nin çalışmasını hedef alan ifadelerini gördüğümde, sonra da Sa'düddin et-Teftâzânî'nin eserleri ile Hatîb el-Kazvî'nin *Telhîsü'l-Miftâh*'ı üzerine kaleme aldığı haşiyelerini "*Cehaletin 'ilim' diye isimlendirdiği ölü şekiller*" şeklinde tanımlayacak kadar sert bir biçimde eleştirdiğini müşahede ettiğimde henüz gençliğimin başında, ilim tahsil etmeye çalıştığım bir süreçteydim.³⁷ O zamanlar Şeyh'in, biyografisine yer veren herkesin övgüyle bahsettiği, hatta hakkında "*Şark'ta belâgat ilimleri kendisinde toplanmıştır*" dediği Sa'd et-Teftâzânî aleyhinde söyledikleri beni dehşete düşürdü.³⁸ Bununla beraber bu söylemlerin, İmam Cürcânî'ye ait yayımladığı *Esrârü'l-belâga* isimli eserin revaç bulmasını istemesinden kaynaklıdır diye yorumladım ve -Allah rahmet etsin- Şeyh'in bağışlanacak bir dil sürçmesi olduğunu düşündüm.³⁹ Yine de Sa'd'ın eserleri hakkında yazdıkları, beni söz konusu eserleri okumaya ve incelemeye sevk etti. Bunun üzerine onun, Sa'd'a apaçık şekilde haksızlık ettiğini gördüm. Zira Sa'd, kitaplarını yaşadığı dönemin insanlarına ve bu insanların ilimlerde alıştıkları üsluba göre yazıyordu. Ayrıca belâgat noktasında Sa'd'ın, içinde bir nebze insaf olan hiç kimsenin küçümsemeyeceği dakik bakış açısına sahip olduğunu fark ettim.⁴⁰

³⁴ Şâkir'in ön sözde dikkat çektiği sair konular, tercümedeki notlandırmalar aracılığıyla aydınlatılmaya çalışılmıştır.

³⁵ Şâkir'in *Esrârü'l-belâga*'ya yazdığı ön sözün tümü burada tercüme edilmemiştir. Tercüme konu olan bahis, Reşîd Rızâ'nın açıklamalarından sonraki kısımdır. Reşîd Rızâ'nın açıklamaları ve bu açıklamalardan önce tahkik edilen nüshalarla ilgili verilen bilgiler ise, bu çalışmanın belirlenen hacmini aşacağı tahmin edildiğinden dışarıda bırakılmıştır. Söz konusu açıklamalar için bk: Cürcânî, *Esrâr*, thk. Mahmûd Şâkir, 3-16.

³⁶ Şâkir, bu ifadeyi ön sözün başında Reşîd Rızâ'nın kaleme aldığı mukaddimeyi aktardıktan sonra kullanır. Bk: Cürcânî, *Esrâr*, 9-16.

³⁷ O dönemde Ezher'de eğitim gören ve ilmî anlamda belli bir konuma yükselen kişilere "*şeyh*" (شَيْخ) denilirdi. Şâkir de dönemin konjonktürüne sadık kalarak Ezher'deki ilim ehlinde bahsederken "*Şeyh*" ifadesini tercih eder.

³⁸ İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) Teftâzânî hakkındaki ifadesine atıf yapar. Detay için bk: İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'ti's-sâmine* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1993), 4/350.

³⁹ Görüldüğü üzere Şâkir, burada inceleme konusu olan ön sözü Reşîd Rızâ'nın *Esrârü'l-belâga*'nın girişinde yaptığı açıklamalardan ötürü kaleme almaz. Ön sözün yazılmasının arka planında Reşîd Rızâ'nın yazdıklarının ötesinde, geleceğin ilim adamı olarak kabul edilen küçük yaşta ilim talebeleri önünde belâgat ve nahiv geleneğinin yerden yere vurulması yer alır. "Dil sürçmesi" (زَلَّةٌ) kullanımı da bunu teyit eder.

⁴⁰ Şâkir'in fark edip de Reşîd Rızâ'nın fark edemediği "dakik bakış açısı" (النَّظَرُ الدَّقِيقُ), dilin usul ve esaslarına dayanan tezevvuk metoduyla yapılan okumanın sonucudur.

...

Yıllar geçti, üniversiteye girdim. Burada Prof. Tâhâ Hüseyin'in *Fi's-Şi'ri'l-Câhilî* kitabında söylediği, hayatımı şiddetle sarsan ve benliğimi alaşağı eden sözlerini duydum.⁴¹ Bunun üzerine mütekaddim dönem âlimlerinin kitaplarını tekrar incelemeye karar verdim.⁴² O zamanlar, muhterem Abdurrahman el-Berkûkî'nin şerh ettiği *et-Telhis fi ulûmi'l-belâga* isimli eserle tanıştım.⁴³ Kitabın mukaddimesinde Berkûkî'nin, Sekkâkî'nin çalışmasını hedef gösterip itibarsızlaştırdığını, sonrasında da Hatîb el-Kazvîni'nin *Telhisü'l-Miftâh*'ı üzerine yapılan haşiyeler hakkında Şeyh Reşîd'in mezkûr ifadelerine benzer ifadelerle şöyle dediğini gördüm:⁴⁴

“O dönemlerde felsefe yuvasından çıkıp gelen bir grup belirdi.⁴⁵ Bunlar kitaba - yani *Telhis*'e- şerh ve haşiyeler yazdılar. Bu doğrultuda dilin kabul etmediği ve belîğlerin dikkate değer görmedikleri bir yol benimsediler. Böylece belâğatin inceliklerini görmezden geldiler ve felsefeye tutundular. Aralarındaki münazara kızıştı.⁴⁶ Sonunda ilmin geriye kalan son nefesini tükettiler; ilim öldü, dayanakları yıkıldı ve belirtileri bilinmez oldu.⁴⁷

- *Sanki Hacûn'dan Sefâ'ya kadarki bölgede hiç insan yokmuş gibi! Evet, sanki Mekke'de gece sohbetine katılan hiç kimse yokmuş gibi!*”⁴⁸

Berkûkî, daha sonra Muhammed Abduh'a ve onun faziletine değinip şöyle der: “Bu durumun üzerinden belli bir müddet geçti... Nihayetinde, bu çağda -terk edilmiş- bu ilme, Allah'ın eğitimini üstlendiği, ilmin işe yararını kendisine ilham ettiği ve hak alametlerle kendisini teyit ettiği bir imam bahşedildi. Allah'ın dil ve dine rahmet olarak gönderdiği bir imam...⁴⁹ İnsanlara doğruluğu seçkin kelimelerle sunan bir âlim... Kendisi çok geçmeden eğileni düz hâle getirdi ve insanların içinde bulunan batılın köklerini söküp

⁴¹ “Prof.” olarak çevirdiğimiz الدُّكْتُور kelimesi, doktorasını bitiren kişi anlamında da kullanılır. Burada Tâhâ Hüseyin'in akademisyen olması dolayısıyla kelimenin “Prof.” olarak çevrilmesi daha uygundur.

⁴² Söz konusu karar, Şâkir'i bu ön söze benzer yazılar kaleme almaya sevk eder. Müsteşriklerden etkilenen Tâhâ Hüseyin'in, Kur'an'ın ifade gücüne kaynaklık eden Câhiliye şiirini hedef almasıyla sarsılan Şâkir, sözün arka planına ulaşmak ve şiirin orijinal olduğunu tespit etmek için derinlikli bir okuma sürecine girer. Bu okuma sürecinde yaşadığı sıkıntılar hakkında bk: Mahmûd Şâkir, *Risâle fi't-tarîki*, 6-8.

⁴³ Berkûkî, Ezher'de eğitim alan bir isim olup XX. yüzyılın Mısır'ında önemli edebiyatçılardan kabul edilir. Mütenebbî'nin *Dîvân*'ına yazdığı şerhle ön plana çıkmıştır. Hakkında yakın dönemde yapılan tez için bk: İsmail Araz, *Abdurrahman el-Berkûkî'nin Dîvân el-Mütenebbî'yi Şerh Yöntemi (İnceleme-Değerlendirme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 75-83.

⁴⁴ Açıklamaların geçtiği yer için bk: Hatîb el-Kazvîni, *et-Telhis fi ulûmi'l-belâga*, şrh. Abdurrahman el-Berkûkî (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1904), 2-17.

⁴⁵ “O dönemlerde” (حوالي ذلك) ifadesinden kasıt, Kazvîni'nin yaşadığı VIII./XIV. yüzyıldır.

⁴⁶ “Münazara” (المناظرة) ifadesinden kasıt, *Telhis* etrafında gelişen şerh ve haşiye literatürüne katkıda bulunan âlimlerin birbirlerinin görüşlerini tenkit etmeleridir.

⁴⁷ “İlim öldü, dayanakları yıkıldı ve belirtileri bilinmez oldu...” (حَتَّى أَضْحَى وَقَدِ انْهَالَتْ دَعَائِمُهُ، وَتَنَكَّرَتْ مَعَالِمُهُ) Şerh ve haşiye çerçevesinde gelişen belâgat geleneğini yok sayan bu ifadeler, *Telhis* eseri ekseninde çalışmalar yapan Ekmelüddin Bâbertî (öl. 786/1384), Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413) İsmâüddin el-İsferâyînî (öl. 945/1538) ve daha bir çok âlimin eseri için kullanılmıştır.

⁴⁸ Beytin Arapçası: كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحُجُونِ إِلَى الصَّفَا ... أَيْسُ، وَلَمْ يَسْمُرْ بِمَكَّةَ سَامُرُ

⁴⁹ Bağlamdan da anlaşıldığı üzere burada “İmam” kelimesi, ilimlere vâkıf yetkin âlim anlamındadır.

attı... Gelir gelmez bu iki yıldızın (*Esrârü'l-belâga* ve *Delâ'ilü'l-i'câz*) ışığını üzerimize yansıttı. Böylece düşünmeden, istemeyerek güç bela yaptığımız şeyin zararını fark etmiş olduk.⁵⁰ Faydasız işlerde yordduğumuz canlara, beyhude uğraşlarda harcadığımız zamana acıydık.⁵¹

...

Bu yazıyı, Prof. Tâhâ'nın *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî* isimli eseri ve o zamanlar kendisinden duyduklarım dolayısıyla içimde tutuşan kavganın tam ortasında olduğum bir dönemde okudum.⁵² Bunun üzerine kendime ve ben doğmadan önce o döneme yetişen büyüklere bu meselenin kühünü sorup durdum.⁵³ Böylelikle onlardan, iki şeyhin söylediklerinin aslında Muhammed Abduh'un, Ezher'de ilim talebelerinin okudukları kitapları yerden yere vurmak amacıyla ders ve konuşma meclislerinde söylediklerinin tekrarlanmasından ibaret olduğunu anladım.⁵⁴ İkisi de bu değersizleştirme faaliyetini herhangi bir inceleme ve tetkik olmadan ondan kaptı. Ne var ki bu haslet, ilim ehlinin hasletlerinden değildir; bilakis boş söz ve gevezelikten ibarettir. Nitekim bilmişlik taslamaya ve böbürlenmeye herkesin gücü yetmektedir.⁵⁵ Her şeyden önce bu söylemler, özünde açık bir şekilde söz konusu kitaplardan talebeleri uzaklaştırmaktır. Bu ise kitapları hakir görmeye, içindeki bilgilerden yüz çevirmeye ve onları kaleme alan müelliflerin değersiz addedilmesine sebep olur.⁵⁶

⁵⁰ *Telhîs* eksenli sürdürülen belâgat eğitimine atf yapmıştır.

⁵¹ Şeyh Berkûkî'nin ön sözündeki uzun gevezeliğin özetidir. (اِخْتِصَارٌ لِتَرْزُوقِ طَوِيلَةٍ مِنْ مَقَدِّمَةِ الشَّيْخِ الْبِرْقُوقِيِّ) [Şâkir] Şâkir, Berkûkî'nin açıklamalarının gevezelikten (تَرْزُوقٌ) öte olmadığı görüşündedir. Berkûkî, “faydasız işler ve beyhude uğraşlar” ifadeleriyle *Telhîs*'e dair kitapların öğrenilmesi ve öğretilmesini kastetmiştir. Söz konusu ifadelerin, belâgat âlimleri hakkında bilgi sahibi olmayan yeni yetme öğrencilerin huzurunda sarf edildiği varsayıldığında bu öğrencilerin, hayatlarını ilme adayan âlimleri ve eserlerini nasıl okuyacaklarını tahmin etmek pekâlâ mümkündür. Buradan hareketle “Tekrardan ibarettir, anlaşılmayan ifadelerle doludur, müellif ne yazdığının farkında değildir, âlimlerin açıklamalarının ardında bir şey aramak hayalcilikten başka bir şey değildir” şeklindeki söylemlerin kaynağının aslında geleneği içi boş, beyhude ve faydasız bir mazi addeden eğitim anlayışının olduğu anlaşılır.

⁵² Dikkat edilirse Şâkir, geleneğin hedef alındığı bir dönemde yaşamıştır. Bir yandan Câhiliye şiirinin intihal ürünü olduğu, diğer yandan müteahhir dönem belâgat kitaplarının fayda sağlamadığı iddiaları, kendisini geleneği savunmaya sevk etmiştir.

⁵³ Burada cevabı istenen husus, Reşîd Rızâ ile Berkûkî'nin, *Telhîs* eksenli literatürü neden hedef aldıkları ve Ezher'de okutulan belâgat kitaplarına neden karşı çıktıklarıdır.

⁵⁴ Şâkir'i bu ön sözü kaleme almaya ve Abduh başta olmak üzere Reşîd Rızâ, Berkûkî ve Tâhâ Hüseyin'i tenkit etmeye götüren sebep bu ifadesinde saklıdır. “İlim talebelerinin okudukları kitapları yerden yere vurma amacıyla...” cümlesinde geçen altı çizili ifadelerden de anlaşıldığı üzere geleneğe yer edinmiş baş yapıtların bu şekilde hedef alınması Şâkir'i sarsmıştır. Zira ona göre genç nesle medeniyetin ve geleneğin zenginliğinin anlatılması gereken yerde küçümsenmesi, İslam dünyasının ilerleyememesine ve araştırmacıların geleneğe dönük çalışma yapmamasına sebep olmaktadır.

⁵⁵ Abduh'un etkisi altında kalan Reşîd Rızâ ve Berkûkî'nin rahat bir şekilde müteahhir dönem âlimlerine saldırılarına atf yapmış; bunun bir marifet olmadığına, içi boş saldırıyı herkesin yapabileceğine dikkat çekmiştir.

⁵⁶ Müelliflerin değersiz addedilmesi, kaleme aldıkları eserlerin de değersiz ve içi boş addedilmesine yol açar. Şâkir'in üzerinde en çok durduğu hususlardan bir tanesi de bu sebep-sonuç ilişkisidir.

Bu kapı açıldı ve günümüze değin hâlâ kapanmış değildir.⁵⁷

...

Bu durum, Prof. Tâhâ'nın beni içine doladığı karanlıkta çakan bir şimşeğin -ilk-parıltısıydı.⁵⁸ Kendimi bir süreliğine bu meseleyle meşgul ettim. “Adı geçen iki şeyh bu söylemleri nasıl dillendirdiler? Niçin dillendirdiler?” sorularına cevap bulmaya çalıştım.

O zamanlar Hidîviyye Lisesi sayısal bölümünden daha yeni mezun olmuştum. Meseleye şu açılardan yaklaştım:

- 1- Şeyh Muhammed Abduh, 1266/1849 yılında doğdu ve 1323/1905 yılında vefat etti. Urâbî isyanını desteklediğinden dolayı İngilizler onu cezaevine yolladılar, sonra da 34 yaşındayken 1300/1882 yılında Beyrut'a sürgün ettiler.⁵⁹ Sürgünden sonra 1306/1888 yılında Mısır'a döndü. O zamanlar şöhreti yayıldı ve insanlar etrafında halka oluşturdular. Sonrasında kendisi ile Ezher uleması arasında fikir ayrılığı yaşandı. Söz konusu ayrılık zamanla derinleşti. Ezher uleması ve kitaplarını yerme konusunda onun ağzından kelimeler uçtu. Muhtemelen bu ayrılık, en azından 1309/1891 yılında başladı ve vefat ettiği 1323/1905 yılına kadar devam etti. Yani 14 yıl sürdü.
- 2- Şeyh Muhammed Reşîd Rızâ, 1282/1865 yılında doğdu ve 1354/1935 yılında vefat etti. Abduh'un Beyrut'a sürgün edildiği zamanlarda onunla olan yazışmaları azdı. Daha sonra 33 yaşındayken 1315/1897 yılında Şam'ı terk edip Mısır'a yerleşti. Böylece Ezher şeyhleri ile Şeyh Abduh arasındaki çatışmaya yaklaşık sekiz yıl boyunca tanık oldu. Ayrıca Abduh'tan da dinleyeceğini dinledi.⁶⁰ 1320/1902 yılında, yani Mısır'a gelişinden beş yıl sonra *Esrârü'l-belâga*'ya ön söz yazdı.⁶¹
- 3- Şeyh Abdurrahman el-Berkûkî, 1293/1876 yılında doğdu ve 1363/1944 yılında vefat etti. Ezher'de Şeyhimiz Seyyid b. Alî el-Mersafî'nin yanında okudu ama Ezher'deki eğitimini tamamlamadı.⁶² Şeyh Abduh ile Ezher uleması arasındaki

⁵⁷ Geleneğin kurucuları ve geliştiricileri olan âlimlerin, kapsamlı bir tetkik faaliyeti olmaksızın eleştirilmesi anlayışının başladığına atıf yapmış; bunun yanı sıra yaşadığı XX. yüzyılın son dönemlerinde durumun hâlâ devam ettiğini ifade etmiştir.

⁵⁸ “Şimşeğin parıltısı” (وَمُضَّةٌ بَرْقٍ) ifadesi mecazi anlamda kullanılmıştır. Bundan kasıt, ilerleyen dönemlerde Şâkir'in benimsediği tezevvuk metodunun ilk tezahürlerinin kendisinde belirmesidir.

⁵⁹ Bahsedilen isyan, İngiliz işgaline direnen Urâbî Paşa (1841-1911) liderliğinde 1880'li yıllarda Mısır'da çıkmış ve bir dizi çatışmayı beraberinde getirmiştir. Bk: Hilal Görgün, “Urâbî Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/167-169.

⁶⁰ (وَسَمِعَ مِنْهُ مَا سَمِعَ) ifadesi, Reşîd Rızâ'nın yazısında yer alan vurguların, arka planda nasıl oluştuğunu yansıtır. İlerleyen satırlarda Berkûkî için de aynı ifadeyi kullanacak olan Şâkir, iki ismin Abduh'un söylemlerini devam ettiren kişiler olduklarına dikkat çekmiştir.

⁶¹ Söz konusu ön söz, Şâkir'in tahkik ettiği *Esrârü'l-belâga*'nın giriş kısmında mevcuttur.

⁶² Seyyid b. Alî el-Mersafî (öl. 1931), Şâkir'in gelenek tasavvurunun oluşumunda önemli bir etkiye sahip Mısırlı bir âlimdir. Eserleri, edebiyat ve dil ilimlerindeki derin bilgisi için bk: Muhammed Kâmil el-Fıkkî/el-Fekkî, *Kitâbü'l-Ezher ve eseruhu fi'n-nahdati'l-edebiyeti'l-hadîse* (Kahire: Matbaatü'l-Müniriye, ts.), 3/58-73.

çatışma patlak verdiğiğinde kendisi 16 yaşında bilinçli ve edebiyat ilimlerini seven bir gençti. Şeyh Abduh'un halkasına katılan Ezher talebelerinden biriydi. Şeyh 1323/1905 yılından vefat edene değin ondan dinleyeceğini dinledi. Abduh vefat ettiği zaman o, 30'lu yaşlarındaydı. 1322/1904 yılında *Şerhü't-Telhîs fi ulûmi'l-belâga* isimli eseri yayımlandı. O yıl, Şeyh Abduh kitap için bir takriz kaleme aldı. Daha önce belirtildiği üzere 1323 yılında Şeyh Abduh vefat etti. Kaleme aldığı takrizde *Telhîs*'i şerh edenleri ve Ezher ulemasından onu okutanları hedef aldı. Onları sert bir şekilde eleştirip şöyle dedi:⁶³

“Bu alanda çalışma yapan teorisyenlerin çoğu kitabı şerh etti.⁶⁴ Çoğunluk lafzına takılıp kaldı ve ortaya koyulmasındaki gaye üzerinde düşünmediler. Böylece onda vakit harcadılar ve belâgatın ta kendisi tüm yönleriyle ellerinden uçup gitti. Dolayısıyla kendileri de onları tanıyan herkesin de bildiği üzere ne yazarken güzel yazdılar ne hitap ederken etrafındakileri ikna ettiler ve ne de kendileriyle konuşulduğunda güzelce dinleyebildiler.”

...

Sen, -zannettiğim kadarıyla- iki şeyhin açıklamalarının, aslında Şeyh Abduh'un Ezher ile girdiği çatışma sırasında onların kitaplarını yerden yere vurma ve değersizleştirme konusunda söylediklerinin tekrarlanmasından başka bir şey olmadığını fark ediyorsundur.⁶⁵ -Berkûkî'nin *Şerhü't-Telhîs*'inin takrizinde gördüğün gibi- bu yazılı metin; söz konusu çatışmada dil, cerh etmek, itibarsızlaştırmak, *Telhîs*'in şerhlerinden uzaklaştırmak, bilhassa -biyografisine yer verenlerin, kendisine ve yazdıklarına övgüde bulunanların da belirttiği üzere- Şark'ta belâgat bilgisinin kendisinde toplandığı Sa'd et-Teftâzânî'nin haşiyelerinden uzaklaştırmak gibi yollarla taraflar arasında dönen sözlerden farklıdır. [Daha önce aktarılan Reşîd Rızâ'nın mukaddimesine ve ona yapılan yoruma bk.]⁶⁶

Şeyh Abduh'un geleneği yerden yere vurması sadece belâgat kitaplarıyla sınırlı kalmadı; bunun yanında o belâgat, fıkıh, nahiv, Arap dili ve din ilimlerinin geri kalanı gibi Ezher'de okutulan bütün kitapları da -değersizleştirme amaçlı- tenkit etti. Bu tenkit zamanla etrafa yayıldı. Söylenenleri benimseyen küçük yaştaki Ezher talebeleri, diğer okuldaki talebeler ve daha başka gruplar bu iddiaları dilden dile dolaştırdı. Böylece bu,

⁶³ Takriz için bk: Kazvîni, *Telhîs*, s. 18-20.

⁶⁴ “Bu alanda” (في الغن) ifadesinden kasıt belâgattir; “kitap” (شَرَحَهُ) fiilinin sonunda yer alan o zamiri) ifadesinden kasıt ise Kazvîni'nin *Telhîs* 'idir.

⁶⁵ “İki şeyh” (التَّيْنَانِ) ifadesinden kasıt Reşîd Rızâ ile Berkûkî'dir.

⁶⁶ Şâkir'in “başkadır” (غَيْرِ الْكَلَامِ) ifadesi, Berkûkî'nin şerh ettiği *Telhîsü'l-Miftâh* 'a Abduh'un yazdığı takriz ile onun Ezher ulemasıyla girdiği ve 1890'lı yıllardan vefatına kadar devam eden çatışma sırasında dilinden dökülenlerin aynı olmadığına atıftır. Şâkir, bu ifadeyle çatışma sırasında Abduh'un söylemlerinin daha sert ve yıkıcı olduğuna vurgu yapmıştır. Onun ilerleyen satırlardaki açıklamaları da bu tespiti destekler niteliktedir.

Arap-İslam medeniyeti geleneğinde -modern dönemde- meydana gelen ilk çatlak oldu.⁶⁷ Uzun bir zaman dilimine yayılan telif sürecini ve medeniyetin müteahhir dönem âlimlerinin yazdıklarını gözden çıkarma çağrısının ilkiydi. Bu çağrı gençlerin dilinden düşürmeyecekleri ve henüz ömürlerinin baharındayken zihinlerine kazınacak şekilde yok sayma çağrısıydı.⁶⁸ Yanlış ile doğruyu birbirinden ayıramadıkları; Ezher şeyhleri ile Şeyh Muhammed Abduh arasında vuku bulan çatışmada kimin haklı olduğuna hükmetme noktasında kendilerine yardım edecek ilme sahip olmadıkları bir zamanda yapılan çağrıydı. Aynı şekilde ellerinde kendilerini söz konusu kitaplardan tam anlamıyla uzaklaştıran ve kitapları küçümsemelerine sebep olan Şeyh Abduh'un cerh ve eleştirileri dışında bir şey de yoktu. Küçümsemek ağır bir hastalıktır, ilim ve izana götüren yolları yok eder.⁶⁹

Bütün bunlar, yaralayıcı kelimelerdir; öfke sırasında vuku bulan ve söyleyenin işin sonunun nereye varacağını bilemediği dil sürçmeleridir. Nitekim kadim bir şair bu minvalde şöyle demiştir:

- *Mızrağın açtığı yaralar kapanır; ancak dilin açtığı yaralar kapanmaz.*⁷⁰

⁶⁷ Metinde geçen *أمة* kelimesinin farklı ulusları kapsayacak şekilde “medeniyet”; *ثُرَات* kelimesinin ise “geleneğe” şeklinde tercüme edilmesinin Şâkir'in medeniyet algısıyla daha insicamlı olduğu söylenebilir. Şâkir'in burada küçük yaşta ilim talebeleri vurgusundan sonra İslam medeniyeti geleneğinde oluşan ilk çatlığa atıf yapması manidardır. Üzerinde düşünülmesinde fayda vardır.

⁶⁸ Genç ilim talebelerinin önünde İslam medeniyetinde öne çıkan âlimlerin -gelişigüzel bir şekilde- sıradanlaştırılması ya da tahkir edilmesi veyahut özgün bir şey yapmadıklarının iddia edilmesi, söz konusu gençlerin aşağılık kompleksine girmelerine yol açabilir. Böyle bir kompleks ise, genç öğrencilerin -içi boşaltılarak kendilerine sunulan- medeniyetten yüz çevirmeleriyle ve eleştiri süzgecinden geçirilmeden başka medeniyetin zenginliklerini alımlamalarıyla sonuçlanabilecek tahribatlara sebep olabilir. Sîbeveyhi'yi, İbn Cinnî'yi ya da Abdülkâhir el-Cürçânî'yi tam anlamıyla okuyamayan, bu âlimlerin birikimlerini kavrayamayan, dilbilimine dair yazdıklarını tetkik edemeyen bir öğrencinin, başka medeniyete mensup bir ismi bütün yönleriyle kabul etmesi ve ilgili alanda tek görmesi buna örnek verilebilir. Ancak burada bir ayrıntıya dikkat çekilmesinde yarar vardır. Bu açıklamalardan hareketle Şâkir'in görüşlerini değerlendiren araştırmacılar olarak bizim, Batı'da ya da başka bir bölgede teşekkül eden medeniyetin ilmî ve kültürel anlamdaki zenginliklerini reddettiğimiz ve alımlanmasına karşı çıktığımız sonucuna varılmamalıdır. Bizim ısrarla altını çizdiğimiz husus, küçümseme ve içi boşaltılan İslam medeniyetinin ilim geleneğinde istediklerini bulamayan öğrencilerin, “ilmî zenginliği” bulmak için başka medeniyetlere yönelmeleri ve bu yönelim sonucu medeniyetlerine karşı kendilerinde oluşan aşağılık kompleksidir. Bu yönelimin edilgen rolde kalan öğrencilerin/araştırmacıların, etkileyen konumundaki medeniyete tabi olmalarıyla sonuçlandığı/sonuçlanacağı söylenebilir. Dolayısıyla bir araştırmacıya ya da öğrenciye düşen öncelikli şey, çalıştığı alanda mensup olduğu medeniyetin kazanımlarını iyi bir şekilde tespit etmesi ve bu kazanımların yorumlanması hususunda gereken hassasiyeti göstermesidir. Nitekim bu konudaki derinlikli araştırmalarından sonra sair medeniyetlerdeki benzer çalışmaları da herhangi bir komplekse girmeden sentezleyerek alımlayabilir. Şâkir'in İslam medeniyetine mensup öğrencilerden beklediği de buydu.

⁶⁹ Şâkir'in Abduh ve -onun bu husustaki- görüşlerini benimseyen öğrencilerini tenkit etmesinin sebeplerinden bir tanesi de metinde altı çizili olan *küçümsemek* (استهانة) eyleminden kaynaklıdır. Zira Cürçânî'nin diğer âlimlere kıyasla ön planda tutulması ve Kazvîni ya da Teftâzânî gibi âlimlerin göz ardı edilmesi başka bir şey, aynı geleneğe bağlı âlimlerden bazılarının yüceltilmesi, diğer bazılarının ise -ilmî usul ve esaslarla bağdaşmayan bir üslupla- küçümsemesi başkadır. Bu küçümsemenin, geleceğin ilim adamları mesabesinde olan ve henüz yeterli bilgi kapasitesine sahip bulunmayan tecrübesiz ilim talebeleri önünde yapılması ise meselenin ilmî eleştirinin ötesinde farklı bir boyuta evrildiğini gösterir.

⁷⁰ Beytin Arapçası: جَرَاحَاتُ السِّنَانِ لَهَا التَّمَامُ ... وَلَا يَلْتَأَمُ مَا جَرَحَ اللِّسَانُ

Şairin dikkat çektiği şey gerçekleşti. Açılan bu yaralar genişlemeye ve günümüze değin kanamaya devam etmektedir.

...

Bu yaralar yavaş yavaş kötüleşe dururken bunlardan daha feci ve daha büyük bir felaket vuku buldu. Mezkûr felaket, Şeyh Muhammed Abduh 1323/1905 yılında vefat etmeden önce, 1320/1902 yılında 13 yaşındayken Saîd'den çıkıp Ezher'de eğitim gören bir kişiden geldi.⁷¹ Dolayısıyla kendisi, doğrudan Abduh'tan bir şey duymadı, sadece Ezher kitaplarını küçümseyici ve umursamaz bir şekilde hedef alan dilden dile dolaşan söylentileri duydu. Bunun üzerine küçümseme, kendisini etkileyip derununda yer edindi.⁷² Onun Ezher'deki eğitimi yalnızca dört yıl sürdü. Sonrasında 1326/1908 yılından önce Ezher'den ayrılıp aynı yıl inşa edilen Mısır Üniversitesi'ne (el-Câmiatü'l-Mısriyye) geçti. Zeki, edip, öne çıkmayı ve şöhreti seven bir kişiydi. 1332/1914 yılında Mısır Üniversitesi'nde doktora derecesini elde etti. Sonra Fransa'ya gitti ve 1336/1918 yılında Sorbonne Üniversitesi'nden de doktora derecesine sahip oldu. Daha sonra tekrar Mısır'a döndü ve I. Fuâd Üniversitesi (Kahire Üniversitesi) kurulana değin Mısır'da kaldı. Üniversitenin kurulması üzerine 1344/1925 yılında Arap edebiyatı profesörü olarak buraya atandı. Bütün bunlar, üniversitenin ilk kurulduğu dönemlerde oldu. O zamanlar kendisi 36 yaşındaydı. İşte bu kişi, hocamız ve jenerasyonumuzun da hocası olan Prof. Tâhâ Hüseyin'dir.

...

O zamanlar zihinleri, medeniyetlerini oluşturan kültürün esaslarından tam anlamıyla yoksun bir şekilde liseden üniversiteye geçen küçük öğrencilerdik. İlimlere, edebiyatlara, tarihe ve sanatlara sahip mazilerinin tümünden, geçmiş ulemanın kitaplarında açıkça var olan Arap-İslam kültüründen yoksun bir şekilde üniversiteye geldik.⁷³ Aramızdan hiç kimse bu kitaplar hakkında bilgi sahibi değildi. Bu ise küstah bir papaz ve misyoner olan Dunlop'un Mısır'daki okullar için belirlediği ve günümüze değin sürdürülmekte olan müfredat sayesinde olmuştu (1991).⁷⁴

⁷¹ Saîd, Mısır'da bulunan bir bölgedir. Yukarı Mısır olarak da bilinir.

⁷² "Küçümsemek, değersiz görmek, hor görmek, yok saymak" gibi anlamlara gelen استهانة kelimesi, Şâkir'in bu mukaddimede üzerinde durduğu önemli kavramlardan bir tanesidir. Kelime, "Aldıkları eğitimden hareketle kibre düşen araştırmacıların, geleneği oluşturan âlimlerin çalışmalarını görmezden gelmeleri" anlamına gelecek şekilde "küçümsemek" ifadesiyle Türkçeye çevrilmiştir.

⁷³ Şâkir, bütün eserlerinde İslam medeniyetini herhangi bir ulusa indirgemenen alımlamaya, tasvir etmeye ve yorumlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla onun "Arap-İslam ümmeti" (الأمّة العربيّة الإسلاميّة) kullanımı, etnik bir vurgu olmaktan ziyade Kur'an ve hadis külliyatı başta olmak üzere geleneği oluşturan temel eserlerin Arapça telif edilmesinden kaynaklıdır.

⁷⁴ XX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan İskoçyalı şarkiyatçı Douglas Dunlop, Mısır'daki eğitim müfredatında yaptığı yeniliklerle bilinmektedir. Eğitimi Batılılaştırma adına yaptığı çalışmalar için bk: Ömer ed-Desûkî, *Fi'l-Edebi'l-hadîs*, 2/17-30; Seyyid b. Hüseyin el-Affânî, *A'lâm ve akzâm fi mîzâni'l-İslâm* (Cidde: Dâru Mâcid Useyrî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2004), 2/429-434.

Hepimiz Prof. Tâhâ'dan, onun gür sesinden, tatlı kelimelerinden, meramını güzel bir şekilde ifade etmesinden; aynı şekilde çoğumuzun duymadığı ve bihaber olduğu Câhiliye şiirinin doğruluğunu inkâr etmesinden ötürü şaşkına döndük. Câhiliye şiiri konusundaki tezinden ve şu sözleri dile getirmesinden de şaşkına döndük:

“Câhiliye şiiri olarak isimlendirdiğimiz şiirlerin kahir ekseriyetinin, Câhiliye dönemiyle yakından uzaktan bir ilintisi yoktur. Bu şiirler, İslamiyet geldikten sonra üretildi. Dolayısıyla İslami döneme ait olup Câhiliye dönemi insanların hayatını yansıtmaktan ziyade Müslümanların hayatını, temayül ve isteklerini yansıtır. Sahih Câhiliye şiirinden geri kalanının oldukça az olduğu konusunda neredeyse hiç şüphe etmiyorum. Söz konusu şiirler, -az olması itibarıyla- Câhiliye'ye dair hiçbir şey yansıtmaz ve hiçbir şeye delalet etmez. Aynı şekilde Câhiliye döneminin sahili edebî yapısını ortaya koymada bu şiirlere dayanılmamalıdır. Ben, bu tezin sakıncalı sonuçlarını tahmin edebiliyorum. Bununla beraber bunu ortaya koymaktan ve yaymaktan da geri durmuyorum. Sana ve senden başka okuyuculara İmruülkays'ın, Tarafe'nin, İbn Külsûm'ün ya da Antere'nin şiirleri diye okuduklarınızın aslında bu insanlarla hiçbir ilintisi olmadığını açıkça söylemekten geri durmuyorum. Bu şiir, ancak râvilerin intihalinden, bedevilerin ürettiklerinden ya da nahivcilerin meydana getirdiklerinden veyahut kıssacıların zoraki faaliyetlerinden ya da müfessir, muhaddis ve kelamcılarının icatlarındandır.”

Prof. Tâhâ, nihayetinde bizi şu sözüne getirdi:

“Biz, bu konuda benimsediğimiz yöntemden eminiz. Câhiliye şiirinin hepsinin ya da çoğunluğunun, daha önce aktardığımız saçmalık, yalan ve intihalden başka hiçbir şeyi yansıtmadığına ve hiçbir şeye delalet etmediğine tam olarak kanıyız.” İhtiva ettiği kendini beğenmişliği ve kibri hissetmen için bu pasajı tekrar oku!

Sınıf arkadaşlarım arasında yalnızca ben, tek başıma öfkeyi yutkunup içime attım. Böylece beni başka bir karanlığa sürükleyen karanlığın içine düştüm. Beni çekip başka bir hayrete götüren hayretin içine girdim. Medeniyetimin âlimlerine, râvilerine, nahivcilerine, Kur'an tefsircilerine ve hadis râvilerine yönelik bu keskin eleştiri beni dehşete düşürdü.⁷⁵ Uzun zaman boyunca bir sağa bir sola bakıp durdum. Ta ki bana yolu aydınlatan bir şimşek parıltısı gelene kadar durum bu şekilde sürdü. Bu parıltı beni Şeyh Abduh ve öğrencilerinin, daha önce aktardığım üzere Ezher'de okutulan ilim kitaplarını tenkit etme meselesinin üzerinde çokça düşünmeye sevk etti. Bunun üzerine Prof. Tâhâ'nın, Câhiliye şiirini ve medeniyetin âlimlerini eleştirme noktasındaki tezini ortaya koymayı kendisine kolaylaştıran hususun aslında Şeyh Abduh'un belâgat kitaplarını ve alanın büyük âlimlerini küçümseyici ve umursamaz bir şekilde hedef alan açıklamalarını, etrafındakilerin dilinde dolaşmasıyla duymasından ve bu açıklamalardan etkilenmesinden

⁷⁵ Şâkir'in geleneği müdafaa ederken keskin ifadeler kullanması, Tâhâ Hüseyin gibi araştırmacıların bu tür toptancı reddedilerinden ileri gelir. O, hakkıyla yapılan bir araştırmada araştırmacının farklı bir görüş benimsemesi ile kökten reddedişi birbirinden ayırır.

ileri geldiğini kesin olarak anladım. Bunun üzerine mevzubahis olan küçümseme, Prof. Tâhâ'yı etkileyip derununda yer edindi ve *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî* adlı eserinin her bir sayfasında tam anlamıyla kendini gösterdi.

10 yıl geçmemişti ki 1935 yılında Prof. Tâhâ, üniversiteden mezun ettiği öğrencileri arasında söz konusu tezin (tahripkâr) etkisinden en çok endişelenen kişilerden biri oldu. Böylece 1936 yılında Cihâd Gazetesi'nde Câhiliye şiiriyle ilgili tezinden külliye döndüğünü ifade eden makaleler yayımlamaya başladı. Daha sonra kendisi bizatihi bana, söz konusu iddialardan geri adım attığını söyledi. Ne var ki o dönemin ileri gelen hocalarının âdeti üzere davranmıştı; açıkça hata yapar, gizlice hatalarından kendilerini aklarlardı. Nihayetinde Câhiliye şiiri tezi geçersiz oldu ve bu mesele kesin olarak kapandı. Bununla beraber küçümsemenin tesiri günümüze değin devam etmektedir.⁷⁶ Hatta Prof. Tâhâ'nın Câhiliye şiirine dair kitabından geriye, kitabın başında savunduğu ve şu satırlarla keyfiyetini ortaya koyduğu yöntemi kaldı:

“Bu yöntem -yani şüphecilik-, kadim ilmi tepetaklak etmektedir. Korkarım ki tümü olmasa da çoğunluğunu yok edecektir.”

Bu yöntemin son derece tehlikeli ve büyük sonuçları vardır. Aynı zamanda bir isyana daha çok benzemektedir. Onun taraftarlarının şu şekilde olmaları, yöntemin iç yüzünü anlamak için kafidir: “İnsanların kesin bilgi olarak gördükleri şeylerden şüphe duyarlar. İnsanların şüphe götürmez bir şekilde gerçek olduğu konusunda görüş birliğine vardıkları meseleyi inkâr edebilirler. Yöntem bununla da sınırlı değildir. Bilakis bu sınırları aşip daha uzak boyutlara ve daha etkileyici sınırlara uzanmaktadır. Nitekim bu yöntemin taraftarları, tarihi inkâr etmeye kadar gidebilirler ya da insanların ‘tarih’ olduğuna dair görüş birliğine vardıkları şeyi inkâr edebilirler.” Bütün bu sözler, tam anlamıyla bir gevezelik, küstahlık, kendini beğenmişlik ve dil patırtısından başka bir şey değildir.

...

Prof. Tâhâ'nın Câhiliye şiiri hususundaki tezi parçalanıp yok oldu. Zira ilim ve tetkik eksenli bir temel üzerine inşa edilmiş değildi. Bununla beraber kitabından geriye sadece iki şey kaldı:

Birincisi: *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî* isimli kitabın kadim âlimlerimizin akıllarıyla istihza etme, onları alaya alma, küçümseme ve değerlerini düşürme; geriye bıraktıkları kitapları, ilme ve bilgiye doğru bir şekilde ulaşmada gösterdikleri çabanın ve samimiyetin sonuçlarını itibarsızlaştırma türünden yol açtığı dolup taşan tahribattır. Bütün bu tahribat,

⁷⁶ Devam etmesinin sebebi, önceki satırlarda geçen *küçük yaştaki öğrenciler* (طَلَبَةٌ صَغِيرًا ve الشَّبَاب) dolayısıyladır. Geleneği içini boşaltarak öğrencilere sunan anlayışın sebep olduğu tahribatın telafi edilmesinde zorluklarla karşılaşılabilir. Şâkir de Tâhâ Hüseyin'in, her ne kadar iddialarından geri adım atmış olsa da söz konusu iddiaların sirayet ettiği zihinlerin temizlenmesinin zor olduğuna atıf yapar.

kadim âlimlerimizin bize bıraktıklarını arkamıza alıp bir kenara atmaya, izah ve tetkik olmaksızın kendisinden yüz çevirmeye götürmektedir. İşte bu, ağır bir hastalıktır.⁷⁷

İkincisi: Zihinleri, tarihi 13 asırlık kültürün temel esaslarından yoksun bırakılmış gençleri, açık bir şekilde bu esasları beyhude görmeye ve -gerçek anlamda bilgi sahibi olmadığı işlere girmekten çekinen dürüst, aydın bir akıldan beslenmeyen dillerin mahsulüyle- bunlara yalan söylemeye teşvik etmektir. Bu da aynı şekilde başka bir ağır hastalıktır. Ateşin kuru bitkide hızla yayıldığı gibi (gençler arasında) yayılmaktadır.

Prof. Tâhâ, bu küçümseme ve istihfafı, Ezher şeyhleri ile Şeyh Muhammed Abduh ve öğrencileri arasında vuku bulan çatışma döneminde dillerde dolaşan sözlerden duyduklarıyla edinmiştir. Tarihi değişikliğe uğratmaya ve insanların tarih olduğuna dair görüş birliğine vardıkları şeyi değiştirmeye teşvik eden; sonra da kendisine çağırdığı ve kadim ilmi tepetaklak etmeye götüren, bu ilmin tümünü yok eden veya en azından ondan çoğu şeyi yok eden yöntem... İşte bütün bunlar, Prof. Tâhâ'nın biz küçükleri kendisine çağırdığı yeniliğin (tecdîd) ta kendisidir. Tekrar söylüyorum:

- *Mızrağın açtığı yaralar kapanır; ancak dilin açtığı yaralar kapanmaz.*⁷⁸

...

Bu uzun tarihî arka planı anlatmamın sebebi, bunun insanlar arasında yayılan küçümseme ve umursamazlık hastalığının perde arkasını oluşturması dolayısıyladır. Ayrıca açık bir şekilde günümüzde edebiyat hayatımızda karşılaştığımız yozlaşmanın sebeplerini de bize göstermektedir. Evet, yozlaşmış bir hayat! Zira büyük hocalarımız, söyledikleriyle geleneği küçümsediler ve her konuya çekinmeden dil uzattılar. Onların küçümsemesinin zararı ilim, edebiyat veya tarih ya da dinle de sınırlı kalmadı. Bilakis 1919 yılından sonra oluşan siyasi hayata da zarar verdi. Hatta söz konusu zarar, yayılıp daha büyük bir aşamaya evrildi. Sıradan insanların gündelik hayatlarına, diğer bir anlatımla günlük geçimlerini, kendileri ve ailelerinin maişetini karşılayabilmek için elleriyle ve akıllarıyla çalışadurdukları işlerine de zarar verdi. Söz konusu küçümseme, külün altında saklı bir kıvılcımdı. Günümüzde birden alevlerinin bir sağa bir sola uçtuğu parlak bir ateşe dönüştü. Bu hususta, aşağıdaki beyti inşat eden şair doğru söylemiştir:

- *Ateşin çoğunluğu, ufak görülen kıvılcımlardadır.*⁷⁹

...

Ne acı! Arap-İslam medeniyetinden 13 asır gibi bir süre geçti. Bu süre boyunca ilim talebelerini kitapları tamamıyla yok saymaya teşvik eden, söz konusu kitapları reddetmeye ve içine bakmamaya zorlayan herhangi bir propaganda/çağrı faaliyetiyle

⁷⁷ “Ağır bir hastalık” (الدَّاءُ الْوَيْلُ) ifadesi, medeniyetin özünü oluşturan geleneğin söz konusu iddialar yüzünden yaşadığı/yaşayacağı yozlaşmaya atıftır.

⁷⁸ Beytin Arapçası daha önce aktarılmıştı.

⁷⁹ Beytin Arapçası: وَمُعْظَمُ النَّارِ مِنْ مُسْتَصْعَرِ الشَّرِّ

karşılaşmadık. Bunun için az önce şunu dedim: Şeyh Muhammed Abduh'un (XIV./XX. yüzyılın başlarında) Ezher'deki eğitimi ıslah etmek isteğiyle Ezher şeyhleri ile girdiği çatışmada dilinden dökülenler, -modern dönemde- Arap-İslam medeniyeti geleneğindeki ilk çatlağı oluşturmaktadır. Sonraları öğrencileri, onun söylediklerini kaptılar ve aralıksız bir şekilde tekrar ettiler. Bu durum, Şeyh Reşîd Rızâ ile Şeyh Berkûkî'nin, VIII./XIV. yüzyılın sonlarında yaşadığı dönemin belâgat âlimi olan Sa'd et-Teftâzânî'nin (712-791) kendisi de VIII./XIV. yüzyılın başlarındaki belâgat imamlarından biri olan Hatîb el-Kazvîni'nin Sekkâkî'nin *Miftâh*'ına yazdığı *Telhîs* isimli eseri üzerine kaleme aldığı haşiyeler türünden Ezher'de belâgat ilmine dair okutulan kitaplar hakkında söyledikleri sözlerde açıkça görülmektedir. Hepsinin söylediklerinin, -gördüğün üzere- geçmiş âlimlerin akıllarını ve değerlerini küçümsemeyi içeren oldukça çirkin bir tarafı bulunmaktadır. Şu hâlde Behâ es-Sübki'nin (719-793) *Arûsü'l-efrâh şerh Telhîsi'l-Miftâh* 'ı, İbn Ya'kûb el-Mağribî'nin *Mevâhibü'l-fettâh fî şerh Telhîsi'l-Miftâh* 'ı (...) ve Desûkî'nin (... -1230) Sa'd'ın şerhine yazdığı haşiyesi hakkında ne derler hiç bilmiyorum!⁸⁰

Sekkâkî'den Desûkî'ye bu kitapların hepsi, Abdülkâhir'in belâgate dair iki kitabında yazdığı bazı bölümleri kurallaştırma/sistematik hâle getirme girişimine matuf olarak kaleme alınmıştır. Nitekim Abdülkâhir, -son derece dikkatli bir şekilde- belâgati tesis eden ilk kişidir. Bununla beraber belâgati sadece yazdığı iki kitaptan öğrenmek isteyen kişi, dalgalarının birbirini dövdüğü ve üzerinde seyahat edenin boğulma tehlikesiyle yüz yüze kalacağı denize düşmüş olur. İşte denizde seyahat edeni boğulmaktan kurtarmayı garantileyen, belâgat kurallarını sistematik forma sokan ve kitap ile haşiyeler kaleme alıp bunların içine yalnızca cahilin yüz çevirdiği, sadece ilim ve âlimleri küçümseyenin yerden yere vurduğu ve insanları kendisinden yüz çevirmeye teşvik ettiği inci değerinde bilgiler koyan bu kişilerdir. İlim talebesi onların söz konusu yerden yere vurmalarından sadece küçümseme tahsil eder, ilim değil.⁸¹

Abdülkâhir'in *Esrârü'l-belâga* ve *Delâ'ilü'l-i'câz* isimli iki kitabı, belâgat alanında muazzam iki kaynaktır. Belâgate dair kalem oynatanlardan hiç kimse bunlar gibi bir eser kaleme almamıştır. Bu iki kitap, Sîbeveyhi'nin kitabı gibidir, hatta ondan daha zordur. Dolayısıyla günümüzde bir kimse insanları Müberred'in kitaplarından, Müberred'den sonraki dönemlerde yaşayan İbn Akîl'den İbn Hişâm'a, ondan Eşmûnî'ye kadar mevcut bütün nahivcilerden yüz çevirmelerini isteyip nahvi sadece Sîbeveyhi'nin kitabından almalarına teşvik ederse, içine girenin (canını kurtarmak için) sığınacağı bir sahil

⁸⁰ İsimlerini aktardığı âlimler ve onların eserleri aleyhinde daha fazla ileri gideceklerini belirtir.

⁸¹ Son cümle, Şâkir'in Ezher ulemasıyla çatışmaya giren Abduh ve öğrencilerinin *Telhîs* etrafında gelişen literatüre yönelik eleştirilerini ilmî ve etik görmediğini ortaya koymaktadır. Aslında etik ihlali yapılmadan, ilmî usul ve esaslara bağlı kalınarak mütekaddim veya müteahhir dönem müelliflerinin eksik bıraktıkları hususlara dikkat çekmek mümkündür. Abduh, Reşîd Rızâ ve Berkûkî'nin yaptıkları ise -Şâkir'in nazarında- böyle bir faaliyetin ötesindedir. Onlar, âlimleri hakkıyla okumadan, yazdıkları cümleleri tadarcasına ve hissedercesine tezevvuk etmeden eleştirmişlerdir. Dolayısıyla bu tür eleştiriler, Şâkir'e göre ilim talebesine bir şey kazandırmaz.

göremeyeceği çok derin bir denizin içine kendilerini atmaya teşvik etmiş olur. Bunun sonucu ise boğulmaktan başka bir şey değildir. Zira Sîbeveyhi'nin kitabı, ilim talebesine -doğrudan- nahvi öğretmez. Bu ancak İbn Akîl, İbn Hişâm ve Eşmûnî gibi âlimler ona yolu açıp kolaylaştırdıklarında mümkün olur. Öbür türlü (Sîbeveyhi'yi doğrudan okumaya çalışan) ilim talebesi, kendini tehlikelerin içine atmış olur.

İlim talebelerini kuralları sistematik bir forma sokan, alanlarında daha önce benzeri kitaplar yazılmamış Sîbeveyhi ve Abdülkâhîr'in kitapları gibi temel kaynak kabul edilen kitapları elekten geçirip (sistematik bir şekilde özetleyen) kitaplardan yüz çevirmeye davet eden;⁸² ilgili ilmin kurallarını sistematikleştiren, araştırarak ve sık dokuyup tetkik ederek ilmi kurallı hâle getiren kitaplardan yardım almaksızın sadece asıl kaynağa dönmelerine teşvik eden herkes, nesilden nesile samimiyet ve takva ile söz konusu ilme hizmet eden bu büyük âlimlerin akıllarını küçümsüyor demektir. Aynı zamanda ilim talebelerini de ilmi küçümsemeye ve hafife almaya alıştırıyor demektir. İşte bu, ilim talebesinin sahip olduğu her türlü meziyeti yok eden, ilim talebi sürecinde edindiği tevazudan kendisini çekip hiçbir yönden kendisine vukufiyeti olmayan ilme karşı böhürlenmesine, kibirlenmesine ve ona dil uzatmasına götüren musibetin ta kendisidir.⁸³

...

Şeyh Reşîd ve Şeyh Rızâ'nın, müteahhir dönem âlimlerini ve kitaplarını hedef alan küçümseyici sözlerini tekrarlamalarından 20 yıl geçmemişti ki Prof. Tâhâ, mütekaddim dönem âlimlerini tümüyle küçümseyen ve hafife alan bir teorinin taşıyıcısı olarak çıka geldi. Üniversitede eğitim gören küçük yaştaki öğrencileri, "Kadim ilmi tepetaklak eden", "Tümü olmasa da ondan çoğunu yok eden", "İnsanların kesin bilgi olarak gördükleri şeyden şüphe duyan; şüphesiz gerçek olduğuna dair görüş birliğine vardıklarını inkâr eden; hatta bunu aşırp daha uzun boyutlara ve daha etkileyici sınırlara geçen; böylece bu yöntemin taraftarlarının, söz konusu teoriyle tarihi değiştirmeye ya da insanların görüş birliğine vararak tarih dedikleri şeyi değiştirmeye varacakları" bu yeni teorisine tutunmaya teşvik etti.

Prof. Tâhâ'nın kendisine çağırıldığı ve çokça dillendirdiği şey gerçekleşti. Küçümseme algısı da -Şeyh Reşîd'in ve Berkûkî'nin yanında kendisi nasıl yetiştirse-onun elinin altında yetişen yeni nesillerde uzun vadede etkisini gösterdi. Bunun

⁸² Burada kastedilen kitaplar Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'i çerçevesinde gelişen nahiv kitapları ve Cürçânî'nin *Esrârü'l-belâga* ile *Delâ'ilü'l-i'câz*'i etrafında kaleme alınan belâgat kitaplarıdır. Şâkir'e göre, sadece söz konusu iki ismin kitaplarıyla yetinen araştırmacı, nahiv ve belâgat alanında kaybolmaya mahkumdur. Zira içindeki bilgileri takriri/kurallı boyuta aktaran şerh, haşiye ve talikat türündeki telifler olmadan bu kitapların gerçek anlamda anlaşılması muhaldir.

⁸³ Dikkat edilirse Şâkir, ilmî usul ve esasların görmezden geldiği, körü körüne oluşan medeniyet ve gelenek sevgisine karşı çıkar. Onun ilim talebelerinin geleneği oluşturan âlimlere saygı duyması gerektiğine atf yaparken kişisel temayül ve arzulardan hareketle oluşan saygıyı kastetmediğini görüyoruz. Burada üzerinde durduğu husus, ilim talebesinin bilgi sahibi olmadığı bir meselede geleneğe karşı çıkmaması gerektiğidir. Zira ilim talebesi, tahsil sürecinde olduğu için henüz edilgen konumdadır. Etken konuma geçmesi, ciddi bir birikimin yanı sıra azımsanmayacak okumanın elzem olduğu bir sürece tabidir.

sonucunda günümüzde görüyoruz ki hocalar, fütursuzca Sekkâkî ve Sa'd et-Teftâzânî'ye dil uzatmakla kalmıyorlar. Bu âlimleri de aşır belâgat ilmini oluşturanın bizatihi kendisini hedef alıyorlar. Böylece günümüzde küçük yaştaki öğrencilerine Abdülkâhîr'in tesis ettiği belâgatin piri fani yaşlı bir kadını andırıldığını veya klasik dönem Arap belâgatine sarılan kimsenin, hastaları tedavi etme tecrübesi olan ehil bir doktordan yüz çevirip kendisini tedavi etmek için köy berberine giden hastaya benzediğini öğretiyorlar!⁸⁴ Allah Şeyh Reşîd ve Şeyh Berkûkî'ye rahmet etsin! İşte bütün bunlar, âlimleri ve kitaplarını küçümseme noktasında yaptıkları algı faaliyetinin sonucudur. Öyle ki söz konusu küçümsemenin bir meyvesi de günümüzde bir hocanın ayakta dikilip nahvi öğretirken ilmiyle mağrur olmuş bir şekilde öğrencilerine, “Doğrusu, benden nahvi öğrenmesi için Sîbeveyhi'nin aranızda oturup beni dinlemesini isterdim” demesidir!⁸⁵ Başka hocalar da küçük yaştaki öğrencilerine, “Arap nahvini Sîbeveyhi, İbn Akîl, İbn Hişâm vb. kişilerin yazıp çizdikleri bozdu” demektedirler. Başka hocalar da şöyle demektedirler: “Arap şiirinin musikisini bozan Halîl b. Ahmed ve ondan sonra gelen aruz âlimleridir!”

Küçümseme bununla sınırlı kalmayıp İslami cemaatler adı verilen gruplar kurulduktan sonra dinî boyuta dahi uzandı. Söz konusu cemaatlerin sözcüsü Kur'an ve hadis konusunda hocalarından ezberlediği sözlerle konuşmaktadır. Mahiyetini bilmediği, hepsini doğrudan kabul ettiği lafızlarla... Hatta âhâd hadislerdir diye Buhârî ve Müslim'de geçen hadisleri fütursuzca ve tafra satarcasına yalanlamaktadır! İş bununla da sınırla kalmadı. Bunlardan sonra İslami cemaatlerin yeni nesil çocukları yetişti. Bunlar Kur'an, hadis ve fıkha dair dilediklerini söylemekte; Mâlik, Ebû Hanîfe, Şâfî ve İbn Hanbel'in söylediklerini de reddedip şöyle demektedirler: “Biz de insanız, onlar da

⁸⁴ Şâkir'in bu ifadelerinin üzerinde durulmasında fayda vardır. İlimlerin asli ve tali kaynakları hakkında yeterince bilgi sahibi olunmadan öğrencilere yapılacak tavsiyeler, geleneğin gelişigüzel eleştirilmesine ve kişisel temayüller doğrultusunda âlimlerin karşı karşıya getirilmesine yol açabilir.

⁸⁵ Burada Şâkir'in, Garb'a gönderilen öğrenci heyetlerinin menfî etkilerine ve Tâhâ Hüseyin gibi araştırmacıların İslam medeniyetine yönelik küçümseyici yaklaşımlarına binaen yaptığı şu açıklama akla gelir:

Gevezeliğe ve küçümsemeye gelince; bu konuda istediğini söyle, hiç sıkıntı yok! Öyle ki -yaş yönüyle- büyük ancak -akıl yönüyle- çömez olan kişi, küstah bir şekilde Halîl'le, Sîbeveyhi ile ve falancayla alay etmektedir. Hâlbuki bu âlimlerden birisi yattığı yerden dirilip kalksa, sonra da hiç konuşmadan bu çömeze sadece bir kez baksa, o küçümsediği veya alay konusu ettiği âlimin ilmini bırak, yalnızca heybetinden bile baştan aşağı ter içinde kalır, tek bir kelime dahi etmeden dili bir et parçasına dönüşüp çenesinde hareket edemez hâle gelir.

Açıklama için bk: Mahmûd Şâkir, *Risâle fi't-tarîki*, 167; İslam medeniyetinde yer edinmiş âlimler, ilmin vermiş olduğu bir heybete sahiptiler. Bu âlimlerin gerçek manada anlaşılması ve anlatılması için günümüz araştırmacılarına önemli sorumluluklar düşmektedir. Bir âlimi eserleri veya görüşleri üzerinden bütüncül bir şekilde ele alacak çalışmalar bu bağlamda önem arz etmektedir. Bu yönde ülkemizde *el-Kitâb* isimli eseri çerçevesinde Sîbeveyhi'nin ilmî yönünün ele alındığı örnek çalışma için bk: Ali Bulut, *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 27 vd.; bir âlimi müstakil olarak incelemek amacıyla hazırlanan Bulut'un bu çalışmasına benzer çalışmaların genişleyerek devam etmesi gerektiğinin altını çizmekte fayda vardır.

insan!” Hatta aynı lafızlar, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ashabı için de kullanılacak vahamete ulaştı. Öyle ki onlar hakkında şöyle demektedirler: “Biz de insanız, onlar da insan!”⁸⁶

Günümüzde başımıza gelen bu musibet de neyin nesidir? Bu, ancak her şeyi küçümsemenin vebasıdır. Mısır’ın her tarafına yayılan, hatta onu da aşan bir vebadır. Allah, Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye rahmet etsin. Mısır ve başka bölgelerde meydana gelen vebayı dile getirip şöyle demiştir:

- *Sadece Mısır'ı kapsamadı bu veba; aksine her karış toprakta veba vardır.*⁸⁷

İlim kandili söndü, beraberinde güzel ahlak kandili de... Akıllar da birbiri üzerindeki karanlıklar içinde kaldı. Özünde basit olan ancak kaderin cilvesiyle makam-mevki elde ederek kendilerini bir şey zanneden kişilerin eliyle Arap-İslam medeniyeti ilimlerinin başına nasıl böyle bir felaket geldi?! Küçümsemeye, karalamaya ve değersizleştirmeye matuf sözlerle on dört asırlık birikimi hedef aldılar. Allah kendisini savunmak için -ki medeniyetimizin ilmini müdafaa etmek daha evladır- şu sözleri söyleyen Şerîf er-Radî'ye rahmet etsin:

- *Benim gibi birisinin düşmanlar arasındaki konumu, parlamasından ötürü köpeklerin kendisine havladığı dolunayın konumu gibidir.*
- *Asılsız ayıplamalarla beni hedef aldılar; hâlbuki benim ayıplanmayacak biri olduğumu biliyorlardı.*
- *Bende ayıp bulamayınca kendi ayıplarıyla beni sardılar, sonra da ayıpladılar.*⁸⁸

Güç ve kuvvet sadece Allah’ın yardımıyla. Nitekim O, kullarının bütün inceliklerini bilir ve her şeylerinden haberdardır. Yoldan sapanı tekrar doğru yola döndürmeye ve kendi nefsinin kötülüklerinden, düşüncesizce vuku bulan dil sürçmelerinden korumaya gücü yetendir.

Bütün bu anlattıklarım, göğüs hastalığı olanın öksürüğüdür. Öyle zaten, göğüs hastalığı olan öksürmelidir!

...

İnsana elem veren bu bahisten sonra İmam Abdülkâhîr’in *Esrârü'l-belâga* isimli eseri hakkında sana söylemem gereken tek bir konu kaldı. Söz konusu kitabın içindekiler kısmını oluşturmaya başladığımda şaşakaldım. Zira kitabın konularını, sınırları belli ana konular altında sıralayamayacağımı fark ettim. Çünkü kitaptaki ayrıntılar,

⁸⁶ Görüldüğü üzere derste veya ilim halkasında bir âlimi karalamak amacıyla şuursuzca yapılan eleştiriler, İslam medeniyetinin yapı taşları olan Kur’an ve sünnetin eleştirilmesine uzanacak kadar ileri seviyeye ulaşabilir. Şâkir’in gelenek hassasiyetinin bu tür yıkıcı tehlikelerin önüne geçmeye çalışmaktan ileri geldiğini tahmin etmek zor olmasa gerektir.

⁸⁷ Beytin Arapçası: مَا حَصَّ مِصْرًا وَبِأُ وَحَدَّهَا ... بَلْ كَانُوا فِي كُلِّ أَرْضٍ وَبِأُ

⁸⁸ Beyitlerin Arapçası:

وَإِنَّ مَقَامَ مِثْلِي فِي الْأَعَادِي ... مَقَامَ الْبَدْرِ تَنْبُحُهُ الْكِلَابُ
رَمُونِي بِالْعُيُوبِ مُلَقَّاتٍ ... وَقَدْ عَلِمُوا بِأَنِّي لَا أَعَابُ
وَلَمَّا لَمْ يَلْأَفُوا فِيَّ عَيْبًا ... كَسُونِي مِنْ عَيْبِهِمْ وَعَابُوا

Abdülkâhir'den sonra gelen müelliflerin kaleme aldıkları sair belâgat kitaplarında belirli şekilde bir araya getirilen ana konulardan daha geniştir. Nihayetinde, içindekiler kısmını bizzat İmam Abdülkâhir'in ifadelerinden oluşan cümlelerle ayrıntılı bir şekilde oluşturmaya karar verdim. Her pasajın altında, -müstakil ana başlıklar açmam durumunda kaybolacak- nefis inciler vardır. Buradan hareketle söz konusu konuları, okuyucunun kitabın künhüne vakıf olabilmesi ve gözünden bir şey kaçmaması için ayrıntılı bir şekilde ele almaya karar verdim. Bu bölüm, işinde ciddi olan ilim talebesine belâgat ilmini sistematik hâle getiren -Allah en güzel şekilde onlara muamelede bulunsun- âlimlerin gözden kaçırdıklarını tespit etmeye yardımcı olmaktadır.

Rabbim! Beni bağışla, bana merhamet et ve tövbemi kabul et. Şüphesiz tövbeleri kabul eden, merhameti bol olan yalnız sensin.

Sonuç

İslam medeniyetinin asırlara yayılan ilmî geleneğini temsil eden klasik eserlerin tahkik ve neşrinin arttığı XX. yüzyılın Mısır'ında yapılan reform çağrıları, Ezher'deki eğitim müfredatının gözden geçirilmesinde etkili olmuştur. Bu kapsamda eğitim müfredatına dahil edilmesi veya müfredattan çıkartılması gereken kitaplar çerçevesinde ulema arasında fikir ayrılığı yaşanmıştır. Müttekaddim dönem belâgat eserlerinin okutulmasının gerekliliği üzerinde duran Abduh'a karşı, herhangi bir ayrıma gitmemekle beraber müteahhir dönem kitaplarını okutan Ezher uleması arasında yaşanan bu fikir ayrılığı, derslerde âlimlerin yer yer insaftan uzak bir şekilde tenkit edilmesi, hatta küçümsemesi ve tahkir edilmesi gibi ürkütücü boyutlara ulaşmıştır. Abduh'un belâgat olarak sadece Abdülkâhir el-Cürcânî'nin eserlerini görmesi, Reşîd Rızâ ve Abdurrahman el-Berkûkî gibi ilim adamlarının da bu meselede kendisini takip etmesi, öğrenciler ve araştırmacılar arasında geleneği küçümseyen ve değersiz gören bir algının oluşmasına sebep olmuştur. Nitekim geleneğin hedef alındığı böyle bir algının yayılmasından cesaret alan Tâhâ Hüseyin, işi daha ileri bir boyuta taşıyarak şiir eleştirisi ve i'câzü'l-Kur'ân'la ilintili olan Câhiliye şiirinin kahir ekseriyetinin uydurma olduğunu iddia etmiştir.

Geleneği ve âlimleri hedef alan bu ve buna benzer iddiaların yol açtığı tahribatların şuurunda olan Mahmûd Muhammed Şâkir, yazılarında sitemkâr bir tavırla söz konusu tahribatlara değinmiş ve bu tahribatların yol açtığı olumsuzlukları sert bir üslupla tenkide tabi tutmuştur. *Esrârü'l-belâga*'nın giriş kısmında yazdığı ön sözde aynı üslubu benimseyen Şâkir'e göre -belâgat özelinde- âlimlerin küçümsemesi ve değersizleştirilmesi, yeni yetişen genç neslin zehirlenmesine yol açmaktadır. Bu ise İslam medeniyetinin nevi şahsına münhasır zenginliklerinin görmezden gelinmesi ve geleneğin günümüze hitap eden herhangi bir değere sahip olmadığı şeklinde bir anlayışa götürmektedir. Ona göre geleneğin hakkıyla anlaşılabilmesi için öncelikle gelenekle barışık bir anlayış oluşmalıdır. Doğrudan olmasa da dolaylı olarak bu anlayışa temas eden Şâkir'e göre, metinlerin künhüne ve esrarına varmayı sağlayan tezevvuk metodu sayesinde geleneğin zenginliği açığa çıkarılmalıdır. Bu şekilde belâgat ilminin inşası

sürecine bir şey katmadıkları düşünülen âlimlerin derin bir ilme sahip oldukları da anlaşılabilir. Şâkir'e göre Abduh'un ve belâgat geleneğini aşağılayıcı bir şekilde hedef almada izinden giden öğrencilerinin açtıkları yaraların kapanması ancak bu şekilde mümkündür.

Kaynakça

- el-Affânî, Seyyid b. Hüseyin. *A'lâm ve akzâm fi mîzâni'l-İslâm*. 2 cilt. Cidde: Dâru Mâcid Useyrî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2004.
- el-Alî, Vicdân. *Zillü'n-nedîm: evrâk ve esmâr Şeyhi'l-Arabiyye Ebî Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir*. Kahire: Merkez Tefekkür li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2015.
- Araz, İsmail. *Abdurrahman el-Berkûkî'nin Dîvan el-Mütenebbî'yi Şerh Yöntemi (İnceleme-Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1414/1993.
- Bedevî, Abdurrahman. *Dirâsâtü'l-müsteşrikîn havle sıhhati's-şî'ri'l-Câhilî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Brockelmann, Carl. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Abdülhalîm en-Neccâr – Ramazan Abdüttevâb. 7 cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 5. bs., 1977.
- Bulut, Ali. *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. 12 cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1309/1891.
- Cihâd, Hilâl M. “Nöldeke, Ahlwardt, Lyall ve Margoliouth'a Göre Cahiliye Şiirinin Otantikliği Meselesi (Kaynaklar Üzerine Karşılaştırmalı Eleştirilen İnceleme)”. çev. İsmail Araz – Ramazan Aslan. *Nüşa Dergisi*, 22/55 (2022), 225-252. <https://doi.org/10.32330/nusha.1169528>
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâga*. nşr. Reşîd Rızâ. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 3. bs., 1358/1939.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâ'ilü'l-i'câz*, nşr. Reşîd Rızâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmûd M. Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1412/1991.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *er-Risâletü's-Şâfiyye fi'l-i'câz (İ'câzü'l-Kur'ân'a Dair)*, haz. İsmail Araz. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.
- Desûkî, Ömer. *Fi'l-Edebi'l-hadîs*. 2 cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 7. bs., 1973.
- el-A'mâlü'l-kâmile li'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh*, haz. Muhammed Amâra. 4 cilt. Beyrut ve Kahire: Dâru's-Şürûk, 1414/1993.
- el-Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî (el-edebü'l-hadîs)*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1976.
- el-Fı'ekkî, Muhammed Kâmil. *Kitâbü'l-Ezher ve eseruhu fi'n-nahdati'l-edebiyeti'l-hadîse*. 3 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Müniriye, ts.
- Görgün, Hilal. “Urâbî Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/167-169. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Heykel, Ahmed. *Tatavvurü'l-edebi'l-hadîs fî Mısır: min evâilî'l-karnî't-tâsi' 'aşer ilâ kıyâm el-harbi'l-kübrâ el-'âlemiyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 6. bs., 1994.
- el-İskenderî, Ahmed vd. *el-Mufasssal fî târihi'l-edebi'l-Arabî*. 2 cilt. Kahire: Bulak Matbaası, 1936.
- İvaz, Ahmed Hâfiz. *Fethu Mısır el-Hadîs ev Napolyon Bonapart fî Mısır*. Kahire: Matbaatü Mısır, 1925.
- Kaçar, Halil İbrahim. *Edebî Yönden Hazîf Üslûbu (Eksilteli İfadeler)*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.
- el-Kâsım, Abdülhakîm Abdülganî. *Târîhü'l-be'asât el-Mısriyye ilâ Avrûbâ fî 'asri Muhammed Alî*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2010.
- el-Kayyâm, Ömer Hasan. *Mahmûd Muhammed Şâkir: er-recül ve'l-menhec*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- el-Kazvînî, Hatîb. *et-Telhîs fî ulûmî'l-belâga*. şrh. Abdurrahman el-Berkûkî. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1904.
- el-Kûfehî, İbrâhîm. *Mahmûd Muhammed Şâkir: sîretuhü'l-edebiyye ve menhecuhü'n-nakdî*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2008.
- Margoliouth, David Samuel. *Arap Şiirinin Kökeni*. çev. Nurettin Ceviz. Ankara: Aktif Yayınevi, 2004.
- er-Rıdvânî, Mahmûd İbrâhîm. *Şeyhü'l-Arabiyye ve hâmilü livâihâ: Ebû Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir beyne'd-dersi'l-edebî ve't-tahkîk*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1995.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 10. bs., 2017.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Ebâtil ve esmâr*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1391/1972.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Risâle fî't-tarîki ilâ sekâfetinâ*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1987.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *el-Mütenebbî*. Kahire: Şeriketü'l-Kuds li'n-Neşr ve't-Tevzî', t.s.
- Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Namat sa'b ve namat muhîf*. Cidde ve Kahire: Dâru'l-Medenî, 1996.
- eş-Şerîf, Âyide. *Mahmûd Muhammed Şâkir: kıssatü kalem*. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1997.
- Tülü, Ali. *Mahmud Muhammed Şâkir ve Câhiliye Şiiri Hakkındaki Düşünceleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Useylân, Abdullâh b. Abdirrahîm. *el-Allâme Mahmûd b. Muhammed Şâkir kemâ 'arastuh: idâ'ât min sîretihî'z-zâtiyye ve'l-ilmîyye ve'l-edebiyye ve resâilihî ileyye*. Dammâm: Nâdî Mantikati's-Şarkîyye el-Edebî, 1442/2020.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. nşr. Şevkî Dayf. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

KIRAATLERİN SINIRLANDIRILMASININ ŞÂZ KIRAATLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ*

THE EFFECT OF QİRĀ'ĀT'S LİMİTATIONS ON SHĀDH QİRĀ'ĀT'S

Mehmet Maşuk ACAR

Öğr. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an
Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
mehmetmahsukacar@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-9353-8736

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513491>

Geliş Tarihi / Received: 25 Ekim 2022 / 25 Ekim 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Kasım 2022 / 10 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 322-343.

Cite as / Atıf: Acar, Mehmet Maşuk. "Kıraatlerin Sınırlandırılmasının Şâz Kıraatler Üzerindeki Etkisi"
[The Effect of Qirā'āt's Limitations on Shādh Qirā'āt's]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi-
İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 322-343.

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

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.



OpenAIRE **TR** **IZIN** **OPEN** **ACCESS**

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

* Bu çalışma yazarın, 2022 yılında, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümünde tamamlanan "Kıraat İlminde Şâz Olgusu" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

Hicrî II. asırdan önce kıraatler herhangi bir sınırlandırmaya tabi tutulmazken bu dönemden sonra bazı âlimler tarafından kıraatler için; beş, yedi, sekiz, on ve on dört gibi sınırlandırma işlemleri yapılmıştır. Bunlardan İbn Mücâhid'in yedili ve daha sonra İbnü'l-Cezerî'nin onlu sistemleri kabul görmüştür. Fakat özellikle İbn Mücâhid'in "şöhret" merkezli söz konusu kısıtlamasıyla birlikte kapsam dışı bırakılan kıraatlerin şâz diye tesmiye edilmeye başlandığı ve içerik açısından muğlak kaldığı görülmüştür. Bu durum, söz konusu kıraatlerin merdûd kategorisinde yer almaları gerektiği şeklinde menfi bir algının oluşmasına yol açmıştır. Sahih kıraatler için belirlenen üç kriterin şâz kıraatler hakkında göz ardı edilmesi ve bunun sonucunda sıhhat tespitinde sadece belirlenen sayıya dâhil edilenlerin makbul görülmesi mezkûr algının oluşumunda tetikleyici unsur olmuştur. Buradan hareketle çalışmada, kıraatlerin kısıtlanmasının şâz kıraatlerin içerik açısından kapalı kalmasına ve tanım karmaşası yaşamasına sebebiyet verip vermediği gibi birtakım sorunsalların ele alınması amaçlanmıştır. Bu bağlamda kıraatlerden özellikle sınırlandırılması konusunda şöhret bulmuş (yedi, on gibi) rakamlara yer verilmiş, yapılan analiz ve değerlendirmeler bu çerçevede ele alınmıştır. Bu meyanda söz konusu sınırlamalarla birlikte kapsam dışı bırakılan şâz kıraatlerin sıhhat kriterlerine uygunlukları iyice sorgulanmadan şâz adı altında reddedilmemeleri, söz konusu ölçütlere uygun kıraatlerin ise makbul olma potansiyeli dikkate alınarak titiz bir şekilde analiz edilmeleri gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Sınırlandırma, Şâz, İbn Mücâhid, İbnü'l-Cezerî, Yedi Kıraat, On Kıraat.

Abstract

Hijry II. while before the century, qirā'āt's were not subject to any restrictions, after this period, some scholars for qirā'āt; limitations such as five, seven, eight, ten and fourteen were made. Among these, Ibn Mujāhid's the seven and later Ibn al-Jazarī's decimal limitation systems were accepted. However, it has been observed that especially with Ibn Mujāhid's "shuhrah"-centered limitation, the qirā'āt's that were excluded from the scope began to be described as shādh and remained ambiguous in terms of content. This has led to the formation of a negative perception that the aforementioned qirā'āt's should be included in the category of mardūd. The ignoring of the three criteria determined for authentic qirā'āt's for shādh qirā'āt's, and as a result, the acceptance of only those included in the specified number in the determination of accuracy has been a triggering factor in the formation of the aforementioned perception. From this point of view, in this study, it is aimed to deal with some problematics such as whether the restriction of the qirā'āt's causes the shādh qirā'āt's to remain closed in terms of content and to experience definition confusion. In this context, certain numbers that have become especially famous in limiting the qirā'āt's are included and the analyzes and evaluations made are handled within this framework. In the final analysis, the qirā'āt's that are excluded, together with the limitations mentioned, should not be rejected under the name of shādh without thoroughly questioning their compliance with the accuracy criteria, and the readings that meet the said criteria should be analyzed meticulously considering their potential to be acceptable.

Keywords: Qirā'āt, limitation, Shādh, Ibn Mujāhid, Ibn al-Jazarī, Seven Qirā'āt, Ten Qirā'āt.

Extended Abstract

The aim of this study is to reveal the positive-negative effects and results of the activities of limiting the qirā'āt to a certain number on the shādh qirā'āt. In our research, answers are sought to the following questions: Were the qirā'āts restricted in the early stages of the formation process of the recitation discipline? What are the reasons that lead to the limitation of qirā'āts? Which qirā'āts are restricted? How many types of qirā'āt restrictions are there and what are they? What is the contribution of the limitation processes to the authentic qirā'āts? Does the restriction process have an effect on the shādh qirā'āt, and if so, what are they? What are the reasons why shādh qirā'āt are pushed out of the restrictions? How should the shādh qirā'āt, which are outside of the limitations, be interpreted in terms of content and how should they be understood? What criteria were taken into account when limiting the qirā'āt? What is the position of the three criteria foreseen for ṣaḥīḥ qirā'āts in these transactions?

At the beginning of our research, both in the classical period and in the contemporary Arab and Turkish world, the limitation of qirā'āts to a certain number in general and the works written on shādh qirā'āts in particular were scanned, examined and read. The data obtained from here are categorized and mostly inductive and descriptive methods are used, but according to the nature of the issue, used in the field of social sciences; it has been tried to achieve a reasonable result for the above-mentioned goal of research with different methods such as documentary research, analysis, comparison and deduction. Therefore, it can be stated that a mixed method was used in our research.

In order for our research to gain meaning, besides the sources of the science of qirā'āts, the works related to linguistics and Qur'ānic sciences were also consulted and these sources were benefited significantly. In addition to the studies on the limitation in the qirā'āt literature, a literature review has been conducted to address the position of shādh qiraats against this limitation. Although there are studies examining the subject of limitation of qirā'āt, it has been observed that these studies are both limited in number and do not directly address shādh qirā'āts. Therefore, no large study has been found that can reveal the effect of the said qirā'āt restrictions on shādh qirā'āt. However, Mehmet Dağ's work titled "Ibn Mujāhid's Limitation of Recitation Schools to Seven: A Critical Approach" should be put in a separate place. Because we can say that important information related to our subject is included in the study in question. This study, which deals specifically with the period of Ibn Mujāhid, is among our main sources and has been greatly benefited from. In the study, certain numbers that have gained fame especially in limiting the qirā'āts are included, and the analyzes and evaluations made are handled within this framework. While no limitations were encountered in the early periods of the history of qirā'āts, some scholars restricted the qiraats to numbers such as five, seven, eight, ten and fourteen in later periods. For example, it is understood that some scholars such as Abū ḥātim al-Sijstānī, Aḥmad ibn Jubayr al'Āntākī and Jarīr al-Ṭabarī talked about twenty or twenty-five imams and five, even seven and ten qirā'āts, which will be limited later. However, among these limitations, Ibn Mujāhid's seven and later Ibn al-Jazari's ten qirā'āts limitation systems were accepted by the ummah. At this point, it has been seen that the limitation process of Ibn Mujāhid is very effective on the meaning content of the shādh qirā'āts and their qualifications as the Qur'an. Because while doing this, Ibn Mujāhid took the criterion of "fame", which would become one of the important concepts of the science of qirā'āt, as a basis. Apart from the seven qirā'āts in five different regions, he considered the qirā'āts that were not famous enough as shādh. Thus, qirā'āts that were excluded by Ibn Mujāhid's "fame"-centered qirā'āts process began to be described as shādh. This situation has led to a negative perception that the aforementioned qirā'āts should be included in the category of mardūd with a holistic approach. Although the purpose of this limitation is not to reject all of what is expressed as shādh outside the scope of the seven qirā'āt, it was perceived as such in the later periods. Apart from the effect of these perceptions, the fact that the said limitation was made with the number "seven" has also led to serious criticism. As a matter of fact, the evidence of the critics is that the number "seven" in question is the same as the number in the hadiths stating that the Qur'ān was revealed as "seven letters".

Hijry 9. the fact that three famous qirā'āt, which were added to the seven by Ibn al-Jazarī in the century, are among the qirā'āt that were previously considered as 'mardūd', is valuable in terms of showing the danger dimension of the issue. In fact, it can be said that a similar problem persisted after the restriction process of Ibn al-Jazari, albeit to a relatively lesser extent. However, Ibn al-Jazarī stated that even if it is not included in the ten qirā'āt, every recitation that complies with the conditions of sound recitation should be accepted. Along with these limitations, the acceptance of four qirā'āts added to ten qirā'āts as shādh should be evaluated as a reflection of the effect of limitations on shādh qirā'āt.

As a result, it has been seen that the shādh qirā'āts, which are outside the qirā'āt limitations, are left in an ambiguous and meaningless position in terms of definition and content. For this reason, those who are excluded from the limititaon of qirā'āts should not be rejected under the name of shādh without being subjected to any process and questioning their compliance with the three sahih qirā'āts criteria. In the final analysis, it should be stated that those who meet the criteria in question should be analyzed meticulously, taking into account their potential to be acceptable. If these are not done, the following questions will remain unanswered. When the seven qirā'āts are taken into account, how can one explain the situation of the additional three qirā'āts, which were known as shādh for many years and were abandoned but later found to be authentic? In addition, what will be the situation of some readings other than the ten qirā'āt that meet the three criteria in question today, such as the three qirā'āt added later to the seven? Finally, as in the time of Ibn Mujahid, there are three, if not seven, qirā'āt that are preferred and recited by Muslims today. By gaining enough fame in Islamic lands, only they have become preferred. In this case, should the situation of the qirā'āts other than the three qirā'āts in question be compared to the shādh qirā'āts?

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Osman'ın (ö. 35/656) Kur'ân'a yönelik cem' ve istinsâh faaliyetleri, ihtilafları bertaraf etmek, Kur'an'ın etrafında insanları kenetlemek ve olası fitnelerin önüne geçmek amacına matuftur. Hassaten Hz. Osman'ın istinsâh eylemi müterâdif ve müdrec gibi kıraatlerin önüne geçmek maksadıyla yapılmış önemli bir işlemdir.¹ Tâbiûn dönemine gelindiğinde ise en büyük sorunun 'lahn' olgusu olduğunu, bu tür sorunların Kur'ân'ın manasını etkileyecek seviyeye geldiğini görmekteyiz.² Mesela hicrî II. asırda İbn Şenebûz (ö. 328/939) ve İbn Miksem (ö. 354/965) gibi bazı âlimlerin sahih kıraatler için belirlenen meşhur kriterleri bırakıp kendi belirledikleri birtakım ölçütlere göre eğitim verdikleri, hatta bu kıraatlerle namaz kıldıkları dahi bilinen hâdiselerdir.³

Hicrî II. asrın sonlarına doğru konuyla ilgilenen âlimler ulaşabildikleri tüm kıraatleri toplamış, rivâyetleri ve vecihleri okuyanlara nispet etmiş, böylece sahih ve şâz kıraatleri birbirinden ayırmaya çalışmışlardır.⁴ Kıraat naklinin gerçekleştiği gerek şifâhî gerekse yazılı dönemlerde yapılan bu ayırmada bazı âlimler herhangi bir sınırlamaya gitmemiş, sadece belirledikleri ölçütlere göre kendilerine ulaşmış sahih olan bütün kıraatleri toplayarak eserlerinde cem etmişlerdir.⁵ Söz konusu âlimlerin bu ameliyesinde dikkatleri çeken husus, onların, kıraatleri belli bir sayıya indirgemen ve herhangi bir sınırlamaya gitmeden yapmış olmalarıdır. Nitekim bu konuda Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) sınırlandırma işlemine, özellikle de yedi kıraat tahdîdine sıcak bakmadığını şu sözlerle açıkça ortaya koymuştur: “*Kıraat âlimlerinden bazıları eserlerinde yedi imamdan çok daha üstün mertebede olan yetmiş küsur kurrânın ismini zikrettiler. Öyle ki bazı müellifler bu yedi imamdan bir kısmını hiç zikretmediler bile (...)*”⁶ Mekkî bu

¹ Mehmet Dağ, “İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi* 10/17 (Bahar 2006), 83-84.

² Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 1/14; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Muhammed ed-Dabbâ', (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 1/33. Ayrıca bkz. Osman Bayraktutan, “Kıraatlerin Sınırlandırılması Meselesi”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Nisan 2018), 124.

³ Örneğin İbn Hâleveyh'in bizzat kendisi, Ramazan ayında İbn Şenebûz'un arkasında şâz kıraatlerle namaz kıldığını belirtmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-bedî'*, (Kahire: Mektebetü'l-Mutenebbî, ts.), 121. Ayrıca bu isimler hakkında benzer hususlar için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/ 21, 34-35. İbn Şenebûz hâdisesi için bkz. Muhammed Sâlim Muhaysin, *Fî Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980) 2/441; Dağ, “İbn Mücâhid”, 86.

⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/15. Ayrıca bkz. Halis Albayrak, “Kıraat Sorunu”, *Dînî Araştırmalar Dergisi* 4/11 (Haziran 2001), 29.

⁵ Bayraktutan, “Kıraatlerin Sınırlandırılması”, 126; İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 173.

⁶ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an ma'âni'l-kirâat*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, (Mısır: Dâru Nahda, 1977), 36-37; Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmâil Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, (Beyrut: Dâru Sâdr, 1975), 151; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/76-77.

sözlerle, bir dönem kıraatlerde herhangi bir sınırın olmadığını vurgulamış ve kıraatlerin sadece yediye hasredilmesinin, söz konusu kıraatlerden başka kıraatin/kıraatlerin bulunmadığı anlamına gelmediğini ifade etmeye çalışmıştır. Mekkî'nin konuyla ilgili şu ifadeleri de kayda değerdir: “*Sicistânî ve bazı âlimler, Hamza, Kisâî ve İbn Âmir'in kıraatlerini terk etmiş ve onların yerine daha kuvvetli olduğunu düşündükleri yirmi civarında imam ilâve etmişlerdir. Bu konuda Kâsım b. Sellâm ve Taberî de aynı işlemi uygulamışlardır.*”⁷

İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) göre ‘mushaf’ ve ‘sened’ kriterlerinde problem bulunan İbn Şenebûz ve İbn Miksem gibileri hariç; Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî'nin (ö. 465/1073) *el-Kâmil*'i, Ebû Ma'ser et-Taberî'nin (ö. 478/1085) *Sûku'l-arûs*'u, Hasan el-Ehvâzî'nin (ö. 446/1055) *el-İknâ*'ı gibi yedi ve on kıraat dışında olup şâz ve zayıf okuyuşlar barındıran eserlerin okunmasına hiç kimse karşı çıkmamıştır.⁸ Bu bilgiden hareketle ilgili âlimlere ait sınırlandırma barındırmayan eserlerin içinde şâz rivayetler bulunsa dahi okunmalarında bir sakıncanın görülmediği anlaşılmaktadır.

Hicrî II. ve III. asırlarda sayılamayacak kadar fazla kurrânın olduğu kaydedilmiştir. Kıraat ilmi ile ilgili eser yazan âlimler bu noktada çok sayıda kurrâ ismi zikretmişlerdir.⁹ Her ne kadar kıraat ekollerinin olduğu bölgelerde ve sair yerlerde kıraatiyle ön plana çıkmış bazı âlimlerin ismi zikredilmişse de bunların dışında sayıları yüzleri aşan kurrânın olduğu bilinen bir gerçektir.¹⁰ Burada kıraatleri belli bir sayıya hasretmeyen pek çok âlimin ismi anılabilir; fakat önemine binaen sadece birkaç ismi zikretmek yerinde olacaktır. Bunlar: *el-Kâmil*'in sahibi el-Hüzelî,¹¹ *el-Müntehâ* müellifi Ebü'l-Fadl Muhammed el-Huzâî¹² (ö. 408/1017), *Sûku'l-'arûs*'un yazarı Ebû Ma'ser et-Taberî, *el-İknâ*'ın sahibi el-Ehvâzî ve *el-Câmi'u'l-ekber*'in müellifi İsa b. Abdilazîz el-İskenderânî'dir (ö. 629/1232). Özellikle son iki eserin oldukça fazla kıraat ihtiva ettiği bilinmektedir.¹³

Sınırlandırma yapanlarla yapmayanlar arasında görebildiğimiz kadarıyla şöyle bir fark bulunmaktadır: Sınırlandırmaya gidenler, o güne kadar kendilerine ulaşan kıraat birikimi içinden tercihte bulunarak belli bazı kıraatleri seçmiş diğerlerini ise terk etmişlerdir. Bunun en bariz örneği İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-seb'a*'sıdır. Sınırlandırmaya gitmeyenler ise kendilerine ulaşan kıraat rivayetlerinin hepsini bir araya getirmiş ve sayısal anlamda herhangi bir tahdîd koymamışlardır. Bunun da örneği Kâsım

⁷ Mekkî, *el-İbâne*, 37-38; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/36.

⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34.

⁹ Muhammed b. Ömer Bâzmûl, *el-Kırâat ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, (Riyad: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'd-da've ve Usûlü'd-dîn, 1996), 97.

¹⁰ Bu konuda İbnü'l-Cezerî'nin *Ğâyetü'n-nihâye* telifinde olduğu üzere tabakat eserlerine bakılabilir. Bkz. İbnü'l-Cezerî'nin *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, Bergstrasser, 1932).

¹¹ Bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/76-77.

¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/77-78; Abdülmecit Okcu, *İbnü'l-Cezerî (Kur'an ve Kırâat)*, (Erzurum: EKEV Yayınları, 2001), 100.

¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34.

b. Sellâm (ö. 224/838) ve İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gibi âlimlerin pek çok kıraati cem eden eserleridir.

Kıraatlerin, bazı âlimler tarafından birtakım gerekçelerle beş, altı, yedi, sekiz, on ve daha farklı rakamlarla sınırlandırıldığı bilinmektedir. Aşağıda bu sınırlandırma faaliyeti ve bunun sonucunda şâz kıraatlere etkisi ele alınmaya çalışılacaktır. Ancak bu konuya girmeden önce şâz kıraatlerin tanım ve mahiyeti ile alakalı kısa bilgi vermek yerinde olacaktır.

Kıraat tarihinde âlimler tarafından şâz kıraatlerle ilgili pek çok farklı tanım yapılmış, bunun sonucunda da kimi zaman birbirine paralel kimi zaman da çelişkili yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.¹⁴ Bu içerik karmaşasının yaşanmasına sebep olan birçok faktörden bahsedilebilir.¹⁵ Fakat gelinen noktada bu tür kıraatler için anlaşılabilir ve makul bir tanımın tercih edilmesinin elzem bir durum haline geldiği söylenmelidir. Kanaatimize göre şâz kıraatler için “nadir bulunmak veya çoğunluğun dışında kalmak gibi nedenlerle yeterli derecede şöhret bulamayanlar”¹⁶ şeklinde genel bir tanımın tercih edilmesi gerekir. Bu ‘çatı tanımı’n altında ise bu kıraatlerden üç kriteri barındıranların “makbul şâz”, üç kriteri haiz olmayanların da “merdûd şâz” şeklinde ikili taksime tabi tutulmaları zorunluk arz etmektedir.¹⁷ Netice itibariyle aşağıda kıraatlerin sınırlandırılması konusunda şâz diye tabir edilenlerin genel anlamda mevzubahis tahdîdin dışında bırakılan kıraatler olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla şâz denirken sadece yukarıdaki şâz tanımımıza uygun olanlar anlaşılmalı, tarihi süreçte şâz diye tesmiye edilenlerin kapsamlı bir biçimde bu kategoriye dâhil edildiği bilinmelidir. Nitekim bu çalışmadaki amacımız söz konusu sınırlandırmaların, bazı kıraatlerin şâz diye tesmiye edilmelerine, hatta bunlar hakkında merdûd algısının oluşmasına yol açtıklarını ana hatlarıyla ortaya koymaktır.

1. Sınırlandırmada Farklı Kabullerin Şâz Kıraatlere Etkisi

Kıraat disiplininin gelişiminde sınırlandırmaların gerek sahîh gerek şâz kabul edilen kıraatler üzerinde etkili oldukları yadsınamaz bir gerçektir. Bundan hareketle çalışmanın bu bölümünde kıraat sınırlandırmalarında öne çıkan ve söz konusu disiplin için kırılma

¹⁴ Mehmet Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair -”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Güz 2007), 92. Birçok âlim tarafından şâz kıraatler âhâd haber statüsünde kabul edildiğinden sened açısından mütevâtir seviyesine çıkamamıştır. Dolayısıyla şâz kıraat, bu yaklaşımların etkisiyle sahîh kıraat kategorisinden çıkarılıp merdûd potasına dâhil edilmiştir. Şâz kıraatler hakkında yapılan farklı tanımların detayları için *Kıraat İlminde Şâz Olgusu* adlı doktora çalışmasına müracaat edilebilir.

¹⁵ Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, 85-91.

¹⁶ Daha önce bu tanım İbn Mücâhid, İbn Cinnî gibi isimler tarafından benimsendiği gibi, muasır dönemde Mehmet Dağ ve İrfan Çakıcı gibi araştırmacılar tarafından da zikredilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısır, 1972), 49-87; Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-îdâhi 'anhâ*, (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 1/31-35; Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, 103, 105; Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, 162.

¹⁷ Konuyla ilgili detaylar için *Kıraat İlminde Şâz Olgusu* adlı doktora çalışmasına bakılabilir.

noktası sayılan belli dönemler ele alınmaya çalışılacaktır. Bunların başında da İbn Mücâhid'in meşhur kırâat-i seb'a sınırlaması gelmektedir. Ancak İbn Mücâhid'in söz konusu tahdîd amelîyesi gibi önemli bir olayın analizine geçmeden evvel mevzuya dair bu âlimden önceki dönemi ana hatlarıyla görmek faydalı olacaktır.

1.1. İbn Mücâhid Öncesi Dönem

Hicrî ilk asırlarda, çok sayıda kurrâ kıraat rivâyetinde bulunmuştur. Bu kurrânın kendi aralarında ihtilafları da oldukça fazladır. Alanın uzmanları dördüncü asırda kıraatleri mushafın hattına uyanlardan, hıfz ve okunması kolay olanlarla sınırlandırmak istediler.¹⁸ Böylece kıraat imamları birtakım kriterleri göz önüne alarak tercihte bulundular. Bu noktada Nâfi'den (ö. 169/785) rivâyet edilen, “*Ben tâbiûndan yetmiş veya yetmiş iki kişiden kıraat okudum. Bunlardan iki kişinin üzerinde ittîfak ettiğim kıraati aldım, şâz kalan tek kişinin okuyuşunu ise terk ettim.*”¹⁹ şeklindeki sözler bu tercihin bir yansıması olmasının yanı sıra o devirde kıraat rivâyetinde bulunanlarının çokluğunu göstermesi açısından son derece mühimdir. Şuna da değinmek gerekir ki bu dönemler kıraat imamlarının tercihlerinin derlendiği ve kendi isimleriyle ekollerin oluştuğu devirlerdir.²⁰

II. asır sonrasında bazı âlimler, belirli kriterleri göz önüne alarak var olan kıraat birikimi içinden yukarıda adı geçen Nâfi' ve diğer imamların kıraatlerini seçip net bir şekilde sınırlandırmaya gitmişlerdir. Bunun sonucunda onlar, şâz kıraatlerin, kıraatler içindeki yerini de belirlemeye çalışmışlar; bu konuda pek çok farklı sınırlandırma yapılmıştır. Bu kadar farklılığın ortaya çıkmasında iki temel sebepten söz edilebilir. Bunlardan ilki, “şâz kıraat” dendiğinde, âlimlerin mutlak anlamda aynı şeyi anlamayıdır. Nitekim şâz kıraat algısında farklılıklar yaşanmıştır. İkincisi ise şâz kıraatler için kullanılan kavramlarla bunlar için yapılan tanımların birbirinden oldukça farklı oluşudur.²¹

İbn Mücâhid dönemine gelinceye kadar gerek tâbiûn gerekse tebe-i tâbiûnden bazı âlimler tüm kıraat birikimi içinden tercihlerde bulunmuşlardır. Bu tercihler, yedi, on ve daha fazla kıraat okuyuşlarını kapsayacak niteliktedir. Zira İbnü'l-Cezerî sınırlama faaliyetleri hakkında konuşurken, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ve Taberî gibi âlimlerin, sonradan sınırlandırılacak olan yedi ve on kıraatin de içinde bulunduğu yirmi veya yirmi beş imam ve bunların kıraatlerini zikrettiklerini aktarmaktadır.²² İbn Mücâhid öncesi sahîh kıraat birikimini sınırlandırma işleminin mezkûr âlimlerin dışında başka âlimler tarafından da yapıldığı görülmektedir. Örneğin Ahmed b. Cübeyr el-Antâkî'nin

¹⁸ Mekkî, *el-İbâne*, 49.

¹⁹ Bu rivayet için bkz. Mekkî, *el-İbâne*, 49; Yûsuf b. Alî b. Cebbâra Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kırâât ve'l-erba'in ez-zâide 'aleyhâ*, thk. Cemâl b. Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyib, (Mısır: Müessesetü Semâ li't-Tezî' ve'n-Neşr, 2007), 42.

²⁰ Dağ, “İbn Mücâhid”, 84.

²¹ Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, 173.

²² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33.

(ö. 258/872) kıraatleri beş ile sınırlandırdığı ve bununla ilgili bir eser kaleme aldığı;²³ İbn Mücâhid dönemine denk gelen Ebû Bekir ed-Dâcûnî'nin (ö. 324/936) kıraatleri sekize hasrettiği, sekizinci imam olarak Ya'kûb el-Hadramî'yi (ö. 205/821) aldığı ve bu kıraatleri kapsayan *es-Semâniye* adlı bir kitap yazdığı; aynı şekilde Kadı İsmâil b. İshâk el-Mâlikî'nin (ö. 282/895) de benzer bir eyleminin olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.²⁴ Anlaşılan bu dönemde yapılan bu sınırlandırmalara rağmen kıraat alanında sahîh, mütevâtir, şâz vs. tabirler sistemli bir şekilde kullanılmamakta; kıraatler, yaygın ve yerleşik olup olmama, şehir halklarının ekseriyetle tanıyıp tanımaması, âmmenin ilgisine mazhar olup olmaması gibi anlamlarla birbirinden tefrik edilmektedir. Dolayısıyla müelliflerin de kıraat sınırlandırmalarında bu özellikteki kıraatleri esas almak suretiyle bir yol takip ettikleri söylenebilir.

1.2. İbn Mücâhid Dönemi

Kıraat tarihi için önemli bir kırılma noktası sayılabilecek İbn Mücâhid döneminde sınırlandırma işinin resmî kisveye büründüğü söylenebilir.²⁵ Zira o, kıraatleri sistemli bir şekilde yedi ile tahdîd etmiştir. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İbn Mücâhid'e kadarki sınırlandırmaların hiçbiri onun eylemi kadar kabul görmemiş, tartışılmamış ve aynı zamanda eleştirilmemiştir. Dolayısıyla neredeyse tüm ümmetin teveccühüne mazhar olan bu çalışma kıraat ilminde bir milat, bir dönüm noktası kabul edilebilir.

İbn Mücâhid, daha önce yirmi veya yirmi beş imam ve kıraat tahdîdi gibi çalışmaların varlığına rağmen onların içinden sadece beş bölgeden yedi kıraati seçmiştir. O, bunu yaparken de *şöhreti* kıstas olarak belirlemiş; söz konusu yedi kıraatin dışında kalanları ise yeterince meşhur olmamaları sebebiyle şâz kabul etmiştir.²⁶ Tabidir ki bu sınırlandırma ameliyesinin arka planında iç ve dış etkenler bulunmaktadır. Bu konuya genişçe yer veren Mehmet Dağ, dış etkenler konusunda şu ifadelere yer vermektedir: “*O dönemde bu alanla ilgilenenler, kıraatleri değerlendirmekten öte hatalı okumaktaydılar. Bunlar ise tartışma ve kavgalara sebebiyet veriyordu. Dolayısıyla var olan kaosu ortadan kaldırmak için sınırlandırma işi artık kaçınılmaz olmuştu.*”²⁷ Mekkî de bu hususu açıkça

²³ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaût-Mustafa Şeyh Mustafa, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 173.

²⁴ Ebû Ali el-Hasan b. Abdülğaffar el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahveci-Beşir Coycati, (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 1/9, (mukaddime); İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33, 34; Ebû Tâhir Abdü'l-Kayyûm Abdülğafûr es-Sindî, *Safahât fi 'ulûmi'l-kirâât*, (Mekke: Mektebetü'l-Emdâdiyye, 1994), 44-45; Dağ, “İbn Mücâhid”, 92.

²⁵ Yedi kıraatin dışında kalanlarla okuyanlar için devlet eliyle mahkeme kurulduğu bilgisi bu resmiyetin belgesi sayılabilir. Bu konu için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/21. Dolayısıyla İbn Teymiyye gibi bazı âlimlerin, sınırlandırma ameliyesini ilk başlatan kişinin İbn Mücâhid olduğunu söylemesi bu gerçekte bağdaşmamaktadır. Bkz. Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995), 13/390. Yukarıda da ele alındığı üzere İbn Mücâhid'den daha önce ismi anılan birçok âlim değişik kıraatleri cemederek sınırlandırma yoluna gitmişlerdir. Fakat şu gerçeği teslim edelim ki hiçbiri İbn Mücâhid'in yaptığı etkiye ulaşamamıştır. Zira onunla birlikte bir çığır açılmış ve devasa bir etkileşim ortaya çıkmıştır.

²⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, (mukaddime), 20, 87; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1999, 1/32.

²⁷ Dağ, “İbn Mücâhid”, 85.

ifade etmiştir. O, rivâyetlerin sayısının oldukça fazla olduğu hicrî ikinci ve üçüncü asırlardan sonra, (tehlike arz eden) söz konusu rivâyetlerin alanının daraltılması ihtiyacının hissedildiğini ve bunun üzerine İbn Mücâhid'in kıraatleri yediyle sınırlandırarak bu eylemi gerçekleştirdiğini belirtmektedir.²⁸

İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırma faaliyetinde dış etkenler arasında, “*Kıraat alanında temayüz etmiş bazı âlimlerin, sahîh kıraatler için belirlenmiş olan kriterlere göre değil de kendi prensipleri doğrultusunda vahiy lafızlarını okumaları ve değerlendirmeleri*”²⁹ hususu da yine araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir. İbn Şenebûz ve İbn Miksem söz konusu âlimlerin önde gelenleri arasında sayılabilir.³⁰ Burada bir noktanın altını çizmekte yarar vardır. İbn Mücâhid, sırf yedi kıraatin dışında kalan kıraatlere karşı, başka bir ifade ile sırf şâz oldukları için değil de resmü'l-mushafa aykırı (çoğunlukla müdrec) veya senedi olmayan (merdûd, mevzû) okuyuşları benimsemeleri sebebiyle ismi anılan âlimlerle mücadele etmiştir.³¹ Nitekim İbn Şenebûz ve İbn Miksem'in kıraatlerin sınırlandırılmasına hayatlarını riske atmak pahasına karşı çıktıkları belirtilmektedir.³²

Yedi kıraatin sınırlandırılmasında iç etken olarak “İbn Mücâhid açısından sahîh kıraat birikiminin, dil bilimine eşdeğer olmaması”³³ faktörü zikredilebilir. Bu konuda İbn Mücâhid, “*dil açısından kullanımı az olan şâz vecihler ile i'rab açısından manası zayıf olanların bulunduğu ve bazılarının bu hataya düştüğünü*”³⁴ aktarmaktadır. Sınırlandırmaya gerekçe olarak bu argümanı bir dil bilgini edasıyla tamamen dil bilimsel bir karşılaştırma yaparak sunan İbn Mücâhid'in bu yaklaşımı bazı araştırmacılarca eleştirilmiştir.³⁵ Çünkü hem İbn Cinnî hem de İbn Mücâhid'in eserlerinin muhakkiki Şevkî Dayf, yedi ile yedinin dışında kalanlar arasındaki tek farkın, yaygın olup olmaması hususu olduğunu belirtmektedir.³⁶ Dolayısıyla sınırlandırmaya gerekçe olarak dil kurallarının karşılaştırmalı olarak işlenmesi temel gerekçe olarak gösterilen “şöhret”e gölge düşürmektedir. Her ne kadar İbn Mücâhid'in iç ve dış etkenler muvâcehesinde yaptığı bu sınırlandırma işlemini birtakım prensipler çerçevesinde gerçekleştirdiği varsayılrsa da neticede bu tahdîdin temel gerekçesinin “yaygınlık” olduğu aşîkârdır. Örneğin İbn Mücâhid'in, Ebû 'Amr b. 'Alâ (ö. 154/771) kıraatini tercih edip öğrencileri Ya'kûb el-Hadramî ve Yahyâ el-Yezîdî'nin (ö. 202/817) kıraatlerini terk etmesi ve Nâfi' 'in kıraatini alıp hocası Ebû Ca'fer'in (ö. 130/747-48) kıraatini almamasına mezkûr

²⁸ Mekkî, *el-İbâne*, 48-50.

²⁹ Bkz. Dağ, “İbn Mücâhid”, 86.

³⁰ Örnekler için bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, (mukaddime), 18; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/21.

³¹ Abdülhâdî el-Fadlî, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye (Tarih ve ta'rîf)*, (Beirut: Merkezü'l-Gadîr, 2009), 124.

³² Mutlu Saylık, “Abbâsî İktidarının Kur'an Kıraatlerinin Sınırlandırılmasındaki Rolü”, *IV. International European Conference On Social Sciences*, ed. Zuhra Kalakhanova-Ali Söylemez, (Diyarbakır: 2019), 23.

³³ Dağ, “İbn Mücâhid”, 89.

³⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 49.

³⁵ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Dağ, “İbn Mücâhid”, 89-90.

³⁶ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/32; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, (mukaddime), 20.

gerekçe olarak “yaygınlık” prensibinin öne sürüldüğü anlaşılmaktadır.³⁷ İbn Mücâhid de bu işlemleri “yaygınlık” sebebiyle gerçekleştirdiğini bizzat dile getirmiştir.³⁸ Bazı araştırmacılar mezkûr sınırlandırma işleminin bu seviyede kabulle karşılanıp yaygınlık kazanmasını bazı siyasi nedenlere de bağlamaktadırlar. Bunların başında, Abbâsî iktidarının İbn Mücâhid’in bu faaliyetine verdiği tam destek zikredilmektedir.³⁹ Bunun elbette etkisi olmuştur. Ancak mevzubahis yedi kıraat zaten kıraatler arasında yaygın ve ümmetin tercihinde şayan olanlar arasından seçilmiştir. Bundan dolayı söz konusu kıraatlerin yaygınlığını tamamen buna bağlamak sağlıklı görünmemektedir.

İbn Mücâhid’in bu tahdîd ameliyesi genel itibariyle kendisinden sonra gelen nesiller tarafından kabul görmüş ve bununla ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır. Fakat bu sınırlandırmada “yedi” sayısının tercih edilmiş olması beraberinde birtakım tartışmalar getirmiştir. Bunların başında da yedi sayısının, Kur’ân’ın “yedi harf” üzere indirildiğini belirten hadislerdeki sayı ile aynı olduğuna yönelik eleştiri bulunmaktadır. Şöyle ki bu durumun bazı insanların zihninde “yedi kıraat, hadiste geçen yedi harf mi?” şeklinde soru işaretlerinin oluşmasına, dolayısıyla zihinlerde karışıklığa sebebiyet verdiği söylenebilir.⁴⁰ Bu minvalde Ebû Şâme’nin (ö. 665/1267) ikazları dikkat çekicidir. O, bazı insanların bu yedi kıraatten maksadın hadiste geçen “yedi harf” olduğunu zannettiklerini, hâlbuki bunun ilim erbabının görüşüne muhalif olduğunu ve böylesi bir yanlış düşünceye ancak bazı cahil kişilerin kapılabileceğini ifade etmektedir.⁴¹ Anlaşılan bu sınırlandırmanın yanlış anlaşılması işi insanlar arasında yayılmış ki bu durum Ebû Şâme gibi âlimlerin dikkatinden kaçmamış ve o, bu konuda birtakım uyarılarda bulunmuştur. Yine Ebû Şâme, yedi gibi rakamlarla kıraatleri tahdîd edenlerin usûl hatası yaptığından söz etmektedir. Ona göre bu gibi sınırlamalarda adı geçen imamlara nispet edilen tüm vecihler aynı kategoride değerlendirilemez. Dolayısıyla bunları aynı kategoride değerlendirenler hatalı kanaate varmışlardır.⁴² Çünkü anlaşıldığı üzere bu kıraat vecihlerinin sıhhat değeri birbirinden farklılık arz etmektedir. Binaenaleyh bu vecihlerin sıhhat değerlendirmesi yapılırken onların kime nispet edildiklerine değil, o vecihlerin belirlenmiş niteliklere sahip olup olmamalarına bakılması daha doğru bir yaklaşım olacaktır.⁴³ Bu konuda Ebû Amr ed-Dânî’nin de (ö. 444/1053) “*kurrâ, halk arasında daha yaygın, kural açısından da Arap diline daha uygun olana değil rivâyeten ve naklen daha sağlam olana bakar*”⁴⁴ diyerek adeta İbn Mücâhid’in “yaygınlık/şöhret” üzerine kurduğu sahîh kıraat denklemine itiraz ettiği görülmektedir. Yukarıdaki mezkûr karışıklığa ilave edilebilecek diğer bir yaklaşım ise kaynaklarda geçen; İbn Mücâhid’in yedi

³⁷ Sindî, *Safahât*, 52.

³⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 65.

³⁹ Saylık, “Abbâsî İktidarı”, 23.

⁴⁰ Fârisî, *el-Hucce*, (mukaddime), 1/9; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/35.

⁴¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 146, 152, 153.

⁴² Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 177-178.

⁴³ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 117.

⁴⁴ Bunun için bkz. Ebû ‘Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân fi’l-kirâati’s-seb’a*, (el-İmârât: Câmi’atu’ş-Şârika, 2007), 1/51.

sınırlandırmasında Hz. Osman'ın istinsâh faaliyetinde mushafların dağıtıldığı yedi şehrin esas alındığına dair bilgilerdir.⁴⁵ Bu durumda sınırlanan yedinin esin kaynağı yedi mushaf olacaktır ki bu görüşün tutarlı bir tarafının olmadığı aşikârdır.

İbn Mücâhid'in yedi sayısını tercih etmesini açık bir dille tenkit edenlerden biri de Tâhir el-Cezâirî'dir (ö. 1338/1920). O, söz konusu sınırlandırmadan bahsederken, “*Bu sayıyı yedinin altında veya üstünde tutsaydı daha iyi olmaz mıydı? Veya bu yedi ile maksadının ne olduğunu açıklasaydı, bunu özümsene kabiliyeti olmayanları bu şüpheden kurtarırdı.*”⁴⁶ diyerek eleştirisini dile getirmiştir.

Yukarıdaki tenkitlerin ve doğrudukları karışıklıkların neticesinde söz konusu sınırlandırmanın “şâz kıraat” algısı üzerinde olumsuz bir etki yaptığını söylemek mümkündür. Nitekim bazı âlimler bu sınırlandırmadaki sayısal olgunun olumsuz sonuçlar doğurduğunu açıkça dile getirmişlerdir. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibe*'nin şârihlerinden Nüveyrî (ö. 857/1453), Süyûtî (ö. 911/1505) ve Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Hucce*'sinin muhakkiki gibi âlimler, “kırâat-i seb'a” olarak bilinen meşhur yedi imamın tercih ettiği kıraatlerin dışındaki ve bu konuda yazılmış *et-Teystîr* ve manzum hali olan *eş-Şâtibiyye* haricindeki okuyuş ve rivâyetlerin bazı kişiler tarafından şâz olarak telakki edildiğine dikkat çekmiş ve bunu sert bir dille eleştirmiştir.⁴⁷ Buradan da anlaşıldığı üzere “yedi” ile sınırlandırma meselesi birtakım insanların zihninde olumsuz çağrışımlar yapmıştır. Nitekim yapılan tahdîd sonucu yedi kıraatin dışında kalan tüm okuyuşlar, İbn Mücâhid'in maksadının ötesine geçmiş ve muhatap kitle tarafından sahih olmayan bir zemine oturtulmuştur. Bunun neticesinde de insanlar arasında bu sınırlandırmanın dışında kalan şâz okuyuşların “merdûd” olduğu algısı hâkim olmuştur. Öyle ki hicrî IX. asırda yediye eklenen üç meşhur kıraat de ‘merdûd’ diye telakki edilen bu kıraatler arasında yer almıştır. Ayrıca daha önce Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi bazı âlimlerin, İbn Mücâhid'in *Seb'a*'sı içinde yer alan İbn Âmir (ö. 118/736), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) gibi imamları terk ettikleri ve onlara yirmi kadar imam ilave ettikleri bilinmektedir.⁴⁸ Bu da gösteriyor ki *Seb'a*'nın dışında kalan şâz kıraatlerin mutlak anlamda reddedilmesinin anlaşılır bir izahı bulunmamaktadır.

Mekkî, yedi kıraatin hadiste geçen “yedi harf” olduğunu zannedenlerin büyük bir yanlış içerisinde olduklarını belirttikten sonra bu sınırlandırmanın şâz kıraatler üzerindeki olumsuz etkisinden söz etmektedir. O, “*Böylesi bir düşünceye sahip kimselere göre, yedi imamın kıraatlerinin tereddütsüz kabul edilmesi gerekiyor. Fakat bunun anlamı, sırf yedi*

⁴⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 173.

⁴⁶ Tâhir el-Cezâirî ed-Dımeşkî, *et-Tibyan li ba'di'l-mebâhisi'l-mute'allikati bi'l-Kur'ân 'alâ tariki'l-İtkân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, ts.), 112; Dağ, “İbn Mücâhid”, 94.

⁴⁷ Fârisî, *el-Hucce*, (mukaddime), 1/10; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/16; Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, thk. Mecdi Muhammed Surûr Sa'd Bâslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/161; Süyûtî, *el-İtkân*, 173.

⁴⁸ Muhaysin, *fî Rihâb*, 1/430.

kıraat içinde yok diye bu yedi imamın hocalarından ve hatta sahâbeden nakledilen resmî'l-mushafa uyan okuyuşların terk edilmesi istenmektedir."⁴⁹ demektedir.

Mekkî'nin yukarıda tenkit ettiği düşüncenin temelinde sınırlandırmanın olumsuz yansımalarını görmek mümkündür. Zira ona göre yedinin dışında kalan ve şâz diye nitelenen okuyuşlar arasında pek çok sahih kıraat mevcut olup bunlar arasında rütbe açısından yedinin üstünde bulunanlar dahi bulunmaktadır.⁵⁰ Fakat İbn Mücâhid'in kastının böyle olmadığı ve bunu kendisinin de söylemediği halde ne yazık ki yedinin dışında kalıp şâz sayılan; fakat makbûl olabilecek okuyuşlar hakkında merdûd olduğu algısı yaygınlık kazanmıştır. Kaynaklardaki verilere göre İbnü'l-Cezerî'nin de yedi kıraat sınırlandırmasının olumsuz yansımalarından rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. O, çoğu kimsenin *et-Teysîr* ve *eş-Şâtıbiyye*'nin kapsadığı kıraatlerin dışında kalanlara şâz dediğini aktardıktan sonra "*Hâlbuki bu iki kitabın barındırdığı yedi kıraatin dışında pek çok sahih kıraat bulunmaktadır.*"⁵¹ ifadesini kullanmaktadır. Müellif insanların bu denli yanlış düşmelerinin sebebini ise meşhur yedi harf hadisinde geçen "yedi" sayısının İbn Mücâhid'in "yedi kıraati" olduğunu sanmalarına bağlamaktadır. Bu bağlamda bazı büyük âlimlerin yedi kıraatin dışında kalanları açıkça reddetmeleri halk nezdinde mezkûr vehmin yeşermesine yol açtığı söylenebilir. Mesela İmam Nevevî (ö. 676/1277) gibi bir âlim bu konuda yedi kıraatin dışındakileri şâz kabul ederek bunları namazda okumanın caiz olmadığını, bu kıraatleri okutan kişinin ise tevbe etmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵² İbnü'l-Cezerî'nin yakındığı durumlardan biri de tam olarak bu anlayıştır. Zira Nevevî'nin bu yaklaşımı kendi dönemindeki avam tabakası tarafından sonradan yediye ekleneceklerin de şâz, hatta merdûd olarak algılanmasına yol açabilecektir. Yine Osmanlı dönemi âlimlerinden Molla Gürânî (ö. 893/1488) yazdığı tefsirinin başında yedi kıraatin mütevâtir olması sebebiyle kitabında sadece bu kıraatlere yer verdiğini, bu kıraatlerin dışında kalanları ise şâz olmasından ötürü zikretmediğini belirtmektedir.⁵³ Osmanlı dönemine damgasını vurmuş⁵⁴ bu denli bir âlimin söz konusu yaklaşımının bazı kesimler üzerinde etkili olduğu muhakkaktır. Etkinin az olmasının sebebini ise Molla Gürânî ile

⁴⁹ Mekkî, *el-İbâne*, 36-46.

⁵⁰ Mekkî, *el-İbâne*, 36, 37.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/35. Nüveyrî de aynı kanaati paylaşmaktadır. Bkz. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/161.

⁵² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, 3. bs., thk. Muahammed el-Haccâr, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1994), 97.

⁵³ Esasen Molla Gürânî'nin "أذكر لاستيفاء معانيه السبع المتواترة ، وأحذف منها الشواذ المتنافرة" şeklindeki ifadeleri üç şeyi bir cümleyle ortaya koymuştur. Bunlar sırasıyla "yedi kıraat"ın "mütevâtir" olması; şâz kıraatlerin yedi kıraatin dışında kalması ve şâz kıraatin içeriğinin "mütevâtir olmayan kıraatler" olarak doldurulması hususlarıdır. Dolayısıyla ona göre şâz kıraatler, mütevâtir olmadıklarından yedi kıraatin dışında kalmışlardır. Konuyla ilgili bkz. Şemsüddîn (Şerefüddîn/Şihâbüddîn) Ahmed b. İsmâil Molla Gürânî, *Ġâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*, thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Ferîh, (Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2018), 1/87.

⁵⁴ Molla Gürânî'nin Osmanlı kıraat ilmine etkileri ve katkıları için bkz. Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 49-53.

aynı asırda yaşamış ama daha erken vefat etmiş olan İbnü'l-Cezerî'nin yedi kıraat algısını yıkıp yerine 'aşereyi tesis etmesine bağlamaktayız.

İbnü'l-Cezerî'nin yukarıdaki yaklaşımının daha önce farklı âlimler tarafından da benimsendiği görülmektedir. Örneğin İsmâil el-Herevî (ö. 414/1023) sadece yedi kıraati kabul etme konusunda bir yerleşik kabulün olmadığını, yedinin dışındaki sahîh kıraatlere de (yediye tabi olduğu gibi) tabi olunması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁵ Ebü'l-'Abbâs el-Mehdevî de (ö. 440/1048-49 [?]) İbn Mücâhid'in bu tahdîdinin bazı sorunlara yol açacağını şu satırlarla dile getirmektedir: “İnsanlar kırâat-i seb‘adaki sayının hadiste işaret edilenle aynı olduğunu düşündüler. Öyle ki bunların dışında kalan kıraatlerle okumanın hatalı olduğunu, hatta küfre düşüreceğini dahi ileri sürdüler.”⁵⁶ Kezâ Hüzelfî'ye nispet edilen şu sözler de kıraatlerin belirli bir rakama hasredilemeyeceğini göstermektedir: “Hiç kimse ‘rivayetleri çoğaltmayın’ deme hakkına sahip olmadığı gibi kendisine ulaşmayan kıraatleri şâz olarak addedemez. Çünkü resmî'l-mushafa uygun olup icmâya aykırı olmadıktan sonra hangi kıraat veya hangi rivâyet olursa olsun sahîh kabul edilir.”⁵⁷

Yukarıda aktarılanlardan anlaşıldığı üzere esasen mesele yedi veya on değil, mesele kıraatleri belli bir sayıyla sınırlamadadır. Çünkü bu sınırlamayla dışarıda kalanlar şâz/merdud olarak kabul görecektir. Sâlim Mekram'ın bu konuda aktardıkları da dikkat çekicidir. O, İbn Ebî İshak'ın (ö. 117/735) kıraati için şu ifadelerle yer verir: “İbn Ebî İshak, İbn Mücâhid'in yedi belirlemesinden öncedir. Çünkü İbn Ebî İshak dönem olarak da İbn Mücâhid'den önce gelir. İbn Ebî İshak'ın ve dışındakilerin yaşadığı dönemde ise bu tür okumalar şâz olarak değerlendirilmeyordu. Dolayısıyla bu imamların senetleri rivayettir ve bu rivayet zinciri de kuvvetlidir. Öyleyse tariklerden bize kadar rivayet edilen bu okumalar, makbul kıraatlerdir. Bu kıraatleri zayıf anlamında şâz olarak değerlendirmeye hakkımız yoktur.”⁵⁸

Bu açıklamadan, İbn Mücâhid ile yediyle hasredilen kıraatlerin dışında kalıp şâz kabul edilen okuyuşlar arasında sahîh kıraat vecihlerinin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşü destekleyecek bir başka husus ise İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Muhteseb*'inde şâz kıraatlerle meşhur İbn Ebî İshak'ın kıraatlerine getirdiği örnek ve açıklamalardır.⁵⁹ Örneğin İbn Cinnî, İbn Ebî İshak'ın da rivayette bulunduğu şâz kıraate “هُدَى”⁶⁰ okuyuşunu örnek göstermiş ve bu okuyuşun Hüzeyl kabilesine ait yaygın bir lügat olduğunu belirtmiştir. Bununla da yetinmemiş, bu kıraat için dil açısından ihticâda,

⁵⁵ Ebü Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1957), 1/330; Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, 104.

⁵⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, (mukaddime), 19.

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/36.

⁵⁸ Abdülâl Sâlim Mekram, *el-Halkatü'l-meşkûde fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 124; Dağ, , “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı”, 104.

⁵⁹ Mekram, *el-Halkatü'l-meşkûde*, 104.

⁶⁰ Bakara, 2/38 (فَأَمَّا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَلَا تُقْرَأُوا بِاللُّغَةِ الْهَدَى).

şairlerle de istişhâdda bulunmuştur.⁶¹ İbn Cinnî'nin eserinde benzeri daha pek çok örnek bulunmaktadır.⁶² Hatta o, bazen şâz okuyuşlar hakkında “*bu kıraat bana göre sahihtir*”⁶³ şeklinde açıkça görüş belirtmektedir. Nitekim hatırlamakta yarar var ki İbn Cinnî, yedi kıraatin dışındaki okuyuşların şâz olarak nitelenmesini kabullenmekle birlikte bu kıraatler içerisinde vahiy kaynaklı okuyuşların bulunabileceğini belirtmiştir. Nitekim ona göre, bu kıraatler de diğerleri gibi Hz. Resûlullah'a nispet edilmekte ve rivayet açısından kusurlu bile olsa Arap dilinde makbul bir kullanımı bulunan kıraatlerin reddedilmek yerine kabulle karşılanması gerekmektedir.⁶⁴ Fakat tüm bu eleştirilere rağmen şunu teslim etmek gerekir: İbn Mücâhid'in söz konusu sınırlandırmayla ilgili yanlış anlaşılmalara bir ilgisinin olmadığını ve asıl onun değil, yanlış anlayan ve yorumlayanların eleştirilmesi gerektiğini söylemekte yarar vardır. Zaten İbn Mücâhid'in yedi kıraatin dışında kalıp yeterince meşhur olmayan kıraatler için *Kitâbü 'ş-şevâzz* adıyla ayrıca bir eser kaleme aldığı nakledilmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla onun bu girişimini iyi niyet olarak okumak mümkündür.

1.3. İbnü'l-Cezerî ve Sonrası Dönem

Kıraatlerin on ile tahdîdi işleminde yedi ile sınırlandırmada oluşan infialin oluşmadığını söyleyebiliriz. Zira ‘aşere, hem “yedi harf” meselesiyle karıştırılmaması hem de pek çok âlim tarafından okuyuşları makbul olan üç imamın yediye eklenmesi sebebiyle eleştirilerden uzak kalmayı başarabilmiştir. Ancak bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İbn Mücâhid ile İbnü'l-Cezerî'nin sınırlandırma faaliyetlerinde gözettikleri prensiplerle yaşadıkları dönemde etkin olan dâhili ve harici faktörler farklılık arz etmektedir. Bunun da söz konusu eleştirilerin dozuna etki ettiği söylenebilir. Bu noktada ilave edilmesi gereken bir husus var ki o da şudur: Kaynaklarda İbnü'l-Cezerî'den önce İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/991) başta olmak üzere, el-Enderâbî (ö. 470/1077) ve el-Hemedânî (ö. 569/1173) gibi âlimlerin de rivâyet ve tarikleriyle birlikte on kıraat sistemini konu edinen eserler yazdıkları belirtilmektedir.⁶⁶ Ancak söz konusu teliflerden hiçbirinin İbnü'l-Cezerî'nin onlu sistemi kadar kabul görmediği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Cezerî *Müncidü'l-mukriîn* adlı kitabının baş tarafında ‘aşereyi o kadar savunur ki daha girişte hamdele ve salve kısmında “نعتمد العشرة” “aşere kıraatine

⁶¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/86.

⁶² Bunun için örnek olarak bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/284-285, 325-326, 338.

⁶³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/326.

⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/33. Ayrıca bkz. Bayram Demircigil, “İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2007), 80. Kısacası müellif burada kırâat-i seb'a dışında kalan tüm okuyuşların olumsuz bir içerikle anılmak suretiyle dışlanıp devre dışı bırakılmasına karşı çıkmıştır. Bkz. Demircigil, “İbn Cinnî”, 78.

⁶⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü 's-seb'a*, (mukaddime), 20; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/35; el-Fadlî, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye*, 50.

⁶⁶ Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 12/386; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34; ayrıca bkz. Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/428.

inanırız/iman ederiz."⁶⁷ ifadesini kullanmaktadır. Fakat o, kitabını bitirdikten sonra bir sabah yarı uyku halindeyken birileriyle on kıraatin mütevâtirliği hakkında tartıştığını ve nihayetinde bu düşüncenin göreceli olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸ Dikkatimizi çeken husus bu görüşün on kıraatin dışında kalıp şâz diye nitelenen okuyuşlar hakkında da varid olup olmadığıdır. Açıkçası müellifin bu son sözleri, on kıraatin dışında da sahih okuyuşların bulunabileceği intibamı vermektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin kıraatleri on ile sınırlandırması büyük çoğunluk tarafından kabul edilince bununla, yedi sınırlandırmasının dışında kalan şâz okuyuşların terkedilmesi düşüncesinin de ne kadar yanlış olduğu ortaya çıkmış olacaktır. Zira yediye sonradan eklenen üç kıraat, önceleri bazıları tarafından şâz/merdûd şeklinde telakki edilirken⁶⁹ İbnü'l-Cezerî ile birlikte sahîh kategorisine dâhil edilmiştir. Bu da akıllara şöyle bir sorunun gelmesine yol açmıştır: İbnü'l-Cezerî'nin dönemine kadar yediye eklenecek olan üç kıraatle ibadet etmek caiz görülmemiş⁷⁰ fakat -hali hazırda da olduğu gibi- sonradan kabul görmeye başlanmıştır. Adeta daha önce Kur'ân'dan sayılmayan kıraatler sonradan Kur'ân'dan addedilmiştir. O halde bugün yediye sonradan eklenen üç kıraat gibi, sıhhat kriterleri yerinde olan on kıraatin dışındaki bazı okuyuşların durumu ne olacak? Konuyla ilgili ikinci bir soru da şöyledir: İbn Mücâhid döneminde olduğu gibi günümüzde de bazı kıraatler diğerlerinden daha fazla yaygınlık kazanmış hatta sadece onlar okunur hale gelmiştir. Bunlar üç kıraat olup Nâfi'den Verş (ö. 197/812), Ebû Amr'dan Sûsî (ö. 261/874) ve Âsım'dan Hafs (ö. 180/796) rivâyetleridir. Nâfi' kıraati Kuzey Afrika'nın bazı bölgelerinde (Fas, Tunus, Cezayir, Libya gibi); Ebû Amr'ın kıraati ki -bu en az tercih edilenidir- sadece Sudanlılar tarafından; Âsım'ın kıraati ise dünyadaki diğer tüm Müslümanlar tarafından tercih edilip okunmaktadır. Dolayısıyla bu üç kıraat İslâm beldelerinde yeterince şöhrete kavuşarak sadece onlar tercih edilir hale gelmiştir. Bu üç kıraatin dışında kalan yedi kıraat ise alanın uzmanları tarafından münhasıran ders halkalarında hayatîyetlerini sürdürmektedir.⁷¹ O halde İbn Mücâhid'in şöhret yaklaşımına göre bu durum nasıl anlamlandırılacaktır? Sorulan soruların asıl amacı tarihi süreçte olumsuzlanan ve kıraat değeri görmeyen okuyuşların iade-i itibar kazanmalarının mümkün olabileceğini göstermektir.

⁶⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürcidü't-tâlibin*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 7.

⁶⁸ Bunu için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 87.

⁶⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, (mukaddime), 19, 20.

⁷⁰ Örneğin İbn Cinnî: "Biz yayılmasından endişe ettiğimizden dolayı şâz kıraatlerle (yedinin dışında kalanlarla) namaz kılmazdık." demektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/33. Yine Zekeriyâ el-Ensârî, (ö. 926/1520) şâz okuyuşları yedi kıraatin dışında sayanların varlığından söz etmekte ve bu görüşü benimseyenler arasında İmam Nevevî'nin de adını anarak bu durumda "yediye ilave edilen üç kıraati okumanın haram olacağını" (kendisi bu görüşe katılmamak kaydıyla) belirtmektedir. Konuyla ilgili bkz. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed es-Süneykî el-Ensârî, *Ğâyetü'l-vüsûl fi Şerhi Lübbi'l-usûl*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabîyyeti'l-Kübrâ, ts.), 32.

⁷¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 25. bs., (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 124-125; Esat Şahin, *İnişinden İtibaren Kıraatlar ve Bunların Tahlihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 124.

Söz konusu yaklaşımı güçlendirecek bir diğer delil, İbnü'l-Cezerî'nin “*Daha önce İbn Muhaysın'ın kıraatiyle Kur'ân okudum. Eğer resmî'l-mushafa aykırı bazı okuyuşları olmasaydı onu da meşhurlara ekleyecektim.*”⁷² şeklindeki sözleridir. Çünkü bu söz, on kıraatin dışındaki bazı münferid kıraatlerin arasında sahih kıraatlerin de mevcut olduğunu göstermektedir. İbn Mücâhid'in, İbn Muhaysın (ö. 123/741) hakkındaki sözleri de bu minvalde ele alınabilir. Nitekim o, İbn Kesîr'in kıraatinden bahsederken, “*Mekke ehli İbn Kesîr'in kıraati üzerinde icmâ ettiği kadar İbn Muhaysın'ın kıraatinde icmâ etmemiştir. Hatta İbn Muhaysın'ın öğrencileri bile onu takip etmemiştir.*”⁷³ demektedir. Dolayısıyla burada İbn Mücâhid'in sınırlandırmada “yaygınlık” prensibini öncelediği görülmekle birlikte yedi kıraatin dışındakileri sahih olmadıkları için değil, yeterince meşhur olmamaları sebebiyle şâz ilan ettiği anlaşılmaktadır. Netice olarak hem İbn Mücâhid hem de İbnü'l-Cezerî'nin sınırlandırmaları dışında kalan okuyuşları şâz ilan ederlerken onları büsbütün terk etmedikleri söylenebilir. Konuyla ilgili diğer bir sınırlandırma örneği ise Ahmed ed-Dimyâtî (ö. 1117/1705) tarafından kaleme alınmış *İthâfu fudalâi'l-beşer* adlı eserde görülmektedir. Müellif, bu telifinde on kıraate dört tane daha ilave ederek sayıyı on dörde yükseltmiştir. Eklenen dört kıraat şunlardır: Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın, Yahya b. el-Mübârek el-Yezîdî ve Ebü'l-Ferec Muhammed eş-Şenebûzî (ö. 388/998). Aynı zamanda Dimyâtî'ye göre bu dört kıraat şâzdır.⁷⁴ Fakat Dimyâtî'nin eserinin hemen girişinde “*Meşhur üç şarta uyan kıraat kimden gelirse gelsin, ister kırâati seb'adan ister 'aşereden, isterse de bunların dışındaki herhangi bir imamdan olsun o mabûl ve sahîhtir.*”⁷⁵ dedikten sonra on kıraatin mütevâtir olduğuna, bunların dışında kalan dört kıraatin ise tartışmasız şâz kaldığına dair yaptığı açıklama çelişkili bir hal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda Dimyâtî, bilinen üç kriteri değil sınırlandırmayı esas almış olmaktadır.

Son olarak Ebü'l-Hasan es-Sefâkusî (ö. 742/1342) tarafından şâz kıraat olarak telakki edilen bir kıraatin sebebini “*(...) çünkü bize ulaşan on dört kıraatten birinin dışında kalmıştır.*”⁷⁶ şeklinde açıklamasını da bu kategoriye ekleyebiliriz. Sefâkusî tarafından satır aralarında ifade edilen bu sınırlandırma iması, söz konusu sınırlandırmalardan apayrı ve geniş bir çerçeve çizmektedir.⁷⁷ Sonraki dönemlerde

⁷² İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/167.

⁷³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 65.

⁷⁴ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*, 3. bs., thk. Enes Mehera, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 9, 14.

⁷⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 8.

⁷⁶ Bkz. Ebü İshâk Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sefâkusî, *Gaysü'n-nef' fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdüssemi' eş-Şâfî el-Hüfyân, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 480.

⁷⁷ Şunu da belirtelim ki Sefâkusî burada fiili olarak bir sınırlandırma girişiminde bulunmamış veya bunun için ortaya sistemli bir mefkûre koymamıştır. Fakat bunu, yukarıdaki ifadesiyle sınırlandırmaya yakın bir tasavvura sahip olduğu kanaatini vehmettirmesinden burada zikredilmesini uygun bulduk.

Süyûtî'nin de *el-İşârât* isimli eserinde benzer bir yaklaşımla on dört kıraatin dışındakileri şâz diye nitelediğini belirtmek gerekir.⁷⁸

Görüldüğü üzere sınırlandırmaların neredeyse tümünde şâz kıraatlerin, genel kıraatler içindeki konumu sürekli değişmiştir. Dolayısıyla şâzın anlam alanı ve dahi içeriği de bu değişimlere paralel olarak anlaşılabilir bir hal almış, adeta elastiki bir tanıma sahip olmuştur. Bu çabaların hepsinin çok kıymetli olduğunu, hiçbirinin sahîh kıraatlerin içinden bir kısmını dışlama gayreti olarak okunamayacağını da açıkça ifade etmek gerekir. Son tahlilde şu da söylenebilir: Doğruyu bulma çabası içerisine girerken sahîhi tespit edip onun dışında kalanların içeriğini tanımlamamak esaslı bir problem olarak bize miras kalmıştır.

Sonuç

Hicrî üçüncü asrın sonlarına kadar kıraat rivayetinde bulunan pek çok kurrânın bulunduğu bilinmektedir. Söz konusu dönemlerde kaleme alınan eserlerde genellikle herhangi bir sınırlamaya gidilmemiştir. Yine bu dönemlerde kıraatler beş, yirmi veya yirmi beş gibi rakamlarla bazı tahdîdlere tabi tutulmuş olsa da bunların sistemli bir yapıda olmadığı ve sonraki sınırlandırmalar kadar ümmet tarafından kabul edilmediği anlaşılmıştır. Söz konusu dönemde az sayıdaki bu sınırlama faaliyetlerine karşın kıraat sahasında sahîh, mütevâtir, şâz vb. tabirler için sistemli bir metodolojik kullanımın bulunmadığı görülmüştür.

Kıraatler çoğunlukla; yaygın olup olmama, şehir halklarının ekseriyetle tanıyıp tanımaması, kıraat ulemâsının ilgisine mazhar olup olmaması gibi kriterlerle birbirinden ayırt edilmiştir. Binaenaleyh bu dönemde Kâsım b. Sellâm, es-Sicistânî, Taberî vb. müelliflerin kıraatleri kategorik olarak sınıflandırmalarında mevzubahis evsafı göz önünde bulundurdıkları anlaşılmıştır.

Kıraat disiplininde İbn Mücâhid'in kıraatleri sistemli bir biçimde yedi ile sınırlandırma ameliyesi yeni bir dönemin başlangıcı sayılmıştır. Kıraatlerin kırılma noktalarından biri sayılan bu dönemle birlikte kıraatler için “yedi kıraat sahîh, geri kalanlar ise şâz” şeklinde ikili taksim yapılmıştır. Bununla birlikte İbn Mücâhid bu işlemi yaparken “şöhret”i esas almış ve muayyen beş bölgede bulunan yedi kıraatin dışında kalanları yeterince meşhur olmamaları sebebiyle şâz kabul etmiştir. Ayrıca bu sınırlandırmanın amacı yedi kıraatin dışında bırakılıp şâz diye ifade edilenlerin hepsinin merdûd olduğuna yönelik bir işlem olmamasına rağmen sonraki dönemlerde bu kıraatler söz konusu şekilde algılanmıştır. Neticede yedi kıraat ile yedinin dışında bırakılanlar arasındaki tek farkın yaygın olup olmaması şeklinde anlaşılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda İbn Mücâhid'in “yedi” sayısını tercih etmesi beraberinde bazı tartışmalar getirmiştir. Konuyla ilgili “yedi” sayısının, Kur'ân'ın “yedi harf” üzere

⁷⁸ Abdülhakim el-Enis, “el-İşârât fî şevâzî'l-kırâât li'l-imâm Celâlüddîn es-Süyûtî”, Şebeketü'l-Elûkeh, *Mecelletü'l-Ahmediyye* 17 (Cemâziyelevvel 2004), 232.

indirildiğini belirten hadislerdeki sayı ile aynı olması ciddi şekilde tenkit sebebi sayılmıştır. Yine bazı kimselerin *et-Teysîr* ve *eş-Şâtıbiyye* eserlerinin kapsadığı kıraatlerin dışında kalanların şâz olduğunu düşünmeleri de bu sınırlandırmanın olumsuz yansımaları arasında yer almıştır. Ayrıca bu tahdîdle birlikte şâz kıraatlerin tümünün merdûd kategorisinde değerlendirilmeye başlanması da mezkûr sınırlandırmanın eleştirilmesinde etkili olmuştur. Sonradan yediye eklenecek üç kıraatin söz konusu şâz/merdûd kategorisinde değerlendirildiği göz önüne alınırsa yapılan eleştirilerin pek de haksız sayılamayacağı sonucuna ulaşılabilir.

İbnü'l-Cezerî tarafından 'aşerenin tesis edilip yediye eklenen üç kıraatin sahîh kabul edilmeye başlanması yedi sınırlamasının neden olduğu menfi eleştirileri neredeyse sonlandırmıştır. Zira kırâat-i seb'aya sonradan eklenen mevzubahis üç kıraat, önceleri şâz/merdûd şeklinde telakki edilirken İbnü'l-Cezerî'nin bu girişimiyle sahîh kategorisinde yer almaya başlamışlardır. Ne var ki İbnü'l-Cezerî söz konusu on kıraatin dışında da olsa sahîh kıraat kriterlerini haiz olan her kıraat vechinin kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Binaenaleyh bir kıraatin sıhhat değerlendirmesi yapılırken onun kime nispet edildiğine veya sınırlandırılan kıraatlere dâhil olup olmadığına değil, o vechin belirlenmiş niteliklere sahip olup olmadığına bakılmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatine varılmıştır.

Dimyâtî kaleme aldığı *İthâfu fudalâi'l-beşer* adlı eserinde on kıraate dört daha ilave ederek sınırlandırma çitasını on dörde yükseltmiştir. Ancak müellif on kıraatin sahîh, bunlara ilave edilen dört kıraatin ise şâz olduğunu belirtmiştir. Görüldüğü üzere Mekki ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin sahîh kıraatler için benimsedikleri üç meşhûr ölçüte uygunluk prensibinin, sınırlandırmaların hiçbirine etki etmediği gibi söz konusu on dörtlü kıraat tahdîd sistemine de etki etmediği anlaşılmıştır. Nitekim mezkûr kriterleri eksiksiz aktaran Dimyâtî'nin bunları gözetmediği açıktır. Ayrıca onun, şâz kıraat diye tabir ettiklerini bu ölçütlere uygunluk çerçevesinde değerlendirmeyip doğrudan reddetmiş olması kendisiyle çelişkide olduğunu göstermiştir.

Sahîh kıraatleri sınırlandırma faaliyetleri konusunda toptan hüküm verenlerden biri de Sefâkusi'dir. Ancak öncekilerden farklı olarak, onun, sahîh kıraat çemberini genişleterek benimsediği sınırlama doğrultusunda on dört kıraati sahîh, dışındakileri ise şâz kabul ettiği görülmüştür.

Sonuç olarak yapılan sınırlandırmaların tamamına yakınında şâz kıraatlerin, diğer kıraatler arasındaki konumlarının sürekli değiştiği, tam olarak neyi karşıladığının anlaşılmadığı görülmüştür. Dolayısıyla şâzın anlam alanı ve içeriği bu değişimlere paralel olarak anlaşılabilir bir hal almış, adeta elastiki bir hüviyete bürünmüştür. Çünkü kıraat sınırlamalarının dışında bırakılanlardan bazıları mevzû, bazıları müdrec bazıları ise makbul olma potansiyeline sahiptir. Sayılan tüm bu kıraat türlerini aynı kefedede değerlendirmek ise açık hatadır. Aksi takdirde yedi kıraatin dışında olup şâz diye yıllarca terkedilen, reddedilen; fakat daha sonra sahîh oldukları anlaşılan ilave üç kıraatin mahiyeti nasıl

açıklanabilir? Dolayısıyla yedi kıraatin dışında bırakılanlarla on kıraatin dışındakiler aynı muameleyi gördüğü gibi on kıraatin dışında kalanlarla on dört kıraatin dışındakiler de aynı seviyede değerlendirilmiştir. Bu durum, söz konusu kıraatler için tam anlamıyla bir mahiyet karmaşasına yol açmıştır. Bunun temel sebepleri arasında dışarıda bırakılan şâz kıraatlerin içeriğinin belirsiz olmasının yanı sıra sıhhat kriterlerinin göz ardı edilip belli bir sayının postulat olarak alınmasıdır. Oysa bir kıraat ister yedi ister on, isterse de yetmiş bin ayrı veya bir aradaki kişiler tarafından rivâyet edilmiş olsun söz konusu kural değişmemelidir. Buna göre kıraat sınırlandırmalarının dışında bırakılanların herhangi bir işleme tabi tutulmadan ve sıhhat kriterlerine uygunlukları sorgulanmadan şâz adı altında reddedilmemeleri gerektiği anlaşılmıştır. Neticede şâz diye isimlendirilip dışarıda bırakılanların arasında meşhur üç şartı barındırıp makbul olabilme potansiyelinin bulunması sebebiyle bunların titiz bir şekilde analiz edilmeleri gerektiği ifade edilmelidir.

Kaynakça

- Albayrak, Halis. “Kırâat Sorunu”. *Dînî Araştırmalar Dergisi* 4/11 (Haziran 2001), 19-34.
- Bayraktutan, Osman. “Kırâatlerin Sınırlandırılması Meselesi”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Nisan 2018), 121-144.
- Bâzmûl, Muhammed b. Ömer. *el-Kırâat ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*. Riyad: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'd-da've ve Usûlü'd-dîn, 1996.
- Birişik, Abdülhamit. “Kırâat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- el-Cezâirî, Tâhir ed-Dimeşkî. *et-Tibyan li ba'di'l-mebâhisi'l-müte'allikati bi'l-Kur'ân 'alâ tariki'l-İtkân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, ts.
- Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Dağ, Mehmet. “İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi ile Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”. *EKEV Akademi Dergisi* 10/17 (Bahar 2006), 81-104.
- Dağ, Mehmet. “Kırâat İlminde Şâz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Güz 2007). 57-110.
- ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*. 4 Cilt. el-İmârât: Câmi'atü's-Şârîka, 2007.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 25. Basım, 2013.
- Demircigil, Bayram. “İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/35 (Haziran 2007). 77-101.
- ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.

- Ebû Şâme, Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tata'allaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdr, 1975.
- el-Enis, Abdülhakim. "el-İşârât fi şevazzi'l-kirâât li'l-imâm Celâlüddîn es-Süyûtî". *Mecelletü'l-Ahmediyye* 17 (Cemaziyelevvel 2004), 199-265.
- el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed es-Süneykî. *Ğâyetü'l-vüsûl fi Şerhi Lübbi'l-usûl*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyyeti'l-Kübrâ, ts.
- el-Fadlî, Abdülhâdî. *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye (Tarih ve ta'rif)*. Beyrut: Merkezü'l-Gadîr, 4. Basım, 2009.
- el-Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülğaffar. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Bedrüddîn Kahveci-Beşir Coycati. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1984.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- el-Hüzelî, Yûsuf b. Ali b. Cebbâra Ebü'l-Kâsım. *el-Kâmil fi'l-kirâât ve'l-erba'in ez-zâide 'aleyhâ*. thk. Cemâl b. Seyyid b. Rifâ'î eş-Şâyib. Mısır: Müessesetü Semâ li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2007.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kirâât ve'l-idâhi 'anhâ*. 2 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*. thk. Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 5. Basım, 2016.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, Bergstrasser, 1932.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Ahmed. *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'an min Kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır, 2. Basım, 1972.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed. *Mecmûu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mekkî, Ebû Muhammed İbn Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: Dâru Nahda, 1977.
- Mekram, Abdülâl Sâlim. *el-Halkatü'l-mefkûde fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1993.
- Molla Gürânî, Şemsüddîn (Şerefüddîn/Şihâbüddîn) Ahmed b. İsmâil. *Ğâyetü'l-emânî fi tefsîri'l-ke'lâmi'r-rabbânî*. thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Ferîh. Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 2018.
- İbn Muhaysın, Muhammed Sâlim. *fi Rihâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezherîyye, 1980.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'an*. thk. Muahmmmed el-Haccâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 1994.
- en-Nüveyrî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. thk. Mecdi Muhammed Surûr Sa'd Bâslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.

- Okcu, Abdülmecit. *İbnü'l-Cezerî (Kur'an ve Kıraat)*. Erzurum: EKEV Yayınları, 2001.
- Saylık, Mutlu. "Abbâsî İktidarının Kur'ân Kıraatlerinin Sınırlandırılmasındaki Rolü". *IV. International European Conference On Social Sciences*. ed. Zuhra Kalakhanova-Ali Söylemez. 17-28. Diyarbakır: 2019.
- es-Sefâkusî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Gaysü'n-nef' fi'l-kirâati's-seb'*. thk. Ahmed Mahmud Abdüssemî' eş-Şâfiî el-Hüfyân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- es-Sindî, Ebû Tâhir Abdü'l-Kayyûm Abdülğafûr. *Safahât fi 'ulûmi'l-kirâât*. Mekke: Mektebetü'l-Emdâdiyye, 1994.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaût-Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Şahin, Esat. *İnişinden İtibaren Kıraatlar ve Bunların Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1957.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

17. YÜZYIL İSTANBUL'UNDAN ARAP EDEBİYATINA YAPILAN BAZI KATKILAR

SOME CONTRIBUTIONS TO ARABIC LITERATURE FROM 17TH CENTURY
ISTANBUL

Orhan İYİŞENYÜREK

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi
Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı
oiyisenyurek@erbakan.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9544-2781

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513493>

Geliş Tarihi / Received: 04 Ekim 2022 / 04 October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Kasım 2022 / 17 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 344-373.

Cite as / Atıf: İyışenyürek, Orhan. “17. Yüzyıl İstanbul’undan Arap Edebiyatına Yapılan Bazı Katkılar” [Some Contributions to Arabic Literature From 17th Century Istanbul]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 344-373.

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

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.



OpenAIRE **TRİZİN** OPEN ACCESS

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

Öz

Bu çalışmada 17. yy.'da İstanbul ve çevresinde Osmanlı eğitim ve öğretim sisteminde yetişip Arapçaya ve Arap edebiyatına katkı sunan yirmi iki adet âlim ve edebiyatçıdan söz edilmektedir. Bu âlim ve edebiyatçılar hakkında bilgi verilecek, varsa eserleri zikredilip şiirlerinden ya da edebi nesirlerinden örnekler verilecektir. Bu durum söz konusu dönemde İstanbul merkezli yetişen aydın zümrenin Arap diline verdiği katkının durumu hakkında genel bir bakış açısı ortaya koyacaktır. İstanbul'un ilmî bir merkez olarak canlılığını koruduğu o dönemde eğitim kurumlarında Arapça ve belağatı temel ders olarak okutulmuştur. Bu kurumlardan yetişen ilmî kadrolar, eserler ortaya koyarak Arapçayı desteklemişlerdir. Osmanlı Devleti Arap coğrafyasına hâkim olduğu için İstanbul'dan tayin edilen resmî görevliler sayesinde, Arap aydın sınıfı ile sürekli temas halinde olmuştur. Başkent ve yakın çevresinde yetişen bu kadroların çoğunlukla Arap olmaması konuyu daha da önemli hale getirmektedir. Yaygın kanaat, Anadolu merkezli âlimlerin Arapçanın gramerine yoğunlaştıkları yönündedir. Ancak az veya çok Arap edebiyatına katkıda bulunan şair ve edebiyatçıların varlığı da göz ardı edilmemelidir. Bu tür çalışmaların, Arapçanın ve Arap edebiyatının Osmanlı dönemindeki gelişmesi ya da gerilemesi ile ilgili Arap âlemi tarafından yapılan tartışmalar kapsamında değerlendirilebileceği düşünülmektedir. Medreselerde usta-çırak ilişkisi içerisinde gayet kaliteli bir eğitim alan ulemâ sınıfına ait bu âlim ve edebiyatçıların ortaya koydukları mensur eserler dönemin anlayışına uygun olarak yazılmış sanatlı nesirlerdir. Nesirler genelde icazetnameler, takrizler veya dîbâceler için yazılmıştır. Kullanılan dil, edebi ve metin içi kafiyelidir. Şiirler ise geleneksel Arap edebiyatına uygun olarak aruz kalıpları ile söylenmiş ve Arap şiirinde genel olarak işlenen methiye, gazel, tasvir vs. temalardan oluşmuştur. Tahmis ve tanzim gibi nazım şekilleri de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Arap Edebiyatı, 17. Yüzyıl İstanbul, Muhammed Emin el-Muhıbbî, *Nefhatü'r-Reyhâne* ve *reşhatü tılâ'i'l-hâne*.

Abstract

In this study, twenty-two scholars and men of letters who grew up in the Ottoman education and training system in and around Istanbul in the 17th century and contributed to Arabic and Arabic literature are mentioned. These are Qāḍī-'askar Qāf-zāde Fayḍ Allāh b. Aḥmed (died 1020/1611), Güzelce Rüstem Pasha-zāde Hüseyn Ḥasībī Efendī (d. 1023/1614), Taşköpri-zāde Kemāleddīn Efendī (d. 1030/1621), Khōca-zāde Es'ad Efendī (d. 1034/1625), Ghanīzāde Meḥmed Nādirī (d. 1036/1627), Veysī (d. 1037/1628), 'Alī Rizāī (d. 1039/1630), 'Azmi-zāde Muştafā Ḥāletī (d. 1040/1631), Akhī-zāde Hüseyn Efendī (d. 1043/1634), Shaykhī Seyyid Meḥmed Allāme Efendī (d. 1044/1635), Nev'izāde 'Atā'ī (died. 1045/1635), Nev'izāde 'Atā'ī 's son Meḥmed, Mantıkī Aḥmed Efendī (d. 1045/1635), Zekeriyā-zāde Yaḥyā Efendī (d. 1053/ 1644), Bahā'ī Meḥmed Efendī (d. 1064/1654), Abū Sa'īd Meḥmed Efendī (d. 1072/1662), Abd al-Laṭīf Unsī (d. 1075/1664), Meḥmed 'İşmetī (d. 1076/1665), Ibn Sa'dī Seyyid 'Abdallāh b. Sayfallāh al-Kostantīnī (d. 1079/1669), Qocaḥusām-zāde 'Abd al-Raḥmān Efendī (d. 1081/1670), 'İzzetī Meḥmed Efendī (d. 1092/1681) and 'Abd al-Bāqī 'Arif Efendī (d. 1125/1713). Information about these scholars and men of letters will be given, if any, their works will be mentioned and examples from their poems or literary prose will be given. This situation will reveal a general point of view about the contribution of the intellectual group who grew up in Istanbul in the said period to the Arabic language. The interest shown to Arabic from a non-geographical center where Arabs live has led to the development of this language and its transfer to geographies far from the environment where it is spoken. At that time, when Istanbul preserved its vitality as a scientific center, Arabic and rhetoric were taught as a basic course in educational institutions. Scientific staff from these institutions supported the Arabic language by producing works. Since the Ottoman Empire dominated the Arab geography, it was in constant contact with the Arab intellectual class, thanks to the officials appointed from Istanbul. The fact that these cadres who grew up in the capital and its surroundings are mostly not Arabs makes the issue even more important. The common opinion is that Anatolian-based scholars concentrated on the grammar of Arabic. However, the existence of poets and writers who contributed more or less to Arabic literature should not be ignored. It is thought that such studies can be evaluated within the scope of the

discussions made by the Arab world about the development or decline of Arabic and Arabic literature in the Ottoman period. The main sources providing information about poets and men of letters who lived in that period are Muḥammad Amīn al-Muḥibbī's (d. 1111/1699) *Nafḥat al-Rayḥāne ve raṣḥat ṭilā'ī'l-ḥāne* and *Ḥulāṣat al-eṣer fī a'yān al-ḳarn al-ḥādiye 'aṣar*, Nev'izāde 'Aṭā'ī's (d. 1045/1635) *Ḥadāiḳ al-ḥaḳāiḳ fī tekmilet al-ṣaḳāiḳ*, *Veḳā'i' al-fudalā* by Shaykhī Meḥmed Efendī (d. 1144/1731) *Sicill-i 'Osmānī* by Meḥmed Süreyyā (d. 1845-1909) and *Osmanlı Müellifleri* by Bursalı Meḥmed Ṭāhir (d. 1861-1925) are the works named. In these works, although information is given about the literati, especially in al-Muḥibbī's works, verse and prose examples of their literary works belonging to the field of Arabic literature are presented.

Keywords: Arabic, Arabic Literature, 17th Century Istanbul, Muḥammad Amīn al-Muḥibbī, *Nafḥat al-Rayḥāne ve raṣḥat ṭilā'ī'l-ḥāne*.

Extended Abstract

In this study, twenty-two scholars and men of letters who grew up in the Ottoman education and training system in and around Istanbul in the 17th century and contributed to Arabic and Arabic literature are mentioned. These are Qāḏī-'aṣkar Qāf-zāde Fayḍ Allāh b. Aḥmed (died 1020/1611), Güzelce Rüstem Pasha-zāde Hüseyin Ḥasībī Efendī (d. 1023/1614), Taşköpri-zāde Kemāleddīn Efendī (d. 1030/1621), Khōca-zāde Es'ad Efendī (d. 1034/1625), Ghanīzāde Meḥmed Nādirī (d. 1036/1627), Veysī (d. 1037/1628), 'Alī Rizāī (d. 1039/1630), 'Azmī-zāde Muṣṭafā Ḥāletī (d. 1040/1631), Akhī-zāde Hüseyin Efendī (d. 1043/1634), Shaykhī Seyyid Meḥmed Allāme Efendī (d. 1044/1635), Nev'izāde 'Aṭā'ī (died. 1045/1635), Nev'izāde 'Aṭā'ī's son Meḥmed, Mantıḳī Aḥmed Efendī (d. 1045/1635), Zekerıyyā-zāde Yaḥyā Efendī (d. 1053/1644), Bahā'ī Meḥmed Efendī (d. 1064/1654), Abū Sa'īd Meḥmed Efendī (d. 1072/1662), Abd al-Laṭīf Unsī (d. 1075/1664), Meḥmed 'İşmetī (d. 1076/1665), Ibn Sa'dī Seyyid 'Abdallāh b. Sayfallāh al-Kostantīnī (d. 1079/1669), Qocaḥusām-zāde 'Abd al-Raḥmān Efendī (d. 1081/1670), 'İzzetī Meḥmed Efendī (d. 1092/1681) and 'Abd al-Bāḳī 'Ārif Efendī (d. 1125/1713). Information about these scholars and men of letters will be given, if any, their works will be mentioned and examples from their poems or literary prose will be given. This situation will reveal a general point of view about the contribution of the intellectual group who grew up in Istanbul in the said period to the Arabic language. The interest shown to Arabic from a non-geographical center where Arabs live has led to the development of this language and its transfer to geographies far from the environment where it is spoken. At that time, when Istanbul preserved its vitality as a scientific center, Arabic and rhetoric were taught as a basic course in educational institutions. Scientific staff from these institutions supported the Arabic language by producing works. Since the Ottoman Empire dominated the Arab geography, it was in constant contact with the Arab intellectual class, thanks to the officials appointed from Istanbul. The fact that these cadres who grew up in the capital and its surroundings are mostly not Arabs makes the issue even more important. The common opinion is that Anatolian-based scholars concentrated on the grammar of Arabic. However, the existence of poets and writers who contributed more or less to Arabic literature should not be ignored. It is thought that such studies can be evaluated within the scope of the discussions made by the Arab world about the development or decline of Arabic and Arabic literature in the Ottoman period. The main sources providing information about poets and men of letters who lived in that period are Muḥammad Amīn al-Muḥibbī's (d. 1111/1699) *Nafḥat al-Rayḥāne ve raṣḥat ṭilā'ī'l-ḥāne* and *Ḥulāṣat al-eṣer fī a'yān al-ḳarn al-ḥādiye 'aṣar*, Nev'izāde 'Aṭā'ī's (d. 1045/1635) *Ḥadāiḳ al-ḥaḳāiḳ fī tekmilet al-ṣaḳāiḳ*, *Veḳā'i' al-fudalā* by Shaykhī Meḥmed Efendī (d. 1144/1731) *Sicill-i 'Osmānī* by Meḥmed Süreyyā (d. 1845-1909) and *Osmanlı Müellifleri* by Bursalı Meḥmed Ṭāhir (d. 1861-1925) are the works named. In these works, although information is given about the literati, especially in al-Muḥibbī's works, verse and prose examples of their literary works belonging to the field of Arabic literature are presented. It has been seen that there were poets and literary figures who produced works in the field of Arabic literature in the time period covered in this study. What draws attention in the upbringing of these poets and writers, in

which brief information is given about their lives, is to graduate from the madrasah and to receive a mulazemet from a teacher, usually a qāđī-‘askar or shaykh al-Islām. Later, it was seen that they took charge in scientific positions such as mudarris, qāđī, qāđī-‘askar and shaykh al-Islām. In this sense, it is seen that the Ottoman madrasah system was very successful in the education of Arabic and Arabic literature. It is a fact that many qualified scientists are trained from this system. It would be appropriate to mention the name of a scholarly and politically successful and respected shaykh al-Islām like Khōca Sa‘d al-Dīn, as he trained various scholars from his generation and students. It is noteworthy that the majority of them served in important Arab cities such as Aleppo, Damascus, Cairo, and Mecca, especially when they were appointed judges. In the places they went, they were in mutual communication with Arab poets and writers in terms of science and literature, and this had a positive effect on their development. The Arab people were also pleased with them, some of them such as ‘Azmī-zāde Muřtafā Hāletī and Qocaħusām-zāde ‘Abd al-Raħmān Efendī inspired the poets and many praises were written about them. The fact that an Arab writer like al-Muħibbī included poets and writers who grew up in and around Istanbul in his works, made some of them students, and talked about them with contempt is another proof of the importance given to Arabic literature in these lands.

Giriş

Arap olmayan milletlerin Arapçaya ilgi göstermelerin temel sebebi, hiç şüphesiz, İslam dini ve buna bağlı olarak başta Kur'ân olmak üzere dinin temel kaynaklarını anlama çabasıdır. Türkler Müslüman olduktan sonra ilk olarak Arapçanın gramerini, belâğatını ve edebiyatını öğrenmeye çalışmışlar ve bu konuda önemli eserler ortaya koymuşlardır. Osmanlı dönemine gelindiğinde aynı çalışmalar hız kesmeden devam etmiş, eğitim sisteminde Arapça ve Arapça ile ilgili ilimler temel ve öncelikli dersler olarak okutulmuştur. Arapça bir iletişim dili olarak öğretilmekten daha ziyade bir ilim dili olarak medreselerde yerini almış, bu durum asırlar boyu değişmeden devam etmiştir. Osmanlı devleti Arapların yaşadığı coğrafyaya da hâkim olduğu için siyasi ve kültürel açıdan Araplarla sürekli iletişim halinde olmuştur.

Osmanlı ilim çevresinin ürettiği çalışmalar genelde Arapçanın sarfı, nahvi ve belâğatı ile ilgili şerh, haşiye ve talik çalışmalarıdır. Bu tür çalışmalar ilim çevreleri tarafından mevcut eserlerin daha anlaşılır hale getirilip kolaylaştırılması amacına matuf görünmektedir. Bununla birlikte telif eserler de kaleme alınmıştır. Arap edebiyatının konusu olabilecek edebi nesir ve şiir yazan ediplerin varlığı da dikkat çeken bir diğer husustur. Çalışmanın konusu gereği, 17. yüzyılda İstanbul merkezli eğitim-öğretim sisteminde yetişip Arap edebiyatı ile ilgili ürünler ortaya koyan ilim adamları ve edebiyatçılar üzerinde durulacaktır.

17. yüzyılda başkentte yetişen şair ve edipleri ele alan eserlerden biri Muhammed Emin el-Muhibbî'nin (öl. 1111/1699) *Nefhatü'r-Reyhâne ve reşhatü tîlâ'i'l-hâne* adlı eseridir. el-Muhibbî, 1675-1681 yılları arasında önce Bursa ve Edirne'de beş yıl da İstanbul'da bulunmuştur.¹ Bu süre zarfında pek çok âlim ve edebiyatçı ile tanışan el-Muhibbî, onlarla dostluk kurmuş bazıları ile de hoca-talebe ilişkisi içerisinde olmuştur. *Nefhatü'r-Reyhâne* isimli eseri ise Şehâbeddin el-Hafâcî'nin (öl. 1069/1659) *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü (nüzhetu)'l-hayâti'd-dünyâ* adlı eserine yapılan bir zeyildir. Bu eserde, âlimler, edip ve şairler memleketlerine göre gruplandırılmış, edebi ürünlerinden örnekler verilerek sıralanmıştır. “Rum'un (Anadolu) Seçkin Edipleri” başlığı altında 34 şairden övgüyle söz etmiş ve çoğunluğunun Arapça edebi ürünlerinden örnekler sunmuştur.

1. 17. yüzyılda Osmanlılardan Arap Edebiyatına Katkı Veren Bazı Edipler

17. yüzyılda Osmanlı ilim ve edebiyat ortamında pek çok şair yetişmiştir. Saray ve çevresinin edebiyata olan ilgisi sebebiyle gayet zengin bir edebi ortam oluşmuştur. Bu şairlerden Arapça tahsil edenler arasında Arap edebiyatına ilgi duyan ve Arapça şiirler söyleyen Osmanlı eğitim sisteminin ürünü olan aydın bir sınıf da temayüz

¹ Muhammed Emîn el-Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser fi a'yâni'l- karni'l- hâdiye 'aşer* (Mısır: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1284), 286; İsmail Durmuş, “Muhibbî, Muhammed Emîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/35.

etmiştir. Pek çoğu çocukluğundan itibaren Arapça öğrenmiş, kimileri de Arap edebiyatı tahsil ederek bu alanda bazı ürünler ortaya koymuştur.

1.1. Kazasker Kafzade Feyzullah b. Ahmed

950/1543-44'te doğmuş, 1020/1611'de vebadan vefat etmiştir. Halep, Şam ve Galata'da kadılık yaptıktan sonra Rumeli kazaskeri olmuştur. Arapçaya yatkınlığı olan bir zattı.² Hattattır.³ Padişah III. Murad'ı (öl. 1003/1595) Tebriz'in fethi sebebiyle methettiği uzunca bir kasidesinin baş tarafı şöyledir:⁴ [el-Basîf]

لله دُرُّ جُبُوشِ الرُّومِ إِذْ ظَهَرُوا *** عَلَى الرَّوَافِضِ إِذْ صَارَتْ بِحِمِّ عَيْرِ
كَمْ أَبَدَعُوا بِدَعَا سَبًّا وَمَظْلَمَةً *** هُمْ قُلُوبٌ يُحَاكِي لِيُنْهَى الْحَجْرُ

Tebrikler Osmanlı askerine Râfiziler (İranlılara) karşı meydana çıktıklarında ki onlar ağladılar.

(Sahabilere) sövme ve zulüm olarak nice bidatler ortaya koydular. Onların, yumuşaklığı taşa benzeyen kalpleri var.

Şair bu beyitlerde, İranlıları mezheplerindeki sahabilere sövme bidatinden dolayı eleştirmekte, Osmanlı askerini ise kazandığı zaferden dolayı kutlamaktadır.

1.2. Güzelce Rüstem Paşazade Hüseyin Hasîbî Efendi⁵

958/1551'de Belgrad'da doğmuştur. Divan şairidir. İstanbul'da Yavuz Sultan Selim medresesinde mülazım⁶ olmuştur. Sonra bu görevinden ayrılıp Kahire'ye yerleşmiş ve orada 1023/1614'te vefat etmiştir. Kahire'nin Birketu'l-fil semtindeki evi âlimlerin, şairlerin, ediplerin, zariflerin, âşıkların, gariplerin ve dervişlerin toplanıp feyz aldıkları bir mekân haline gelmiştir. Nasihatname türündeki 113 beyitlik kaside ile şerhinden oluşan *Şerhu Lâmiyyeti'r-Rûm*, eserlerinden biridir.⁷ Müderris, şair ve sûfi Beşiktaşlı Yahya Efendi (öl. 978/1571) ve Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) hocalarındandır.⁸ Osmanlı şeyhülislamı ve tarihçisi Hoca Sadeddin Efendi'yi (öl. 1008/1599) methettiği uzunca kasidesinin matlaı şöyledir:⁹ [eṭ-Ṭavîl]

² Muhammed Emîn el-Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne ve reşhatü tılâ'i'l-hâne* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, ts.), 3/93.

³ Süleyman Çaldak, "Nergisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/560.

⁴ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/94; Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 1/288-292.

⁵ Nev'izâde 'Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şakâik* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2/570; Semseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm* (İstanbul: Me'ârif Nezâreti, 1314), 3/1941.

⁶ Medrese mezunlarından müderrislik ve kadılık almak için sıra bekleyenlere verilen addır. Bu arada meslekî tecrübe kazanırlar ve belirli kontenjanlardan istifade ederek göreve başlarlardı. Bk. Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 2/612; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 55; Mehmet İpşirli, "Mülâzemet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/536.

⁷ Mehmet Gürbüz, "Hasîbî, Güzelce Rüstem Paşazâde Hüseyin Efendi" (Erişim 20 Temmuz 2022).

⁸ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 5.

⁹ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/117-120; el-Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 2/89-90.

أَرَكَ تَرُومَ الْمَجْدِ ثُمَّ تُسَاهِلُ *** وَزَامِلَةَ الْعُمْرِ الْيَسِيرِ تُنَاقِلُ
وَنَفْسِكَ زَادَتْ زَمَعَهَا لَا تَرُوعُهَا *** وَتُفْضِلُ عَمَّا خَلَقْتِكَ الْأَوَائِلُ

Seni şerefi arzular olarak görüyorum sonra müsamaha gösteriyorsun. Hâlbuki geçici ömrün bineği hızla gitmektedir.

Nefsin telaşını artırmış ondan korkmuyorsun da öncekilerin sana bıraktıklarını artırıyorsun.

Hikemiyyat türünde olan bu beyitlerde şair, şerefi elde etmek için tavizsiz bir şekilde çalışmak gerektiğini ifade ederek zamanın kısa olduğunu ve ömrün hızla geçtiğini hatırlatmaktadır. Atalardan kalan mirası daha da artırmaya çalışmayı bir kenara bırakarak nefsin huzur bulmasını önemsemeyi tavsiye etmektedir.

1.3. Taşköprizâde Kemâleddin Efendi¹⁰

960/1553'te İstanbul'da doğdu. 1030/1621'de Leh seferinde Tuna nehri kenarında İsakçı'da vefat etti. Bir Osmanlı ulema ailesi olan Taşköprizâdelere mensup bir âlimdir. Babası eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye ve Miiftâhu's-sa'âde adlı eserleriyle tanınan meşhur Osmanlı âlimi Taşköprizâde Ahmed Efendi'dir (öl. 968/1561). Babasından ve özellikle Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'den tefsir okuyup onun muîdi (müderres yardımcısı) olarak mülâzemet (staj ve görev bekleme) aldı. Celvetiyye tarikatının kurucusu, şair Aziz Mahmud Hüdâyî Efendi'den (öl. 1038/1628) ders görüp tahsilini ilerletti. Müderreslik, kadılık (Halep, Şam, Kahire vs.) ve kazaskerlik yapmıştır. *Kasîde-i Bür'e Tahmîsi* ve *'Uddetü aşhâbi'l-bidâye ve'n-nihâye fî tecrîdi mesâ'ili'l-Hidâye*, eserlerinden ikisidir.¹¹ Edebiyata ilgisi olan Taşköprizâde'nin nazım ve nesir Türkçe-Arapça ürünleri vardır. Şeyhülislâm Hocazâde Mehmed Efendi'ye (öl. 1024/1615) yazdığı kasideden iki beyit şöyledir:¹² [el-Hâffif]

عَاصِفُ الْحَادِثَاتِ أَفْنَانِي *** صَرَصَرَ الدَّهْرُ بَدَّ أَفْنَانِي
كَمَدِي آدِنِي وَأَعْيَانِي *** ارْحَمُوا سَادَتِي وَأَعْيَانِي¹³

Olayların şiddeti yok etti beni, feleğin musibeti kırdı dallarımı.

Derdim ağır geldi bana ve yordu beni. Acıyın efendilerim ve büyüklerim!

Bu dizelerde şair çektiği sıkıntıları dile getirmekte ve büyüklerinden yardım istemektedir.

¹⁰ Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser*, 1/356-357; 'Atâî, *Hadâîku'l-hakâik*, 2/641-642; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/80; Mehmet Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1333), 1/347-348.

¹¹ Mehmet İpşirli, "Taşköprizâde Kemâleddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/152-154.

¹² Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/101-102.

¹³ أَفْنَانِي ve أَعْيَانِي kelimelerinde cinas vardır.

1.4. Hocazâde Esad Efendi¹⁴

Şeyhülislâm ve tarihçi Hoca Sâdeddin Efendi'nin (öl. 1008/1599) ikinci oğlu olan Mehmed Esad 978/1570'te İstanbul'da doğup 1034/1625'te yine orada vefat etti. Tahsilini babasında ve Molla Tevfik el-Gîlânî'de (öl. 1010/1601-02) tamamlayıp mülâzım¹⁵ oldu. Müderrislik, kadılık, kazaskerlik görevlerinden sonra, ağabeyi Şeyhülislâm Hocazâde Mehmed Efendi'nin (Çelebi Müftü) 1024/1615'te vefatı üzerine şeyhülislâm oldu. Oğlu Ebusaid Mehmed Efendi de şeyhülislam olmuştur. Aziz Mahmud Hüdâyî'ye intisap etmiştir. Edebiyata ilgi duymuş, Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmıştır. Babasına, bazı Arapça eserlerinin tercümesinde yardımcı olmuştur. Hat sanatıyla ilgilenmiştir. Eserlerinden biri *Kaşîdetü'l-bürde*'ye yaptığı tahmîstir.^{16 17} Esad Efendi, Hz. Peygamber'e tevessül şiirinde şöyle seslenmiştir:¹⁸ [er-Remel]

يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَ الْمَقْصُودُ *** أَنْتَ لِلرَّاجِينَ نِعْمَ الْمُسْتَدُّ

كُلُّ مَنْ نَادَاكَ فِيمَا نَابَهُ *** فَازَ بِالْإِسْعَادِ فِيمَا يَفْقَدُ

Yâ Resulallah, gaye sensin, arzu edenler için ne iyi dayanaksın sen!

Sıkıntıya düştüğü şey hakkında sana nida eden herkes, istediği hakkında mutluluğu elde etti.

Hz. Peygamber'e tevessül (yalvarma) temalı bu beyitlerde şair, Hz. Peygamber'den himmet isteyen herkesin arzusuna kavuştuğunu ifade ederek zımnen ondan yardım istemektedir.

1.5. Ganîzâde Mehmed Nâdirî¹⁹

Aslen Bolu/Geredeli olan Ganîzâde 980/1572'de İstanbul'da doğmuş, 1036/1627'de altı ay kadar felçli yattıktan sonra yine orada vefat etmiştir. Babası Abdülganî Efendi (öl. 995/1586-87) de kazaskerliğe kadar yükselmiş bir âlim ve şairdir. Hoca Sâdeddin Efendi'den (öl. 1008/1599) mülâzım olmuştur. Müderrislik, kadılık (Kahire vs.) ve kazaskerlik yapmıştır. Aile olarak Nakşibendî tarikatına mensupturlar. Divan edebiyatında *Mi'râciyye*'siyle meşhur önde gelen âlim ve şairlerden biridir. Devrinin hattatları arasında hatırı sayılır bir dereceye ulaşmıştır. Eserlerinden biri *er-*

¹⁴ Şehâbeddin el-Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ* (Mısır, 1967), 2/283; 'Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/690-692; Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 1/396-398.

¹⁵ Stajyer olarak çalışan ve görev bekleyen ilmiye sınıfı görevlisi.

¹⁶ Bir şiirin her beytinin önüne aynı vezinde üç mısra ilâve edilmesiyle oluşturulan nazım biçimi. Bk. İskender Pala - Filiz Kılıç, "Musammât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/234.

¹⁷ M. Münir Aktepe, "Esad Efendi, Hocazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/340-341.

¹⁸ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/77-78.

¹⁹ Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 1967, 1/231; 2/329; 'Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/702-704; Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4/9-11; Sâmî, *Kâmûs*, 6/4542; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 1996, 4/152; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/349-350.

Risâletü'l-kalemiyye adlı Arapça bir risaledir.²⁰ İki beyitlik Arapça bir şiiri vardır:²¹ [el-Hafîf]

قِيلَ إِنَّ الْيَاقُوتَ أَصْلُ أَصِيلٍ *** لَجَمِيعِ الْجَوَاهِرِ الشَّفَافَةِ
فَلِهَذَا الْمُكَيَّفَاتِ جَمِيعاً *** هِيَ فَرْعٌ وَالْأَصْلُ فِيهِ السُّلَافَةُ

Denildi ki: Bütün şeffaf değerli taşların asıl temeli yakuttur.

Bütün keyif veren şeyler için o bir ayrıntıdır. Asıl ondaki özdür.

Değerli taşlar hakkında söylenmiş bu beyitler didaktik bir nitelik arz etmekte asıl değerli taşın yakut olduğunu ifade etmektedir.

el-Muhibbî'nin söylediğine göre bu beyit, Tunuslu kadı ve kıymetli taş uzmanı et-Tifâşî'nin (öl. 651/1253) *Zehru'l-efkâr fi cevâhiri'l-aḥcâr* isimli eserde, Belinus'tan (Plinius) (öl. m. 79) naklen taşlar hakkında verilen bilgiye işaret etmektedir.

1.6. Veysi²²

Nesirleriyle tanınan divan şairidir. 969/1561-62'de Manisa Alaşehir'de doğmuş, 1037/1628'de Üsküp'te vefat etmiştir. Adı Üveys, mahlası Veysi'dir. Kadı Mehmed Efendi'nin oğludur. Alaşehir'de başladığı eğitimini İstanbul'da sürdürdü ve Molla Sâlih Efendi'den (öl. 996/1588) mülâzım olarak kadılığa yöneldi. Çeşitli yerlerde (Mısır'da Benî Harâm, Ferre, Reşîd vs.) kadılık yaptı. Eserlerinden biri Arapça olarak kaleme alınan *Merace'l-bahreyn fi ecvibe 'alâ i'tirâzâti'l-Cevherî*'dir. İki beyitlik şöyle bir şiiri vardır:²³ [el-Kâmil]

شَجَرُ الْخِلَافِ يَتَقُولُ لِلنَّهْرِ *** أَنَا مُرْتَوٍ بِنَوَالِكَ الْعَمْرِ
وَالنَّهْرُ أَيْضاً قَائِلٌ وَأَنَا *** فِي ظِلِّ فَضْلِكَ دَائِماً أَجْرِي

Sögüt ağacı nehre şöyle der: "Senin bol ihsanıyla suya kaniyorum"

Nehir de şöyle cevap verir: "Ben senin lütfunun gölgesinde akıyorum"

el-Muhibbî, bu şiirin manasını güzel bulmuştur. Teşhis sanatının görüldüğü beyitlerde birbirine iyiliği dokunan ve birbirinin değerini anlayan, kıymetini bilen vefalı dostlar anlatılıyor gibi görünmektedir.

1.7. Ali Rızâî²⁴

Ali b. Mehmed (öl. 1039/1630) Mısır'da kadılık yapmıştır. Şeyhülislam Bayramzâde Zekeriyâ Efendi (öl. 1001/1593) dedesi, Şeyhülislam Yahya (öl.

²⁰ Mustafa İsmet Uzun, "Ganîzâde Mehmed Nâdirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/355-356.

²¹ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/104.

²² Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, 2/306; 'Atâî, *Hadâîku'l-hakâik*, 2/713-716; Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 1/425-428; Sâmi, *Kâmûs*, 4/4713-4714; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 4/619-620; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/477-479; Sedat Şensoy, *Veysi ve Eseri Merace'l-Bahreyn* (İstanbul: Detay, 2010), 18-35.

²³ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/128.

²⁴ Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 3/187-189; Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/68-72.

1053/1644) dayısıdır. İmâdüddin el-İsfahânî'nin (öl. 597/1201) *Harîdetü'l-kaşr* isimli eserini *Avdü's-şebâb* ismiyle ihtisar etmiştir. Bu eserin dîbâcesini edebî bir üslupla yazmıştır. Bazı cümleler şu şekildedir:²⁵

وَلَمَّا وَجَدْتُ بَعْضَ نَفْدِهِ أُرَيْفَ مِنْ رَائِحِ زَمَانِنَا، شَرَعْتُ فِي تَمْيِيزِ الْحِيَادِ وَأَكْتَفَيْتُ بِإِقْتِطَافِ الْحِيَادِ مِنْ ثَمَارِ أَغْصَانِهَا، بَلْ
فَنِعْتُ بِالْعَرَفِ الضَّائِعِ مِنْ بَاهَا.

Bazı tenkitlerini zamanımızdaki yaygın görüşlerden farklı bulduğumdan kaliteli olanları seçmeye başladım. Dallarının meyvelerinden kaliteli olanları koparmakla yetindim. Bân (sorgun) ağacından yayılan koku ile yetindim.

Rızâî, Arapların en meşhur kadın şairi, sahabî el-Hansâ'nın erkek kardeşi Şahr hakkında söylediği beyitten tazminde (şirde alıntı yapma)²⁶ bulunarak tütün hakkında şu iki beyti söylemiştir:²⁷ [el-Basîl]

عَلْيُونُنَا حِينَ هَمَّتْ كُلُّ نَائِبَةٍ *** بِهِ وَسَامَرْنَا هَمٌّ وَأَفْكَارُ
قَدْ اهْتَدَيْنَا إِلَى شُرْبِ الدُّخَانِ بِهِ *** كَأَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَارُ

Tütün takımımız, her musibet ortaya çıkıp da bizimle dert ve düşünceler sohbet ettiğinde,

Onunla tütün içmeye bir yol bulduk. (O) sanki başında ateş olan bir dağdır.

İkinci beytin ikinci mısraı el-Hansâ'ya aittir. Rızâî bu mısraı el-Hansâ'nın söylediği bağlamdan koparıp nargileyi zirvesinde ateş yanan bir dağa benzetmiştir.

el-Muhibbî, Rızâî'nin şiirinden iki beytini Arapçaya çevirmiştir.²⁸

1.8. Azmîzâde Mustafa Hâletî²⁹

Rubâileriyle ünlü bir divan şairidir. 977/1570'te İstanbul'da doğmuş, 1040/1631'de yine orada vefat etmiştir. Padişah III. Murad'ın hocası âlim ve şair Azmî Efendi'nin oğludur. Medrese tahsilinden sonra Hoca Sâdeddin Efendi'den (öl. 1008/1599) mülâzım oldu. Müderrislik, kadılık (Kahire, Dimeşk vs.) ve kazaskerlik yapmıştır. Dimeşk kadısı iken oradaki şairler pek çok kaside ile Azmîzâde'yi methetmişlerdir. Eserlerinden biri, İbn Hişâm en-Nahvî'nin (öl. 761/1360) Arap grameri ile ilgili eseri *Muğni'l-lebîb*'e yaptığı şerhtir.³⁰ Bir şiirinde nefse şöyle seslenir:³¹ [el-Kâmil]

²⁵ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/69.

²⁶ İbn Reşîk el-Şayevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'ri ve âdâbihî ve nakdih* (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1981), 2/80.

²⁷ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/71.

²⁸ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/73.

²⁹ 'Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/739; Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4/390-392; Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 2/103; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/311.

³⁰ Halûk İpekten, "Azmîzâde Mustafa Hâletî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/348-349.

³¹ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/105-106.

يَا نَفْسُ عُوذِي بِالكَرِيمِ وَجُودِهِ *** فَهُوَ الَّذِي يُسَدِّي إِلَيْنَا نِعْمَتَهُ
وَيُنَزِّلُ الْعَيْثَ الَّذِي يَرُو الرُّبَى *** مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ³²

Ey can, kerim (Rabb'e) ve cömertliğine sığın! O'dur bize nimetlerini bol bol gönderen.

Tepeleri sulayan yağmuru yağdırır, ümit kestikten sonra onlar ve rahmetini yayar.

Dînî şiir türünde olan bu iki beyitte Allah'ın nimetleri ve rahmeti gönderdiği belirtilerek onun keremine sığınılması tavsiye edilmiştir.

1.9. Ahîzâde Hüseyin Efendi³³

980/1572'de doğmuş, 1043/1634'te, şeyhülislam iken, IV. Murad tarafından idam ettirilmiştir. Osmanlı tarihinde idam edilen ilk şeyhülislamdır. el-Muhibbî, adaşı Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edildiği gibi şehit edildiği görüşündedir.³⁴ Kazasker Ahîzâde Mehmed Efendi'nin (öl. 989/1581) oğludur. İlk tahsilinden sonra Hoca Sâdeddin Efendi'ye (öl. 1008/1599) intisap ederek mülâzım olmuştur. Şeyhülislamıktan önce müderrislik, kadılık ve kazaskerlik yapmıştır.³⁵ el-Muhibbî, onun Arapça şiirine örnek olarak şu iki beytini gösterir:³⁶ [el-Ḥaffif]

أَيُّهَا الْمُؤْتَلَى عَلَيْكَ بِخَمْرٍ *** إِهْمًا لِلْعَلِيلِ خَيْرٌ عِلَاجٍ
نَمْ لَا تَشْرَبَنَّ إِلَّا بِمِزْجٍ *** أَوَّلُ الْوَأَجِبَاتِ أَمْرُ الْمِزْجِ

Ey mübtela olmuş kişi, şarap iç! O dertli için en iyi ilaçtır.

Sonra, illâ karışım (sade değil) iç! İlk vazife, mizacın durumudur.

Şarabın dertli insanları rahatlatacağına ifade edildiği şiirin son beyitinde, insanın karakteri için karıştırmak anlamındaki mizaç kelimesi kullanılmış, içeceği de karışım içmenin duruma uygun olacağı belirtilmek istenmiştir.

Ahîzâde'nin, Müslim eş-Şumâdî'nin³⁷ (öl. 1015/1606-07) oğlu İbrahim eş-Şumâdî'ye³⁸ (1073/1662-63) verdiği icazet, edebi nesrine örnek gösterilebilir. Bu metinden bazı cümleler şu şekildedir:³⁹

فَقَدْ وَقَفْتُ عَلَى مَا فِي هَذَا الرَّقِّ الْفَاحِرِ مِنَ الْإِجَازَةِ، وَعَرَفْتُ حَقِيقَتَهُ وَجَمَازَهُ. فَوَجَدْتُهُ كَالرَّوْضِ الْفَاتِقِ، وَأَنَارَ الْأَجَلَةِ
النُّعْمَانِيَّةِ فِيهِ كَالشَّفَاقِ. فَيَا لَهُ مِنْ سَيِّدِ سَلَمِ ارْتِقَاؤُهُ عَلَى سُلْمِ الْوُصُولِ فَبِالْحَرِيِّ أَنْ يُدْعَى بِمُسْلِمٍ، وَكَانَ شَهْرَةَ لَوَاءِ إِرْشَادِهِ

³² İkinci beyitte iktibas (alıntılama) sanatı vardır. Şûrâ sûresi 28. ayetten alıntı yapılmıştır.

³³ 'Atâî, *Hadâîku'l-hakâik*, 2/755-757; Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 2/109-111.

³⁴ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/88.

³⁵ Mehmet İpşirli, "Ahîzâde Hüseyin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/548-549.

³⁶ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/88.

³⁷ Hakkında bilgi için bk. Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4/363.

³⁸ Hakkında bilgi için bk. Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 1/48-49.

³⁹ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/89.

كَتَابٍ عَلَى عَلِيٍّ. لَقَدْ وَدَّهَ الذِّكْرَ وَأَجَازَهُ فِي التَّالْفِينِ، "وَجَعَلَ كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ"⁴⁰ يَوْمَ الدِّينِ. وَاللَّهُ دَرُّ النَّجْلِ النَّبِيلِ، سَيِّ
نَبِيِّ اللَّهِ الْخَلِيلِ.

Bu değerli deri icazette olanlara vakıf oldum ve onun hakikatini ve mecazını anladım. Onu üstün bir bahçe olarak ve o bahçede gelincikler gibi yasemin çiçeklerinin izleri olarak buldum. Vuslat merdiveninde yücelmesi düzgün olan ne efendi ama! Müslim diye çağrılmaya da layıktır. İrşadının sancağının şöhreti dağ üzerindeki ateş gibidir. Oğluna zikri telkin etmiş, (başkalarına) telkin etmede de ona icazet vermiş ve (onu) peşinden gelecekler arasında Din Günü'nde kalıcı bir kelime kalmıştır. Ne asil bir evlat maşallah! Allah'ın nebisi el-Halil'in (İbrahim) adaşı.

1.10. Şeyhî Seyyid Mehmed Allâme Efendi⁴¹

Divan şairidir. Eğirdir'de doğmuştur. Babasının adı Mahmûd'dur. Şerîfi mahlasını kullanan şair Seyyid Mehmed Efendi'nin torunudur. Ehlibeyt soyundandır. Şeyhülislam Yahya Efendi'den (öl. 1053/1644) mülâzım olmuştur. Müderrislik, kadılık (Kudüs vs.) ve nakibüleşraflık⁴² yapmıştır. Mekke kadısı iken 1044/1635'te Cidde'de vefat etmiştir. Eserlerinin arasında *Seciyye* adlı Arapça bir kasidesi ile Arapça şiirleri de bulunmaktadır. Kudüs'te kadı iken yazdığı *Selciyye* kasidesi orada meşhur olmuş ve bu kaside için bir vakıf tayin etmiştir. Kurrâlar her gece bu kasideyi Mescid-i Aksa'da okumuşlardır. Kasidenin baş tarafı şu şekildedir:⁴³ [el-Basîf]

مَا التَّلُجُ نَجَّ عَلَى ذَا الطُّورِ وَالْحَرَمِ *** نُورٌ بَجَلَّى بِهِ الرَّحْمَنُ ذُو الْكَرَمِ
مِنْ عَهْدِ مُوسَى بَجَلَّى لَا نَظِيرَ لَهُ *** لَكِنَّهُ شَامِلٌ لِلْغَرْبِ وَالْعَجَمِ

Şu Tûr (dağı) ve Harem'e yağan kar da nedir? Kerem sahibi Rahman'ın tecelli ettiği bir nurdur.

Hız. Musa döneminden ki onun bir benzeri yoktur. Fakat o Arabı ve Acemi kuşatmaktadır.

Bu beyitlerde şair, Mescid-i Aksa'ya yağan karları Allah'ın tecellisi olan bir nura benzetmiştir.

⁴⁰ Bu kısım Zuhur Suresi 28. Ayetten alıntıdır (iktibas).

⁴¹ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/107-112; Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4/176-177; Beyhan Kesik, "Şeyhî, Seyyid Mehmed Allâme Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (2014); Betül Parlak Dönmez, *Eğirdirli Şeyhi Mehmed Efendinin Divanı'nın incelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 7-9; Sadık Yazar, "XVII. Asır Şairlerinden Allâme Şeyhî, Divanı ve Bir Kasidesi", *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/3 (2007), 588-594; Mustafa Öztürk, "Allâme Şeyhî Efendi'nin Kudüs Temalı Şitâiyyesi veyahut 'Karlar İçinde Bir Kudüs Tasviri'", *Milel ve Nihal*, (2019), 110-111;

⁴² Ehlibeyt soyundan gelenlerle ilgili işlemlerle ilgilenen müesseseye. Bk. Ş. Tufan Buzpınar, "Nakibüleşraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/322-324.

⁴³ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/111.

Şeyhî'nin, Haleblilerden bazılarına verdiği icazet, edebi nesrine örnek verilebilir. Bazı cümleler şu şekildedir:⁴⁴

لَمَّا تَشَرَّفْتُ بِمُطَالَعَةِ هَذَا الطَّامُورِ، الْفَائِقِ عَلَى هَيَاكِلِ النُّورِ وَقَلَائِدِ الحُورِ. بِمَيَامِنِ مَا اخْتَوَاهُ مِنْ ذِكْرِ الصَّالِحِينَ الَّذِينَ تُنَزَّلُ الرَّحْمَةُ عِنْدَهُ وَتُحْصَلُ بِهِ الْأَجُورُ، اللَّائِقِ كَنْبُهُ بِالْمِسْكَ وَالْكَافُورِ عَلَى النُّحُورِ. بَلْ بِسَوَادِ أَخْدَاقِ الحُورِ، عَلَى صَحَائِفِ فُؤُودِ رَبَّاتِ الحِجَالِ وَالْفُصُورِ. ذَكَرْتُهُمْ بِالدُّعَاءِ الصَّالِحِ، وَالثَّنَاءِ العَطِرِ الْفَائِحِ. وَأَثْنَيْتُ عَلَى صَاحِبِهِ الْفَائِزِ الْفَالِحِ، بِالْمَدْحِ العَبِيقِ الرَّوَّاحِ. مُسْتَمِدّاً مِنْ رُوحَانِيَّتِهِمْ الْعَالِيَةِ، مُتَبَيِّناً بِحُسْنِ الْإِنْتِظَامِ فِي زُمْرَتِهِمُ السَّامِيَةِ، وَمُسْتَعِظراً سُحْبِ هَبَّتِهِ الْهَامِيَةِ النَّامِيَةِ.

Nur heykellerinden ve hurilerin gerdanlıklarından daha üstün olan, miskle ve gerdanlardaki kâfur ile hatta hurilerin göz bebeklerinin karasıyla, gelin odalarının ve sarayların hanımefendilerinin endamlarının sahifeleri üzerine yazılmaya layık bu sayfayı incelemekle ve anıldıklarında rahmetin indiği, sevapların kazanıldığı salihlerin zikrine dair ihtiva ettiklerinin bereketiyle müşerref olunca onları salih dua ile ve burcu burcu kokan güzel koku övgüsüyle zikredip kazanan ve felaha eren sahibini, yüce ruhaniyetlerinden yardım isteyerek, yüksek zümrelerindeki hüsnü intizamdan uğur dileyerek, yağın ve artan himmetinin bulutlarını yazarak keskin ve güzel rayiha methiyesiyle övdüm.

1.11. Nev'îzâde Atâî⁴⁵

Âlim ve şair Atâî 991/1583'te İstanbul'da doğmuş, 1045/1635'te vefat etmiştir. Âlim ve şair Kazasker Nev'î Yahyâ Efendi'nin (öl. 1007/1599) oğludur. Önce babasından, daha sonra Kazasker Kafzâde Feyzullah Efendi'den (öl. 1020/1611) ders almıştır. Âlim, şair ve hattat Ahîzâde Abdülhalim Efendi'den (öl. 1013/1604) mülâzım olarak tahsilini tamamladı. Müderrislik ve kadılık yapmıştır. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (öl. 1038/1628) müridlerinden olmuştur. Eserlerinden biri *el-Ğavlü'l-ğâsen fî cevâbi'l-ğavli li-men* adlı Arapça küçük bir fıkıh kitabıdır.⁴⁶ *el-Muğhibbî*, iki beyitlik Arapça bir şiirini zikretmiştir:⁴⁷ [eṭ-Ṭavîl]

وَلَمَّا تَوَالَتْ لِلرَّيْمَانِ مَصَائِبُ *** لِكُلِّ رَزِيلٍ بِالرَّدَالَةِ مُعْلَمٌ

تَرَامَتْ بِهَيْمِ أَيْدِي الْمَنَائِيَا عَنِ الْمُئِي *** إِلَى حَيْثُ أَلْقَتْ رَحْلَهَا أُمُّ قَشَعَمِ

Musibetler peş peşe geldiği zamanda, bütün rezillerin rezaletleri bilinir.

Arzulardan (gelen) ölümlerin elleri, onları ölümün yerleştiği yere gönderdi.

⁴⁴ Muğhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/110-111.

⁴⁵ 'Atâî, *Hadâîku'l-ğakâik*, 2/496-539; Muğhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4/263; Mehmed Efendi Şeyhî, *Veğâyî'u'l-fudâlâ* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/4-7; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 3/475; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/95; Saadet Karaköse, *Nev'î-zâde Atâî Dîvânı* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 5; Akile Doğu, *Nevezade Atayî'nin Hamse'si ve Resimleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 7-12.

⁴⁶ Halûk İpekten, "Atâî, Nev'îzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/40-42.

⁴⁷ Muğhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/123.

Bu beyitlere göre musibetler rezaletleri orataya çıkarmaktadır.
el-Muhibbî, Atâî'ye ait iki beyti Arapçaya çevirmiştir.⁴⁸

1.12. Nev'izâde Atâî'nin oğlu Mehmed

Babasının, oğlunun doğumu için düştüğü tarih şöyledir:⁴⁹

Nihâl-i devha-i vücûd oğlum Mehmed'e

1. Seher gün gibi togdı çün Mehmed

Kabûl oldu sûz-ı dil subhgâhı

2. Degül mi bu tıfla delîl necâbet

Ki târîh ola mahz-ı lutf İlahî (1019/1610-11)

Hakkında fazla bilgi bulunmayan Mehmed Efendi için el-Muhibbî, “babasının oğludur, nazım ve nesirde onun izinden yürümüştür” gibi ifadeler kullanmış ve iki beyitlik bir şiirini örnek vermiştir:⁵⁰ [el-Kâmil]

يَأْوِي إِلَى الْحَمَامِ فِي أَوْطَارِهِمْ *** أَهْلُ الْمَعَالِي عِنْدَ إِعْوَارِ الْحَدَمِ
حَتَّى إِذَا مَا حَمَلُوا فَوْقَ الرِّضَا *** حُكْمَ الْقَضَا فِي بَيْتِهِ يُؤْتَى الْحُكْمَ

Ulu kişiler ihtiyaçları anında, hizmetçiler olmaması durumunda hamama sığınurlar.

Ve hatta yargının hükmünü, hoşnutluğun ötesine taşıttıkları için hâkimlerin evlerine gidilir.

Bu beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla, hâkimler işlerini görececek birileri olmadığında ihtiyaçlarını karşılamak için bir yerlere gidebilirler. Ancak konu yargı meselesi olduğunda hâkimler, saygınlıklarından dolayı evlerinde durmalı ve davalılar onun huzuruna gitmelidirler. Hâkimler davalıların ayağına gitmezler.

1.13. Mantıkî Ahmed Efendi⁵¹

1003/1594-95'te Şam'da doğmuştur. Babası Molla Zeynüddin isminde Nahcivanlı bir âlim, annesi ise Arap asıllıdır. Müderrislik ve kadılık yapmıştır. Sultan IV. Murad'ın sohbet arkadaşlarından ve şair Nef'î'nin dostlarından. Şam kadısı iken 1045/1635'te idam edilmiştir. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri vardır. Şiirinden iki beyit şöyledir:⁵² [el-Kâmil]

⁴⁸ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/123.

⁴⁹ Karaköse, *Nev'î-zâde*, 6, 267.

⁵⁰ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/124.

⁵¹ Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 1/197-201; Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 1/212; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/414; Bilge Kaya, *XVII. Yüzyıl Divan Şairi Mantuki Ahmet Efendi ve Divançesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 7-25.

⁵² Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/122.

سَقَّتِ الرِّيَاضَ دُمُوعُ عَيْنِي الجَارِيَةِ *** فَبَدَّتْ تُرَاجِعُهَا عُيُونٌ بَاكِينَةٌ
وَسَرَّتْ لِأَعْصَانِ الوُرُودِ فَأَصْبَحَتْ *** أَكْمَامُهَا مِنْهَا قُلُوبًا دَامِيَةً

Gözümün akan yaşları bahçeleri suladı. Ağlayan gözler peşinden tekrar göründü.

Güllerin dalları için aktı da goncaları gözyaşlarından dolayı kanayan kalpler haline geldi.⁵³

Gözyaşının vafedildiği bu beyitlerde, gül goncaları üzerine akan yaşlar damlayınca sanki kan damlatan kalplere benzemektedir.

1.14. Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi⁵⁴

Osmanlı şeyhülislâmı, şair Yahyâ Efendi, 969/1561 İstanbul'da doğmuş, 1053/1644'te yine orada vefat etmiştir. Şeyhülislâm Bayramzâde Zekeriyyâ Efendi'nin (öl. 1001/1593) oğludur. Şeyhülislâm Mâlûlzâde Mehmed Efendi'den (öl. 993/1585) mülâzemet almış, müderrislik, kadılık (Halep, Şam, Mısır vs.), kazaskerlik ve şeyhülislamlık yapmıştır. Şeyhülislâm iken IV. Murad'ın sevgi ve saygısını kazanan şair, Klasik Türk edebiyatının önde gelen gazel şairlerindedir. Eserlerinden biri *Tahmîsü Kaşîdeti'l-bürde*'dir. Ayrıca bazı Arapça şiirleriyle, dinî-ahlâkî konularda manzum, mensur Arapça risâle, hâşiye ve takrizleri de bulunmaktadır.⁵⁵ Şu beyit Arapça şiirlerinin örneklerinden biridir:⁵⁶ [es-Serî']

كَأَنَّ بَوْرِدَ حَدِيثِهِ عَقَارٌ *** شَرِبْتُهَا حَتَّى بَدَأَ البَلَاءُ

Yanaklarının pembeliğinde sanki şarap var. (Bardağın) camı ortaya çıkana kadar içtim onu.

Şair ikinci mısradaki “içinde içecek kalmayınca kadar” demek istemektedir.

Tıp alanında yazılmış *Muğni's-şifâ* isimli eser üzerine yazdıkları edebî nesrine örnek olarak gösterilebilir. İlgili metinden bir cümle şöyledir:⁵⁷

يَا لَهُ مِنْ رَوْضَةٍ شَحَارِيرُهَا أَفْلامُ المَادِحِينَ مِنَ النَّحَارِيرِ ، وَأَلْحَانُ سَوَاجِعِهَا مَا سَمِعَ لَدَى التَّحْرِيرِ مِنَ الصَّرِيرِ

Ne bahçe ama ki bülbülleri, usta methiyecilerin kalemleri ve şakımalarının nağmeleri ise yazı yazarken kalemlerden çıkan cızırtıdır.

⁵³ Goncalar kanlı kalplere benzetilerek teşbih yapılmıştır.

⁵⁴ Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4/467-472; Şeyhî, *Vekâyi'u'l-fudalâ*, 3/110-113; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 4/636; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/498; Ömer Uyan, *Şeyhülislam Yahya Divanı'ndaki inşa (emir, istifham, temenni, nida) ifadelerinin belâgat ilmine göre incelenmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 6-10.

⁵⁵ Bayram Ali Kaya, “Yahyâ Efendi, Zekeriyyâzâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/245-246.

⁵⁶ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/64.

⁵⁷ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/66.

1.15. Bahâî Mehmed Efendi⁵⁸

Şeyhülislâm ve şair Bahâî, 1010/1601'de İstanbul'da doğmuş, 1064/1654'te boğmacadan (hunaç), yine İstanbul'da ölmüştür. Baba ve anne tarafından tanınmış âlimlerin soyundan gelmektedir. Şeyhülislâm ve tarihçi Hoca Sâdeddin Efendi'nin (öl. 1008/1599) torunu, Kazasker Abdülaziz Efendi'nin (öl. 1027/1617/18) oğludur. Anne tarafından ise Kazasker Ebüssüûdzâde Mustafa Efendi'nin (öl. 1008/1598) torunudur. Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi'ye (öl. 1066/1656) talebelik yapmıştır. Şeyhülislâm Hoca Esad Efendi'den (öl. 1034/1625) mülâzım olmuştur. Müderrislik, kadılık (Halep vs.) ve kazaskerlik yaptıktan sonra şeyhülislam olmuştur. Derviş Abdî-i Mevlevî'den (öl. 1057/1647) ta'lik hattı meşketmiştir. Bahâî mahlasının Şeyhülislam Yahyâ Efendi (öl. 1053/1644) tarafından, soyunun Bahâeddin Nakşibend'e (öl. 791/1389) uzanması sebebiyle verildiği ve Nakşî olduğu söylenmiştir.⁵⁹ Edhemî nisbesi⁶⁰ hakkında onun inşası olarak nakledilen edebî nesirden bir kısmı şöyledir:⁶¹

حَمْدًا لِمَنْ جَعَلَ الْإِنْسَانَ ، إِلَى بَعْضِ الْأَنْسَابِ ، مِنْ أَوْكِدِ الْأَسْبَابِ ، النَّاجِعَةَ فِي إِنْشَاءِ دَخَائِرِ الْحَمْدِ وَالثَّنَا . وَأَبَاحَ لِأَقْدَامِ الْمُتَشَبِّهِينَ بِأَذْيَالِهَا ، مَوَاطِئَ الْعِزِّ وَمَدَارِحِ الْعُلَا . وَنَصَبَ لَهُمْ سُلْمًا يَعْزُجُونَ فِيهِ إِلَى سَمَاءِ السُّمُومِ وَفَلَكَ الْإِرْتِقَا : (الطويل)
مَرَابِعُ فُؤَدِي نَاهَا كُلُّ أَفْئَسِي *** سَمَا مِنْ سَمَا مِنْ نَائِلِيهَا إِلَى السَّمَا

Hamd ve sena mühimmatını inşa etmede faydalı ve en güçlü bağlardan biri olarak bazı soylara mensup olmayı var edene; teşebbüs edenlerin ayaklarına, arkalarıyla birlikte, izzetin basılacak yerlerini ve yüceliğin basamaklarını mübah kılana; yücelik semasına ve yükseliş feleğine tırmanacakları merdiveni dikip dayayana hamd olsun!
[eṭ-Ṭavîl]

(O soy) her mukaddes olanın elde ettiği kutsiyet baharlıklarıdır. Onu elde edenlerden yücelenler, semaya yükseldi.

el-Muhibbî, Bahâî'nin iki beytini Arapçaya çevirmiştir.⁶²

1.16. Ebûsaîd Mehmed Efendi⁶³

1003/1593-94'te İstanbul'da doğmuş, 1072/1662'de yine orada vefat etmiştir. Hoca Sâdeddin Efendizâde Şeyhülislâm Esad Efendi'nin (öl. 1034/1625) oğlu, Şeyhülislam ve tarihçi Hoca Sâdeddin'in (öl. 1008/1599) torunudur. Amcası Şeyhülislâm Hoca Esad Efendi'den (Çelebi Müftü) (öl. 1024/1615) mülâzemet

⁵⁸ Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4/2-9; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 2/28; Erdoğan Uludağ, *Şeyhülislam Bahayî Divanı: İnceleme - karşılaştırmalı metin* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 1-23.

⁵⁹ Mehmet İpşirli - Mustafa İsmet Uzun, "Bahâî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/463-464.

⁶⁰ Bir kabile, yer, mezhep veya mesleğe mensubiyeti veya ilişkiyi ifade eden isim.

⁶¹ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/84, 85.

⁶² Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/84.

⁶³ Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 1/127-128; Şeyhî, *Vekâyi*, 1/295-297; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 1/187.

almıştır. Müderrislik, kadılık (Şam vs.), kazaskerlik yapmış, sonra şeyhülislâm olmuştur.⁶⁴ Ebu'l-Ğayş el-Ğaşşâş et-Tûnisî'nin (öl. 1031/1621-22) kerametlerini ihtiva eden bir risale hakkında şu şiiri söylemiştir:⁶⁵ [eṭ-Ṭavîl]

أَرَى أُسْطُرًا فِي ضِمْنِ تِلْكَ الرِّسَالَةِ *** جَدَاوِلَ مِنْ بَحْرِ الْحَقِيقَةِ سَالَتْ
وَمِنْ مَنبَعِي عِلْمِ الْيَقِينِ وَعَيْنِهِ *** أَسَأَلْتُ مَعِينَ الْحَقِّ أَيَّ إِسْأَلَةٍ
وَفِيهَا جَلَّتْ حَالَاتُ حُبِّ كَأَنَّهَا *** طَوَاوِيسُ جَنَاتٍ بَجَلَّتْ وَجَالَتِ
وَفِي ضِمْنِهَا تَنْشِيطُ أَهْلِ مَحَبَّةٍ *** وَتَنْبِيهُ تَعْبِيرٍ لِأَهْلِ الْبِطَالَةِ
أَبُو الْعَيْثِ نَعَمَ الْعَوْثُ حَيْرٌ وَسَيْلَةٌ *** إِلَى مَنْ بِهِ فَدَّ كَانَ حَتْمُ الرِّسَالَةِ

Bu risalede bazı satırlar görüyorum, hakikat denizinden akan ırmaklar gibi.

Yakîn ilminin iki kaynağından ve pınarından, hakikat pınarını öyle bir akıttı ki!

Onda muhabbetin halleri göründü. Sanki onlar beliren ve gezinen cennet tavuslarıdır.

İçinde muhabbet ehlini neşelendirme ve tembelleri uyarı ifadesi vardır.

Ebu'l-Ğayş, ne güzel gavstır⁶⁶ ve o risaleyi hatmedene en hayırlı vesiledir.

Bir eserin methedildiği bu beyitlerde bu eseri okuyup bitiren kişiye Ebu'l-Ğayş'ın bir gavs olarak ona en hayırlı vesile olacağı bildirilmektedir.

Ebûsaîd Mehmed Efendi'nin edebi nesrine örnek, Alâeddin eṭ-Ṭarablûsî'nin⁶⁷ (öl. 1032/1622/23) *Sebkü'l-enhur 'alâ ferâ'idi Mülteka'l-ebhur* isimli eserine yazdıkları gösterilebilir. Söz konusu metinden bazı cümleler şu şekildedir:⁶⁸

فَسَدَّدَ مَنْ جَمَعَهُ وَأَحْسَنَ، وَأَمَعَنَ فِيمَا جَمَعَ وَأَثَقَنَ. حَيْثُ أَتَى بِمُحْتَصِرٍ حَسَنٍ، فِي تَلْخِصِ مُطَوَّلَاتِ هَذَا الْقَرْنِ. وَلَمَّا أَجَلْتُ
نَظْرِي فِي رِبْوَةِ حُسْنِهِ وَبَهْجَتِهِ، وَتَمَمْتُ مِنْ جَانِبِ وَاذِيهِ عَرَفَ شَمِيمِهِ وَنَفْحَتِهِ. وَجَدْتُهُ حَدِيقَةً أَيْقَمَةً، مُزَيَّنَةً بِأَزْهَارِ الْمَعَانِي
الدَّقِيقَةِ. وَالْقَيْتُهُ جَامِعًا مِنَ الْمَسَائِلِ مَا لَا يُوجَدُ فِي الْمَنْقُولِ، وَمُحْتَوِيًا مِنَ الْأَبْحَاثِ مَا تَعَجُّزُ عَنْ فَهْمِهِ الْعُقُولُ. أَبَّرَ اللَّهُ
عَمَلَهُ، وَحَرَسَهُ مِنْ صَوَارِفِ الدَّهْرِ وَيَسَّرَ أَمَلَهُ.

Onu toplayan doğru ve güzel yaptı, cem ettiklerinin hakkını verdi ve sağlam yaptı. Sonuçta bu ilmin ayrıntılarını özetleme konusunda güzel bir muhtasar eser ortaya koydu. Güzelliğinin ve göz alıcılığının yaylasında göz gezdirdiğimde, vadisi tarafından burcu burcu kokan güzel kokusunu ve rayihasını kokladım ve onu ince mana çiçekleriyle tezyin edilmiş çok güzel bir bahçe olarak buldum. Onu rivayetlerde bulunmayan meseleleri toplamış ve akılların anlamaktan aciz kaldığı bahisleri muhtevi olarak

⁶⁴ Mehmet İpşirli, "Ebûsaîd Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/281.

⁶⁵ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/80.

⁶⁶ Kendisinden manevi yardım istenilen veliler zümresinin başkanı olan veli. Bk. Süleyman Ateş, "Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/498-499.

⁶⁷ Hakkında bilgi için bk. Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 3/186-187.

⁶⁸ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/81-82.

buldum. Allah onun amelini kabul etsin, zamanın musibetlerinden onu korusun ve umduğunu kolaylaştırsın!

1.17. Abdülatif Ünsî⁶⁹

Kütahyalı divan şairi Ünsî, ilk eğitimini doğduğu yerde almıştır. Nihâlî Mehmed Efendi'den (öl. 1027/1618) mülazemet alan şair, müderrislik ve kadılık (Şam vs.) yapmıştır. 1075/1664'te Şam'da vefat eden Ünsî, Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler söylemiştir.⁷⁰ el-Muhibbî, Ünsî'nin şeyhülislama yazdığı bir metni, edebî nesrine örnek olarak vermektedir. İçinde yer yer önceki dönem şairlerin şiirlerinden de alıntı yaparak seci'li bir metin ortaya koyan Ünsî'nin bazı cümleleri şu şekildedir:⁷¹

لَمْ أَدْعُ فِي لِسَانِي فَضْلَةً إِلَّا أَحْضَرْتُهَا، وَلَا فِي قَلْبِي سَجْعَةً إِلَّا نَثَرْتُهَا. لِيَعْلَمَ أَنَّ الْكَرِيمَ مَنْ أَكْرَمَ الْأَحْزَارَ، وَاللَّيْمَ مَنْ أَزْدَرَ بِالْأَحْيَارِ. وَأَنَّ الرِّيَاسَةَ، حَبِثُ النَّفَاسَةِ. وَأَيُّ مِمَّنْ إِذَا رَمَى صَادًا، وَإِذَا قَالَ أَجَادًا. وَأَنَّ الْحُرَّ إِذَا جَرَحَ أَسَا، وَإِذَا خَرَقَ رِفَا. وَمَنْ بَسَطَ عُذْرَ الْأَيَّامِ، فَقَدْ بَسَطَ عُذْرَ الْأَنَامِ. وَمَنْ جَهَلَ الْمَتَاعَ، فَلْيَنْظُرِ الْمُبْتَاعَ. جَعَلَ اللَّهُ أَوْقَاتَ مَوْلَانَا صَافِيَةً مِنَ الْكَدْرِ، خَالِصَةً مِنَ الْغَيْرِ. وَمَسَاعِيَهُ مُحَمَّدَةَ الْأَثَرِ، وَعُلُومَهُ زَاكِيَةَ الثَّمَرِ. إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَبِالْإِجَابَةِ جَدِيرٌ.

Dilimde söylemediğim bir fazlalık, kalbimde de ifade etmediğim kafileli bir söz bırakmadım. Değerli kişinin, hürlere ikram eden, değersiz kişinin de seçkinleri aşağılayan kişi; riyasetin değerli bir makam olduğunu; benim, attığı zaman avlayanlardan, söylediği zaman da güzel söyleyenlerden olduğumu; hür kişinin yaralarsa tedavi edeceğini, zarar verirse düzeltereğini bilmesi için. Kim günlerin özrünü ortaya koyarsa yaratılmışların özrünü ortaya koymuş olur. Kim ürünü tanımiyorsa satın alınana baksın! Allah efendimizin vakitlerini, kederden arınmış, musibetlerden temizlenmiş; gayretlerini, övgüye değer etkili; ilmini de meyvesi bereketli kulsın! O (Allah) her şeye kadirdir ve icabet etmeye layıktır.

Bu ifadelerde şair kendini methetmekle birlikte bazı veciz sözler söyleyerek şeyhülislama dua ile sözlerini bitirmektedir.

Şirine örnek olarak, bir risalenin başında, dostlarından birine yazdıkları gösterilebilir:⁷² [el-Ḥafîf]

أَيُّهَا السَّيِّدُ الَّذِي أَنَا عَبْدُهُ *** وَالَّذِي أَنْطَقَ الْأَمْدَائِحَ بِجَدُّهُ
لِي إِلَى وَجْهِكَ الْجَمِيلِ عَرَامٌ *** فِي يَدَيْهِ عَفْوٌ اشْتَبَا قِي وَكَدُّهُ
أَنَا إِنْ زُرْتَ أَوْ تَخَلَّفْتَ عَبْدٌ *** بَلْ وَلِي صَفَا وَحَقِّكَ وَدُّهُ
يَسْتَوِي فِي الْوَفَاءِ قُرْبِي وَبُعْدِي *** وَسَوَاءٌ قُرْبُ الْوَلِيِّ وَبُعْدُهُ

⁶⁹ Muhibbî, *Ḥulâşatu'l-eser*, 3/23-36; Şeyhî, *Vekâyi*, 1/305-306.

⁷⁰ İbrahim Halil Tuğluk, "Ünsî, Abdülatif", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (2014).

⁷¹ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/54-55.

⁷² Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/55.

سَوْفَ أَثْنِي عَلَى مَوَدَّةِ مَوْلَى *** ضَاقَ عَنْهَا شُكْرُ الْكَلَامِ وَحَمْدُهُ

Ey, bendesi olduğum ve şerefimin, methiyeler söylediği efendim!

Sevdalıyım güzel yüzüne. Ellerindedir, hasretimin mazur görülmesi ve himmeti.

Ben, ziyaret etsen de etmesen de, bir bendeyim. Bilakis canım ve hakkı için sevgisi tertemiz oldu.

Vefada yakınlığım ve uzaklığım birdir. Dostun yakınlığı ve uzaklığı eşit olur.

Bir dostun muhabbetini öveceğim ki sözün şükürü ve hamdi o övgüye dar gelmektedir.

İhvaniyyât temalı bu şiirde şair dostuna olan muhabbetini ve vefasını terennüm etmektedir.

1.18. Mehmed İsmetî⁷³

İstanbul'da 1020-1022 (1611-1613) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Yine İstanbul'da 1076/1665'te vefat etmiştir. Birgivî Mehmed Efendi'nin (öl. 981/1573) torunu ve Şeyh Fazlullah Efendi'nin (öl. 1032/1623) oğludur. Şeyhülislâm Zekeriyâyâde Yahya Efendi'ye (öl. 1053/1644) mülâzım olmuştur. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Ahmed Togani Dede'ye (öl. 1040/1630-31) intisap etmiştir. Divan şairidir. Müderrislik, kadılık (Halep vs.) ve kazaskerlik yapmıştır.⁷⁴ el-Mencekî (öl. 1080/1669) ve el-Muhibbî bazı Türkçe şiirlerini Arapçaya çevirmişlerdir.⁷⁵

İsmetî, Şeyhülislâm Ebûsaid Mehmed Efendi'ye (öl. 1072/1662) şu beyitleri yazmıştır:⁷⁶ [el-Kâmil]

لَا زِلَّتْ فِي فَلِكِ السَّعَادَةِ سَاطِعًا *** أَنْتَ الْكَفِيُّ بِحَاجَتِي وَحَسْبِي

أَمَلْتُ حُظْوَةَ نَظْرَةٍ مِنْ أَجْلِهَا *** أَشْعَلْتُ سَاحَتَكُمْ بِبَسْطِ كُرُوبِي

Hâlâ sen parlar iken mutluluğun feleğinde, sen hâcetime yetecek olansın ve bana kâfi olansın.

Onun için bir bakış keremi umut ettim ve dertlerimi açıklayarak mekânınızı işgal ettim.

Bu beyitlerden, şairin şeyhülislâmdan bir beklentisi olduğu anlaşılmaktadır. Kendisinden ihtiyacını yerine getirmesini talep etmektedir.

İsmetî, el-Muhibbî'nin hocası, kazasker ve şair İzzetî Mehmed Efendi'ye (öl. 1092/1681) ise şöyle tavsiyede bulunmuştur:⁷⁷ [el-Hâff]

⁷³ Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4/111-115; Şeyhî, *Vekâyi*, 1/323-325; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 4/121; Haluk İpekten - Şinasi Tekin, "17. Asır Şairlerinden İsmetî", *Tarih Dergisi* 13/17-18 (1963), 103-118.

⁷⁴ Halûk İpekten, "İsmetî, Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/140-141.

⁷⁵ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/116.

⁷⁶ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/115.

⁷⁷ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/114-115.

يَوْمُكُمْ نَصْفُهُ تَقْضَى بِنُورِ آلِ *** عَزَّ وَالْوَصْفُ مِنْهُ لِلْفُرْنَاءِ
طَالِعِ الدَّرَسِ بَعْدَ كُلِّ عِشَاءٍ *** فَالْيَايِ تَعُدُّ لِلْإِحْيَاءِ

Sizin gününüz ki yarısı izzetin nuru ile yarısı da dostlarla geçti.

Her yatsıdan sonra dersini çalış! Çünkü geceler ihya içindir (diye) kabul edilmektedir.

Bu mısralarda şair, gündüzlerin eş-dost ile geçtiği dolayısıyla gecelerin iyi değerlendirilmesini, yatsıdan sonra ders çalışılarak gecenin ihya edilmesini nasihat etmektedir.

1.19. İbn Sa'dî Seyyid Abdullah b. Seyfullah el-Kostantîni

1030/1620-21'de doğmuş,⁷⁸ 1079/1669'da Mekke'de vefat etmiştir. Şeyhülislâm Zekeriyâzâde Yahya Efendi'den (öl. 1053/1644) mülâzemet almıştır. Kadılık (Mekke vs.) yapmıştır. Babası ile birlikte Kudüs ve Dımeşk'a seyahat etmiştir. Türkçe, Arapça, Farsça manzum ve mensur ürünleri vardır.⁷⁹ el-Muhibbî, Şam'da kendisiyle görüşmüş, İbn Sa'dî ile babası Fazlullah (öl. 1082/1671) arasında bir hukukun ve çeşitli yazışmaların olduğunu söyleyerek babasının ona yazdığı şiiri zikretmiştir. Bu şiire İbn Sa'dî uzun bir kaside ile cevap vermiştir ki baş tarafı şöyledir.⁸⁰ [el-Müctes]

يَا حَبِيبَ خَلِّ مِصَابِي *** لَا زَالَ وَرُدُّكَ صَابِي
أَيَّنَ الزَّمَانُ الَّذِي قَدْ *** كُنَّا بِهِ فِي التَّصَابِي
مَا بَيْنَنَا غَيْرٌ وَوَدَّ *** مَا بَيْنَنَا مِنْ خِلَافِ
طَوْرًا نُرَى مِنْ رِيَاضِ آلِ *** عُلُومِ فِي الْإِقْتِطَافِ
وَنَارَةً مِنْ بَحَارِ آلِ *** قَرِيضِ فِي الْإِعْتِرَافِ
كُنَّا كَمِثْلِ الثُّرَيَّا *** بِصُحْبَةِ وَاتِّبَافِ
فَصَبَّرْتَنَا بَنَاتِ الدِّ *** عَشِ اللَّيَالِي الْجَوَابِي
بَيْنَا نُرُودُ بَرُوضِ *** يَوْمًا مَعَ الْأَحْلَافِ
وَطَبِيرُهُ فِي وَفَاقِ *** وَلَحْنُهَا فِي اخْتِلَافِ
إِذْ صَاحَ مِنْهَا عُذَافٌ *** تَعَسًّا لِدَاكَ الْعُذَافِ
قَدْ بَانَ كُلُّ عَنِ الْإِلِّ *** فِ وَهِيَ دَاتُ الْإِلَافِ

Ey samimi en iyi dost, virdin hep tam olmaya devam etsin!

Samimi dostluklar içinde olduğumuz o zaman nerede?

Aramızda sevgiden başka bir şey ve herhangi bir anlaşmazlık yoktu.

⁷⁸ Nerede doğduğu ile ilgili bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak el-Kostantîni nisbesinden hareketle İstanbul'da doğduğu söylenebilir.

⁷⁹ Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 3/44-49.

⁸⁰ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/35.

Bazen ilim bahçelerinde (ilim) toplarken görülürüz.

Bazen de şiir denizlerinden avuçlarken...

Sohbet ve ünsiyette Süreyya takımyıldızı gibiydik.

Zalim geceler bizi Büyükayı takımyıldızı (gibi ayrı) hale getirdi.

Dostlarla bir gün bir bahçe istiyorken...

Kuşları uyum içinde, şakımaları farklı farklı...

Orada bir karakarga bağırıverdi. Uzak olsun şu karakarga!

O dostluk sahibi olduğu halde herkes ünsiyetten uzaklaştı.

Bu dizelerden anlaşıldığı kadarıyla şair, dostu ile bir arada iken sonra birbirlerinden ayrı düşmüşlerdir. Beraberken ilmî müzakereler yapıp şiir okuyorlardı. O zamanki hallerini şair Süreyya (Ülker) yıldızına benzetmektedir. Bu yıldız kümesinin yıldızları birbirine yakındır. Ancak aralarına muhtemelen bir hasetçinin (karakarga) girmesiyle eski günler kaybolmuş Büyükayı Takımyıldızı'ndaki yıldızların ayrı olmaları gibi birbirlerinden uzak düşmüşlerdir.

1.20. Kocahüsamzâde Abdurrahman Efendi⁸¹

1003'te (1594-95) İstanbul'da doğmuş, 1081/1670'te Mısır'da vefat etmiştir. İstanbul kadılarından Tulumcu Koca Hüsam Efendi'nin (öl. 1055/1641) oğludur. Medrese tahsilinden sonra Şeyhülislâm Hocasâde Mehmed Efendi'den (öl. 1024/1615) mülâzım olmuştur. Babasıyla birlikte Mısır, Kudüs ve Medine'ye seyahat etmiş ve oralarda ilim tahsil etmiştir. Müderrislik, kadılık (Halep, Şam, Kudüs, Trablus, Cîze (Mısır) vs.) ve kazaskerlik yaptıktan sonra şeyhülislâm olmuştur. Özellikle ta'lik hatta üstat ve mükemmel bir kemankeş olduğu belirtilmektedir.⁸² Şam kadısı iken etrafında edebiyat meclisleri oluşmuştur. Şam şairleri kendisini pek çok kaside ile methetmişlerdir.⁸³ Kocahüsamzâde'nin Halep'in hatibi ve âlimi en-Necmeddin el-Halfâvî'ye⁸⁴ (1054/1644-45) iki beyitlik methiyesi vardır:⁸⁵ [eṭ-Ṭavîl]

عَلَيْكَ بِنَجْمِ الدِّينِ فَالزَّمُهُ إِنَّهُ *** سَبَّهْدِي إِلَى جِنْسِ الْعُلُومِ بِلا فَضْلِ
بُنُورِ اسْمِهِ السَّامِي هَدَى كُلَّ عَارِفٍ *** إِلَى أَنَّهُ سَمَسُ الْهُدَايَةِ وَالْفَضْلِ

Necmeddin'e iyi sarıl! Çünkü o, ayrım olmaksızın bütün ilimlere yönlendirecektir.

Yüce isminin nuruyla her ârife, hidayet ve fazilet güneşi olarak yol gösterdi.

Bu beyitlerde el-Halfâvî'nin fazileti ve ilmi sayesinde güneş gibi yol gösterdiği ifade edilmektedir.

⁸¹ Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 2/351-357.

⁸² Mehmet İpşirli, "Abdurrahman Efendi, Kocahüsamzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/160.

⁸³ Bir örnek için bk. Yusuf Sami Samancı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 128-134.

⁸⁴ Hakkında bilgi için bk. Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4/181-184.

⁸⁵ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/91.

1.21. İzzetî Mehmed Efendi⁸⁶

1039/1629-30'da Filibe'ye bağlı Çaşnigîr'de doğmuş, 1092/1681'de vefat etmiştir. Babası Çelebi Kadı ve Vişne Efendi lakaplarıyla tanınan Filibe Kadısı Lütfullah Efendi (öl. 1041/1632), dedesi Şeyhülislâm Bayramzâde Zekeriyâ Efendi'dir (öl. 1001/1593). Divan şairi, amcası Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin (1053/1644) himayesine girerek ilk eğitimini ondan almıştır. Rumeli Kazaskeri Muîd Ahmed Efendi'nin (öl. 1057/1647) yanında mülâzım olan İzzetî müderrislik, kadılık (Şam, Mısır vs.) ve kazaskerlik yapmıştır. Şiirde amcası Yahya Efendi'den etkilenen şairin divanında az sayıda Arapça şiir vardır.⁸⁷ el-Muhibbî, İzzetî'yi İstanbul'da üstad bilerek onun himayesine girmiştir. Özellikle İzzetî'nin Arap şiiri ve edebiyatı derslerine katılmış ve zengin kütüphanesinden yararlanmıştır. el-Muhibbî, hocası İzzetî'yi o kadar sevmektedir ki, onun 13 Şevval 1092/26 Ekim 1681'de vefatının ertesi günü Dımaşk'a dönmek için İstanbul'dan ayrılmış, üzüntüsü sebebiyle bir müddet uzlet hayatı yaşamıştır.⁸⁸ el-Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne* isimli biyografik eserinin "Anadolu edipleri" ile ilgili kısmına hocası İzzetî ile ve kendisinden *أُسْتَاذِي وَمَلَاذِي، وَعَتَاذِي وَعِيَاذِي* (Üstadım, sığınağım, dayanağım, korunağım) ifadeleriyle söz ederek bilgi vermeye başlamıştır. Hocası ile ilgili övgü dolu ifadelerinden bazıları şöyledir:⁸⁹

فَشَاهَدْتُ مَلَكًا فِي صُورَةِ إِنْسَانٍ، يَمَلَأُ الْعَيْنَ بِالْحُسْنِ وَالْكَفَّ بِالْإِحْسَانِ. وَلَهُ السَّعَادَةُ مُهَيَّأَةً، وَبِهِ الدُّنْيَا وَأَهَالِيهَا مُهَيَّأَةً.
فَوَرَدْتُ بَحْرًا مِنْ جُودِهِ نَمِيرًا، وَارْتَقَيْتُ حَيْثُ أَعْدُ النَّجْمَ سَمِيرًا. وَكَمْ مَجْلِسٍ بَيْنَ يَدَيْهِ، قَرَأْتُ فِيهِ سُورَةَ الْأَدَبِ لَدَيْهِ.

İnsan suretinde bir melek gördüm. Güzelliğ(iy)le gözü dolduran, ihsan(iy)la da avuç(lar)ı. Tertiplenmiş bir mutluluk ona, dünya ve halkının tebrikleri ona. Cömertliğinden (oluşmuş) berrak bir denize vardım. Yıldızı sohbet arkadaşı saydığım yere yükseldim. Huzurunda nice meclisler vardır. Yanında, o mecliste okudum edep sûresini.

Sevgilinin güzelliğinden bahseden aşağıdaki beyitler, İzzetî'nin şiirlerinden biridir:⁹⁰ [el-Kâmil]

يُرْمِي فَيُوقِعُ فِتْنَةَ النَّظَرِ *** وَتَرَاهُ يَسْأَلُنِي عَنِ الْخَبْرِ
نَزَّةً حَيَالُ الْفِكْرِ يُعْضِبُهُ *** فَيَكَادُ يَمْنَعُنِي مِنَ الْفِكْرِ
مَا شَاهَدْتُ عَيْنَايَ طَلَعَتْهُ *** إِلَّا وَأَعْنَاهَا عَنِ الْقَمَرِ
يُرْجَى مِنَ الْفِتَنِ الْخُلَاصُ إِذَا *** سَلِمَتْ لَوَاحِظُهُ مِنَ الْحَوْرِ

⁸⁶ Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser*, 4/131-142; Şeyhî, *Vekâyi*, 1/483-486; Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 3/455; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/480; Adnan Çağlı, *Vişnezade İzzeti (hayatı, edebi kişiliği ve Divanının tenkidli metni)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 4-10.

⁸⁷ A. Azmi Bilgin, "İzzetî Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/564-565.

⁸⁸ Durmuş, "Muhibbî", 31/35.

⁸⁹ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/9.

⁹⁰ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/10.

(Bakış) atıyor ve bakış fitnessine düşürüyor. (Sonra da) bana haber(ler)i sorarken göreceksin onu.

Hayalen düşünülmesi bile kendisini öfkeli edecektir (kadar) iffetli. Nerdeyse beni düşünmekten men edecek.

Gözlerim onun gibisini görmedi, öyle ki gözleri(mi) aya muhtaç bırakmadı.

Fitnelerden kurtulmak umulur, gözleri siyahlıktan salim olursa.

Gazel temalı bu dizelerde sevgilinin bakışlarının çok etkili olduğu vurgulanmaktadır. Sevgili o kadar iffetlidir ki başkalarının hayaline girmekten bile rahatsız olmaktadır. Şaire göre sevgilinin yüzü çok parlaktır. Onu görünce aya bakmaya ihtiyacın kalmaz. Gözlerinin karalığı insanı fitneye düşürecek kadar koyudur.

el-Muhibbî, hocası hakkında pek çok methiyesinin olduğunu söyleyerek onlardan örnekler vermektedir. Yanına ilk geldiği zaman söylediği methiyenin bazı beyitleri şöyledir:⁹¹ [eṭ-Ṭavîl]

يَرِفُ بِهِ عُصْنٌ مِنَ الْحَمْدِ يَانِعٌ *** وَيَعْبُقُ مِنْ نَشْرِ الثَّنَاءِ فِيهِ نُدُّهُ
وَلَا تَعْتُرُ اللَّحْظَاتُ فِي بَابِ حَجْدِهِ *** بَعِيرٍ مَنَالٍ يَفْدَحُ الْعِزَّ زَنْدُهُ
أَدَّرَ عَلَى الْأَيَّامِ سَيِّئًا فَفَجَّرَتْ *** يَنَابِيعَ حَتَّى الصَّحْرُ أُعْشِبَ صَلْدُهُ

Kemale ermiş dal onda, hamdederek biraz kımlıdır. Onda övgünün yayılmasından dolayı, buhuru kokar buram buram.

Şerefının kapısında bakışlar bocalamaz. İstenmeden izzeti çıkar, çakmak taşı.

Günlerce bol bol akıttı ve pınarlar fışkırdı hatta kayanın sert tarafı bile yeşerdi.

Sembolik anlatımın yer aldığı bu beyitlere göre İzzetî'de şeref adeta bir çakmak taşı gibi çakmaktadır, o adeta övgü kokmaktadır. Ona gelen eli boş dönmez. O kadar cömerttir ki fışkıran pınarlarından sert kayalar bile yeşerir.

1.22. Abdülbâki Ârif Efendi⁹²

Muhtemelen 1043/1633'te Kasımpaşa'da doğmuş, 1125/1713'te İstanbul'da vefat etmiştir. Babası, Tersâne-i Âmire mahzen kâtibi Ammizâde Mehmed Efendi'dir (öl. 1082/1671). Şiirlerinde Ârif mahlasını kullanmıştır. Arapça kaynaklarda Ârif er-Rûmî ismiyle de zikredilmektedir. Medrese tahsilinden sonra, daha sonra şeyhülislâm olacak olan Memekzâde Mustafa Efendi'den (öl. 1066/1656) mülâzemet almıştır. Haremeyn evkafı kâtipliği, müderrislik, kadılık (Kahire vs.) kazaskerlik yapmıştır. Ârif Efendi'nin Arapça, Farsça, Türkçe şiir söyleyebilen, divan sahibi bir şair; kelâm, ahlâk, siyer gibi dinî ilimlerle sarf, nahiv ve belâgatta devrin önde gelen âlimlerinden biri olduğunda

⁹¹ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/12. Diğer örnekler 11-18. Sayfalar arasındadır.

⁹² Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, 3/297-298; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/362-363; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Değerli Türk Âlimi ve Güzel Sanatlar Üstadı Abdülbâki Ârif Efendi", *Belleten* 22/85 (1958); Ali Şahin, *Abdülbaki Arif Efendi (Hayatı, eserleri, edebi kişiliği ve divanının tenkidli metni)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 18-25.

kaynaklar birleşmektedir. Yazıyı Mehmed Tebrîzî'den öğrenerek zamanının İmâd'ı⁹³ kabul edilecek kadar iyi bir ta'lik hattatı olan Abdülbâki Efendi birçok murakka' ve kıta yazmış, kitap istinsah etmiştir. Ayrıca mûsikide ilim ve pratik bilgi sahibi olup besteler yapmış ve bu alanda da devrin üstatlarından biri kabul edilmiştir. "Hezârfen"⁹⁴ bir kişiliğe sahip olan Abdülbâki Efendi'nin edebiyat, sarf, nahiv ve ilm-i kelâma dair eserleri ile bazı tercüme ve şerhleri bulunmaktadır. Arapça ve Arap edebiyatı ile ilgili olanları şunlardır:

Muqaddime-i Ahlâk-ı Nâşırî Mu'arrebî: Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (öl. 672/1274) eseri olan *Ahlâk-ı Nâşırî*'nin mukaddime kısmının Farsçadan Arapçaya tercümesidir.

Ma'ne'l-bid'a: Arapça küçük bir risaledir.

İmru'ün ve nefsihû,⁹⁵ *el-Ma'rife ve'n-nekre*⁹⁶ ve *Risâle-i Lâm*: Nahiv ilmiyle ilgili Arapça risalelerdir.

Şerhu kaşide-i Abdullâh Pâşâ: Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın (öl. 1148/1735) Arapça bir kasidesinin şerhidir.

Ta'ribü Risâleti'l-İşâm fi'l-hakîkati ve'l-mecâz: İsmüddin el-İsferâyînî'nin (öl. 944/1537) *Risâle fi'ilmî'l-mecâz* adlı Farsça eserinin Arapça tercümesidir.

Tahmîs-i Kaşide-i Bânet Su'âd: Kâ'b b. Züheyr'in (öl. 24/645[?]) *Kaşide-i Bürde* adıyla da anılan şiirinin tahmîsidir.

Takdîmü mecelleti'r-râbia: Bu risalede müellifin bazı Arapça ve Türkçe yazıları bulunmaktadır.⁹⁷

el-Muhibbî, Ârif Efendi ile İstanbul'da birkaç kere, Dımeşk'ta ise iki kere görüşmüştür.⁹⁸ Ârif Efendi Kahire'ye kadı olarak tayin edilince el-Muhibbî'ye kadı naibliğini teklif ederek onu Kahire'ye çağırması, böylece el-Muhibbî onun hizmetine girmiştir.⁹⁹

⁹³ Nesta'lik yazıyı güzelliğinin zirvesine ulaştıran Safevî hattatı İmâd-i Hasenî-i Seyfî (öl. 1024/1615). Bk. Ali Alparlan, "İmâd-i Hasenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/169-171.

⁹⁴ Kelime anlamı "bin sanat", yani pekçok ilimde derin bilgi birikimine sahip olan demektir.

⁹⁵ Bu eser üzerine yapılan bir çalışma için bk. Murat Sula, "Abdülbâki Ârif Efendi ve 'İmraan Ve Nefsehû' Adlı Eseri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2020), 163-198.

⁹⁶ Bu eser üzerine yapılan bir çalışma için bk. Çiğdem Çam, *Abdülbaki Arif Efendi, Hayatı, Eserleri, 'Marife Ve Nekre' Risalesi'nin Tenkitli Metni* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁹⁷ Mustafa İsmet Uzun, "Abdülbâki Ârif Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/195-198.

⁹⁸ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/17-18.

⁹⁹ Durmuş, "Muhibbî", 31/36.

el-Muhibbî, onun Arapça şiirlerinden örnekler vermektedir. Bu kasideler arasında naat, methiye,¹⁰⁰ dostluk şiiri gibi türler bulunmaktadır.¹⁰¹ Peygamber methiyesinden birkaç beyit şu şekildedir: [eṭ-Ṭavîl]

مَتَى هَتَفْتُ بِالْجَنِّحِ وَرُقُ الْحَمَائِمِ¹⁰² *** أَنْارَتْ جَوَى قَلْبٍ مِنَ الْوَجْدِ هَائِمِ
سَقَى اللَّهُ سَاحَاتِ الْعَذِيبِ وَبَارِقِ¹⁰³ *** بِكَلِّ هُمُولِ الْوَدْقِ أَوْطَفَ سَاجِمِ
إِذَا بَارِقُ شِمْتَاهُ مِنْ نَحْوِ بَارِقِ¹⁰⁴ *** تَأَجَّجَ نَارٌ فِي الْحَشَا وَالْحَيَازِمِ
فَهَا أَنَا مَطْوِيُّ الضُّلُوعِ عَلَى الْجَوَى¹⁰⁵ *** إِلَى لَثَمِ هَاتِيكَ الرَّئِي وَالْمَعَالِمِ
أَلَا أَيُّهَا الْحَادِي تَرَفَّقْ بِمُهْجَتِي¹⁰⁶ *** وَبِالْيَعْمَلَاتِ الدَّامِيَاتِ الْمَنَاسِمِ¹⁰⁷

Ne zaman yeşil güvercinler kanatlarıyla kuğurursa, hasretten meftun olmuş kalbin yanıklığını aydınlatır.

Allah el-‘Uzeyb ve Bâriḳ’in ovalarını suya kandırsın, bardaktan boşanırcasına yağın bol yağmurlarla.

Bir şimşek çaktığı zaman Bâriḳ tarafından ona baktık (nereye yağmur yağacak diye). Bir ateş tutuştu, kalpte ve göğüste.

İşte ben, şu tepeleri ve dağları öpmeye hasretten kaburgaları bükülmüş...

Dikkat et, ey develeri sevk eden, gönlüme merhamet et! Tırnakları kanayan uysal, soylu develerle...

Bu şiirde kullanılan kelimeler ve ifade biçimleri, klasik Arap şiirindeki üsluplarla benzerlik arz etmektedir. Dolayısıyla şairin bu tür şiirleri, onun, klasik Arap edebiyatına hâkim ve o tarzda şiir söyleyebilecek kabiliyette olduğunu göstermektedir. İkinci beyitteki el-‘Uzeyb ve Bâriḳ gibi mekânlardan bahsetmek peygamber methiyelerinin geleneksel formatında bulunan unsurlardandır. Şiir tenkitçileri, peygamber methiyelerine Hicaz’daki bölgelerin anılmasıyla başlanması gerektiği

¹⁰⁰ İki methiyesi için yapılmış bir çalışma için bk. Celal Turgut Koç, “Abdülbâki Ârif Efendi ve İki Kasidesi Üzerine”, *Nüsha* 17/44 (2017), 107-126.

¹⁰¹ Muhibbî, *Nefhatü’r-Reyhâne*, 3/19-29.

¹⁰² *وَرُقُ الْحَمَائِمِ* ifadesi Endülüslü şair ve vezir İbn Zeydûn’un (öl. 463/1071) şiirinde geçmektedir. Bk. Ahmed b. Abdullah İbn Zeydûn, *Dîvânu İbn Zeydûn* (Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-‘Arabî, 1994), 269.

¹⁰³ el-‘Uzeyb ve Bâriḳ Kûfe civarında bulunan iki yerin adıdır ve el-Mütenebbî’nin (öl. 354/965) şiirinde görülmektedir. Bk. Ebû’t-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Mütenebbî, *Dîvânu’l-Mütenebbî* (Beyrût: Dâru Beyrût, 1983), 393.

¹⁰⁴ *الْحَشَا وَالْحَيَازِمِ* ifadesi el-Buhtürî’nin (öl. 284/897) şiirinde geçmektedir. Bk. el-Velîd b. Ubeyd el-Buhtürî, *Dîvânu’l-Buhtürî* (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1963), 1970.

¹⁰⁵ *مَطْوِيُّ الضُّلُوعِ عَلَى الْجَوَى* ifadesi el-Hâcirî’nin (öl. 632/1235) şiirinde görülmektedir. Bk. Hüsameddin İsa b. Sincer el-Hâcirî, *Dîvânu bülbülü’l-garâm el-kâşif ‘an lisâmi’l-insicâm* (Amman: Câmîatu’l-Betrâ el-hâssa, 2003), 268.

¹⁰⁶ *أَيُّهَا الْحَادِي تَرَفَّقْ بِمُهْجَتِي* ifadesi en-Nevâcî’nin (öl. 859/1455) şiirinde görülmektedir. Bk. “بوابة الشعراء - النواجي” (شمس الدين - بعيشك يا حادي ترفق بمهجتي”, *بوابة الشعراء* (2012).

¹⁰⁷ *الدَّامِيَاتِ الْمَنَاسِمِ* ifadesi el-Ferezdaḳ’ın (öl. 114/732) şiirinde görülmektedir. Bk. Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib el-Ferezdaḳ, *Dîvânu’l-Ferezdaḳ* (Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1987), 619.

düşüncesindedirler.¹⁰⁸ Ârif Efendi bu şiiriyle önceki şairlerin izinden gitmiş ve genel kabulleri benimsemiş görünmektedir. Peygamber methiyeleri konusunda ana metinlerden biri haline gelmiş Bûsîrî'nin (öl. 695/1296 [?]) *Kaşîdetü'l-bürde*'sinde ele alınan konular yaklaşık olarak Ârif Efendi'nin bu kasidesinde de dikkati çekmektedir. Bunlar Hicaz'daki mekânlar, dağ, tepe, ağaç vs. coğrafi unsurlar, develeri sevk eden sürücüye seslenme, kervandaki develeri tasvir etme, Hz. Peygamber'in mucizelerinden bahsetme, ümit ve yakarış, dua ve niyaz gibi unsurlardır.¹⁰⁹ Ayrıca şekil açısından bir benzerlik olarak kafiye harfi (ر) de Bûsîrî'nin kasidesi ile aynıdır.

Buraya kadar Arap edebiyatına doğrudan bazı katkıları olan âlim ve edebiyatçılar ele alınmıştır. İstanbul merkezli Arap edebiyatına katkı sağlayan şairler olmakla birlikte Muhammed Emin ez-Zilevî (öl. 1241/1825-26) gibi Türk asıllı olup Osmanlı toprakları içindeki Arap beldelerinden birine göç ederek Arapça divan kaleme alan şairler de vardır.¹¹⁰ Türkçe söylenen şiirlerin ya da fikirlerin Arapça bir beyit halinde ifade edilmesi de dolaylı bir katkı olarak burada zikredilebilir. el-Muhibbî, Divan şairleri Riyâzî'den¹¹¹ (öl. 1054/1644) dört beyit; Nefî¹¹² (öl. 1044/1635), Vecdî¹¹³ (öl. 1071/1661), Nâilî¹¹⁴ (öl. 1077/1666), Mezâkî Süleyman Efendi¹¹⁵ (öl. 1087/1676) ve Nâbî'den¹¹⁶ (öl. 1124/1712) ikişer beyit; Fehîm-i Kadîm¹¹⁷ (öl. 1057/1647), Fasîh Ahmed Dede¹¹⁸ (öl. 1111/1699) ve Samî'den¹¹⁹ ise birer beyit Arapçaya çevirmiştir.

Sonuç

İstanbul merkezli Osmanlı eğitim ve öğretim sisteminde Arapçaya verilen önem sayesinde Arap asıllı olmayan pek çok edebiyatçı tarafından Arap dili ve edebiyatı alanına çeşitli katkılar sunulmuştur. Bu katkılar Arap dilinin grameri, edebiyatı ve belâğatı alanlarındadır.

Bu çalışmada ele alınan zaman diliminde, Arap edebiyatı sahasında ürünler ortaya koyan İstanbul merkezli şair ve ediplerin bulunduğu görülmüştür. Bu şair ve ediplerin yetişme sistemlerinde dikkat çeken husus, medreseden mezun olmak ve bir hocadan ki

¹⁰⁸ Ebû Bekr b. Alî İbn Hıccce, *Hizânetü'l-edebe ve gâyetü'l-erebe* (Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1987), 36-37; Mehmet Mesut Ergin, "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798)", *Marîfe* 7/1 (2007), 125.

¹⁰⁹ Mahmut Kaya, "Kaşîdetü'l-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/568.

¹¹⁰ Ramazan Bezci, "Muhammed Emin ez-Zilevî, Edebî Kişiliği ve Şiirleri", *AHBV Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Dergisi* 1/1 (2019), 53.

¹¹¹ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/126.

¹¹² Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/130.

¹¹³ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/131.

¹¹⁴ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/132.

¹¹⁵ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/134.

¹¹⁶ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/136.

¹¹⁷ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/133.

¹¹⁸ Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/138.

¹¹⁹ el-Emîr Yunus el-Mevşîlî. Bk. Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, 3/137.

genellikle bu bir kazasker ya da şeyhülislâm olmaktadır, mülâzemet almaktır. Daha sonra bunların müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık gibi ilmi makamlarda görev aldıkları görülmüştür. Bu anlamda Osmanlı medrese sisteminin Arapça ve Arap edebiyatı tahsili konusunda başarılı olduğu görülmektedir. Bu sistemden pek çok nitelikli ilim adamının yetiştiği bir hakikattir. Özellikle kadılık görevi aldığında çoğunluğunun Halep, Şam, Kahire, Mekke gibi önemli Arap şehirlerinde görev yaptıkları dikkat çekmektedir. Gittikleri yerlerde Arap şair ve ediplerle ilmi ve edebi açıdan karşılıklı iletişim halinde olmuşlar ve bu durum onların Arapça ve edebiyatı açısından gelişmesini olumlu yönde etkilemiş görünmektedir. el-Muhibbî gibi bir Arap edebiyatçısının eserlerinde İstanbul ve çevresinde yetişen şair ve edebiyatçılara yer vermesi, bazılarının talebelik yapması, onlardan sitayişle bahsetmesi bu topraklarda Arap edebiyatına önem verildiğinin diğer bir kanıtıdır.

Söz konusu dönemde ortaya konulan edebi nesirler, icazetnamelerde, mektuplaşmalarda, takrizlerde ve dîbâcelerde görülen sec'ili metinlerdir. Bu metinlerde ediplerin hünerlerini sergileyerek kafiyeli bir tarzda edebi kelimeler kullanarak bol sanatlı, benzetmeli ve medih ifadelerinin yoğun olduğu cümleleri dikkat çekmektedir. Şiirlerde ise Arap edebiyatının genelinde olduğu gibi başta Hz. Peygamber'e methiye ve tevessül olmak üzere, ilim ve devlet adamlarını medh, kutsal yerleri ve ilmi eserleri tasvir, nasihat, içki ve tabiat tasviri, gazel, kardeşlik ve dostluk gibi temalar görülmektedir. İfade biçimlerinde Arap şairlerden çeşitli izler taşıyan şiirler arasında, bir Arap şairin dilinden dökülmüş gibi bir üslup taşıyan Abdülbâki Ârif Efendi'nin peygamber methiyesine vurgu yapılmalıdır. Nazım biçimlerinden tahmis ve taştîr gibi musammatlar dikkat çekmektedir. Osmanlı âlimleri Arap edebiyatı haricinde, Arapçanın sarfı ve nahvi alanında de çeşitli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bunlar, metinlerin daha iyi ve kolay anlaşılmasına yönelik şerh, haşiye ve ihtisar çalışmalarıdır. Ayrıca bazı âlimler Arapçaya çeviri yapmış ve bazıları eserini Arap dilini kullanarak yazmıştır.

Kaynakça

- Aktepe, M. Münir. “Esad Efendi, Hocazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Alparslan, Ali. “İmâd-i Hasenî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- ‘Atâî, Nev‘îzâde. *Hadâîku’l-hakâik fi tekmileti’ş-Şakâik*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Ateş, Süleyman. “Kutub”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/498-499. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bezci, Ramazan. “Muhammed Emin ez-Zilevî, Edebî Kişiliği ve Şiirleri”. *AHBV Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Dergisi* 1/1 (2019).
- Bilgin, A. Azmi. “İzzetî Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/564-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Buhtürî, el-Velîd b. Ubeyd. *Dîvânu’l-Buhtürî*. 5 Cilt. Kahire: Dâru’l-Meârif, 3. Basım, 1963.
- Bursalı, Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i ‘Âmire, 1333.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Nakîbüleşraf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/322-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çağlı, Adnan. *Vişnezade İzzeti (hayatı, edebî kişiliği ve Divanının tenkidli metni)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Çaldak, Süleyman. “Nergisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/560-562. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çam, Çiğdem. *Abdülbaki Arif Efendi, Hayatı, Eserleri, ‘Marife Ve Nekre’ Risalesi’nin Tenkitli Metni*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Doğu, Akile. *Nevzade Atayî’nin Hamse’si ve Resimleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Durmuş, İsmail. “Muhibbî, Muhammed Emîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/35-37. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ergin, Mehmet Mesut. “Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798)”. *Marife* 7/1 (2007), 119-136.
- Ferezdağ, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib. *Dîvânu’l-Ferezdağ*. Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-’ilmiyye, 1. Basım, 1987.
- Gürbüz, Mehmet. “Hasibî, Güzelce Rüstem Paşazâde Hüseyin Efendi”. Erişim 20 Temmuz 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hasibi-guzelce-rustem-pasazade>
- Ḥâcîrî, Hüsameddin İsa b. Sincer. *Dîvânu bülbülü’l-garâm el-kâşif ‘an lisâmi’l-insicâm*. Amman: Câmîatu’l-Betrâ el-hâssa, 2003.
- Ḥafâcî, Şehâbeddin. *Reyhânetü’l-elibbâ ve zehretü’l-hayâti’d-dünyâ*. Mısır, 1. Basım, 1967.
- İbn Hicce, Ebû Bekr b. Alî. *Ḥizânetu’l-edeb ve gâyetu’l-ereb*. Beyrût: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, 1. Basım, 1987.
- İbn Zeydûn, Ahmed b. Abdullah. *Dîvânu İbn Zeydûn*. Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-’Arabî, 2. Basım, 1994.
- İpekten, Halûk. “Atâî, Nev‘îzâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/40-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- İpekten, Halûk. “Azmîzâde Mustafa Hâletî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İpekten, Halûk. “İsmetî, Mehmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İpekten, Haluk - Tekin, Şinasi. “17. Asır Şairlerinden İsmetî”. *Tarih Dergisi* 13/17-18 (1963), 103-118.
- İpşirli, Mehmet. “Abdurrahman Efendi, Kocahüsamzâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/160. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İpşirli, Mehmet. “Ahîzâde Hüseyin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İpşirli, Mehmet. “Ebûsaid Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/281. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İpşirli, Mehmet. “Mülâzemet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İpşirli, Mehmet. “Taşköprizâde Kemâleddin Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- İpşirli, Mehmet - Uzun, Mustafa İsmet. “Bahâî Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Karaköse, Saadet. *Nev'î-zâde Atâyî Dîvânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.
- Kaya, Bayram Ali. “Yahyâ Efendi, Zekeriyâyâzâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/245-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kaya, Bilge. *XVII. Yüzyıl Divan Şairi Mantki Ahmet Efendi ve Divançesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Kaya, Mahmut. “Kasidetü'l-Bürde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/568-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kaya Yiğit, Bilge. “Mantkî Ahmed Efendi”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. 2014. Erişim 23 Temmuz 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/mantki-ahmed-efendi>
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî meḥâsini 'ş-şi'ri ve âdâbihî ve naḳdih*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- Kesik, Beyhan. “Şeyhî, Seyyid Mehmed Allâme Efendi”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. 2014. Erişim 22 Temmuz 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/seyhi-seyyid-mehmed-allame-efendi>
- Koç, Celal Turgut. “Abdulbâki Ârif Efendi ve İki Kasidesi Üzerine”. *Nüşa* 17/44 (2017), 107-126.
- Muḥibbî, Muhammed Emîn. *Ḥulâşatu'l-eser fî a'yâni'l-ḳarni'l-ḥâdiye 'aşer*. 4 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1284.
- Muḥibbî, Muhammed Emîn. *Nefḫatü'r-Reyhâne ve reşḫatü tîlâ'i'l-ḥâne*. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, ts.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyin. *Dîvânü'l-Mütenebbî*. Beyrût: Dâru Beyrût, 1983.
- Öztürk, Mustafa. “Allâme Şeyhî Efendi'nin Kudüs Temalı Şitâiyyesi veyahut 'Karlar İçinde Bir Kudüs Tasviri'”. *Milel ve Nihal*, 107-141. <https://doi.org/10.17131/milel.584979>

- Pakalın, Mehmed Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 4 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Pala, İskender - Kılıç, Filiz. “Musammat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Parlak Dönmez, Betül. *Eğirdirli Şeyhi Mehmed Efendinin Divanı'nın incelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Samancı, Yusuf Sami. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Sâmi, Şemseddin. *Ķâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Me'ârif Nezâreti, 1314.
- Sula, Murat. “Abdülbâki Ârif Efendi ve ‘İmraan Ve Nefsehû’ Adlı Eseri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2020), 163-198.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şahin, Ali. *Abdülbaki Arif Efendi (Hayatı, eserleri, edebi kişiliği ve divanının tenkidli metni)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Şensoy, Sedat. *Veysi ve Eseri Merace'l-Bahreyn*. İstanbul: Detay, 2010.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Veķâyi'u'l-fudâlâ*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Tuğluk, İbrahim Halil. “Ünsî, Abdüllatif”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. 2014. Erişim 26 Temmuz 2022. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/unki-abdullatif>
- Uludağ, Erdoğan. *Şeyhülislam Bahayî Divanı: İnceleme - karşılaştırmalı metin*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Uyan, Ömer. *Şeyhülislam Yahya Divanı'ndaki inşa (emir, istifham, temenni, nida) ifadelerinin belagat ilmine göre incelenmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Abdülbâki Ârif Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/195-198. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Ganîzâde Mehmed Nâdirî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/355-356. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Değerli Türk Âlimi ve Güzel Sanatlar Üstadı Abdülbâki Ârif Efendi”. *Belleten* 22/85 (1958).
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Yazar, Sadık. “XVII. Asır Şairlerinden Allâme Şeyhî, Divanı ve Bir Kasidesi”. *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* 2/3 (2007), 586-605.
2012. “بوابة الشعراء. بوابة الشعراء - النواجي شمس الدين - بعيشك يا حادي ترفق بمهجتي”. Erişim 01 Ağustos 2022. <https://poetsgate.com/poem.php?pm=116346>.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

19. YÜZYILA TARİHLENEN ÜÇ DELÂİLÜ'L-HAYRÂT YAZMA ESERİNDE ÇİÇEK TEZİYİNATI

FLOWER DECORATION OF THREE DELÂİLÜ'L-HAYRÂT MANUSCRIPTS DATED TO
THE NINETEENTH CENTURY

Mesude Hülya DOĞRU

[Sorumlu Yazar]

Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Geleneksel Türk Sanatları
Bölümü, mhdogru@sakarya.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2963-4827

Betül COŞKUN ÇELİK

[İkinci Yazar]

Dr. Öğr. Üyesi. Bitlis Eren Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi G.T.S. Bölümü
bccelik@beu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-6242-3485

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513501>

Geliş Tarihi / Received: 10 Ağustos 2022 / 10 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Ekim 2022 / 12 October 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 374-397.

Cite as / Atıf: Doğru, Mesude Hülya – Çelik, Betül Coşkun. “19. Yüzyıla Tarihlenen Üç Delâilü'l-hayrât Yazma Eserinde Çiçek Tezyinatı” [Flower Decoration of Three Delâilü'l-Hayrât Manuscripts Dated to The Nineteenth Century]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 374-397.

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

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.



OpenAIRE TRIZIN OPEN ACCESS

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

Yazar(lar)/Author(s): Mesude Hlyya Doğru-Betl COŞKUN ÇELİK

Yazar Katkıları / Author Contributions:

- *Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study : MH.D (%50), B.C.Ç (%50)
- *Veri Toplanması / Data Collection : MH.D (%50), B.C.Ç (%50)
- *Veri Analizi / Data Analysis: MH.D (%50), B.C.Ç (%50)
- *Makalenin Yazımı / Writing up: MH.D (%60), B.C.Ç (%40)
- *Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision : MH.D (%50), B.C.Ç (%50)
- *Çıkar Çatışması / Competing Interests: MH.D (%50), B.C.Ç (%50)

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Türk rokokosu üslubunda tezyin edilmiş yazma eserler on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllara tarihlenir. Bu dönemde Türk bezeme sanatlarına ait eserlerde birçok çiçek çeşidinin natüralist üslupta çalışıldığı görülmektedir. Makale kapsamında, İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi envanterinde yer alan sekiz adet minyatürlü eser arasından, on dokuzuncu yüzyıla tarihlenen, benzer natüralist üslup özellikleri taşıyan A5559 ve A5766 envanter numaralı iki örnek ile özel bir koleksiyonda yer alan ve envanter numarası bulunmayan bir Delâilü'l Hâyrat ele alınmıştır. Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr fi zikri's-salât 'ale'n-nebiyyi'l-muhtâr bir dua kitabıdır ve salavatı şerif mecmuasıdır. Önceleri Cezûli'nin müritlerinin okuduğu bir dua kitabı iken, zamanla bütün Müslümanlar tarafından okunmaya başlanmıştır. Türk rokokosu üslubunda, natüralist bezeme unsurları içeren ve aynı zaman aralığına tarihlendirilen söz konusu üç Delâilü'l-hayrât'ın, ciltlerinde, unvan sayfalarında, ketebe sayfalarında, Mekke ve Medine tasvirlerinde zengin tezyini unsurlar kullanılmıştır. Delâilü'l-hayrâtların natüralist çiçeklerle bezenen sayfalarında yer alan ve eserlerin dönemine işaret eden, kurdele, perde püskülü, girland, sütun başlığı, bereket boynuzu gibi detaylar eserlerin on dokuzuncu yüzyıla tarihlenmesini sağlamaktadır. Yazmaların natüralist çiçeklerle bezenen minyatürleri, unvan ve ketebe sayfalarının detaylarındaki çeşitlilik ve ince işçilik eserleri incelenir kılmıştır. Bir Delâilü'l Hâyrat'ın döneminin nakkaşbaşı mücellid Salih Efendi tarafından bezendiği bilinmektedir. Diğer eserlerin tasarımlarındaki detaylarda görülen özen, dönemlerinin önemli mücellid ve/veya nakkaşları tarafından tezyin edilmiş olduklarını düşündürmektedir. Makale kapsamında ele alınan yazma eserlerde kullanılan çiçekler tek tek ve buket olarak karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi, Yazma eser, Delâilü'l-hayrât, Tezhip, Naturalist Üslup.

Abstract

The artworks studied in the Turkish rococo style are dated to the eighteenth and nineteenth centuries. In this period, it is seen that many kinds of flowers were studied in a naturalistic style for the Turkish decorative arts. Within the scope of the article, two examples with inventory numbers A5559 and A5766 dated to the nineteenth century and having similar naturalistic features registered from among eight miniature artworks in inventory of the Istanbul Rare Works Library and one Delâilü'l Hayrat, artwork from a private collection which no has any inventory number are handled. Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr fi zikri's-salât 'ale'n-nebiyyi'l-muhtâr is a prayer book and a journal of salawat sheriffs. Previously, it was a prayer book read by Cezûli's followers, but it had started to be read by all Muslims. Rich ornamental elements were used in the bindings, caption pages, ketaba pages and Mecca and Medina images of the said three Delâilü'l Hayrat artworks, which contain naturalistic decoration elements in the Turkish Rococo style and were dated to the same time period. Details such as ribbons, curtain tassels, garlands, column headings, and cornucopia on the Delâilü'l Hayrât artworks decorated with naturalist flowers and pointed to the period of the artworks, cause the artworks to be dated to the nineteenth century. The miniatures of the manuscripts decorated with naturalistic flowers, the diversity and fine workmanship in the details of the caption and ketaba pages have made the artworks scrutinized. It is known that a Delâilü'l Hâyrat artwork was decorated by Salih Efendi, the chief muralist of his period. The care to detail in the designs of other artworks makes think that they were decorated by important bookbinders and/or muralists of their period. The flowers used in the manuscripts examined within the scope of the article were evaluated by comparing them individually and as a bouquet.

Keywords: Istanbul Rare Works Library, Manuscript, Delâilü'l Hayrât, Illumination, Naturalist Style.

Extended Abstract

Decorative elements in the Turkish book arts have been realized by the use of stylized floral motifs for centuries. The introduction of semi-stylized motifs into the decorative arts was as of the sixteenth century. Turkish Rococo, on the other hand, is a period decoration in which dated to the eighteenth and nineteenth centuries and produced important artworks with naturalist style mostly. In this period, it is seen that a wide variety of flowers were studied in a stylized naturalist style in Turkish decorative arts. Within the scope of the article, two *Delâilü'l Hayrat* examples registered in the Rare Works Library with inventory numbers A5559 and A5766 and three manuscripts, in which an example from a private collection is handled. *Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr fi zikri's-salât 'ale'n-nebiyyi'l-muhtâr* is a prayer book and a journal of salawat sheriffs. Previously, while *Delâilü'l-hayrat* samples were read by only Cezûlî's followers regularly, but then they had started to be read by all Muslims and they were decorated with changed illumination styles in different periods. The production of miniatures in the manuscript began during the reign of Suleiman the Magnificent. In this period, the patterns were designed with floral motifs. In the following periods, the production of *Delâilü'l Hayrat* continued with the designs characteristic of the period. The use of classical illumination elements began to decrease or change in the eighteenth century. As a result of increasing cultural relations with the West, baroque, rococo and imperial styles, which are among the western arts, caused the craftsmen living in the Ottoman geography to seek innovation in their designs. During the period, which is called Turkish rococo, dated back to the eighteenth and nineteenth centuries, naturalist designs were applied intensively in accordance with the changing tastes of the period, as well as the floral designs used in the classical period. It is known that many flowers were stylized in *Delâilü'l Hayrât*, as in both the binding and interior decorations of religious and non-religious artworks such as the Qur'an. Wealth of *Delâilü'l-hayrât's* decoration were said with bindings, caption pages, ketaba pages and Mecca and Medina miniatures. All three artworks, which are the subject of the article, are dated to the nineteenth century and have illumination elements worked in the style of Turkish Rococo, which changed with the effect of westernization, but formed its own national character. In general, in Turkish Rococo style illuminated artworks, it is noteworthy that flowers such as rose, lily, carnation, anemone, calendula, chrysanthemum and less detailed leaves such as reed style leaves are used to create the page layout. Apart from just flowers and leaves, different elements had also started to take place in the page design. These elements, which are in no way included in a classical design, are the details such as ribbon, curtain tassel, garland, column heading, cornucopia, S-C folds, curved acanthus leaves on the flowery pages of *Delâilü'l Hayrât* and help define the period of the artworks and which are examples providing to call and date the artworks as the Turkish Rococo. Although there were decorative elements on various pages of the artworks, the heading pages, descriptions and ketaba pages in which naturalistic flowers were used, have been examined within the scope of this article. The bindings were also deemed suitable for examination due to the flowery details used in their designs. *Delâilü'l Hayrat*, with inventory number A5559, was among the important examples of the period in which chief bookbinder es-Seyyid Muhammed Salih, who was also the head of the muralists in the nineteenth century, worked on the bookbinding and all the interior decorations (illumination, depiction). The muralists of the artwork with inventory number A5766 and the two artworks in the private collection are unknown. However, the fine workmanship seen in the design and application of all three manuscripts shows that the artworks were worked by important muralists of their period. Both manuscripts have elements with the characteristics of the period in terms of design. The decorated pages were worked in the style of crown as in the classical period artworks. This shows that the page layout did not changed in general, only the use of the period elements, there was no ruler clarity on the borders, especially leaves, tassels, vines and flowered elements were shaped according to their shape and size. Rose and anemone flowers were the most used flowers in all three artworks. In addition, other flowers such as jasmine flowers, verbena and pomegranates are examples in the artworks. Details such as the S-C fold, oyster motif, column, curtain tassel, garland, vase, basket, various colors of the period (pink, blue, purple, yellow, orange, red, etc.) confirm the information about the periods of the artworks. Among the artworks, bouquets in the

naturalist style with ribbons found in Delâilü'l Hayrât's Mecca-Medina depictions with inventory number A5559 are also considered within the scope of this study due to their period features. The flowers used in the manuscripts were used individually and in bouquets. Some of the flowers and bouquets used at the top of the pages were used instead of crochet hooks shaped with dentil yarns in a classic design. Within the scope of the article, the naturalistic elements of all three artworks were handled one by one, the flowers were classified, the leaves and all other elements were evaluated. At the same time, it was possible to show how the details were handled by comparing the similarities and differences of the three artworks among themselves.

Examples from the Rare Works Library of Istanbul University with inventory numbers A5559 and A5766, and Delâilü'l Hayrat samples, which are in a private collection, are among the important examples that contain different details of the decoration elements of the Turkish Rococo. When various scientific/artistic academic studies are compared, it is determined that the nineteenth century illumination is less researched than the classical period ornamentation. Therefore, researching and evaluating the examples of illuminated manuscripts of the period called as the Turkish Rococo and bringing the artists of the period back to the world of art/science through scientific/artistic publications will also help to complete the missing parts about our decoration art.

Giriş

Türk tezhip sanatının¹ temeli üsluplaştırılmış çiçeklere ve tabiata dayandırılabilir. Çiçeklerin üsluplaştırılması değişen beğeniler ve dönemlerle birlikte farklılaşmıştır. Selçuklu sanatı tezyinatının ilk örneklerinden, Osmanlı sanatının klasik dönemi olarak adlandırılan 16. yüzyıla kadar çiçekler, hatayi, penç ve gonca olarak bilinen ve tam olarak hangi çiçeğe ait olduğu tayin edilemeyecek derecede stilize edilmiş olarak kullanılmaktaydı. Üsluplaştırılmış çiçekler, 16. yüzyılda yarı stilize, 17. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyıla kadar da doğadan alınmış halleriyle natüralist üsluba dönüştürülerek kullanılmaya başlamıştır. Tezhip sanatının ana unsurları olan çiçekler, serlevha, zahriye sayfası, unvan sayfası, sure başı, fasıl başı, ketebe sayfası, vb. alanları tezyin etmek için kullanılmışlardır. Müzehhip Karamemi'nin (XVI. yüzyıl) Kanuni Sultan Süleyman'ın (öl. 1566) *Muhibbî* mahlasıyla yazdığı şiirlerinin bir arada bulunduğu *Muhibbî Divanı*'nın bezemesinde, 16. yüzyıla kadar kullanılan stilize çiçeklerin arasına katılan lale, gül, sümbül ve karanfil gibi çiçekler, eserin tezyinatında yarı üsluplaştırılmış çiçekler olarak yer almışlardır. 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra ise, tezhip sanatında üçüncü boyutun verildiği, gölgeli renklendirmeleri ile natüralist üslupta çiçeklerin kullanıldığı Türk rokokosu üslubunda eserler üretilmeye başlamıştır². Batı ile kültürel ilişkilerin artışı ile barok, rokoko gibi batıya has üslupların ilgi çekmeye başladığı, nakkaşların kitap sanatları tezyinatında bir yenilik arayışı içine girmelerine neden olduğu anlaşılmaktadır. 18. yüzyıla ait yazma eserlerin bezemesinde klasik tezhip unsurlarından olan bitkisel motiflerin kullanıldığı tasarımların azaldığı, natüralist üsluplu çiçeklerin tercih edilmeye başladıkları görülür. Akant yaprakları, Saz üslubu iri ve geniş kıvrımlı yaprakların benzerleri, sepet ya da vazoda çeşitli çiçeklerden oluşan buketler, girlandlar, kurdeleler, fiyonklar, bereket boynuzları, ışınlar, S-C kıvrımları, perdeler ve sütunlar üslubu belirleyen detaylar arasındadır. Sıvama altın zeminler üzerinde iğne perdahının yoğun olarak yer aldığı eserlerdeki çiçeklerde tarama ve noktalama tekniklerinin kullanıldığı görülmektedir³.

Makaleye konu olan tam adı Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr fi zikri's-salât 'ale'n-nebiyyi'l-muhtâr olan risale⁴ çok sayıda istinsah edilen bir dua kitabıdır. Bir dönemler sadece Cezûlî'nin müritleri tarafından düzenli olarak okunurken, daha sonraları bütün Müslümanlar tarafından okunmaya başlayan⁵ Delâilü'l-hayratlar, her dönemin

¹ Tezhip bir bezeme sanatıdır. Bir nakkaşın hazırladığı desenlerin altın ve çeşitli renklerin kullanılmasıyla, yazma eserler, levhalar ve murakkaalar üzerine fırça kullanılarak gerçekleştirilmektedir. Fatma Çiçek Derman. "Terimler, Tabirler ve Malzeme", *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009), 533.

² Faruk Taşkale, "Tezhip Sanatında Güller", *Tezhip Buluşması*. haz. Av. Numan Güzey (İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2009), 227-229.

³ Taşkale, "Geçmişten Günümüze Tezhip Sanatında Bir Yolculuk", 8-27.

⁴ Süleyman Uludağ, 'Delâilü'l-hayrât', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/113-114.

⁵ Hicabi Gülgen-Semra Güler, "Osmanlı Devletinde Klasik Dönem Ve Sonrasına Ait Delâilü'l-hayrat Minyatürlerinde Değişim". *İslam Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 3/1 (2018), 29-60.

değişen üsluplarına uygun olarak kullanılan tezyini unsurlar ile bezenmektedir. Araştırmaya konu olan ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi koleksiyonundaki sekiz adet minyatürlü Delâilü'l-hayrât⁶ arasında bulunan A5559 ve A5766 envanter numaralı yazma eserler, natüralist üslûptaki desen tasarımları ve uygulamaları ile Türk rokokosu olarak adlandırılan dönemin özelliklerini taşıyan örnekler arasındadırlar. Bu eserler özel bir koleksiyonda yer alan envanter numarası olmayan bir Delâilü'l-hayrât ile karşılaştırılacaktır. Söz konusu üç yazma eserin unvan sayfaları, keleme sayfaları ve ciltlerinde kullanılan çiçekli bezemelerin ortak özellikler taşıması eserlerin değerlendirilmesi açısından önem taşımaktadır.

1. A 5559 Numaralı Delâilü'l-hayrât'ın Tezyinatı

Makale kapsamında incelenen ilk eser, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nin Arapça yazma eserler koleksiyonu içinde bulunan A5559 envanter numaralı Delâilü'l-Hayrât'tır. Eserin natüralist üslup özellikleri taşıyan bezemeli sayfalarının yanı sıra, Mekke ve Medine minyatürlerinin yer aldığı iki sayfa bulunmaktadır. Delâilü'l-hayrât'lardaki minyatürlerin ilk olarak 16. yüzyılda, Kanuni Sultan Süleyman (öl.1566) döneminde yapılmaya başladığı bilinmektedir. Bazı yazma eserlerde Minber-i Nebî ve Ravza, Minber-i Nebî ve Şebeke-i Saâdet, Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebvî minyatürlerinin kullanılmış olduğu; zaman içinde Mekke ve Medine minyatürlerinin daha fazla tercih edildiği görülmüştür⁷.

İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi envanterinde bulunan ve A5559 numaralı (H.1251-M. 1835) Delâilü'l-Hayrat, müstensihî el- Hac İzzet Mustafa (Kazasker) tarafından Ta'lik hat ile yazılmıştır. Türk rokokosu üslûbunda natüralist çiçeklerle tasarlanmış ve 19. yüzyıla tarihlenen eser, Batılılaşma etkisiyle değişen, ancak kendi milli karakterini oluşturan dönemin yazma eser bezemelerinde görülen unsurlara sahiptir. Yazmanın tezhipli ve minyatürlü sayfaları, saray nakkaşhanesinde dönemin nakkaşbaşı da olan doğum ve ölüm tarihleri hakkında bilgi bulunmayan mücellit Salih Efendi'nin⁸ eseridir⁹.

⁶ Semra Güler. *Türkiye Kütüphanelerindeki Delâilü'l-Hayratlarda Minyatür* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 7.

⁷ Güler. *Türkiye Kütüphanelerindeki Delâilü'l-Hayratlarda Minyatür*, 325-330.

⁸ Süheyl Ünver, "Geçen Asırda Türk Süsleme Sanatımızın Mümtaz Sımaları", *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 238.

⁹ Salih Efendi'nin imzasını farklı eserlerde es-Seyyid Muhammed Salih, es-Seyyid Mehmet Salih, Salih Reis'ül Mücellidin, Ser Mücellid es-Seyyid Mehmed Salih olarak da kullandığı bilinmektedir. Kendisinin II. Mahmud zamanında saraya girdiği ve Sultan Mecid (d.1823-öl.1861) zamanında, Hezargradi Zade Ahmet Atâullah Efendi'den (18. yüzyılın ikinci yarısı-19. yüzyılın ilk yarısı) tezhibi öğrendiği ve vefatından sonra onun yerine mücellidbaşı olduğu, Ata Yolu denen Türk rokokosu tarzında eserler verdiği çeşitli kayıtlardan tespit edilebilmektedir. Eserlerini tezyin ederken rokoko ve ampir üstadı Ali Nakşibendi El-Rakım'dan (18. yüzyılın ikinci yarısı-19. yüzyılın ilk yarısı) da etkilendiği, çiçek buketlerini onun tarzında çalıştığı bilinmektedir (Ünver, "Geçen Asırda Türk Süsleme Sanatımızın Mümtaz Sımaları", 239-240).

Eserin vişne renginde sahtiyan deri kullanılarak üretilen ve kalıpsız olarak yazma cilt tekniğiyle çalışılan cildinin klasik bir ciltte olduğu gibi, alt ve üst kap, sırt, sertâb ve miklepten¹⁰ oluştuğu görülmektedir. Klasik üsluplu bir cildin tezyinatında şemse ve köşebentlerinde rûmî, bulut ya da bitkisel motifli desenler kullanılır. A5559 envanter numaralı cildin bezemesi dönem karakteristiği olan natüralist üsluplu çiçeklerle şekillendirilmiştir. Stilize motifli desenlerle bezenmiş olan klasik bir ciltte şemse ve köşebendin sınırları ince dendanlı ipliklerle sınırlandırılmıştır. A 5559 envanter numaralı eserin cilt tezyinatında kullanılan natüralist unsurlu şemse ve köşebent formları dendanlı ipliklerle sınırlanmış alanlar bulunmamaktadır. Cildin tezyinatı ½ simetrik olarak tasarlanmıştır. Alt, üst kapta ve miklepte kullanılmış olan beyzî (oval) çerçeveli şemsenin altınla boyanmış dış cetveli 5 mm. kalınlığındadır. Cetvel zig zag şekilde yerleştirilmiş iğne perdahlı kurdeleler ve yapraklarla şekillendirilmiştir. Şemsenin içinde, alt ve üst alandaki altınla boyanmış olduğu görülen bezemede tek katlı stilize edilmiş bir çiçek (anemon çiçeğine benzeyen) sağ ve solundaki yapraklarıyla büyükten küçüğe doğru sıralanmış olarak fiyonklu kurdeleli bir buket olarak yer almaktadır. Kurdeleli buketin sınırladığı on iki yapraktan oluşturulmuş bir bezeme ise, alt ve üst kabın merkezindeki beyzî formulu sıvama altın çembere saplarından bağlanmış şekilde bulunmaktadır. Beyzî formun dışında kalan bölümde hem üst hem de alt köşelerine yerleştirilmiş kıvrımlı saz yapraklar aşağıya/yukarıya ve yan taraflarına doğru boş alan bırakmayacak şekilde kullanılmışlardır. Alt ve üst kap birbirlerinin eşi olan bu tezyini unsurlarla bezenmiştir. Miklep kısmında ise, alt ve üst kapta bulunan tezyinatın ½'sine yakın kısmı miklep ölçülerinde kesilmiş olarak kullanılmıştır. Ciltte kullanılan üç cetvel, içten dışa, 3 mm (altın ve iğne perdahlı), 2cm. (altın renkli çift dal zencerek alanı) ve 5 mm. (altın ve iğne perdahlı) genişliğindedir. 2 cm genişliğindeki bordür olarak da adlandırılabilir cetvel ince kıvrımlı saz yaprakları yuvarlak hatlı ve çift dallı (sarmal) olarak bezenmiştir. Sarmal dalların her birinin ortasında iğne perdahlı yapılmış ve yan yana yerleştirilmiş üç noktanın desen boyunca kullanılmış olduğu görülmektedir (Bknz. Fotoğraf 1).

Delâilü'l-hayrât'ın 1b varlığında yer alan ½ simetrik tasarımlı unvan sayfası klasik tezhipli eserlerde ikkil (taç) serlevha olarak adlandırılan formula özdeştir. Metin kısmının üzerinde bulunan tasarımda, metnin sağ ve soldaki cetvelleri birer sütun başlığı ile bitirilmişlerdir. Natüralist üsluplu çiçekler, buketler ve akant yaprakları ile tezyin edilmiş Türk rokoku tarzında çiçekli bir kompozisyon da taç formunda bu sütunların üzerinde yerleştirilmiştir. Sayfanın desen kompozisyonu S ve C kıvrımlı akant yapraklarıyla paftaların oluşturulduğu sınırlara sahiptir. ½ simetrik kompozisyonun ortasında yer alan kartuş içinde, kompozisyonun alt kısımlarında yaprakların arasına serpiştirilmiş gül buketleri bulunmaktadır. Gül buketlerinin içinde kırmızı güllerle birlikte, mor renkli goncaları olan ful çiçekleri, yıldız çiçekleri¹¹, katmerli anemon çiçekleri de kullanılmıştır

¹⁰ Mine Esiner Özen, *Türk Cilt Sanatı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 17.

¹¹ Yıldız Demiriz, *Osmanlı Kitap Sanatında Doğal Çiçekler* (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2019), 224.

(Bknz. Fotoğraf 2). Eserin 14b varağında yer alan Mekke ve 15a varağında yer alan Medine minyatürleri gül ve kasımpatı, lale, katmerli sümbül ve goncalarından oluşturulan ve kurdelelerle bağlanmış olan çiçek buketleri ile çerçevelenmiştir. Aynı çiçek buketleri 83b varağında (ketebe sayfası) metin kısmının bitiminde yer almaktadır (Bknz. Fotoğraf 3). İki buketin yalnızca kurdeleleri farklıdır. 14b ve 15a varaklarındaki buket çiçek saplarının etrafında serbestçe dolandırılmış bir kurdele ile bağlanmışken, 83b varağındaki buket fiyonk yapılmış altın renkli bir kurdele ile bağlanmıştır. 14a varağında yer alan zemini sıvama altınla tasarımı ise, rokoko detaylar taşıyan vazoda gül, kasımpatı, haseki küpesi ve hezaren çiçeklerinden oluşan buket düzenlemesi⁴ bulunmaktadır (Bknz. Fotoğraf 14).

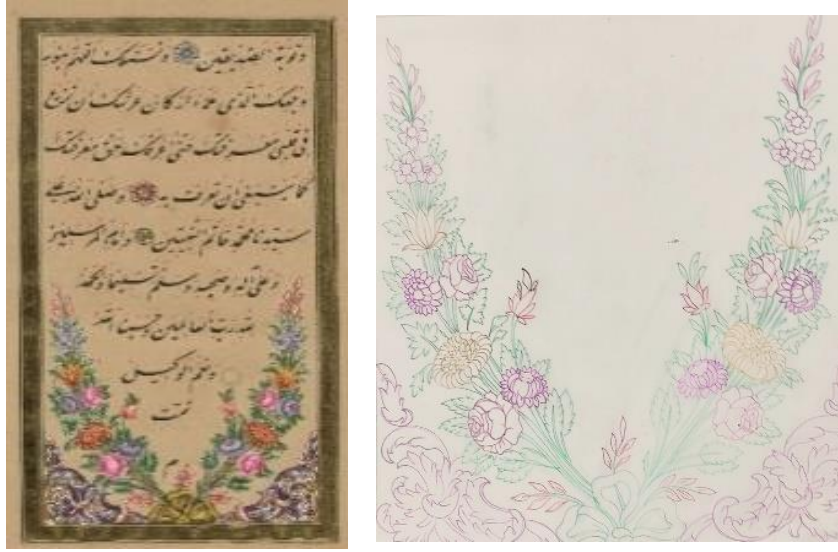
Tablo 1. A 5559 envanter numaralı eserin görselleri ve çizimleri



Fotoğraf 1. A5559 envanter numaralı eserin cildi ve detay çizimi



Fotoğraf 2. A5559 envanter numaralı eserin unvan sayfası ve detay çizimi



Fotoğraf 3. A5559 envanter numaralı eserin ketebe sayfası ve detay çizimi

2. A 5766 Numaralı Delâilü'l-hayrât'ın Tezyinatı

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan ve 19. yüzyıla tarihlenen (H.1294 M.1877-1878), mîklebi bulunmayan eserin alt ve üst kabı yeşil sahtiyan deri olup, üzerine kalıpsız olarak yazma cilt tekniği ile natüralist üslupta detayların yer aldığı bir desen uygulanmıştır. Orta şemse formu klasik dönem formlarında farklı şekilde, oldukça büyük, kabın tamamına yakın bölümünü kaplayacak şekilde yerleştirilmiştir. Kırmızı ve sarı renk altın kullanılarak sıvama olarak boyanmış yazma şemse üç bölümden oluşur. Desenin dıştan içe doğru bakıldığında; ilk bölümünde, akant yaprakları bahar dalları ile üst kısmı daha dar açılı, aşağıya doğru uzanan ikinci parçası ise daha geniş açılı olan sarmaşık görünümlü tasarımı ile beyzî şekilli dış çerçeveyi oluşturmaktadır. Bu tasarımın iç kısmında bulunan ikinci bölümde, istiridyelerden oluşturulmuş sekiz köşeli bir desen yer almaktadır. İstiridyeli desenin iç kısmında ise, üçüncü bölümü oluşturan kaideli ve C kıvrımlı bir vazodaki gül ve bahar dalları ile bezenmiş ve orta merkeze yerleştirilmiştir. Kabın dört köşesinde ¼ olarak yerleştirilmiş, akant yapraklarından oluşturulmuş bir desen bulunmaktadır. Desenin etrafını çerçeveleyen cetveller içten dışa doğru, altın renkli iki kuzu cetvel ve 4'er mm'lik sarı renk altınla sıvama olarak boyanmış iki zencereklilik cetvel olarak sıralanmışlardır (Bknz. Fotoğraf 4).

Eserin sıvama altın zemini iğne perdahı ile süslenmiş olan ½ simetrik kompozisyonlu unvan sayfası serlevha formunda tasarlanmıştır. Sayfa tezhibi akant yapraklarının S-C kıvrımları oluşturması ile şekillendirilmiştir. Sıvama altın zeminin üzerinde, çintamani olarak da bilinen şâhî benek¹² motifi hem bütün zemini dolduracak şekilde hem de metin kısmının aralarındaki beyne's sütûrlar içine üstübeç ile boyanarak

¹² Aziz Doğanay, "Türk Sanatında Pelengî ve Şâhî Benek Nakışları Ya Da Çintamani Yanılgısı", *Divan İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2), 193-218.

serpiştirilmiştir. Tasarımın öne çıkan ilk çiçeği pembe renkli katmerli güllerdir. Tasarımın alt kısmındaki iğne perdahlı kartuşun etrafında birer atlamalı olarak güller ve anemon çiçekleri yer almaktadır. Kartuşun üstünde kafes formundaki sağ ve sol tarafında pembe kurdeleler bulunan vazunun içinde, kıvrımlı yapraklarla birlikte bir gül, iki gül goncası ve iki anemon çiçeği kullanılmıştır. Eserde güllerden sonra en çok kullanılmış olan çiçek ise, mavi ve pembe renklere boyanmış anemon çiçekleridir. Mor renkleri ile menekşeler de tasarımda sayıca az olarak yer alan çiçekler arasındadır¹³. Anemon çiçeğinin goncaları hem tek hem de salkımlar halinde sayfanın üst kısmına doğru dik şekilde, klasik dönemde kullanılan tığlar gibi, yaprakların vazo olarak kullanıldığı¹⁴ çanaklar içine yerleştirilmiştir. Akant yaprakları S-C kıvrımları oluşturarak, tasarımın iç ve dış sınırlarını şekillendirmiştir. Dış bölümdeki altın renkli ve bronz görünümlü vazolar içinde bulunan güller, anemon çiçekleri, menekşeler, gonca gül salkımları ise dış formun bir parçasını oluşturmaktadır. Tezyini unsurlar arasında bulunan mavi renkli perde püskülü detayı eserin ait olduğu dönemi tesciller niteliktedir (Bknz. Fotoğraf 5). Ketebe sayfasının üst kısmındaki üçgen panonun içerisinde üç satırlık bir metin ve eserin hicri 1294 (Miladi 1877-1878) tarihinde tamamlandığı dair bilgiye yer verilmiştir. Metnin altından sayfa bitimine kadar olan 2/3 'lük alanda zemini sıvama altınlı ve iğne perdahlı kısımda ½ simetrik desen uygulanmıştır. Sayfanın alt kısımdan üst kısmına doğru yükselen, kıvrımlı dallar ve yapraklar, S formulu bereket boynuzlarını oluşturmuştur. Yaprak formulu vazolardan çıkan pembe güller, mavi renkli anemon çiçekleri, kırmızı gül goncaları ve yapraklar, canlı renklerle boyanmıştır. Metin kısmının bitimindeki üçgenin uç kısmındaki kırmızı renkli perde püskülleri sarkaç gibi sağ ve sola salınır şekilde yerleştirilmiştir. Zeminin boş alanlarına serpiştirilmiş olan altın renkli şâhî benekler iğne perdahı kullanılarak belirginleştirilmiştir (Bknz. Fotoğraf 6).

Tablo 2. A 5766 envanter numaralı eserin görselleri ve çizimleri



Fotoğraf 4. A5766 envanter numaralı eserin cildi ve detay çizimi

¹³ Yıldız Demiriz, *Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslupta Çiçekler* (İstanbul: Acar Matbaacılık Tesisleri, 1986), 224.

¹⁴ Asiye Okumuş, *Türk Süsleme Sanatlarında Barok ve Rokoko* (İstanbul: İlke Kitap, 2016), 41.



Fotoğraf 5. A5766 envanter numaralı eserin unvan sayfası ve detay çizimi



Fotoğraf 6. A5766 envanter numaralı eserin ketebe sayfası ve detay çizimi

3. Özel Koleksiyonda Bulunan Delâilü'l-hayrât'ın Tezyinatı

Makale kapsamındaki üçüncü Delâilü'l-hayrât, özel bir koleksiyona aittir ve bir katalog numarasına sahip değildir. Nesih hattı ile yazılmıştır. Eserin nakkaşı ve mücellidi belli değildir. Alt, üst ve sırt bölümünden oluşan siyah renkli cildi sahtiyan deridir. Miklebi bulunmamaktadır. Ampir üslubu özelliklerini taşıyan ve yazma cilt tarzında uygulanan ¼ simetrik deseni sıvama altınla renklendirilmiş olarak boyanmıştır. İçten dışa doğru üç bölümden oluşmaktadır. En içteki bölüme, bir yıldız formunun başlangıç ve bağlantı noktası oluşturduğu, her biri oval olarak çalışılmış yirmi parçalı bir penç motifi yerleştirilmiştir. Pencin her parçasından dışarı doğru uzayan farklı uzunluktaki parçalar da Osmanlı'da armalarda görülen forma benzer şekilde ışın demetlerini

oluşturmaktadır.¹⁵ İkinci bölümde, ışın demetlerinin dış hattında yatay olarak sağ ve sola yönelen beyaz renkli iki tepelik ve bu tepelikleri başlangıç olarak kullanarak yukarıya ve aşağıya yönelen farklı boyutlarda saz yapraklarıyla beyzî bir form oluşturulmuştur. Köşelerde üçer adet tek katlı sarı altınla boyanmış anemon çiçeğinin büyükten küçüğe sıralandığı fiyonklu kurdele ile bağlanmış buket kap dışının ½ ‘sine kadar daralarak uzanmaktadır. Cildin en dış kısmında yer alan bu buketler kabın üst ve altında fiyonk yapılmış kurdelelerle ince kuzu cetvele bağlanmışlardır. Kurdelelerin orta kısmından çıkan saz yaprakları merkeze doğru farklı ölçülerde uzayarak beyzî bir formun ½’sini oluşturacak şekilde yerleştirilmişlerdir. Bu form tepelik formundan çıkan yapraklara doğru uzayarak nihayetlenir. Cildin köşelerinden köşebent olarak adlandırılabilen, dilimli yaprak formunda tasarlanmış bir tepelikten kıvrımlı yapraklar sağa ve sola doğru serpiştirilerek çıkarılmıştır. Cildin dış cetvelleri içten dışa 5 mm. aralıklarla yerleştirilmiş altın renkli iki kuzu cetvel, 2 mm.’lik altın zeminli bir cetvel, devamında altın bir kuzu cetvel, 4 mm.’lik dilimli teber demiriyle basılmış altın zeminli bitkisel motiflerden oluşturulmuş deseni ile bir cetvel, bir altın kuzu cetvel ve 5 mm. boşluktan sonra, altın ile çekilmiş kuzu cetvelle nihayetlenir (Bknz. Fotoğraf 7). Eserde dört adet unvan sayfası, bir adet de keşibe sayfasının olduğu görülmektedir. İkili formundaki ilk unvan sayfası sıvama altın ve iğne perdahlı yapılmış dikdörtgen bir alan üzerinde aplike edilmiş gibi yer almaktadır. Natüralist üslupta çalışılmış olan ½ simetrik desen metin kısmından ortada noktada bulunan bir pençten sağ ve sola doğru uzanan akant yapraklarıyla ayrılmıştır. Akant yapraklarından oluşturulan paftalarla iki adet pembe renkli goncalı gül buketi yatay olarak yerleştirilmiştir. Akant yapraklarının birer parçası orta bölümde bulunan içi boş, zemini altın rengi olan kartuşu oluşturmuştur. Kartuşun üstünde mavi renkli ve akant yapraklarıyla oluşturulmuş vazoda iki pembe, bir sarı renkli gül, gonca güller ve tığ gibi yerleştirilmiş mavi renkli bir lale ile tamamlanan bir buket bulunmaktadır. Vazolu buketin sağ ve solunda bol yapraklı, sarı ve turuncu renklerle çalışılmış, yelpaze formunda tanımlanamayan çiçeklerden oluşan birer buket yer almaktadır (Bknz. Fotoğraf 8.). İkinci unvan sayfası da sıvama altın zeminli ve iğne perdahlıdır. Çiçekli tasarım bu zeminin üzerine aplike edilmiş gibidir. İlk unvan sayfasındaki gibi bu sayfada da bereket boynuzu şeklinde tasarlanmış olan akant yaprakları pafta görevi görerek desenli alanı bölümlenmiştir. ½ simetrik olarak tasarlanmış desenin metinden ayrıldığı kısmın ortasındaki penç motifini hareketi sağ ve sola doğru yönlendirmektedir. İlk unvan sayfasında da kullanılmış olan ve tanımlanamayan çiçeklerden oluşturulmuş buket yatay şekilde ve pembe renkli olarak burada da kullanılmıştır. Bu çiçekler yukarıya doğru devam eden tasarımda sarı- turuncu renkli, daha küçük çiçek buketleri olarak ve akant yapraklarından çıkmış gibidir. İçi yazısız altın zeminli kartuş bu çiçek buketlerinin ortasındadır. Kartuşun sağ ve solunda hem yatay hem de dikey olarak yönlendirilmiş S-C kıvrımlı yaprak ve dallarla oluşturulan paftaların içine bir pembe gül ve mor renkle

¹⁵ Savaş Maraşlı, “18.-19. Yüzyıl Cilt Sanatı: Yeni Formlar Yeni Konular”, ed. Ayşe Budak, Muzaffer Yılmaz, (İstanbul: Litera Türk Yayınları, 2019), 241-272.

taranmış katmersiz anemonların bulunduğu birer buket yerleştirilmiştir. Kartuşun üzerinde, mor renkli kumaş görünümlü bir girlandın üzerinde iki pembe gül ve bir katmerli anemondan oluşan buket bulunmaktadır. Desenin en üst bölümünde, bütün deseni birleştiren münhaniye benzer parçalardan oluşturulan yayvan bir vazo üzerinde, iki gül ve bir katmerli anemonla sonlanan bir buket yer almaktadır (Bknz. Fotoğraf 9). Üçüncü unvan sayfasının zemini de sıvama altın ve iğne perdahlıdır. ½ simetrik applike görünümlü tasarım ortadaki bir penç motifiyle sağ ve sola yönelen bereket boynuzu formunda akant yapraklarından oluşturulan paftalı alanlara yerleştirilmiştir. Paftalı alanların büyük bir bölümünde diğer sayfalardaki tanımlanamayan çiçekler irili ufaklıdır ve hem sarı-turuncu hem de pembe renklidir. Tasarımın orta noktası diğer unvan sayfalarındaki gibidir. Sayfanın besmele bölümü pençten çıkan yapraklar ile gri renkli ve kumaş görünümlü girland kısmının arasında kalmıştır. Girland motifinin üzerinde çelenk şeklinde yapraklardan oluşturulmuş zemini altın ve iğne perdahlı, içi boş bir kartuş yer almaktadır. Sayfa bu kartuştan çıkan yeşil yapraklarını üzerine yerleştirilmiş gibi duran iki pembe gül ve bir mavi renkli katmerli anemon ve incelerek tığ gibi duran çeşitli goncalarla sonlanmaktadır (Bknz. Fotoğraf 10). Delâilü'l-hayrât'ın dördüncü ve son unvan sayfası da sıvama altın ve iğne perdahlı bir zeminin üzerinde applike şeklinde yerleştirilmiştir. Sayfanın çiçekli bölümleri ortadaki penç motifinden sağ ve sola doğru yükselen akant yapraklarının pafta olarak kullanılmasına uygun olarak tasarlanmıştır. Bu sayfada mavi renkli bir kurdele pencin sağ ve solundaki yaprakların ince başlangıç bölümlerine sardırılmış şekilde yer almaktadır. Besmele keşidesinin deseni olduğu görülen güllü girland keşide boşluğunu dolduracak büyüklükte tasarlanmıştır. Besmele altın renkli ve iğne perdahlı beynessüturlarla ayrılmış hali ile desenli alanın bir parçası gibi görünmektedir. Altın zeminli ve iğne perdahlı için boş kartuş bu kısmın üzerinde yer almaktadır. Bereket boynuzu formundaki akant yapraklarının sadece yukarıya doğru değil, aynı zamanda aşağıya doğru da kıvrıldığı görülen ve pafta şeklinde kullanılan bölümlerinin büyük bir kısmında tanımlanamayan küçük boyutlu çiçekler mavi ve pembe renkli buketler halinde yerleştirilmiştir. Tasarımın tam ortasında sarı renkli kafes şeklinde örülmüş gibi duran hasır örgü görünümlü bir sepetin içinde bulunan pembe renkli iki gül, sarı renkli bir gül ve mavi renkli bir katmerli anemon bir ikizkenar üçgen formunu tamamlamaktadır. Buket bu şekli ile tanımlanamayan çiçeklerin tığ gibi yerleştirildiği bir alana doğru yükselmektedir. Sağ ve solda akant yapraklarının bereket boynuzu formunun ortasından çıkan buketlerde ise, bir sarı gül, bir pembe gül, mavi renkli katmerli bir anemon ve tohum bölümü turuncu bir kasımpatı sarı-yeşil açılmış yapraklarıyla kullanılmıştır. Bu bölümde de tanımlanamayan çiçekler tığ gibi görünmektedir ve ortada bulunan tığ görünümlü çiçeğin biraz altında sonlandırılmıştır (Bknz. Fotoğraf 11). Eserde bulunan tek ketebe sayfası ilk unvan sayfasının devamında yer almaktadır. Bu sayfanın üst kısımda kalan metin kısmının 1/3'ünü yapraklarla sınırlandırılmıştır. Sayfanın alt bölümünde bulunan pembe renkli ve goncası ile çalışıldığı görülen katmerli bir gül, metin bulunmayan alana dengeli bir şekilde yerleştirilmiştir (Bknz. Fotoğraf 12).

Tablo 3. Özel koleksiyona ait eserin görselleri ve çizimleri



Fotoğraf 7. Özel Koleksiyonda bulunan eserin cildi ve detay çizimi



Fotoğraf 8.

Fotoğraf 9.

Fotoğraf 10.

Fotoğraf 11.

Özel Koleksiyonda bulunan eserin unvan sayfaları ve detay çizimi



Fotoğraf 12. Özel Koleksiyonda bulunan eserin ketebe sayfası ve detay çizimi

Değerlendirme ve Sonuç

Topkapı Sarayında bulunan Nakkaşhane, Osmanlı coğrafyasının kitap sanatlarından, kalem işine, çiniden taş işçiliğine kadar pek çok alanında var olan tezyinatın kollektif bir çalışma düzeni ile tasarlandığı, uygulandığı ya da uygulanmasının sağladığı, merkezdir. Nakkaşlar eserlerine isimlerini yazmadıklarından, ketebe sayfalarında isimleri bulunan hattatlar dışında eseri tezyin eden sanatkarların isimlerini tespit etmek her zaman mümkün olmamaktadır. Ehl-i Hiref teşkilatına bağlı olarak çalışan nakkaşların isimleri ancak aldıkları maaşların yazılı olduğu ve arşivlerde bulunup neşredilen maaş defterleri sayesinde bilinmektedir. Nakkaşların geçimlerini sağladıkları ücretlerin yer aldığı Ehl-i Hiref defterlerinin çok az bir kısmı günümüze kadar araştırılabilmiştir. Bu makaleye konu olan Delâilü'l-hayrât'ın yalnızca birinin nakkaşının biliniyor olmasının sebebi kendisinin dönemin nakkaşbaşı/mücellitbaşı olmasıdır.

Tezyinatları karşılaştırıldığında, üç Delâilü'l-hayrât'ın da Türk rokokosu üslubu detaylarına sahip oldukları görülmektedir. Yazma eserlerin sayfa düzenleri de birbirlerine benzemektedir. İlk eserde bir adet, ikinci eserde bir adet ve üçüncü eserde dört adet olduğu görülen unvan sayfaları taç (ikizkenar ya da eşit kenar üçgen) formundadır. Klasik bir eserde kullanılan tığlar gibi bu sayfalardaki tasarımlarda da sayfaların üst kısımlarına doğru tığ şeklinde uzanmış çiçek detayları yer almaktadır. Unvan sayfalarının tasarımlarında en fazla kullanılan çiçeğin gül olduğu görülmektedir. Gül sadece tek olarak değil, buketler halinde gonalarıyla birlikte kullanılmıştır. Katmerli ya da yalın kat anemon çiçeği ise, ikinci sırada en fazla kullanılan çiçektir. Lale, ful, kasımpatı, yıldız çiçekleri ve sarı turuncu renkler kullanılarak boyanmış papatya ya da yalın kat kasımpatı olarak tanımlanabilecek çiçekler tasarımlarda kullanılan diğer çiçek çeşitleri arasındadır. Taç formulu tasarımlarda vazolardaki çiçeklerin daralarak yapraklarla bitişi klasik bir tezhipteki tığ motiflerinin kullanımı gibi görünmektedir (Bknz. Fotoğraf 13).



Fotoğraf 13. 1. A 5559 envanter numaralı eserin unvan sayfası, 2. A 5766 envanter numaralı eserin unvan sayfası, 3. -4.-5.-6 Özel Koleksiyonda bulunan eserin unvan sayfaları

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan A5559 ve özel bir koleksiyonda yer alan Delâilü'l-hayrâtlarda ayrı olarak çalışılmış birer özel sayfa bulunmaktadır. A5559 envanter numaralı eserin bu özel sayfasında sıvama altın bir zeminin üzerinde yer alan büyük bir vazodaki buketle sırasıyla gül, katmerli anemon,







hezaren ve haseki küpesi çiçekleri bulunmaktadır. İkizkenar bir üçgenin içindeymiş gibi, yapraklarla da desteklenmiş şekilde daralarak devam eden tasarım aşağı yönde kıvrılmış görünen haseki küpesi çiçeğinin sapıyla nihayetlendirilmiştir. İki tasarımda da kullanılmış olan çiçekler doğada var olan şekilleriyle ve renkleriyle sayfada üç boyutlu bir etkiye sahiptirler. Buketin vazosu mor, turuncu, altın renkleri, S-C kıvrımları, bukettten aşağıya doğru uzanan yaprak demet, bereket boynuzuna benzeyen hem zarif hem de heybetli formu ile dönemin detaylarının birçoğunu barındırmaktadır. Sayfanın dört köşesinde bulunan ve akant yaprakları kullanılarak tasarlanan köşebent deseni ile döneminin çeşitli örneklerinde görülen deri üzerine uygulanmış olan lake bir cilt kabı olabilecek karakteri taşımaktadır. Nakkaşın mücellit oluşunun sayfa tasarımında etkili olduğu muhakkaktır (Bknz. Fotoğraf 14). Özel koleksiyonda bulunan ve nohudi renkli bir sayfaya çizilmiş olan gül ve goncası ketebe sayfasının alt cetvelinin üzerinde konumlandırılmıştır. Şükûfe üslûbunda¹⁶ katmerli ve açılmış hali ile goncası ve özenle çizilmiş yapraklarına bakıldığında; en küçük detayına kadar dikkat edilerek çizildiği ve az önce dalından koparılıp sayfaya bırakılmış gibi bir his uyandırdığı görülmektedir (Bknz. Fotoğraf 15). Özel koleksiyonun nakkaşı hakkında bir bilgi bulunmasa da A 5559 numaralı Delâilü'l-hayrât'ın nakkaşı olduğu bilinen Mücellit Nakkaşbaşı Salih Efendi'nin ve diğer nakkaşın fırçalarının ne kadar kuvvetli ve kıvrak olduğunu, doğayı ne kadar dikkatle gözlemlediklerini gösteren dikkate değer iki çiçekli sayfa örneğidir. İki sayfanın zemin renklerinin farklılığı sayfalardaki desenlerin görünüşlerine de etkilemiştir. A5559 numaralı eserin altın zemini, bukettin sayfa üzerine yerleştirilmiş görkemli bir mücevher gibi durduğu hissini vermektedir (Bknz. Fotoğraf 14). Özel koleksiyondaki şükûfe üslûbunda çalışılmış gül ve goncası ise, nohudi zeminde daha sade ve boyutundan dolayı da daha narin bir etki yaratmaktadır (Bknz. Fotoğraf 15).



Yazma eserlerin kartuşları da natüralist detaylarla şekillendirilmiştir. A5559 numaralı Delâilü'l-hayrât'ın nohudi renkli unvan sayfasında ½ simetrik olduğu görülen,

¹⁶ Mine Esiner Özen, *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü* (İstanbul: İ.Ü. Fen Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Prof. Dr. Nâzım Terzioğlu Basım Atölyesi, 1985), 67.

ancak gülün formu nedeniyle simetrisi bozulan kartuşun içinde bir gül ve iki katmerli anemon ile gonca halindeki ful çiçeklerinden oluşan bir tasarım yer almaktadır. Akant yapraklarıyla oluşturulan ve sikke formuna benzeyen kartuş (pafta) tasarımın ortasında bulunmaktadır (Bknz. Fotoğraf 16). A5766 numaralı eserin ikilil sayfasının ortasında yer alan ve zemini sıvama yeşil renkli altın olan içinde tasarım bulunmayan kartuş formunun etrafında $\frac{1}{2}$ simetrik ve aşağıya doğru büyüyen yalın kat mor renkli anemon çiçekleri ve pembe renkli güllerden oluşturulan bir çelenkle çevrilidir (Bknz. Fotoğraf 17). Özel koleksiyonda var olan dört adet unvan sayfasında bulunan zemini iğne perdahlı sıvama sarı renk altın olan tasarımların içlerinde herhangi bir tasarım yer almamaktadır. Üç ve dört numaralı kartuşlar iki kıvrımlı akant yaprağıyla çevrelenmiş, ortadaki penç motifi ile $\frac{1}{2}$ simetrik olarak tasarlanmıştır (Bknz. Fotoğraf 18, 1-2). Beş numara ile yer alan daire formundaki sarı altın zeminli iğne perdahlı kartuş küçük yapraklardan oluşturulmuştur (Bknz. Fotoğraf 18, 3). Altı numaradaki kartuş özel koleksiyonun dördüncü unvan sayfasına aittir ve kıvrımlı akant yaprakları ile şekillendirilmiştir. Tasarımın alt kısmında yer alan penç motifi $\frac{1}{2}$ simetriyi sağlayan ve ortada bulunan motiftir. Kartuşun altında bulunan kıvrımlı dallara sarılmış olan mavi renkli kurdele ve tasarımın üst bölümünde yer aldığı bilinen bir sepetin alt kısmını oluşturan iki gül kartuşun çerçevesini tamamlamaktadır. Birinci kartuş dışında bütün kartuşlar altın renklidir ve içlerinde bir metin ya da çiçekli tasarım bulunmamaktadır (Bknz. Fotoğraf 18, 4).






					
1	2	3	4	5	6
Fotoğraf 16. A5559 envanter numaralı eserin unvan sayfasındaki kartuş	Fotoğraf 17. A5766 envanter numaralı eserin unvan sayfasındaki kartuş	Fotoğraf 18. 1. İlk unvan sayfasındaki kartuş, 2. İkinci unvan sayfasındaki kartuş, 3. Üçüncü unvan sayfasındaki kartuş, 4. Dördüncü unvan sayfasındaki kartuş			

A5559 numaralı eserin de hem cildinde hem de eserin tasvirli sayfaları ile ketebe sayfasında çalışılmış olan tek bir kurdele ile bağlanmış sağ ve sola doğru meyillenen büyük çiçeklerden küçüklerine doğru yerleştirilmiş çiçekler sayfaya açık bir V şeklinde yerleştirilmiştir. Ciltte bulunan çiçekler sarı renkli sıvama altındır. Kurdele bölümünden yukarı doğru küçülerek giden bukette ilk iki çiçek yalın kat anemon çiçeği iken en üstteki çiçek mine çiçeği olarak adlandırılabilir. Anemon çiçeklerinin uç bölümlerinde yekşah demiri ile tarama yapılmış; mine çiçeklerinin üzerinde daireler halinde iğne perdahlı uygulanmıştır. Çiçekler etraflarına yaprakların eklenmesi ile oldukça büyük bir buketi

oluşturmaktadırlar (Bknz Fotoğraf 19). Mekke-Medine tasvirli sayfaların üst ve alt bölümlerinde bulunan buketler, merkezde tek bir lale ile sağ ve solunda katmerli, tohumları sülyen renkli birer anemon, üzerlerinde birer gül ve en üstte birer lale ile tasarlanmıştır (Bknz. Fotoğraf 20). Ketebe sayfasında yer alan buketler ise, fiyonklu bir kurdele ile sağ ve sola doğru sayfanın 2/3'ünü kaplayarak uzayan gül, katmerli anemon, lale ve mor ful çiçekleri ile nihayetlenmektedir (Bknz. Fotoğraf 21).

		
Fotoğraf 19. A5559 envanter numaralı eserin cildi	Fotoğraf 20. A5559 envanter numaralı eserin Mekke- Medine tasvirli sayfaları	Fotoğraf 21. A5559 envanter numaralı eserin ketebe sayfası

Özel koleksiyon Delâilü'l-hayrât'ın unvan sayfalarının yazı ile desen arasındaki birleşim noktasında, desenin tamamı natüralist üslupta tasarlanmış olsa da bir penç $\frac{1}{2}$ simetrik tasarımın başlangıç noktası olarak kullanılmıştır. Natüralist üslupta bir tasarımda stilize bir pencin birleşim noktası olması dolayısı ile bu dikkati çeken bir durumdur. Dört unvan ve ketebe sayfasında da tezyinat unsuru olan pençler akant yapraklarını sağ ve sol yönde yukarıya doğru yönlendirmektedir (Bknz. Fotoğraf 22).

				
1	2	3	4	5
Fotoğraf 22. 1-2-3-4.Özel Koleksiyonda bulunan unvan sayfalarında tasarımın birleştirici ya da başlangıç noktası olduğu düşünülebilecek penç motifinin kullanıldığı alanlar, 5. Ketebe sayfasında bulunan birleştirici ya da başlangıç noktası olabilecek penç motifi.				

Üç eserin de ketebe sayfaları birbirlerinden farklı şekilde tasarlanmıştır. A5559 numaralı eserin ketebe sayfası bir üçgen oluşturacak şekilde, nohudi sayfa üzerinde fiyonklu bir kurdele ile bağlanmış, sağ ve solda sayfanın yarısını kaplayacak yüksekliğe erişen buketlerle nihayetlenmiştir (Bknz. Fotoğraf 23). A5766 numaralı eserin ketebe sayfası ise yine bir üçgen oluşturacak şekildedir. Sayfanın yaklaşık 2/3'ünü kaplayan bir alanda $\frac{1}{2}$ simetrik olarak yerleştirilmiş olan iki bereket boynuzu motifin orta noktada kurdelelerle birleştirilmiştir. S-C kıvrımlı bir hareketle devam eden bereket boynuzu formundaki akant yaprakları kompozisyondaki hareketi yaratmıştır. Yaprak motiflerinin birleştirilmesi ile oluşturulmuş vazolardan çıkan gül ve katmerli anemon çiçekleriyle bezenmiş desen, altın renkli iğne perdahlı zemin üzerinde yerleştirilmiş şekilde yer almaktadır (Bknz. Fotoğraf 24). Özel bir koleksiyonda bulunan Delâilü'l-hayrât'ın ketebe

sayfasında ise, metin bölümü S-C kıvrımlarıyla oluşturulan ince yapılı akant yapraklarıyla bitirilmiştir. Tasarımın alt kısmına yakın olarak yerleştirilmiş goncalı gül olarak tasarlanan şükufeye doğru dallarından aşağıya sarkıtılmış bol yapraklı mor renkli papatya ya da yalın kat kasımpatı çiçeği olarak adlandırılabilen bir çiçek yerleştirilmiştir (Bknz. Fotoğraf 25).

		
Fotoğraf 23. A5559 envanter numaralı eserin ketebe sayfasındaki buketler	Fotoğraf 24. A5766 envanter numaralı eserin ketebe sayfasındaki bereket boynuzlu ve vazolu çiçeklerin olduğu ketebe sayfası	Fotoğraf 25. Özel koleksiyondaki ketebe sayfasında bulunan gül

Erken ya da klasik dönem tezhiplerde, geometrik ya da bitkisel formlarda kullanılan tığlar eşit aralıklarla tasarlanmış olarak desenin dendanlı ipliklerle sınırlandırılan/bitirilen bölümünün üzerine yerleştirilmiştir. Erken dönem tezhiplerinde başlayan tığ desenlerinin kullanımı 18. ve 19. yüzyıllarda tezyinata hâkim olan natüralist üsluplu örneklerde, farklı bir şekilde uygulanmaya başlamıştır. Tasarımların üst kısmında bulunan çiçeklerin bir kısmı tığ gibi yerleştirilerek kullanılmıştır. Bu makaleye konu olan örneklerde de taç formlu tasarımların bitişlerindeki bazı çiçekli düzenlemelerin tığ formunu anımsatacak şekilde çalışıldığı görülmektedir. Bu tığlar tasarıma estetik bir görünüm kazandırmanın dışında, bütünlüğünün korunmasına da yardımcı olan unsurlardandır (Bknz. Fotoğraf 26-27-28).

							
Fotoğraf 26. A5559 envanter numaralı eserin unvan sayfasındaki naturalist tığ detayları				Fotoğraf 27. A5766 envanter numaralı eserin unvan sayfasındaki naturalist tığ detayları			



Fotoğraf 28. Özel Koleksiyonun unvan sayfasında bulunan naturalist tiğ detayları

A5666 envanter numaralı Delâilü'l-hayrât ile özel koleksiyonda bazı çiçeklerin vazolar içinde kullanılarak tasarıma yerleştirildiği görülmektedir. Bu buketleri taşıyan vazolar A5566 envanter numaralı örnekte, dikey veya yatay olarak yerleştirilen yaprak formundadır. Eserin sıvama altınla boyanmış kabının ortasında, dönen yaylardan oluşturulmuş, görünüm olarak taca benzeyen bir kısa kaideli sepet içinde ortada bir gül, sağ ve sol yanlarında yalın kat anemon çiçekleri ve yaprakları bulunmaktadır (Bknz. Fotoğraf 29). Özel koleksiyondaki vazolar ise, akant yapraklarıyla şekillendirilen kaideli ve dar ağızlı, uzunca bir örnek, lale yapraklarına benzer ince yapraklarla tasarlanmış kaideli ve geniş ağızlı (yayvan) ikinci örnek ile örgülü ve sepet formunda silindirik kaideli üçüncü örnekle çeşitli şekillerde kullanılmıştır. İlk ve ikinci örnek mavi renk ile taramalar yapılan örneklerdir. Bu örneklerin Çeşm-i Bülbül gibi çalışıldığı ve vazolarda cam etkisi oluşturulduğu görülmektedir. Altın renkli sepet ise, gerçek bir sepetten farksız şekilde örgüleri belirgin şekilde taranarak çalışılmıştır. Vazolarda döneme özgü farklı süslemeler ve şekiller kullanılmıştır¹⁷ (Bknz. Fotoğraf 30).



Fotoğraf 29. A 5766 numaralı eserde yer alan yaprak formundaki vazolar ile kabında ve unvan sayfasında yer alan sepet vazolar

Fotoğraf 30. Özel koleksiyondaki vazo ve sepet örnekleri

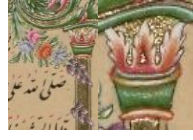




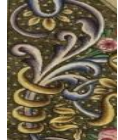
Özel koleksiyonun dördüncü unvan sayfasında keşide üstünde yer alan gülü girland, hem akant yapraklarında sarılmış hem de keşide üzerini tam olarak doldurarak, o bölümün deseni haline gelmiştir (Bknz. Fotoğraf 31). Tasarımda böyle bir detay, eserin müzehhibinin detaylara verdiği önemi, yaratıcılığını ve desene hâkimiyetini göstermektedir (Bknz. Fotoğraf 31). Aynı sayfada ortadaki buketin taşıyıcısı olan altın renkli sepetin alt kısmında yer alan güllü girland da hem döneminin özelliklerini taşımaktadır hem de sepetin desene birleşim noktasındaki geniş ve silindirik kaideyi zarif

¹⁷ Azade Akar, "Tezyini San 'atlarımızda Vazo Motifleri". *Vakıflar Dergisi*, 8 (1969), 267-272.

bir dokunuşla güzelleştirmektedir. Bu girland püskül gibi inen güllü tasarımı ile de akant yapraklarına bağlanmaktadır (Bknz. Fotoğraf 32).



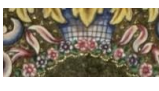






Yazma eserlerin 19. yüzyıla tarihlenmesini sağlayan detaylar hem alt kap, üst kap ve miklelerinin olduğu ciltlerde hem de unvan sayfalarında kullanılmıştır. Bunlar Türk rokoku tarzında üretilen eserlerde bir tarih belirtilmemiş olsa da sütun (Bknz. Fotoğraf 33), perde püskülü (Bknz. Fotoğraf 34-35), istiridye (Bknz. Fotoğraf 36), bereket boynuzu (Bknz. Fotoğraf 37-38), vb. örnekler dönemlerinin kolayca tayin edilmesine de imkân sağlamaktadırlar.

					
Fotoğraf 33. A5559 envanter numaralı eserin unvan sayfasının sütunlu detayı	Fotoğraf 34. A5766 envanter numaralı eserin unvan sayfasındaki perde püskülü detayı	Fotoğraf 35. A5766 envanter numaralı eserin unvan sayfasındaki perde püskülü detayı	Fotoğraf 36. A5766 envanter numaralı eserin cildinin desenindeki istiridye detayı	Fotoğraf 37. A5766 envanter numaralı eserin cildinin desenindeki bereket boynuzu detayı	Fotoğraf 38. A5766 envanter numaralı eserin ketebe sayfasının desenindeki bereket boynuzu detayı

Yazma eserlerde fiyonklu (Bknz. Fotoğraf 39-40) ya da fiyonksuz (Bknz. Fotoğraf 41-42-43-44) olarak çalışılmış hem diğer motiflere bağlanan hem de serbest olarak motifler arasında dolaşan kurdeleler, altın ya da renk kullanılmış olarak kap, unvan ya da ketebe sayfalarında yer almaktadırlar. Bereket boynuzu şeklinde çalışılmış olan A5766 numaralı eserin ketebe sayfasında yer alan bereket boynuzu motifi kurdelelerle sarılmış şekilde tasarlanmıştır (Bknz. Fotoğraf 45).

Mesude Hülya DOĞRU- Betül COŞKUN ÇELİK
19. YÜZYILA TARİHLENEN ÜÇ DELÂİLÜ'L HAYRÂT YAZMA ESERİNDE ÇİÇEK TEZYNATI

						
Fotoğraf 39. A 5559 envanter numaralı eserin cildinden kurdele detayı	Fotoğraf 40. Özel koleksiyon eserin cildinden kurdele detayı	Fotoğraf 41. A 5766 envanter numaralı eserin unvan sayfasından kurdele detayı	Fotoğraf 42. Özel koleksiyon envanter numaralı eserin ikinci unvan sayfasından kurdele detayı	Fotoğraf 43. Özel koleksiyon envanter numaralı eserin üçüncü unvan sayfasından kurdele detayı	Fotoğraf 44. Özel koleksiyon envanter numaralı eserin üçüncü unvan sayfasından kurdele detayı	Fotoğraf 45. Özel koleksiyon envanter numaralı eserin keetebe sayfasından kurdele detayı

Sonuç olarak, Türk rokoku 17. yüzyılın ikinci yarısından, 19. yüzyılın ilk yarısına kadar yazma eser tezyinatını etkileyen bir üsluptur. Makaleye konu olan ve 19. yüzyıla tarihlenen üç Delâilü'l-hayrât'ın kapları, unvan sayfaları, Mekke- Medine minyatürlü sayfaları ve keetebe sayfaları Türk rokoku unsurlarıyla bezenmiştir. Yazma eserlerde kullanılmış olan natüralist unsurlar detaylarındaki özen ve her bir motifin ya da formun doğadan alındığı haline benzerliği ile dikkati çekmektedir. Eserlerin unvan ve keetebe sayfalarının düzeni klasik dönem tezyinatındaki dendanlı iplikli örneklerde benzer şekilde hazırlanmış, ancak dendanlı ipliklerin yerini natüralist çiçekler ya da yapraklar almıştır. A5559 numaralı eserin tezyinatı nohudi zemin üzerinde çalışılmışken, A5766 numaralı eser ile özel bir koleksiyonda bulunan eserin altın zemimli sayfalarında şâhî benek (çintamani) motifli iğne perdahının kullanıldığı görülmektedir. Üç eserde de gül ve anemon çiçeklerinin oldukça fazla sayıda kullanıldıkları görülürken, lale, ful ve mine çiçeklerinin de daha az sayıda olmakla birlikte buket düzenlemelerinde tercih edildikleri görülmektedir. Her sayfa düzeninde yer alan farklı çiçekler dönemlerini yansıtan mavi, mor, pembe, turuncu, sarı vb. renklerle sayfalara çiçek bahçesi görünümünü kazandırmıştır. Kurdeleler, perde püskülleri, vazolar, sepetler, kartuşlar, sütunlar, güllü girlandlar yazma eserlerin ait oldukları rokoko üslubunu destekleyen yan unsurlar olarak kullanılmışlardır. Klasik bir eserde geometrik ya da bitkisel olarak tasarlanan tığ detayının bu eserlerde natüralist buketler ya da çiçeklerle temsil edilmesi bu dönemin önemli detayları arasındadır. Klasik dönem tezyinatının oldukça farklı örneklerle araştırıldığı günümüzde, Türk rokoku üslûbunda üretilmiş 18. ve 19. yüzyıllara tarihlenen eserlerin tarihi ve sanatsal değerlerinin anlaşılacak daha çok araştırılması bu dönemin bilinmeyen eserlerinin gün yüzüne çıkarılmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Akar, Azade. “Tezyini San’atlarımızda Vazo Motifleri”. *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 267-272.
- Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslupta Çiçekler*. İstanbul: Acar Matbaacılık Tesisleri, 1986.
- Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Kitap Sanatında Doğal Çiçekler*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2019.
- Derman, Fatma Çiçek. “Terimler, Tabirler ve Malzeme”, *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan, 525-534. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.
- Doğanay, Aziz. “Türk Sanatında Pelengî Ve Şâhî Benek Nakışları Ya Da Çintamani Yanılgısı”, *Divan İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2), 193-218.
- Esiner Özen, Mine. *Türk Cilt Sanatı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Esiner Özen, Mine. *Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü*. İstanbul: İ.Ü. Fen Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi Prof. Dr. Nâzım Terzioğlu Basım Atölyesi, 1985.
- Güler, Semra. *Türkiye Kütüphanelerindeki Delâilü'l Hâyratlarda Minyatür*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Gülgen Hicabi-Güler Semra. “Osmanlı Devletinde Klasik Dönem Ve Sonrasına Ait Delâilü'l Hayrat Minyatürlerinde Değişim”. *İslam Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 3/1 (2018), 29-60.
- Maraşlı, Savaş. “18.-19. Yüzyıl Cilt Sanatı: Yeni Formlar Yeni Konular”, *Osmanlı Sanatında Değişim ve Dönüşüm*, ed. Ayşe Budak, Muzaffer Yılmaz. 241-272. İstanbul: Litera Türk Yayınları, 2019.
- Okumuş, Asiye. *Türk Süsleme Sanatlarında Barok ve Rokoko*. İstanbul: İlke Kitap, 2016.
- Taşkale, Faruk. “Tezhip Sanatında Güller”, *Tezhip Buluşması*, haz. Av. Numan Güzey, 8-27. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2009.
- Taşkale, Faruk. “Geçmişten Günümüze Tezhip Sanatında Bir Yolculuk”, *Tezhip Buluşması*, haz. Av. Numan Güzey, 227-229. İstanbul: İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 2009.
- Uludağ, Süleyman. “Delâilü'l-hayrât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ünver, Süheyl. “Geçen Asırda Türk Süsleme Sanatımızın Mümtaz Simaları”. *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 238-241.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

BATIL BEY‘ AKDİNDE TESLİM ALINAN MALIN HASARINI TAZMİN SORUMLULUĞU

RESPONSIBILITY OF INDEMNIFYING FOR PERISH OF THE PROPERTY RECEIVED AT THE CONTRACT OF SUPERSTITIOUS SALE

Recep ÇETİNTAŞ

Doç. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı, İslam Hukuku Anabilim Dalı
recepçetintas2006@yahoo.com.tr, orcid.org/ 0000-0003-0806-9996

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513505>

Geliş Tarihi / Received: 24 Ağustos 2022 / 24 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Eylül 2022 / 27 September 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 398-415.

Cite as / Atıf: Çetintaş, Recep. “Batıl Bey‘ Akdinde Teslim Alınan Malın Hasarını Tazmin Sorumluluğu” [Responsibility of Indemnifying For Perish of the Property Received at the Contract of Superstitious Sale]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 398-415.

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

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.



OpenAIRE TRIZIN OPEN ACCESS

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

Öz

Bir fıkıh terimi olarak batıl bey' akdi, rükünleri ve sıhhat şartlarından herhangi birinde eksiklik bulunan satım akdini ifade eder. Batıl bey' akdi taraflar açısından mülkiyet hakkı doğurmayacağı gibi hukuki bir sonuç da doğurmaz. Zira bu akit hukukten hükümsüz olarak doğmuş bir akit. Dolayısıyla böyle bir akit içerisinde teslim-tesellüm meydana gelmişse tarafların teslim aldıkları mal ve bedeli birbirlerine iade etmeleri gerekir. Ancak mal müşteri tarafından teslim alındıktan sonra kısmen veya tamamen telef edilmiş olabilir. Bu durumda müşteriye tazmin sorumluluğu doğup doğmayacağı İslâm hukuk doktrininde tartışma konusu olmuştur. Bu konuda Hanefî hukukçular arasında görüş ayrılığı bulunduğu gibi diğer mezheblere mensup hukukçular arasında da görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ile bazı Hanefî hukukçular müşteri tarafından teslim alınan bu malın müşteri nezdinde emanet hükmünde olduğunu, dolayısıyla müşterinin kusuru ve hukuka aykırı bir fiili olmaksızın telef olmuşsa tazmin sorumluluğu doğurmayacağını söylemişlerdir. Ebû Yusuf ile İmam Muhammed dahil bazı Hanefî hukukçular ise bu malın fiyat belirlenerek satın almak suretiyle müşteri tarafından satıcının izniyle teslim alınmış bir mal olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşü benimseyen hukukçulara göre bu mal müşterinin elinde telef olmuş ise kusur şartı aranmaksızın müşteri onu tazmin etmekle sorumludur.

Mâlikî hukukçular batıl/fasid akitte mülk edinmek amacıyla teslim alınan malla emanet olarak teslim alınan malı birbirinden ayırmışlardır. Birinci durumda tazmin sorumluluğu doğarken emanet olarak teslim alınan malda tazmin sorumluluğu doğmamaktadır. Şâfiî ve Hanbelî hukukçulara göre ise batıl bey' akdiyle mülkiyet hakkı doğmayacağı için böyle bir satım akdinde teslim alınan malın telef edilmesi halinde tazmin edilmesi gerekecektir. Bu çalışmada konuyla ilgili dört mezhebe mensub hukukçuların görüşleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: İslam Hukuku, Akit, Bey', Batıl Bey', Sorumluluk, Tazmin.

Abstract

As a fiqh term, a superstitious (باطل) sale contract refers to a contract of sale that lacks any of its elements and conditions of authenticity. Superstitious sale contract does not create a property right for the contracting parties, nor does it have any legal consequences. Because such a contract is a legally an invalid contract. Therefore, if delivery-receipt has occurred in such a contract, the contracting parties must return the properties they have received to each other. However, the property may be partially or completely perished after receipt by the customer. In this case, whether the customer will be liable for indemnifying has been a matter of debate in Islamic legal doctrine. While there are differences of opinion among Hanafi jurists on this issue, there are also differences of opinion among lawyers belonging to other sects. Abû Hanîfa and some Hanafi lawyers said that this property received by the customer is in the form of a trust for the customer, therefore, if it is destroyed without the customer's fault or an unlawful act, he will not be liable for indemnify. Some Hanafi jurists, including Abu Yusuf and Imam Muhammad, said that this property was purchased by the customer with the permission of the seller, by determining the price. According to the lawyers who adopt this view, if this property is destroyed in the hands of the customer, the customer is responsible for indemnifying it, regardless of the defect condition. Maliki jurists have also distinguished between the property received through the acquisition of property in the superstitious contract and the property received by way of trust. In the first case, while the liability for compensation arises, the liability for compensation does not arise for the property received as trust. According to Shafi'i and Hanbali jurists, since the right of property will not arise with a superstitious bey' contract, the property received in such a contract of sale will have to be indemnified if they are destroyed. In this study, the opinions of lawyers belonging to four sects on the subject are discussed in detail.

Keywords: Islamic Law, Contract, Sale, Superstitious Sale, Responsibility, Indemnifying.

Extended Abstract

As a fiqh term, a superstitious (باطل) sale contract refers to a contract of sale that lacks any of its elements and conditions of authenticity. Superstitious sale contract does not create a property right for the contracting parties, nor does it have any legal consequences. Because such a contract is a legally an invalid contract. Therefore, if delivery-receipt has occurred in such a contract, the contracting parties must return the amounts they have received to each other. However, sometimes the properties may not be returned because they are partially or completely destroyed after receipt by the customer. Therefore it has been a matter of debate in Islamic legal doctrine whether the customer will be liable for indemnifying if the property received by the customer are partially or completely destroyed, with the explicit or indirect permission of the seller in an superstitious contract. The focal point of the dispute is whether the property received by the customer in the contract of superstitious sale will be subject to indemnify in case of loss in the hands of the customer, whether this property is entrusted to the customer or a product purchased and received for the purpose of obtaining a property. While there are differences of opinion among Hanafi jurists on this issue, there are also differences of opinion among lawyers belonging to other sects. Some Hanafi jurists, especially Abu Hanifa have said that this property received by the customer is a trust in the hands of the customer, therefore, if it is destroyed without the customer's fault and unlawful disposition, he will not be liable for indemnifying. However, if the goods have been destroyed due to the customer's fault and an unlawful act after receiving the property, then the customer will be responsible for indemnifying this property. Some Hanafi jurists, especially Abu Yusuf and Imam Muhammad, on the other hand, have said that this property is a property that has been received by the customer with the permission of the seller, by purchasing it by determining the price and acquiring it. According to the lawyers who adopt this view, if this property is partially or completely destroyed in the hands of the customer, the customer is responsible for indemnifying it, regardless of fault condition.

Maliki jurists have also distinguished between the property received through the acquisition of property in the superstition contract and the property received by way of trust. Accordingly, in the event that the goods received for purchase and acquisition of property are damaged in the hands of the customer, compensation liability arises, while the customer is not liable for compensation for the property received as trust.

According to Shafi'i jurists, since the right of property does not arise with a false (superstitious) contract, in case of destruction of the property received in such a contract of sale, it must be indemnified. However, they have adopted two different views on how this property will be indemnified. According to the first opinion, this property is indemnified with the highest value of the price, just like the stolen property. Because mabî' (property sold) continues to be the property of the seller, the surplus (increase) in it is the property of the seller. For this reason, the excess, like the usurped property, must be indemnified together with the original. According to the second opinion, the received properties are indemnified with their value at the time of receipt. The excess (increase) that occurs after delivery is not subject to indemnify. Because the seller allowed the increase free of charge. It is the first opinion that is sound in the madhhab. In the framework of the general rules of the Hanbalis, the property received with a superstitious sale contract are subject to indemnify when the customer is destroyed. Because, in the hadiths of the prophet about the subject, it is emphasized that the contract containing invalid / superstitious conditions will be invalid and the properties received as a result of such a contract should be returned to each others. When the delivery of the costs is obligatory, it will also be obligatory for the customer to compensate the damage caused to the property received, regardless of the defect condition. Therefore, the preferred view in this regard is that the damage to the property received as a result of a wrongful contract will require compensation responsibility.

In this study, we discussed the issue of whether the customer will be responsible for compensation if the property are partially or completely destroyed after the customer receives the property in the superstitious sale contract, according to the denominations.

Giriş

İslâm hukukunun ibadât, muamelât ve ukûbât şeklindeki üçlü tasnifi içerisinde muamelât kısmında yer alan bey' (alım-satım) akdi neredeyse insan hayatını kesif bir ağ gibi saran ve adeta onun ayrılmaz bir parçasını teşkil eden bir akitittir. Zira insan, var oluşundan beri hayatını devam ettirebilmek için zaruri olan beslenme, barınma, giyim-kuşam, eğlenme, seyahat ve benzeri gibi sayısız ihtiyacını karşılamak üzere sürekli bir şeyler almak ve satmak zorunda olmuştur. Bu yönüyle bey' akdi hayatın vaz geçilmez bir parçasıdır. İnsan hayatındaki bu önemine binaen İslâm hukukçuları fıkıhla ilgili eserlerini tasnif ederken yaratılışın gayesi ve Allah'a kulluğun bir ifadesi olan ibadetlerden hemen sonra temelini alım-satım ilişkilerinin oluşturduğu muamelât (akitler) konularına ikinci sırada yer vermişler ve bu konuda geniş bir doktrin oluşturmuştur. İslâm hukukçuları alım-satım sözleşmesi anlamına gelen bey' akdini, kuruluşu ve hukuki sonuçları bakımından asıl itibariyle sahih ve batıl şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Hanefiler buna fasid adıyla üçüncü bir kategori daha ilave etmişlerdir. İslâm hukukçularına göre bey' akdi, lazım akitlerden olup şer'an akde elverişli bir konu üzerinde icab ve kabulle tamamlandığı zaman bedellerin teslimini gerektirdiği gibi bedeller üzerinde taraflara mülkiyet ve tasarruf imkânı da sağlar. Bu sebeple sahih bey' akdinde bedeller teslim alındıktan sonra tazmin sorumluluğu malı teslim alan müşteriye geçer. Hanefilere göre fasid bey' akdi de teslim alınmakla mülkiyet ve tasarruf hakkı doğurur. Dolayısıyla sahih bey' akdiyle lazım olan tazmin sorumluluğu fasid bey akdi için de geçerli olur. Rükünleri ve sıhhat şartlarında herhangi bir eksiklik bulunan akit diye tanımlanan batıl bey' akdine gelince, İslâm hukukçuları bunun hukuki bir sonuç doğurmayacağı ve böyle bir akitte teslim alınan bedellerin iade edilmesi gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir.¹ Zira batıl bey' akdi mülkiyet hakkı doğurmayacağı gibi teslim alınan bedeller üzerinde tasarruf hakkı da doğurmaz. Ancak İslâm hukukçuları batıl satım akdinde müşteri tarafından satıcının sarahaten veya zımnen izniyle teslim alınan malın müşterinin elinde kısmen veya tamamen telef olması halinde bunun müşteri tarafından tazmin edilip edilmeyeceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu konu Hanefi mezhebi içinde ihtilafli olduğu gibi diğer mezheplere mensup hukukçular arasında da ihtilaflıdır. Bu ihtilafın temelini teslim alınan malın müşteri yanında emanet mi yoksa mülk edinmek üzere sevm-i şirâ, yani semeni belirlenerek satın almak suretiyle kabzedilmiş bir mal mı olduğu konusundaki ihtilafı oluşturmuştur.

Bazıları satıcının sarih veya zımnî olarak izin vermesiyle teslim alınan bu malın müşteri nezdinde emanet hükmünde olduğunu söylerken diğer bazıları onun sevm-i şirâ yoluyla mülk edinmek üzere kabzedilmiş bir mal olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Sevm-i şirâ, satıcı tarafından fiyatı bildirilen malı, müşterinin beğendiği takdirde satın almak üzere alıp götürmesini ifade eder. Batıl satım akdinde müşteri tarafından teslim

¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesîd* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 3/208; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye* (by. ts.), 172.

alınan bu malın emanet olduğunu söyleyen hukukçulara göre müşterinin taksir ve ta'addisi (kusur ve hukuka aykırı bir fiili) bulunmaksızın telef olmuşsa bu durum tazmin sorumluluğu doğurmaz. Teslim alınan mal müşterinin kusuru veya hukuka aykırı bir fiili sebebiyle telef edilmişse o zaman müşteri bu malı mislî ise misli ile, kıyemî ise kıymeti ile tazmin edecektir. Müşteri bu malın satıcının izniyle ve sevm-i şirâ yoluyla mülk edinmek ve satın almak üzere teslim alındığını söyleyen hukukçulara göre ise bu mal müşteri elinde kısmen veya tamamen telef olduğunda tazmin sorumluluğu doğuracaktır. Bu da zikredilen bedelin ödenmesi şeklinde değil, malın cinsine göre yani mislî ise misliyle kıyemî ise kıymetiyle ödenmesi şeklinde gerçekleşecektir.

Bu konunun seçilmesinin nedeni batıl bey' akdinde teslim alınan malın hasarını tazmin sorumluluğunun kime ait olduğu hususunda müstakil bir çalışmanın yapılmamasıdır. Konuyu araştırma safhasında öncelikle klasik fıkıh kaynaklarına müracaat edilmiştir. İkinci safhada çağdaş fakihlerin çalışmaları araştırılmıştır. Ancak batıl satım akdinde hasarın tazmin sorumluluğuna dair müstakil bir çalışma yapılmadığı görülmüştür. Bu sebeple akitlerde tazmin sorumluluğu; akdî mesuliyet ve tazminat gibi başlıklar altında kaleme alınan kitap ve makalelerden yararlanılmıştır. Bu bağlamda Hayrettin Karaman'ın "Anahatlarıyla İslam Hukuku", Ahmet Akman'ın "İslâm Hukuku'nda Akdî Mesuliyet ve Tazminat", Orhan Çeker'in "İslam Hukukunda Akitler" ve Ayhan Ak'ın "İslam Borçlar Hukuku" gibi kitaplarından yararlanılmıştır. Aynı zamanda, Talip Türcan'ın "İslâm ve Türk Borçlar Hukukuna Göre Satım Sözleşmesinde Hasarın Geçiş Sorunu" ve Yusuf Şen'in "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Bağlamında Tazmin Sorumluluğunun Değerlendirilmesi" adlı makaleleri gibi birtakım çalışmalardan yararlanılmıştır.

1. Bey' (Satım) Akdinin Kavramsal Analizi

Sözlükte masdar olarak "satmak ve satın almak"; isim olarak da "satma, satım, alışveriş"² anlamlarına gelen bey' (البيع) kelimesi bir fıkıh terimi olarak, (karşılıklı rıza ile) mülk edinmek ve mülk edindirmek kaydıyla şer'an değerli bir malı kendisi gibi değerli bir malla değişmeyi ifade eder.³ Hanefîlerin tanımını esas alan Mecelle heyeti satım akdini kısaca "Malı mala değişmektir." (Mecelle, md. 105) şeklinde tarif etmiştir.⁴

² Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 8/23.

³ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es- Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 13/29; Alâaddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 7/367; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka. (Kâhire, 1937), 2/1.

⁴ Aynı tanım için bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi*, 7/62.

Satım akdinin hukuki bir müessese olarak meşruiyeti Kur'ân,⁵ Sünnet,⁶ icmâ ve kıyas ile sabittir.⁷

Bu açıklama rükünleri, şartları ve vasıfları tam olarak kurulan bey' akdi için geçerlidir. Rükünlerinde ve sıhhat şartlarında herhangi bir eksiklik bulunan bey' akdi ise İslâm hukuk doktrininde batıl akit olarak kabul edilir.

2. Bey' Akdinde Fesad ve Butlan Ayırımı

Akitler esas itibariyle sahih ve gayr-i sahih olmak üzere iki kısma ayrılır. Sahih akitler, rükünleri/unsurları, in'ikad ve sıhhat şartları tamam olan akitlerdir. Hanefiler sahih bey' akdini hem aslı hem de vasfı itibariyle meşru akit olarak nitelendirirler. Herhangi bir mâni bulunmadığı zaman sahih bey' akdi kendi başına hüküm ifade eder. Yani akdin bütün sonuçlarını doğurur.⁸

Gayr-i sahih akitler ise, unsurlarında, in'ikad ve sıhhat şartlarında eksiklik bulunan akitlerdir. İslâm hukukçuları gayr-i sahih akitlerin tasnifinde ihtilafa düşmüşlerdir. Fukahanın cumhuru gayr-i sahih akitleri batıl adıyla tek bir sınıf olarak kabul ederken Hanefiler gayr-i sahih akitleri fasid ve batıl şeklinde iki kategoride ele almışlardır. Cumhuru oluşturan fakihlerin eserlerinde her ne kadar genellikle fasid bey' kavramı kullanılırsa da onların bu terimle kastettikleri Hanefilerdeki batıl bey' akdidir.

Bir akdin butlan ve fesadını belirleyen ölçü, rükün/unsur, şart ve vasıflarıdır.⁹ Hukuki sonuçları bakımından fasid ve batıl akitleri birbirinden ayıran Hanefilerin terminolojisinde batıl bey' (satım) akdi tarafların ehliyetinin bulunmaması, akit konusunun akde elverişli olmaması gibi in'ikad ve sıhhat şartlarında herhangi bir eksiklik bulunan akittir. Böyle bir satım akdinin hukuken hiçbir hükmü yoktur. Çünkü hüküm mevcut olan için söz konusu olur. Batıl bey' akdi ise şer'an varlığı söz konusu olmayıp sadece şekil bakımından mevcuttur. Çünkü taraflar akit yapma ehliyetine sahip olmadıkları ve mebi' akde konu olmaya elverişli bulunmadığı zaman yapılan hukuki bir tasarrufun şer'an varlığından söz edilemez. Aynı şekilde akdin konusu üzerinde hakikaten ehil olan kimseden başkasının yaptığı hakiki tasarruf da hukuken yok hükmündedir.¹⁰ Hanefiler batıl akdi aslı itibariyle de vasfı itibariyle de gayr-i meşru (meşru olmayan) akit olarak nitelendirirler.¹¹ Burada butlan akdin aslındaki eksiklikten ileri gelmektedir. Murdar ölmüş leş, domuz ve şarap gibi bedellerden biri yahut her ikisi de şer'an değerli

⁵ el-Bakara 2/275.

⁶ Satım akdinin meşruiyetini ifade eden hadislerden örnekler için bk. Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî*, "b-y-a" md.

⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/1.

⁸ Osman b. Ali b. Mihcen Fahrüddin ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik Şerhu Kenzi'-dekâik* (Kahire: Bulak, 1313), 4/43.

⁹ Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 3/102.

¹⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi*, 7/377.

¹¹ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekemlüddin el-Bâbertî, *el-İnâye Şehu'l-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* adlı eseri içerisindedir) (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012), 6/402; Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 4/425.

(mütekavvim) olmayan akitler böyledir. Bu akitler herhangi bir hukukî sonuç doğurmaz.¹² Batıl bey' akdi sonucunda taraflar herhangi bir edimde bulunmuşlarsa, bu edim hükümsüzdür. Taraflar herhangi bir şey vermişlerse bunu geri alırlar. Zira bir hukukî işlem batıl olduğunda, ona bağlı olarak yapılan diğer işlemler ve fiiller de batıl olur.¹³

Batıl akit temelden geçersiz olduğundan geçersiz kılınması için hâkimin hükmüne ihtiyaç yoktur. Ona icazet de etki etmez. Çünkü o asla mün'akid olmadığından madum bir akittir. İcazet ise maduma tesir etmez. Çünkü madum yok hükmündedir. Sahih akitle sahip olunan şeye batıl akitle sahip olunmaz. Batıl akitte teslim alma meydana gelmişse bedellerin iade edilmesi icap eder. Dolayısıyla batıl satım akidinde malı teslim almakla mülkiyet hakkı alıcıya geçmez, bu sebeple de malın iade edilmesi gerekir. Fukahanın ittifakıyla batıl satım akdi satıcının izniyle olsa bile malı teslim almakla mülkiyet hakkı doğurmayacağı gibi tasarruf hakkı da doğurmaz. Çünkü tasarruf mülkiyete dayanır, mülkiyet ise sahih akde yahut fasid akitte teslim almaya dayanır.¹⁴ Çünkü Hanefilere göre fasid akit vasfı itibariyle sahih olmasa da bedellerin teslim alınması ile mün'akid ve nafiz hale gelir.¹⁵

Terim olarak fasid bey' akdi ise unsurları ve in'ikad şartları tam olmakla birlikte sıhhat şartlarından herhangi biri eksik bulunan akdi ifade eder.¹⁶ Diğer bir ifade ile fasid akitler rükünleri ve şartları tam olmakla birlikte vasıflarında eksiklik bulunan akitlerdir. Hanefiler fasid bey' akdi için aslı itibariyle meşru, vasfı itibariyle gayr-i meşru akit derler.¹⁷ Fasid şart ya da faiz içeren akitler böyledir. Hanefiler eksikliğin esasa ilişkin olup olmamasına göre değerlendirme yapmışlardır. Onlara göre eksiklik esasa ilişkin ise, diğer bir ifadeyle akdin unsurlarında veya in'ikad şartlarında bir eksiklik varsa bu akdi hiç doğmamış gibi kabul eder ve batıl akit olarak nitelerler. Ancak eksiklik esasa ilişkin şartlarda değil de ikincil şartlarda ise, bu tür akitleri tamamıyla yok saymazlar.¹⁸ Buradaki fesad akdin vasfındaki eksiklikten ileri gelmektedir. Dolayısıyla Hanefiler bunlara batıl değil fasid akit derler ve onlara göre mebî'in tesliminden önce bu tür akitler herhangi bir hukuki sonuç doğurmaz. Dolayısıyla taraflar akdi feshetmek durumundadır. Ancak fesih esnasında mebî'in mevcut olması şarttır. Bununla birlikte Hanefiler fasid akitlere bazı sonuçlar bağlarlar. Mesela, fasid akitlerde satılan mal satıcının açıkça veya delalet yoluyla izin vermesiyle teslim alınmışsa yani teslim-tesellüm yapılmışsa bu, mülkiyetin

¹² Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 7/377-378; Burhaneddin Ali b. Ebû Bekir el- Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Mısır: Bulak, ts.), 3/42; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*, 4/425.

¹³ Ayhan Ak, *İslâm Borçlar Hukuku* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2020), 46.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 7/235.

¹⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 6/598.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 7/366.

¹⁷ Zeylâ, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/43; Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hısî Alauddin el-Haskefî, *ed-Dürri'l-Muhtâr şerhu Tenvîrü'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 579; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 5/49.

¹⁸ Ak, *İslâm Borçlar Hukuku*, 45, 46.

devri sonucunu doğurur.¹⁹ Aynı zamanda fasid akitlerin unsurlarının tamamlanması yani akdi fesh etmeden fesad sebebinin giderilmesi mümkünse bu sebep ortadan kaldırılarak akde geçerlilik kazandırılabilir.²⁰

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerin oluşturduğu cumhur ise akitteki eksikliğin mahiyeti ne olursa olsun, akit yapılırken Şâri'in bir yasağı çiğnenmiş olduğundan böyle bir akdin batıl olduğunu ve hukuki bir sonuç doğurmayacağını söyler. Diğer bir ifade ile Hanefîlerin dışındaki üç mezheb hem asıldaki hem de vasipteki eksiklikleri yani hem Hanefîlerdeki "fesad"ı hem de "butlan"ı butlan olarak değerlendirmişler, gayr-i sahih akitleri fasid ve batıl diye ayırmamışlardır.²¹ Onlara göre fasid satım akdinde (ki bu Hanefîlere göre batıldır) müşteri mala satıcı da ücrete malik olamaz. Bedeller teslim alınmışsa geri verilmesi ve akdin feshedilmesi gerekir. Taraflar bedeller üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunamazlar.²²

3. Batıl Bey'de Tazmin Sorumluluğu

Batıl satım akdi esasen mevcut olmayan, in'ikad etmemiş bir akit gibidir. Ancak akit esas ve öz itibariyle olmasa bile şeklen vardır ve mâlik olmasa bile müşteri böyle bir akit sebebiyle malı teslim almış olabilir.²³ Bu sebeple batıl bey' (satım) akdinde satıcının izniyle müşteri tarafından teslim alınan malın müşterinin elinde telef olması halinde tazmine tabi olup olmayacağına, bu malın müşteri nezdinde emanet mi yoksa sevm-i şirâ yoluyla mülk edinmek üzere teslim alınmış bir mal mı olduğu şeklindeki değerlendirme belirleyici olmuştur. Bazı hukukçular, müşterinin satılan malı, esas ve öz itibariyle değil de şeklen mevcut olan bir akit içerisinde sahibinin izniyle teslim aldığı için, onun emanet olduğunu, bu sebeple akdin yok hükmüne girdiğini ve geriye sırf teslim alma izninin kaldığını söylemişlerdir. Bazıları ise bu akdin hükmüne göre teslim alınan malın sevm-i şirâ yoluyla (yani semeni belirlenerek satın almak üzere) kabzedilmiş sayılacağını ve bu sebeple tazmin gerektireceğini söylemişlerdir.²⁴

İmam Muhammed'in (ö. 189/805) Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) rivayet ettiği görüşe göre batıl satım akdinde müşteri malı teslim almış ve elinde telef olmuşsa, bu mal onun elinde emanet hükmünde olur. Emanet ise teslim alanın kusur ve hukuka aykırı bir fiili (taksir ve ta'addî) bulunmadıkça telef olması halinde tazmin sorumluluğu doğurmaz. Ebû Nasr et-Tavâvîsî gibi bir grup Hanefî hukukçu bu görüşü tercih etmiştir. Çünkü bu akit batıldır, batıl ise muteber değildir. Dolayısıyla geriye mal sahibinin izniyle sırf teslim

¹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/22; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/43.

²⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/368; Ayrıca bk. Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 79.

²¹ Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler*, 79.

²² Abdülkerim b. Muhammed er-Râfi' el-Kazvîni, *Fethü'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz=es-Şerhü'l-kebîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 12/29; Mansûr b. Yûnus b. Selahaddin b. İdrîs el-Buhûtî, *Keşşâfû'l-gınâ' an Metni'l-İknâ'* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/197.

²³ Ahmet Akman, *İslâm Hukuku'nda Akdî Mesuliyet ve Tazminat* (Türk Borçlar Hukuku Mukayeseli) (Ankara: Adalet Yayınevi, 2019), 206.

²⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/379.

alma kalmıştır.²⁵ Böyle olunca ancak taksir ve teaddî sebebiyle tazmin sorumluluğu ortaya çıkabilir. Akit gerçekte batıldır, dolayısıyla muteber bir akit ilişkisi kurulmamıştır. Mal üzerinde mâlikin mülkiyet hakkı da devam etmektedir.²⁶ Bu durumda teslim alınan mal müşterinin elinde emanet hükmünde olur. Emanet akitlerinde ise sorumluluk akdin bir gereği değildir. Malı elinde emanet olarak bulunduran kişi emindir. Emin olan kimse malı koruma hususunda gereken özen ve dikkati gösterdiği takdirde sorumlu olmayacaktır. Gereken özeni göstermediği takdirde kişi hukuka aykırı fiili sebebiyle sorumlu olacaktır.²⁷ Zira Hz. Peygamber, "Âriyet ve vedâ alanın, ihânet etmediği sürece tazmin mesuliyeti yoktur."²⁸ buyurmuştur.

Serahsî (ö. 483/1090?) ile bir grup Hanefî hukukçuya göre ise batıl satım akdinde teslim alınan mal müşterinin elinde emanet olarak değil, tazmin mesuliyetini gerektiren bir vasıfla bulundurulmaktadır. Dolayısıyla bu mal telef olmuşsa müşterinin bu malı, mislî ise misliyle kıymetî ise kıymeti ile tazmin etmesi gerekmektedir. Çünkü bu akitten maksat muavaza²⁹ ve verdiği karşılığını alma düşüncesidir. İbn Semâ'a (ö. 233/848) bu görüşü İmam Muhammed'den rivayet etmiştir. Çünkü bu mal sevm-i şirâ yoluyla teslim alınmış bir maldan durum itibariyle daha aşağı değerlidir.³⁰ Sevm-i şirâ yoluyla teslim alınan mal ise, satıcının satım akdini sonuçlandırmadan "bunu al götür, beğenirsen on liraya satın alırsın" diyerek semeni belirtmesi ve müşterinin de satın almak maksadıyla malı teslim almasını ifade eder. Bu mal telef olursa müşteri kıymetini tazmin eder.³¹ Zira sevm-i şirâ yoluyla semenin zikredilmiş olması akdin kurulmuş olması ihtimalini artırıcı bir tesir icra eder.³² Bu da göstermektedir ki batıl satım akdi sebebiyle elde bulundurulan mal müşterinin tazmin sorumluluğu altındadır.³³ İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) benimsediği görüş de budur.³⁴

²⁵ Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübedî*, 3/42; Kemalüddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümmam es-Sıvâsî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012.), 6/404; Sirâceddin Ömer b. İbrahim İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzü'd-dekâik*, thk. Ahmed Azüv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/418; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/44; Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsa Bedrüddin el-Aynî, *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 8/140; Vehbe Zühaylî, *Nazariyyetü'l-akd ev ahkâmü'l-mes'ûliyye el-medeniyye ve'l-cinâiyye fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 134.

²⁶ Akman, *İslâm Hukuku'nda Akdî Mesuliyet ve Tazminat*, 206-207.

²⁷ Yusuf Şen, "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Bağlamında Tazmin Sorumluluğunun Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 20, sayı: 68 (2016), 406; Ayrıca bk. Zühaylî, *Nazariyyetü'l-akd*, 137.

²⁸ Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî (Medîne, 1966)*, 3/41; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarabâd, 1352), 6/289.

²⁹ Muavaza: Fıkıhta satım akdi gibi iki taraflı da bedelli olan akde akd-i muavaza, kısaca bedelli akit denir.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/147; Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübedî*, 3/42; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, 6/404; İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzü'd-dekâik*, 3/418; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/44; Aynî, *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*, 8/140; Ayrıca bk. Akman, *İslâm Hukukunda Akdî Mesuliyet ve Tazminat*, 207.

³¹ İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadîr*, 6/404; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 8/140.

³² Akman, *İslâm Hukukunda Akdî Mesuliyet ve Tazminat*, 209.

³³ Akman, *İslâm Hukuku'nda Akdî Mesuliyet ve Tazminat*, 207.

³⁴ Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübedî*, 3/42; Kemalüddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümmam es-Sıvâsî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012.), 6/404; Sirâceddin Ömer b. İbrahim İbn

Muhammed b. Seleme el-Belhî Hanefî doktrinindeki birinci görüşün Ebû Hanîfe'nin, ikinci görüşün ise Ebû Yusuf (ö. 182/798) ile İmam Muhammed'in görüşü olduğunu söylemiştir. Ebû Hanîfe ile İmameyn arasındaki bu ihtilaf, onların aralarında mevcut olan ümmü veled ve müdebber köle hakkındaki ihtilaflarına benzemektedir. Çünkü bunlar satıldıktan sonra müşterinin elinde ölürlerse Ebû Hanîfe'ye göre müşteri onların bedelini tazmin etmez, Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'e göre ise tazmin eder. Tazmin gerekmeyeceğine dair Ebû Hanîfe'den rivayet edilen görüşü destekleyen hukukçulara göre tazmin sorumluluğu sevm-i şirâ yoluyla yani fiyatı belirlenerek satın almak maksadıyla kabzedilen malda geçerlidir.³⁵ Satıcı semeni belirlemediği halde müşteri izinli olarak onu alıp götürür de mal elinde telef olursa onu tazmin etmez.³⁶

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Ebû Hanîfe'nin görüşünü kanunlaştırarak "Bey'-i bâtil, asla hüküm ifade etmez."³⁷ demiştir. Ali Haydar Efendi (ö. 1837/1903) de bu maddenin şerhinde şunları söylemiştir: "Binaenaleyh bey'-i bâtilde müşteri bâi'in izniyle mebî'i kabzettikde mebî' müşteri indinde emanet kabilinden olarak bilâ-ta'addin (hukuka aykırılık bulunmaksızın) telef olsa müşteriye zamân (tazmin) lâzım gelmez."³⁸ Müşteri böyle batıl bey' ile satılmış bulunan bir malı bayi'in izni olmaksızın kabzederse gâsıp hükmünde olur.³⁹ Zira akit batıl olduğunda asla kabz ve icazet ile mülkiyet ifade etmez. Dolayısıyla müşteri bâi'in izni ile malı kabzetse de ona malik olamaz. Satılan şey, müşterinin elinde telef olursa ona emanetlerin telef olmasının hükmü uygulanır. Çünkü akit muteber değildir. Geriye malikin izniyle kabzetmek kalır.⁴⁰ Fakat batıl bir satım akdiyle kabzedilmiş semen ise Hanefilerde sahih kabul edilen görüşe göre fasit bey' sebebiyle kabzedilmiş mal gibi müşterinin tazmin sorumluluğu altındadır.⁴¹

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçular umumi kaideleri çerçevesinde batıl ile fasid akit arasında fark gözetmemelerine rağmen bazı hükümler açısından bu iki akit arasında farklılık görülebilmektedir. Tazmin sorumluluğu bu konudaki farklılıklardan biridir. Mesela, İmam Mâlik'e göre fasid akitler haram ve mekruh olmak üzere iki kısma ayrılır: Haram olan fasid akitte müşteri malı teslim alır da mal elinde zayi olursa akit esnasında belirlenen semene bakılmaksızın kıymeti hangi miktara ulaşırsa ulaşsın kıymeti ile tazmin

Nüceym, *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzü'd-dekâik*, thk. Ahmed Azüv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/418; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'-dekâik*, 4/44; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 8/140; Zühaylî, *Nazariyyetü'l-akd*, 134.

³⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/404; Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 8/140.

³⁶ Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 8/140-141.

³⁷ Mecelle, md. 370.

³⁸ Ali Haydar Hoca Emîn Efendi, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, thk. Fehmi el-Hüseynî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991), 1/393; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 6/89; Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 71.

³⁹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/89.

⁴⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/89; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 4/425.

⁴¹ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, 4/425; Zühaylî, *Nazariyyetü'l-akd*, 134.

etmesi gerekir.⁴² Mekruh olan fasid akitte ise mal zayi olursa ona göre akit sahih olduğundan müşteri kendi malını zayi etmiş olur. İmam Mâlik'e göre bu akitlerdeki kerâhat hafif olduğundan dolayı teslim alınmakla bazı fasid satım akitleri çoğu zaman sahih hale gelir.⁴³

Sonraki Mâliki hukukçulara göre de fasid satım sözleşmeleriyle, ilke olarak, mülkiyet hakkı kazanılamamaktadır. Fakat piyasanın değişmesi, malın alıcının elinde uzun zaman kalması, hukukî tasarruflara konu olması, masraf yapılarak bir beldeden diğerine götürülmesi gibi bir kısım istisnai sebeplerin bulunması halinde fasid sözleşmelerin sıhhat kazanacakları ve dolayısıyla onlar yoluyla mülkiyetin de geçebileceği Mâlikî hukukçularınca kabul edilmektedir.⁴⁴ Mâlikîlerin bu görüşü Hanefîlerin, mülkiyet sahih akde yahut fasid akitte teslim almaya dayanır görüşüyle paralellik arz etmektedir.

Bununla birlikte sonraki Mâlikî hukukçular fasid akitte mülk edinme yoluyla teslim alınan malla emanet yoluyla teslim alınan malı birbirinden ayırmışlardır. Birinci durumda tazmin sorumluluğu doğarken emanet yoluyla teslim alınan malda tazmin sorumluluğu doğmamaktadır. Zira emanet, teslim alanın taksir ve ta'addisi bulunmaksızın telef olursa tazmin sorumluluğu doğmaz. Bu sebeple Kâdı Abdülvehhâb'a (ö. 422/1031) göre müşteri fasid bir satım akdi ile (ki bu Hanefîlere göre batıl akittir) bir şey satın alırsa satım akdi feshedilir ve mal satıcıya, ücret de müşteriye iade edilir. Müşteri malı teslim alır ve mal elinde telef olursa müşteri onu tazmin eder. Çünkü bu malı emanet olarak almamış, sadece akit şüphesinden dolayı teslim almıştır, dolayısıyla onu tazmin etmesi gerekir. Bu durumda mal mislî mallardan ise onu misli ile, misli bulunmayan kıyemî mallardan ise akit yaptığı gündeki değil teslim aldığı gündeki kıymeti ile tazmin eder. Çünkü müşteri onu akitle tazmin etmediği için akit yaptığı güne itibar edilmez. Müşteri sadece batıl değil sahih olan akitle teslim aldığı malı akit günündeki bedeli ile tazmin eder.⁴⁵ Dolayısıyla fasid akitte müşteri tarafından teslim alınan mal elinde zayi olursa müşteri onu teslim aldığı gündeki kıymeti üzerinden misli bulunan mallarda misli ile kıyemî mallarda kıymeti ile tazmin eder ve semeni ona iade eder. Satıcının elinde telef olursa itlaf sorumluluğu satıcıya aittir.⁴⁶

⁴² Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994),3/419.

⁴³ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesîd* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 3/208.

⁴⁴ Talip Türçan, "İslâm ve Türk Borçlar Hukukuna Göre Satım Sözleşmesinde Hasarın Geçişi Sorunu", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1(2003), 173.

⁴⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Nasr es-Tağlibî Kadı Abdülvehhâb, *el-Maûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne el-İmam Malik b. Enes*, thk. Humeys Abdülhak (Mekketü'l-Mükerreme: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 1/1074; Ebû Bekir b. Abdullah b. Yunus Sıkillî, *el-Câmi' li mesâilü'l-Müdevvene ve'l-muhtelita* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2013), 14/45.

⁴⁶ Ebû Muhammed b. Ali b. Nasr Tağlibî Kadı Abdülvehhâb, *Kitabü't-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî*, thk. Ebû Üveys Muhammed b. Habze el-Hasenî et-Tatvânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/156; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber, *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed

İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve İbn Cüzey (ö. 741/1340), âlimlerin batıl satım akitlerinin meydana geldiği zaman geçerli olmayacağı ve satıcının semeni, müşterinin de malı mevcut ise iade etmesi gerektiği konusunda ittifak ettiklerini söylemişlerdir.⁴⁷ Buna göre fasid satım akdi⁴⁸ kesinleştikten sonra müşterinin kalıcı olarak teslim aldığı her fasid mal teslim aldığı günden itibaren müşteri tarafından tazmin edilir. Çünkü müşteri onu emanet olarak değil mülk edinmek üzere teslim almıştır. Malı teslim almamışsa satıcı teslim almasına izin verse bile tazmin etmesi gerekmez.⁴⁹ Sonuç olarak Mâlikîlere göre satım sözleşmesinin fasid olması halinde, hasar sorumluluğu alıcıya ancak satılanın teslim edildiği andan itibaren intikal etmektedir.⁵⁰ Malikî hukukçuların bu görüşü Hanefîlerdeki İmameyn ve taraftarlarının görüşüyle paralellik arz etmektedir.

Şâfiî hukukçulara göre reşid olan kimseden meydana gelen her bir akdin fâsidi/batılı, tazmin gerekip gerekmemesi bakımından sahihi gibidir. Zira satım ve âriyet (emanet verme) akdinde olduğu gibi, bir akdin sahih olanı teslimden sonra tazmin sorumluluğu gerektiriyorsa fâsîd olanı öncelikle gerektirir. Rehin, karşılıksız hibe ve kiralanan ayn (eşya) gibi sahih olanı tazmin sorumluluğu gerektirmiyorsa aynı şekilde fasid/batıl olanı da tazmin sorumluluğu gerektirmez.⁵¹ Buna göre bedellerden biri hakkında ileri sürülen şartın fasid olması sebebiyle bey' fasid olduğu zaman ister bedeller teslim alınsın ister alınmasın Şâfiîlere göre bu satım akdi mülkiyet ifade etmez.⁵² Müşterinin bu malda tasarrufta bulunması geçerli olmaz. Çünkü müşteri ancak mülk edinmekle tasarrufta bulunabilir. Fasid beyde ise mülk edinme yoktur.⁵³ Dolayısıyla müşteri fasid (batıl) bir akitle malı teslim alsın ona malik olamaz. Çünkü onu fasid bir akit içinde teslim almıştır. Bu sebeple akit mülkiyet ifade etmez.

Şâfiî hukukçular fasid satım akdinde teslim alınan malın telef edilmesi halinde nasıl tazmin edileceği konusunda iki farklı görüş benimsemişlerdir: Birincisine göre bu mal gasp edilen mal gibi, kıymeti olan ücretin en çoğu ile tazmin edilir. Çünkü mebi' (satılan mal) satıcının mülkü olmaya devam ettiğinden onda meydana gelen fazlalık (artış) satıcının mülküdür. Bu sebeple gasp edilen mal gibi, fazlalığın, aslı ile birlikte tazmin edilmesi gerekir. Şâfiî'nin sözünün zâhirî anlamı budur. Fasid satım akdinde de hüküm

Ahyed (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, 1980), 2/724; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fikhiyye* (by. ts.), 171.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesîd*, 3/208; İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, 172.

⁴⁸ Cumhur hukukçuların kullandıkları fasid akit terimi ile Hanefîlerin batıl kabul ettikleri akit kastedilmektedir.

⁴⁹ Ahmed b. Guneym b. Sâlim b. Mühennâ en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-devânî alâ risaleti ibn Ebî Zeyd el-Kayrevânî* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/87.

⁵⁰ Türcan, "İslâm ve Türk Borçlar Hukukuna Göre Satım Sözleşmesinde Hasarın Geçişi Sorunu", 183.

⁵¹ Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ el- Ensârî, *Menhecü't-tullab fi fikhî'l-İmam eş-Şâfiî* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/291; Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Ezherî Cemel, *Hâşiyetü Cemel ala Şerhi'l-Menhec* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/291; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza Şihâbüddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtac ila Şerhi'l-Minhac* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 4/282.

⁵² İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyetü'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud d-Dîb (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 5/383.

⁵³ Râfiî, *Fethü'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 12/29.

bu şekildedir. İkinci görüşe göre teslim alınan mal teslim alındığı zamandaki kıymeti ile tazmin edilir. Teslim alındıktan sonra meydana gelen fazlalık (artış) tazmine tabi olmaz. Çünkü satıcı artışa bedelsiz olarak izin vermiştir. Bu görüş sahipleri Şâfiî'nin sözünü tevîl ederek bu sonucu çıkarmışlardır. Bu hüküm fasid bey' konusundaki iki yorumdan birine göre bu şekildedir. Mezhepte birinci yorum daha sahih olup çoğunluğun görüşü de budur.⁵⁴ Bazı Şâfiî hukukçulara göre müşteri âriyette olduğu gibi kabzettiği malı telef edildiği günkü kıymeti ile tazmin eder. Zira o malı elinde tutmasına satıcı tarafından izin verilmiştir. Bu sebeple telef olduğu günkü kıymeti ile tazmin eder. Çünkü bu iade edilmeyi gerektiren bir ayn (eşya/mal) hakkında tazmine tabi bir kabzdır. Dolayısıyla mal telef olursa tıpkı gasp eden kimse gibi onu kabzettiği andan telef olduğu zamana kadarki kıymetinin en çoğu ile tazmin eder. Ariyet (emanet) bundan farklıdır. Âriyet menfaatinin telef edilmesine izin verilen maldır. Bir de ariyette, kullanmak suretiyle malı noksan olarak geri verse eksikliği tazmin etmez. Satılan malı eksik olarak iade ederse noksanı tazmin eder. Şişmanlamak suretiyle malın kendisinde bir artış meydana gelip sonra zayıflarsa eksileni tazmin eder. Zira gasp edilen malda olduğu gibi kendisi tazmin edilen şeyin noksanlığı da tazmin edilir. Bazı Şâfiîlere göre ise müşteri bu artışı tazmin etmez. Çünkü bâyi' (satıcı) artışı değil aynın (eşyanın) bedelini almak için akde taraf olmuştur. Mezhepte sahih olan birinci görüşdür.⁵⁵

Hanbelîlerin benimsediği kaideye göre de satım akdi gibi teslimden sonra sahih olanı tazmin sorumluluğu gerektiren her akdın fasid (batıl) olanı da aynı şekilde tazmin sorumluluğu gerektirir.⁵⁶ Bu sebeple fasid bir bey' akdi ile satılan malı müşteri teslim alır ve elinde telef olursa onu ücreti ile değil, mislî ise misli ile kıyemî ise kıymeti ile tazmin eder.⁵⁷ Onlara göre fasid satım akdinde müşteri mala satıcı da ücrete malik olamaz.⁵⁸ Çünkü fasid satım akdi şeriat nazarında muteber değildir.⁵⁹ Dolayısıyla müşteri fasid bir şart veya başka bir sebeple fasid bir satım akdi ile bir şey satın aldıktan sonra o malı

⁵⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî=Şerhü Muhtasarü'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 7/149.

⁵⁵ Ebü İshak İbrahim b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd-Ali Muhammed Avaz (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003), 2/41-42.

⁵⁶ Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdîsî, *el-Muğnî fî fihî'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Kahire, 1968), 4/288; Ebü'l-Ferec Şemsüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdîsî, *eş-Şerhü'l-kebîr* (el-Muknî ve el-İnsâf ile birlikte basılıdır), thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî- Abdülfettâh Muhammed el-Hulüv (Kahire, 1995), 12/471.

⁵⁷ Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdîsî, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmam Ahmed* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/24; Alâuddin Ali b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf (el-Muknî' ve eş-Şerhü'l-kebîr* ile birlikte basılıdır), thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulüv (Kahire, 1995), 21/288; Buhûtî, *Keşşâfî'l-ginâ' an Metni'l-İknâ'*, 4/300; Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ eş-Şerîf el-Hâşimî el-Bağdâdî, *el-İrşâd ilâ Sebîli'r-reşâd*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 197.

⁵⁸ Muhammed b. Salih b. Muhammed el-Useymin, *eş-Şerhü'l-mümti' alâ zâdi'l-Müstakni'* (Dâru İbni'l-Cevzî, 1428), 10/17.

⁵⁹ Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, *Vebelü'l-gamâme fî şerhi Umdeti'l-fikhi li İbn Kudâme* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1432), 7/248.

kabzetse, kabzetmekle ona malik olamadığı gibi o malda tasarruf yapması da geçerli olmaz.⁶⁰ Dolayısıyla malın iade edilmesi gerekir.

Hiz. Peygamber'in Sünneti'ne binaen tercihe şayan olan görüş de çoğunluğun benimsediği bu görüştür. Zira Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693-94) rivayete göre Resûlullah'a (s.a.s) iyi cins hurma getirdiler. Hiz. Peygamber; "Bu hurma bizim hurmamızdan değil!" dedi. Bunun üzerine getiren (adam); "Yâ Resûlallah! Biz kendi hurmamızın iki ölçüğünü bunun bir ölçüğü ile mübadele yaptık." deyince, Hiz. Peygamber; "İşte ribâ budur; onu hemen iade edin! Sonra bizim hurmayı satıp onun parasından bize (hurma) satın alın!" buyurdu.⁶¹ Bu hadiste, ribâ ihtiva eden fasid bir akit sonucunda teslim alınan mal mülkiyet ifade etmeyeceği için Hiz. Peygamber onun hemen iade edilmesini emretmiştir. Bu şekilde fasid bir akit sonucunda teslim alınan malın iade edilmesi vacip olunca söz konusu mal müşterinin elinde telef olunca onun tazmin edilmesi de vacip olur.

Sonuç

İslâm hukukçuları asıl itibariyle akitleri sahih ve gayr-i sahih olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Sahih bey' akdi rükünleri, şartları ve vasıfları tam olan akitlerdir. Böyle bir akit İslâm hukukçularının ittifakıyla mün'akit olduktan sonra bütün hukuki sonuçlarını doğurur. Bedeller üzerinde mülkiyet ve tasarruf hakkı ifade eder. Yani müşteri mebi', satıcı da bedel üzerinde dilediği gibi tasarruf etme hakkına sahip olur. Dolayısıyla sahih satım akdinde teslim alınan mal müşterinin elinde telef olursa tazmin sorumluluğu müşteriye geçer.

Gayr-i sahih akitler ise Hanefiler tarafından fasid ve batıl olmak üzere iki kısımda ele alınırken Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler fasid/batıl şeklinde tek bir grup olarak değerlendirmişlerdir. Hanefilere göre fasid akitler şartları ve rükünleri tam olmakla birlikte vasıflarında eksiklik bulunan akitlerdir. Bunlar fesad sebebinin izale edilmesiyle sahih hale gelirler. Cumhur ise fasid bey' akdinde Şâri'in bir hükmü çiğnendiğinden eksikliğin mahiyeti ne olursa olsun böyle bir işleme hukuki bir sonucun bağlanamayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu sebeple cumhur gayr-i sahih akitleri fasid ve batıl diye ayırmayıp, fasid ile batılı aynı manaya gelen iki terim kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre fasid bey' akdi asla mülkiyet ifade etmez. Cumhura göre müşteriye tazmin sorumluluğu gerektirip gerektirmemesi bakımından sahih bey' akdi ile fasid bey' akdi arasında fark yoktur.

Batıl akitler, şartları, rükünleri diğer bir ifadeyle in'ikad ve sıhhat şartlarında eksiklik bulunan akitlerdir. Bunlar yapıldığı andan itibaren hükümsüz oldukları için hiçbir hukuki sonuç doğurmaz. Dolayısıyla teslim alınmışlarsa bedellerin iade edilmesi gerekir. Müşteri malı teslim almış ve elinde kısmen veya tamamen telef olmuşsa bunun tazmine tabi olup olmadığı hem Hanefî mezhebi içerisinde hem de diğer mezheplere

⁶⁰ Buhâtî, *Keşşâfî'l- ginâ' an Metni'l-İknâ'*, 3/197; Râfiî, *Fethü'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 8/212.

⁶¹ Buhârî, "Buyû", 30; Müslim, "Musâkât", 98; Nesâî, "Buyû", 41; Ahmed, *Müsned*, 3/45.

mensup hukukçular arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bu ihtilafın temelini ise, müşteri tarafından teslim alınan bu malın mülk edinmek üzere teslim alınmış bir mal mı yoksa onun elinde emanet hükmünde bir mal mı olduğu değerlendirmesi oluşturmuştur.

Hanefî mezhebinde İmam Ebû Hanife ile bir grup Hanefî hukukçuya göre bu mal müşteri elinde emanet hükmündedir. Dolayısıyla müşterinin kusur ve hukuka aykırı bir fiili ile telef olmuşsa tazmin etmesi gerekir. Kusur ve ta'addisi bulunmaksızın telef olmuşsa tazmin edilmesi gerekmez. Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'e göre ise bu mal sevm-i şıra yoluyla satın alınmak ve mülk edinmek üzere kabzedilmiş bir mal olduğundan müşterinin elinde telef olmuşsa tazmine tabidir. Tazmin şekli ise mal mislî ise misli ile kıyemî ise kıymetiyle ödeme tarzında olacaktır. Mâlikî hukukçular arasında da durum bundan farklı değildir. Onlar da mülk edinmek üzere teslim alınmış mal ile emanet olarak alınmış malı birbirinden ayırmışlardır. Bu malı müşteri emanet olarak almıştır denirse tazmine tabi olmayacaktır. Mülk edinmek üzere teslim alınmıştır denirse tazmine tabi olacaktır. Mâlikî hukukçuların bazıları birinci görüşü benimserken diğerleri ikinci görüşü benimsemişlerdir.

Şâfiilerle Hanbelîlere göre de fasit/batıl akit hukuki bir sonuç doğurmadığı gibi bedeller üzerinde tasarruf hakkı da doğurmaz. Fasid bey akdinde bedeller teslim alınmışsa iade edilmeleri gerekir. Müşteri malı teslim aldıktan sonra elinde kısmen veya tamamen telef olmuşsa bu tazminat hükümlerine tabi olacaktır. Ancak Şâfiî hukukçular fasid satım akdinde teslim alınan malın nasıl tazmin edileceği konusunda iki farklı görüş benimsemişlerdir: Birincisine göre gasp edilen mal gibi, kıymeti olan ücretin en çoğu ile tazmin edilecektir. Çünkü mebi' satıcının mülkü olmaya devam ettiğinden onda meydana gelen fazlalık (artış) satıcının mülküdür. Bu sebeple gasp edilen mal gibi, fazlalığın, aslı ile birlikte tazmin edilmesi gerekir. İkinci görüşe göre teslim alınan mal teslim alındığı zamandaki kıymeti ile tazmin edilmelidir. Teslim alındıktan sonra meydana gelen fazlalık (artış) tazmine tabi olmaz. Çünkü satıcı artışa bedelsiz olarak izin vermiştir.

Bu konuda isabetli olan görüş satıcının sarahaten veya zımnen izin vermesiyle müşteri tarafından teslim alınan malın tazmine tabi olacağı görüşüdür. Zira her ne kadar batıl bey' akdi hukuken geçersiz olsa da taraflar bedelleri sahiplenmek amacıyla böyle bir akde taraf olmuşlardır. Bu sebeple satıcı ve müşteri satılan malı emanet olarak aldığını gösteren bir davranışta bulunmadıkları için bu malın emanet olarak alınmadığı söylenilmektedir. Aksine aralarında fiyatı belirlenmek suretiyle satın almak ve mülk edinmek üzere bedelleri teslim almışlardır. Dolayısıyla böyle bir akitte teslim alınan malın tazmin sorumluluğu müşteriye geçer. Ayrıca akit batıl olduğu için de tarafların akdi fesh etmeleri ve bedelleri teslim almışlarsa derhal iade etmeleri gerekir. Zira Ebû Saîd el-Hudrî'den farklı tariklerle rivayet edilen hadiste Hz. Peygamber iki ölçek kalitesiz hurmanın bir ölçek iyi hurma karşılığında mübadelesini yasaklamış ve böyle bir akitle teslim alınan hurmaların hemen iade edilmesini emretmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s) verdiği bu hüküm akde batıl/fasid denilmesinin ve ribanın haram kılınmasının bir sonucudur. Çünkü böyle bir akdin şer'an sabit olduğunu ve malın müşterinin, ücretin de

satıcının elinde kalacağını söylersek, “bu akit batıldır” denilmesinin bir manası olmaz. Dolayısıyla satıcı tarafından semenin, müşteri tarafından da teslim alınan malın mutlaka iade edilmesi gerekir. Yapılan mübadelenin üzerinden uzun bir zaman geçmesi ve taraflardan her birinin kendisine teslim edilen bedel üzerinde tasarrufta bulunması ile mal telef edilmişse bu takdirde telef edilen bedellerin tazmin edilmesi gerekir. Çünkü taraflar kendilerine ait olmayan bir malı telef etmişlerdir. Bu sebeple müşteri tarafından telef edilen malın tazmin edileceği görüşünü benimseyen çoğunluğun kanaati tercihe şayan görünmektedir.

Kaynakça

- Ak, Ayhan. *İslâm Borçlar Hukuku*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2020.
- Akman, Ahmet. *İslâm Hukuku'nda Akdî Mesuliyet ve Tazminat*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2019.
- Ali Haydar Hoca Emîn Efendi. *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*. thk. Fehmi el-Hüseynî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekemlüddin el-Bâbertî. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. (İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* adlı eseri içerisindedir). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012.
- Bağdâdî, Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ eş-Şerîf el-Hâşimî. *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarabâd: b.y., 1352.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Selahuddin b. İdrîs. *Keşşâfü'l-gınâ' an Metni'l-İknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Ezherî. *Hâşiyetü Cemel*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cüveynî, İmam'ul-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Medîne: b.y., 1966.
- Ensârî, Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ. *Menhecü't-tullab fî fikhi'l-İmam eş-Şâfî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hısnî Alauddîn. *ed-Dürri'l-Muhtâr şerhü Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemirî. *el-Kâfî fî fikhi ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed Ahyed. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, 1980.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah. *el-Kavânînü'l-fikhiyye*. by. ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sıvâsî. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî. *el-Muğnî fi fihî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Kahire: b.y., 1968.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî. *el-Kâfi fi fikhî'l-İmam Ahmed*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdîsî. *eş-Şerhü'l-kebîr*. (el-Muknî ve el-İnsâf ile birlikte basılıdır). thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî- Abdülfettâh Muhammed el-Hulüv. Kahire, 1995.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Cemalüddin. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Nuceym, Sirâcüddin Ömer b. İbrahim. *en-Nehru'l-fâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed Azüv İnâye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesîd*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Kâsânî, Alâaddin Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi*. thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî'l-kebîr fi fikhî mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî=Şerhü Muhtasarü'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alâuddin Ali b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. (el-Mukni' ve eş-Şerhü'l-kebîr ile birlikte basılıdır). thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulüv. Kahire: b.y., 1995.
- Mergînânî, Burhaneddin Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Mısır: Bulak, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. Kâhire, 1937.
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Sâlim b. Mühennâ Şihabüddin Ezherî. *el-Fevâkihu'd-devânî alâ risaleti ibn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 199.
- Râfî, Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvî. *Fethü'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz=eş-Şerhü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza Şihâbüddîn. *Nihayetü'l-muhtac ila Şerhi'l-Minhac*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sıkillî, Ebû Bekir b. Abdullah b. Yunus. *el-Câmi' li mesâili'l-Müdevvene ve'l-muhtelita*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2013.

- Şen, Yusuf. "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Bağlamında Tazmin Sorumluluğunun Değerlendirilmesi". *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 20, sayı:68 (2016).
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Avaz. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003.
- Tağlibî, Ebû Muhammed b. Ali b. Nasr Kadı Abdülvehhâb. *el-Maûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne el-İmam Malik b. Enes*. thk. Humeys Abdülhak. Mekketü'l-Mükerreme: el-Mektebetü'l-Ticâriyye, ts.
- Tağlibî, Ebû Muhammed b. Ali b. Nasr Kadı Abdülvehhâb. *Kitabü't-Telkîn fî'l-fikhi'l-Mâlikî*. thk. Ebû Üveys Muhammed b. Habze el-Hasenî et-Tatvânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Tayyâr, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Vebelü'l-gamâme fî şerhi Umdeti'l-fikhi li İbn Kudâme*. Rıyâd: Dâru'l-Vatan, 1432.
- Türcan, Talip. "İslâm ve Türk Borçlar Hukukuna Göre Satım Sözleşmesinde Hasarın Geçiş Sorunu". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1 (2003) (167-186).
- Useymîn, Muhammed b. Salih b. Muhammed. *eş-Şerhü'l-mümti' alâ zâdi'l-Müstakni'*. Dâru İbni'l-Cevzî, 1428.
- Zeylaî, Osman b. Ali b. Mihcen Fahrüddin. *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'-dekâik*. Kahire: Bulak, 1313.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.
- Zühaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'l-akd ev ahkâmü'l-mes'ûliyye el-medeniyye ve'l-cinâiyye fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1998.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HİCRÎ 4. ASIR FIKİH USÛLÛ GELENEĞİNDE MECAZIN VARLIĞINA YÖNELİK TARTIŞMALAR: CESSÂS ÖRNEĞİ

DISCUSSIONS ON THE EXİSTENCE OF METAPHOR IN THE 4TH CENTURY HIJRI
USÛL AL-FIQH TRADITION: THE CASE OF AL-JASSÂS

Ramazan ÇÖKLÜ

Öğr. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı

ramazan.coklu@bilecik.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3639-1600

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513519>

Geliş Tarihi / Received: 06 Ekim 2022 / 06 October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Kasım 2022 / 03 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 416-438.

Cite as / Atıf: Cöklü, Ramazan. “Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Geleneğinde Mecazın Varlığına Yönelik Tartışmalar: Cessâs Örneği” [Discussions on the Existence of Metaphor in the 4th Century Hijri Usûl al-Fiqh Tradition: The Case of al-Jassâs]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 416-438.

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

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.



OpenAIRE TRIZIN OPEN ACCESS

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

Öz

Temel malzemesi Kur'an ve sünnet lafızları olan usûlcüler, hitaptaki lafız-anlam ilişkisini temellendirirken lafzın kullanıldığı manayı tespit etmeye önem vermişlerdir. Usûlcülerin çoğunluğuna göre sözün dilde ilk kullanıldığı anlam, onun hakiki anlamıdır. Karineyle delalet ettiği diğer anlam ise mecazdır. Çoğu kavram gibi mecaz da belirli bir süreç içerisinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Mecazın literal anlamını kazanarak iyice yaygınlaştığı hicri 3. asırdan itibaren bazı fırkalar ve kişiler onun Arap dilindeki varlığına, bazıları da Kuran'daki varlığına karşı çıkmışlardır. Bu da o dönemde yazılan eserlerde mecaz konusunun, bir anlam olgusu olmanın yanında bir varlık problemi olarak da tartışılmasıyla sonuçlanmıştır. Mecazı bu bağlamda inceleyen âlimlerden biri de Cessâs'tır (ö. 370/981). Hicri 4. asırda mecazın varlığına yönelik tartışmaların hala canlılığını koruması ve mecazın Arap dilindeki varlığına mutlak olarak karşı çıkan Ebû Ali el-Fârisî'nin Cessâs'ın dil ve gramer öğrendiği âlimlerden biri olması, bu çalışmayı önemli kılan yönlerden sadece bir tanesidir. Literatürde mecazın bir anlam olgusu olarak varlığına yönelik çalışmalar mevcut olsa da Cessâs'ın görüşüne yer veren müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Onun görüşleri, günümüze ulaşan en eski ve en kapsamlı usûl eserlerinden birinin yazarı olması nedeniyle önemlidir. Çalışmada önce mecazın İslâmî ilimlerde ortaya çıkışından söz edilecektir. Daha sonra mecazın varlığını reddedenlerin iddialarına yer verilecek, en sonunda da Cessâs'ın hakikat ve mecaz tanımını ile onun bu iki kavramın varlığı ve kullanımı hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Cessâs, Hakikat, Mecaz.

Abstract

The methodologists, whose their basic material is the words of Qur'an and sunnah, gave importance to determine the meaning in which the utterance was used while grounding the utterance-meaning relationship in the address. According to the majority of the methodologists, the first meaning of the word in the language is its true meaning. Another meaning that it signifies with presumption is metaphor. Like most concepts, metaphor emerged and developed in a certain process. Since the 3rd century AH, when the metaphor gained its literal meaning and became widespread, some sects and people objected to its existence in the Arabic language and some of them to its existence in the Qur'an. This resulted in the discussion of the subject of metaphor in the works written at that time, not only as a phenomenon of meaning, but also as a problem of existence. One of the scholars who studied the metaphor in this context is Cessâs (d. 370/981). The fact that the debates on the existence of metaphor in the 4th century AH are still alive and that Abu Ali al-Farisi, who was absolutely opposed to the existence of metaphor in the Arabic language, was one of the scholars from whom Cessâs learned language and grammar is just one of the aspects that make this study important. Although there are studies on the existence of metaphor as a meaning phenomenon in the literature, no independent study has been conducted that includes Cessâs' view. His views are important because he is the author of one of the oldest and most comprehensive works of methodology that has survived to this day. In the study, firstly, the emergence of metaphor in Islamic sciences will be mentioned. Then, the claims of those who reject the existence of metaphor will be included, and finally Cessâs' definition of truth and metaphor and his views on the existence and use of these two concepts will be included.

Key Words: al-Fiqh, Usûl al-Fiqh, al-Jassâs, Truth, Metaphor.

Extended Abstract

The jurists, whose main material was the words of the Qur'an and the Sunnah, attached importance to determining the meaning in which the word was used while justifying the word-meaning relationship in address. According to the majority of jurists, the first meaning of a word in language is its literal meaning. The other meaning that it signifies by presumption is metaphor. Like most concepts, metaphor emerged and developed in a certain process. In the Islamic literature, attention was first drawn to some semantic phenomena that were accepted as metaphor in later centuries, but no technical expression was given. Later, in the 2nd century of Hijri, these semantic phenomena began to be referred to as "ittisâ" and similar names. In the same century, some scholars used the word metaphor themselves, though not in the literal sense. Subsequently, metaphor was defined as the use of the word in a sense other than the first meaning given to it in the language, and this definition was accepted by most scholars as a mature and technical definition. However, this process has gone through quite troublesome stages. Because from the 3rd century of Hijri, when the literal meaning of metaphor became widespread, some sects and individuals opposed the existence of metaphor in the Arabic language and some opposed its existence in the Qur'an. All this resulted in the discussion of metaphor as a problem of existence as well as a phenomenon of meaning in the works written in that period. One of the scholars who analyzed it under a separate title was al-Jassâs (öl. 370/981). He first explains the concepts of truth and metaphor in his usûl al-fiqh book al-Fusûl. According to him, truth is the use of the word in the first meaning given to it in language. Metaphor, on the other hand, is the use of the word in a meaning other than the first meaning given to it by a presumption. al-Jassâs then included five different types of metaphor that he thought were commonly used in the Arabic language. These are sentences in which an element is omitted, adjectives that have no effect on the meaning, expressions in which one word is used in place of another word, words by which the meaning of tesbîh is meant, and words that are called by the name of something else. Within the scope of the words that are called by the name of something else, he also mentioned the meaning of the words called menkûl and musterek in the usûl al-fiqh. In addition, while explaining each type of metaphor, al-Jassâs gave examples from verses and hadiths as well as Arabic poetry. Thus, he tried to prove that metaphor is a form of expression that has existed in the Arabic language since ancient times. According to him, metaphor is one of the most basic and technical semantic phenomena of the Arabic language. He argues in many places that metaphor is superior to truth in terms of expressing the meaning, and that it shows the order and harmony in kalam more beautifully than truth. According to al-Jassâs, those who oppose the existence of metaphor actually accept it as a phenomenon of meaning. They only object to this phenomenon of meaning being called metaphor. Therefore, al-Jassâs says that the opponents of metaphor who object to the name of something they use as a meaning are engaging in a superficial argument. al-Jassâs claims that the use of metaphor in language is undeniably widespread. According to him, linguists used metaphor in order for the interlocutor to understand the word better, and they sometimes called this semantic event metaphor, sometimes ittisâ and istiarah, and sometimes another name. In other words, according to al-Jassâs, the fact that the word is called metaphor is due to the fact that the word is used in a way other than its intended meaning, otherwise it was not given this name first and then the words were interpreted differently. The fact that the debates about the existence of metaphor were still alive in the 4th century of Hijri and that Abū Ali al-Fārisī, who absolutely opposed the existence of metaphor in the Arabic language, was one of the scholars from whom al-Jassâs learned language and grammar is only one of the aspects that make this study important. Although there are studies on the existence of metaphor as a phenomenon of meaning in the literature, there is no detached study that includes al-Jassâs' view. His views are important because he is the author of one of the oldest and most comprehensive works of usûl.

Giriş

Genel olarak sözün vazolunduğu anlamın dışında kullanımı olarak ifade edilen mecaz terimi,¹ literatürde yaygın olarak kullanılmaya başlandıktan sonra dil, kelâm ve usûl âlimlerinin vazgeçilmez kavramlarından biri olmuştur. Konu, fıkıh usûlü kitaplarında genel olarak lafızlar bahsinde işlenilmiş ve lafzın delalet türlerinden biri olmanın yanında bir varlık problemi olarak da tartışılmıştır. Öyle ki ortaya çıktığı dönemden itibaren birçok usûlcü, mecazın Arap dilinin bilinen anlam olgularından biri olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Hicrî 4. asır fıkıh usûlü geleneğini mercek altına aldığımızda mecazın varlığına yönelik tartışmaların aynı canlılıkta devam ettiğini görmekteyiz. Şüphesiz bunun en temel nedenlerinden biri, o dönemde dilde ve Kur'an'da mecazın varlığını reddeden grupların ilmî hayatta aktif bir şekilde rol alması, hatta daha da önemlisi, Arap dilinde mecazı ilk reddeden kişilerin hicrî 4. asırda yaşamalarıdır.²

Konuyla ilgili görüşlerine yer vereceğimiz Cessâs'ın, kendi döneminde Bağdat'ta Hanefîlerin en büyük âlimi kabul edilmesi ve dilde mecazı reddeden dönemin meşhur Hanefî dilbilimcisi Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) talebesi olması,³ bu çalışmanın önemini gösteren en önemli etkidir. Zira aynı fikhî mezhebe mensup olup aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan iki âlimin ihtilaf ettikleri bir konunun incelenmesi, dönemin ilmî hayatına ışık tutması bakımından önem arz etmektedir.

Diğer taraftan fakihler fikhî meselelerde sözün hakikat ve mecaz oluşunu önemsemişler, hatta sırf bu nedenle ihtilaf etmişlerdir. Mesela Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) göre “şu buğdaydan bir şey yemeyeceğim” diye yemin eden kişi bu sözle buğdayın bizzat kendisini çiğnemeyi kastetmiştir. Şayet söz sahibi bahsi geçen buğdaydan yapılan ekmeği yerse yemini bozulmuş olmaz. Çünkü yeminlerde hakiki anlama itibar edilir, mecâzî anlama bakılmaz. İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ise sözü edilen kişinin ekmeği yediği anda yemininin bozulacağını söylemişlerdir.⁴ Görüldüğü üzere sözün hakikat ve mecaz oluşu Hanefî mezhebi imamlarının içtihatlarında belirleyici bir unsurdur. Dolayısıyla mecazın varlığı hakkında görüş beyan eden bir âlimin bunu fikh-dil ilişkisi içersinde makul bir zeminde temellendirmesi gerekmektedir. Ancak çalışmada sadece meselenin ontolojik boyutuna ve Cessâs'ın hangi durumlarda hakiki anlamdan mecazi anlama dönüleceğine yönelik

¹ Mesela bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dar-ı İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405/1985), 1/6; a.mlf., *el-Füsûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010), 1/198; Ebû Bekr Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sagîr)*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd (B.y., Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/352; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982), 1/13.

² Bu konuda ayrıntılı bilgi ileride verilecektir.

³ Mevlüt Güngör, “Cessâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427.

⁴ Mesela bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/27-28.

görüşlerine değinilecek, mecazın fikhin fûrû'ndaki kullanımına yer verilmeyecektir. Yani çalışmamız daha çok Cessâs'ın fikh usûlü eserinde yer verdiği teknik bir konuya, onun mecazın varlığı ve dilde kullanımı hakkındaki görüşüne odaklanmaktadır. Mecazın varlığıyla ilgili tartışmaların en hararetli olduğu dönemde yaşayan ve günümüze ulaşan en eski ve en kapsamlı usûl eserlerinden birinin yazarı olan Cessâs'ın konuyla ilgili görüşlerine dair herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla araştırmamız literatürde önemli bir ihtiyacı karşılama hedefindedir.

Çalışmada önce İslâmî ilimlerde mecazın ortaya çıkış sürecinden söz edilecektir. Açıkçası modern dönemde mecazın terimleşme süreci ile ilgili birkaç çalışma yapılmıştır.⁵ Fakat araştırmamızda bu çalışmaların tespit ettiği bazı bulgular sorgulanacak, bunun yanında Mu'tezile'nin mecazın terimleşme sürecine etkisi daha somut delillerle ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Zira Mu'tezilî dilbilimci Ebû Alî Kutrub'un (ö. 210/825) konuyla ilgili görüşüne yer vererek mecazın varlığıyla ilgili tartışmalara farklı bir bakış açısı getirmeyi hedeflemekteyiz. Çalışmada daha sonra kısaca Arap dilinde ve Kur'an'da mecazın varlığına karşı çıkan kişi ve fırkaların argümanlarından kısaca söz edilecektir. En sonunda da Cessâs'ın hakikat-mecaz tanımı ile mecazın varlığına ve dilde kullanımına yönelik görüşlerine yer verilecektir.

1. Mecazın İslâmî İlimlerde Ortaya Çıkışı

Mecaz kavramı, belirli bir süreçte ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Kaynaklarda geçtiğine göre herhangi bir somut kavram ortaya koymadan akli mecaz üslubuna işaret eden ilk kişi Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'dir (ö.100/718).⁶ Bu hususta ilk defa bir kavramsallaştırma denemesinde bulunan kişi ise meşhur Arap dilbilimcisi Sîbeveyhi'dir (ö.180/796). O, ileride mecaz türünün kapsamında incelenen konu ve kullanımlara yer verdiği meşhur *el-Kitâb* adlı eserinde bu üslubu *seatü'l-kelâm*,⁷ *ittisâ*,⁸ *istihfâf*,⁹ *îcâz*¹⁰ ve *ihtisâr*¹¹ kavramlarıyla açıklamıştır. Sözelimi Sîbeveyhi, sonraki dönem kelâm, usûl ve belâgat eserlerinin mecaz üslubunu açıklarken kullandığı vazgeçilmez misallerden biri olan “*Köye sor* *الْقَرْيَةِ*”¹² âyetinde, “köy” ile “köy halkı”nın kastedildiğini açıklamış,

⁵ Bunların bazıları şunlardır: Mustafa Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 1-270; Üsmetullah Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no:418; 2018), 1-272; İsmail Aydın, “Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci”, *İslami İlimler Dergisi*, 8/1 (2013), 23-26.

⁶ İbn Hanefiyye, *er-Risâle fi'r-red ale'l-kaderiyye* adlı eserinde sebebiyet alakasıyla akli-isnadî mecaz yoluyla Allah'ın (c.c) sıfatlarından birinin yaratılmışlara isnat edildiğini söylemiştir. İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 28/219.

⁷ Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1409/1988), 1/176-177, 212.

⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/211-212.

⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/176.

¹⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/211-212, 216.

¹¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/211-212, 219.

¹² Yûsuf, 12/82.

bu anlam olayını da ittisâ‘ü’l-keîâm ve ihtisâr olarak adlandırmıştır.¹³ Benzer şekilde o, Sebe’ süresinin 33. âyetinde geçen “*Hayır, bizi hidâyetten saptıran gece gündüz kurduğunuz tuzaklardır/بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ*”¹⁴ terki binde, zâhirî anlamın tuzak kurma işinin gece ve gündüze isnat edilmesini gerektirdiğini, fakat kastedilen anlamın tuzağın gece ve gündüzden birinde işlenmesi olduğunu seatü’l-keîâm ve istihfâf kavramlarıyla açıklamıştır.¹⁵ Sîbeveyhi’nin kelamın kısımlarından olan istifham, haber ve emrin gerçek anlamlarının dışında kullanılabilmesine dair açıklamaları da bulunmaktadır.¹⁶

Mecaz üslubunun oluşumuna katkıda bulunan bir diğer isim Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’dır (ö. 207/822). Arap dilinin inceliklerini âyetler üzerinde gösterdiği *Me‘âni’l-Kur’ân* adlı eserinin birçok yerinde adını açıkça anmadan sonraki dönemlerde mecazın kapsamına dâhil olan bazı lafızların dildeki anlamlarının dışında kullanıldıklarını belirten Ferrâ, çoğu yerde tevil dediği bu üslubu nadir de olsa îcaz ve ittisâ‘ (tettesi‘u) kavramlarıyla da açıklamıştır. *Hayır, bizi hidâyetten saptıran gece* Mesela Ferrâ, “¹⁷ *gündüz kurduğunuz tuzaklardır/بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ*”¹⁸ âyetinde fiilin gece ve gündüze isnadını, Araplarca bilinen bir ifade formu ve dilde ittisâ‘ olarak yorumlamıştır.¹⁹ Benzer şekilde “*Eğer Kur’an ile dağlar yürütülmüş olsaydı/وَلَوْ أَنَّ فُرَاتًا سَيَّرَتْ بِهِ الْجِبَالَ*”²⁰ ve “*Hârûn’a da peygamberlik ver/فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ*”²¹ âyetlerinde anlamın muhatap tarafından bilinmesinden dolayı hazif yapıldığını dillendiren Ferrâ, bu üsluba îcâz demiştir.²² Yine Ferrâ ileride mecaz türü içinde değerlendirilen meşhur misallerden Bakara süresinin 16. âyetindeki “*Onların ticaretleri kar etmedi/فَمَا رِبْحَتْ تِجَارَتُهُمْ*”²³ ifadesinde kar etmenin ticarete izafe edilmesinin Arap dilindeki meramı anlatma yollarından biri olduğuna dikkat çekerek bu üslubun Kur’an’ın anlaşılabilirliğine halel getirmeyeceğine işaret etmektedir.²⁴

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Ferrâ’nın eserinde mecaz adını bizzat kullanmasa da “tecevveze-tecevvüz” kelimesini kullanarak mecaz teriminin gelişimine büyük katkı sağladığını söylemiştir. Ona göre Bakara süresinin 16. âyetindeki “*Onların ticaretleri kar*

¹³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/212, 3/247; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 62-63; Aydın, “Hakikat ve Mecaz’ın Terimleşme Süreci”, 26.

¹⁴ Sebe’, 34/33.

¹⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/176; Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği*, 171.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/338, 2/181, 215, 307; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 63.

¹⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’, *Me‘âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dârü’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts.), 1/17, 40, 47. Ayrıca bk. Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 63-64.

¹⁸ Sebe’, 34/33.

¹⁹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 2/363.

²⁰ er-Ra’d, 13/31.

²¹ eş-Şuarâ, 26/13.

²² Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 2/63, 278.

²³ el-Bakara, 2/16.

²⁴ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, 1/14.

etmedi/فَمَا رِبَحْتَ تَجَارَتُهُمْ²⁵ ifadesinde Ferrâ'nın kastı sözü ifade de "tecevvüz"dür.²⁶ Aynı ifadeleri Ebû Zeyd'e atıf yapan Mustafa Öztürk de dile getirmiştir. Öztürk'e göre Ferrâ tecevvüz kelimesini kullanarak mecaz terimini Sîbeveyhi ve *Mecâzü'l-Kur'ân* müellifi Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'dan (ö. 209/824) daha belirgin bir ıstılahî kavram haline getirmiştir. Yine Öztürk'e göre bahsi geçen âyetteki kullanımın "kelamda tecevvüz" olarak değerlendirilmesi tecevvüz kelimesinin tam anlamıyla belâgat ilmindeki mecaz kavramının karşılığı olduğu anlamına gelmektedir.²⁷ Ancak *Me'âni'l-Kur'ân*'ın ilgili bölümüne bakıldığında Ferrâ'nın hem "tecevvüz" kelimesine yer vermediği hem de âyetin delaletini kavramsal çerçevede açıklamaya çalışmadığı görülmektedir. Aksine burada onun amacı, âyeti, lafzın dildeki anlamının dışında kullanımının Arapların yabancı olmadığı bir üslup olduğuna dikkat çekerek yorumlamak ve tevil etmektir. Haddi zatında Ferrâ bazı pasajlarda "tecevvüz" kelimesine yer vermiştir, fakat bunların hiç birinde kelimenin hakiki anlamının dışında kullanıldığını kastetmemiş, sadece kıraat farklılıklarının anlama etkisini göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla Ferrâ'nın mecaz kavramına katkısı bağlamında Ebû Zeyd'in ve Öztürk'ün dillendirdiği şekilde bir kavramsal kurgu ve öne çıkan bir anlam üslubu mevzu bahis değildir. Ferrâ eserinde daha çok te'vil kavramına vurgu yapmış, ittisâ ve icâz kavramlarını Sîbeveyhi kadar belirgin bir şekilde kullanmamıştır. Üstelik Ferrâ, tecevvüz kelimesine tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece altı yerde yer vermiştir.²⁸ Ebû Ubeyde ise mecaz kavramına üç yüz küsur yerde yer vermiştir. Ayrıca Ebû Ubeyde ittisâ kavramına da yer vermiştir.²⁹ Bu durum dikkate alındığında Ferrâ'nın mecaz kavramını Ebû Ubeyde'den daha belirgin hale getirdiğini iddia etmek pek doğru gözükmemektedir.

Mecazın oluşumuna katkıda bulunan âlimlerden biri de İmam Şâfiî'dir (ö. 204/820). Şâfiî, sonraki dönemlerde mecaz kapsamında değerlendiren bazı âyetleri mecazi kullanıma uygun şekilde yorumlamış ve bu anlam üslubunu ittisâ'-ı lisân olarak adlandırmıştır.³⁰ Mesela İmam Şâfiî *er-Risâle*'de zâhirî ifadesi âm olan lafızlarla has anlamın kastedilmesi olayının Arap dilinin bilinen anlam olgularından ittisâ'-lisân üslubu olduğunu dile getirmiştir. Yine *er-Risâle*'de 'köy' lafzıyla 'köy halkı'nın kastedildiğini açıklayan pasajlar yer almaktadır.³¹ Benzer şekilde Şâfiî *el-Ümm*'de tek bir kelimenin farklı anlamları kapsamasını, dilticilerin bir kelimeye zıt iki anlam yüklemesini ittisâ'-lisân olarak adlandırmıştır.³²

²⁵ el-Bakara, 2/16.

²⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-akl fi't-tefsîr* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1416/1996), 103.

²⁷ Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği*, 172-173.

²⁸ 1/82, 325; 2/223, 278, 296; 3/325, 345.

²⁹ 1/21.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358-1940), 50; a.mlf., *el-Ümm*, thk. m.y. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410-1990), 5/151, 7/279; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 165-166.

³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 55, 62.

³² *el-Ümm*, 5/151, 7/279.

İslâmî literatürde yaygın düşünceye göre isminde mecaz kelimesi geçen bir eser kaleme alan ilk kişi *Mecâzü'l-Kur'ân* yazarı Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dır.³³ Aslında o dönemde *el-Mecâz fi'l-Kur'ân* yazarı Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm (ö. 224/838) ve *Mecâzü'l-Kur'ân* ile *Kitâbü'l-Mecâz min kelâmi'l-'Arab* yazarı Mu'tezilî Kutrub gibi konuyla ilgili eserler kaleme alan başka müellifler de vardır.³⁴ Fakat Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın dil ve gramer ilimlerine dair bazı konularda ilk eser telif eden kişi olması, onun ilk *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eser yazan kişi olma ihtimalini güçlendirmektedir. Haddi zatında *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eser kaleme alan bu üç müellif aynı dönemde yaşamışlar ve yakın tarihlerde vefat etmişlerdir. Hangisinin eserini daha önce yazdığına dair net bir delil yoktur. Fakat Hatîb el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân* türünde ilk eser yazanın Ebû Ubeyde, sonra Kutrub olduğunu, Ebû Ubeyd'in ise Ebû Ubeyde ve Kutrub'un eserlerine ilaveten Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ'dan da istifade ederek kendi *Me'âni'l-Kur'ân*'ını oluşturduğunu aktarmaktadır. Bu nakle dayanarak *Mecâzü'l-Kur'ân* adında ilk eser telif eden ve mecaz adını açık bir şekilde ilk kullanan dilbilimcinin Ebû Ubeyde olması kuvvetle muhtemeldir.³⁵

İsmetullah Sami, Arap dilinde mecaz ismini ilk kullanan kişinin Ebû Zeyd el-Kureşî (ö. ?) olduğunu dile getirmektedir.³⁶ Ancak bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Çünkü Kureşî'nin yaşadığı dönem ihtilafıdır. Bazıları onun hicrî 2. ve 3. asırda yaşadığını kabul ettiği gibi bazıları da 4. ve 5. asırda yaşadığını öne sürmüştür.³⁷

Hicrî 2. asırda yaşayan Ebû Ubeyd, Basra'nın birbiriyle rekabet eden en meşhur dil ve gramer âlimlerinden Kur'an yorumunda tevile yoğun bir şekilde başvuran Ebû Ubeyde ile tevile yol açacak her türlü kişisel görüş ve filolojik yorumdan titizlikle sakınan Ebû Saîd el-Asmaî'den (ö. 216/831) ders almıştır. Bunun yanı sıra Ebû Ubeyd, günümüze ulaşan en eski fıkıh usûlü eserinin müellifi ve aynı zamanda dilbilimci olan İmam Şâfî'den fıkıh öğrenmiş, Ahmed b. Hanbel'in de sohbetlerine katılmıştır.³⁸ Kutrub ise hicrî 2. asrın en önemli dilcilerinden Sîbeveyhi'den gramer, Mu'tezilî bilgin Ebû İshâk en-Nazzâm'dan (ö. 231/845) kelimeler dersleri almıştır. Nazzâm'ın bir diğer öğrencisi Câhiz

³³ Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 65; İsmail Aydın, "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci", 25; İsmail Durmuş, "Mecaz", 28/219.

³⁴ Muharrem Çelebi, "Kutrub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/495; Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/246.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002) 14/392; Ebû'l Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetüllâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfî, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (şy.: Dârü'l-Fikr li't-tibâa ve'n-neşr, 1415-1995), 49/73.

³⁶ Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 65.

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Sadi Çöğenli, "Cemheretü Eş'âri'l-Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 324.

³⁸ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417-1997), 97; Tüccar, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", 10/244.

(ö. 255/869), Kutrub'u dilde güvenilir bulmaktadır.³⁹ Görüldüğü üzere mecazın ortaya çıkışında etkisi buluna âlimlerin bir kısmı arasında hoca talebe ilişkisi vardır.

Ebû Ubeyde'nin mecaz kullanımı literatürde bilinen ıstılâhî anlamında olmayıp daha çok şerh, tefsir ve manayı anlama yollarından bir üslup niteliğindedir. Aslında Ebû Ubeyde mecazı, terminolojideki ıstılâhî anlamında da kullanmıştır, fakat bu kasıtlı bir kullanım olmayıp az önce bahsettiğimiz şekilde tevil ve tefsir mahiyetinde bir yorumlamadır.⁴⁰ Mecazı İslâmî terminolojide şöhret bulan ve tartışma konusu olan ıstılâhî anlamıyla, yani hakikat karşıtı manasıyla bilinçli bir şekilde ilk kullanan Câhiz'dir.⁴¹ Sözgelimi Câhiz, “الْحُودُ” lafzının biri hakikat diğeri mecaz olmak üzere iki farklı anlama sahip olduğunu söylemiştir.⁴² Yine Câhiz'e göre “*Ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar*”⁴³ “إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا”⁴³ âyetinde mecazi üslup kullanılmıştır.⁴⁴ Bu dönemde mecaz kavramını Câhiz gibi bilinçli bir şekilde kullanan bir diğer isim Mu'tezilî Kutrub'tur. Cessâs'ın aktardığına göre Kutrub, siyah ve beyaz anlamlarına gelen “الْجَوْنُ”, boş ve dolu anlamlarına gelen “الْمَسْجُورُ” gibi birçok kelimenin hakiki ve mecazi anlamlara delalet ettiğini söylemiştir.⁴⁵ Câhiz ve Kutrub'un mecazın terminolojik içeriğine yönelik bilinçli açıklamalar yapması ve mecazın mahiyetiyle ilgili tartışmaların canlılığını koruduğu hicrî 4. asırda Cessâs'ın muhaliflerine karşı Kutrub'u referans göstermesi,⁴⁶ bize Mu'tezile'nin henüz hicrî 2. asrın sonu veya 3. asrın ilk çeyreği gibi erken bir dönemde mecazı literal anlamıyla teknik bir kavram olarak kullandığını düşündürmektedir. Bunun bir diğer delili, Cessâs'ın, sırf birbirine zıt anlamlara delalet eden lafızları mecaz kabul ettiği için Kutrub'u eleştiren bir gruptan bahsetmesi ve iddialarını yetersiz bulduğu için onların argümanlarının Kutrub'un yaklaşımına zarar vermeyeceğini dile getirmesidir.⁴⁷ O halde Kutrub'un mecaz kavramını, kendisine muhalefet edilecek ölçüde bilinçli olarak kullandığı düşünülebilir. Nazzâm'ın talebeleri olan Kutrub ve Câhiz'in mecaz üslubunun terminolojideki anlamını kazanmasında oynadığı rolü göz önünde bulundurduğumuzda mecaz kavramının oluşumunda asıl payın Mu'tezile'ye ait olduğunu söylesek sanırım hata etmiş olmayız.⁴⁸

³⁹ Çelebi, “Kutrub”, 26/494.

⁴⁰ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâgî li'l-Mu'tezile (Hattâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sânî'l-hicrî, nşr. Dârü's-Sekâfe (Doha: Dârü's-Sekâfe, ts.) 335.*

⁴¹ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî*, 336; Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği*, 173; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 68; İsmail Aydın, “Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci”, 27.

⁴² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Buhalâ*, nşr. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1419/1999), 227.

⁴³ en-Nisâ, 4/10.

⁴⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424-2003), 5/13. Câhiz'in diğer kullanımları için bk. Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/139, 4/298, 5/14, 6/531; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 68-69

⁴⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/204.

⁴⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/204.

⁴⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/204.

⁴⁸ Benzer bir açıklama için bk. Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî*, 335.

Daha sonra Ahmed b. Hanbel⁴⁹ ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi mecaz lafzını ıstılahi anlamında kullanan başka bilginler de olmuştur. Böylece mecaz kavramı, hicri 3. asrın 2. yarısından itibaren literatürde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanılmıştır. Kanaatimizce sonraki yıllarda Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından ortaya atılan; mecazın hicrî 3. asırdan sonra ortaya çıktığı şeklindeki bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerekir.⁵⁰ Çünkü mecaz kavramı hicrî 3. asrın hemen ilk çeyreğinde vefat eden Kutrub tarafından bilinçli olarak kullanılmıştır. Mecazı teknik bir kavram olarak ilk kullanan kişinin Câhiz olması ve Kutrub'un mecazı Câhiz'e benzer bir şekilde kullanması, Câhiz'in de mecazı hicrî 3. asrın ilk çeyreğinde kullandığının önemli bir delili sayılabilir. Haddi zatında mecazın oluşum sürecinin kritik isimleri Nazzâm, Câhiz ve Kutrub'un başka ortak özellikleri de vardır. Her üçü de Basra'da doğan bu âlimler ilk eğitimlerini yine Basra'da almışlar, hicrî 200, 202 yıllarında, yani 3. asrın hemen başında Bağdat'a geldikten sonra Halife Me'mûn'un (ö. 218/833) teveccühünü kazanarak tercüme, telif ve tedris gibi birçok alanda faaliyet göstermişlerdir. Bu durumda üç bilginin mecaz düşüncelerini ilk eğitim aldıkları Basra'da şekillendirdiğini düşünmek de mümkündür. Fakat düşüncemiz, bu hususta kesin bilgiye sahip olamadığımız için şimdilik ihtimal seviyesini geçmese de Kutrub'un vefat tarihinin kaynaklarda 206, 210 ve 218 olarak rivâyet edilmesinden hareket ederek mecazın 3. asrın hemen ilk çeyreğinde teknik bir kavram olarak kullanıldığını kesin olarak söyleyebiliriz.⁵¹

Âlimlerin vefat tarihini dikkate alarak değerlendirme yapan İsmail Aydın ise mecazın tarihi serüveninde Ahmet b. Hanbel'i Câhiz'den daha önce zikretmiş ve Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinin, mecazın terimleşme sürecindeki mihenk taşlarından birisi olduğunu açıkladıktan sonra Câhiz'in rolüne değinmiştir.⁵² Ancak mecazdan bahseden ilk dilcilerden biri, hicrî 3. asrın hemen başında vefat eden Kutrub'tur. Çağdaşı olan dilcileri dikkate alarak Kutrub'un görüşlerini ve eserini hicrî 2. asrın 2. yarısında şekillendirmesi kuvvetli bir ihtimaldir. Câhiz ile Kutrub'un irtibatını göz önüne aldığımızda her ne kadar hicrî 3. asrın ortalarına kadar uzun bir ömür yaşasa da Câhiz'in mecaz düşüncesinin 2. asrın 2. yarısından itibaren şekillenme ihtimali vardır. Buna dayanarak Ahmed b. Hanbel'in mecaz kavramına, söz konusu kavram, Câhiz'in de içinde bulunduğu bir ekibin elinde oluştuktan sonra yer verdiğini ve bu hususta asıl payın Mu'tezile'ye ait olduğunu düşünmekteyiz.

Görüldüğü gibi mecaz, ilk dönemlerden itibaren meramı ifade etme yollarından biri olarak kullanılmakla beraber kendi adına belirli bir süreç sonunda ulaşmıştır. İlk önce

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabri b. Selamet (ş.y.: Dârü's-sebât, t.y.), 92.

⁵⁰ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1416/1996), 73-74.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Muharrem Çelebi, "Kutrub", 26/495; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/466-469; Ramazan Şeşen, "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20-24.

⁵² Bk. İsmail Aydın, "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci", 26-27.

kendisine anlam olarak dikkat çekilmiş, sonra seatü'l-kelâm, ittisâ', istihfâf, îcâz ve ihtisâr gibi kavramlarla anılmaya başlanmış, en sonunda da literal anlamına kavuşmuştur. Mecazın, literal anlamını kazanmasında Mu'tezilî dilbilimciler olan Nazzâm, Kutrub ve Câhiz'in büyük katkısı olmuştur. Ne var ki mecaz, yeni literal anlamıyla birlikte bir sürü tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Zira birtakım kişi ve gruplar, mecazın dildeki ve Kur'an'daki varlığına karşı çıkmışlardır.

2. Mecazın Dildeki ve Kuran'daki Varlığına Yönelik İtirazlar

Küçük bir azınlık dışında Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve diğer fırkalar arasında manayı ifade etme yollarından biri olan mecazın Arap dili ve Kur'an'da varlığı hususunda bir anlaşmazlık yoktur.⁵³ Sadece Zâhirîler ve Râfizîler gibi mecaz üslubunu mana bakımından kabul etmekle birlikte yeni bir terimle, özellikle de mecaz ismiyle anmayı yanlış bulan yahut sözün muhatap tarafından anlaşılmasını, onun hakiki anlamda kullanımı için yeterli gören bazı kişi ve fırkalar mecaza karşı çıkmışlardır.⁵⁴

Arap dilinde mecazın varlığını tümüyle reddeden çok az sayıda dilbilimci vardır. Bağdat'ta Eş'arî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasen el-Bâhilî'den (ö. ?) fıkıh usûlü ve kelâm dersleri alan Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027)⁵⁵ ile Basra mektebine mensup olan Hanefî dilbilimci Ebû Ali el-Fârisî bunlardan ikisidir.⁵⁶

Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Tûfî (ö. 716/1316) ve Şemseddîn el-İsfehânî'nin (ö. 749/1349) aktardığına göre dilde mecazın varlığına karşı çıkanların iki iddiası vardır. Birincisi şudur: Bir kelâmın ifade ettiği anlamın muhatap tarafından birebir anlaşılması, o kelâmın hakiki anlamda kullanıldığını gösterir. Yani dilde mecaz karşıtları, kelâmın ifade ettiği anlama bizzat lafızlarıyla yahut karineyle delalet etmesi arasında hiçbir fark görmemektedirler.

Mecaz taraftarları bu argümanı lafzî-yüzeysel bir iddia olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Zira usulcülerin ve dilcilerin çoğunluğuna göre sadece karine olduğu zaman mecaza gidilir. Dolayısıyla lafzın vazolunduğu anlam hakiki, karineyle delalet ettiği anlam ise mecazidir. Onlara göre alaka ve karine bulunmadığında doğrudan sözün hakiki

⁵³ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî*, 343.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sâ'lebî Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, ts.), 1/45; Ebü'r-Rebî' Necmüddîn et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 1/532; Mahmûd b. Abdurrahman Ebü's-Senâ Şemseddîn el-İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Mazhar Beka (Mekke: Dârü'l-Medenî, 1407/1986), 1/230-231; Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği*, 162; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 170.

⁵⁵ Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd (Riyaz: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1983), 1/97; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/45; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1-532; Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lüğa ve envâ'ihâ*, thk/ Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/289; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 170-172.

⁵⁶ Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 170.

anlamı tercih edileceği için kelamın delaletinde bir problem oluşmaz.⁵⁷ Mesela “esed/أسد” lafzının “aslan” anlamında kullanımı hakikat, “cesur insan” anlamında kullanımı mecazdır. Benzer şekilde “himâr/حمار” lafzının “eşek” anlamında kullanımı hakikat, “ahmak insan” anlamında kullanımı mecazdır. Bu iki lafız bir karine bulunmadığı sürece hakiki anlamları olan “aslan” ve “eşek” anlamlarında kullanılırlar. Daha da önemlisi, “esed” ve “himâr” kelimelerinin hakiki ve mecazi anlamlarda kullanımını eşit ve hakiki anlam olarak görmek, onların müşterek bir lafza dönüşmesine yol açar. Bu durumda tüm anlamlara eşit seviyede delalet eden lafzın hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek mümkün olmaz. Ayrıca Âmidî, mecaz ve hakikat ayırımının keyfe keder değil, önceki nesillerin yazı ve söz olarak aktarımıyla, hangi anlamın hakikat veya mecaz olduğunu tayiniyle öğrenildiğini söylemektedir.⁵⁸ Süyûtî de dilde mecazı reddedenlerin zarureti reddedeceğini söyler.⁵⁹

Dilde mecaz karşıtlarının ikinci iddiası, lafzın ilk vazolunduğu anlamda kullanılmasının hakikat, karineyle başka anlamda kullanılmasının ise mecaz olduğu şeklindeki yaygın görüşün dil bilimcilerin kullanımına zıt ve faydasız bir iş olduğudur. Onların nezdinde bir insana direk “ahmak/belîd” demek varken “ahmak” anlamını eşeğe/himâra aktarıp “himâr” sözcüğünü aracı yapmak, dili işlevsizleştirmek kabilinden gereksiz bir iştir.⁶⁰ Onlara göre lafız anlamına ya karineyle ya da karinesiz delalet etmektedir. Eğer lafız anlamına karineyle delalet ederse muhatap karineyi gözden geçirip manayı anlayamayabilir. Eğer lafız hakiki anlamında kullanılmamasına rağmen bunu gösteren karine yoksa kelamın asıl kastettiği mana anlaşılmaz. Bu durumda kelam işlevsiz olur.⁶¹

Bu argüman mecaz taraftarlarınca reddedilmiştir. Çünkü dilde mecaz üslubu boş değil, aksine nazmı güzelleştiren ve muhatabın sözü anlamasını kolaylaştıran güzel bir üsluptur. Dolayısıyla mecaz karşıtlarının iddia ettiği gibi bir durum söz konusu değildir.⁶²

⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/45-46; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1-532; Şemseddîn el-İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/231.

⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/45; Şemseddîn el-İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/231/

⁵⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/289.

⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/46; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1-532; Şemseddîn el-İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/231.

⁶¹ Şemseddîn el-İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/231.

⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/46; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1-533.

Kaynaklarda geçtiği kadarıyla Kur'an'da genel olarak mecaz bulunmadığını savunan fırka ve âlimler şunlardır; Zâhirîler,⁶³ Râfizîler,⁶⁴ Şâfiî âlim İbnü'l-Kâs (ö. 335/946), Mâlikî âlim İbn Huveyzmenâd (ö. ?) ve Mu'tezilî Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934).⁶⁵ Hücetü'l-İslâm el-Gazzâlî (ö. 505/111), Haşviyye'nin⁶⁶ de Kur'an'da mecazı reddettiğini söylemiştir.⁶⁷

Kur'an'da mecazın varlığına karşı çıkanların temel gerekçeleri; mecazın Kur'an'ın korunmuşluğunu ihlal edercesine yalan ve acziyet göstergesi oluşu, muhatabı aldatmaya yönelik bir davranış olup anlaşmazlığa yol açacağı, icmâ aykırı bir şekilde Allah'ın (c.c) müteceviz diye anılmasını gerektirdiği, Kur'an'ın "hak" diye vasıflanmasının mecazi üsluba imkan vermeyeceği gibi iddialardır.⁶⁸ Ancak bu iddialar; mecazın yalan olmadığını, aksine mecazi anlam kasteden kişinin hakiki anlam kastettiğini söylediğinde yalan konuşacağını, akıl sahiplerinin yalan konuşanı kabih fiilinden dolayı kınamalarına rağmen istiare ve mecaz içeren formlarla konuşanı hüsün fiilinden dolayı beğendiğini, hakikate gücü yetenin mecazi anlatıma da güç yetireceğinden dolayı ortada acziyet sayılacak bir durumun olmadığını, mecazın anlaşmazlığa yol açmayacağı gibi kelamın daha fasîh ve edebî olmasına katkıda bulunduğunu, Allah'ın (c.c) isimleri tevkîfî yani vahiy yoluyla bilindiği için mecazi ifadelerden dolayı Allah'a (c.c) müteceviz denmesi gibi bir durumun söz konusu olmayacağını, Kur'an'ın "hak" vasfının 'doğru' anlamında olup lafzın vaz'ı anlamında olmadığını dile getiren mecaz taraftarları tarafından reddedilmiştir.⁶⁹

Mecazın ontolojik kökenine yönelik tartışmalar fıkıh usûlü tarihi bakımından önemli olduğu kadar araştırmamıza konu olan Cessâs'ın yaşadığı yüzyıl, yani hicrî 4. asır

⁶³ İbn Hazm, Kur'an'da mecazın varlığını kısmî olarak reddetmektedir. Ona göre bir lafza mecaz demek için lafzın dildeki ilk anlamından başka bir anlama aktarılması işleminin bizzat nas, icmâ veya duyusal bir delille sabit olması gerekir. Allah'ın (c.c) Hz. Âdem'e tüm isimleri öğrettiğini söyleyen İbn Hazm, Kur'an'ın Arap diliyle indirildiğini açıklayan âyetleri delil getirerek dile kıyasla mecazın kullanım alanının genişletilmesini doğru bulmamaktadır. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-Âfaki'l-Cedîde, ts.), 4/28; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 172-173

⁶⁴ İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, 1/100; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/47; *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/28; Şemseddîn el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/231.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî en-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, nşr. Dârü'l-Kütübî (b.y.: Dârü'l-Kütübî, 1414/1994), 3/48; a.mlf., *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957), 2/255.

⁶⁶ Nasslar hakkında akıl yürütmeye karşı çıkan, teşbih ve teciime varacak şekilde nassların zâhire bağlı kalanlara verilen isimdir. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/ 426-427.

⁶⁷ Hücetü'l-İslâm Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1419/1998), 137.

⁶⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/48; *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/28-29; Şemseddîn el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/235-236; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/48-55; a.mlf., *el-Burhân*, 2/255; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 177-178.

⁶⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/49; *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/29-31; Şemseddîn el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/236; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/48-55; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 177-178.

usûlcüleri açısından da önemlidir. Zira mecazın Arap dilinde varlığını reddeden Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Ebû Ali el-Fârisî'nin her ikisi de hicrî 4. asırda yaşamışlar ve ilim tedrisi için bir süre Cessâs'ın ömrünün önemli bir kısmını geçirdiği Bağdat'ta ikamet etmişlerdir.⁷⁰ Daha da önemlisi, Ebû Ali el-Fârisî, Cessâs'ın ders aldığı hocalarından biridir. Aynı şekilde Kur'an'da mecazın varlığını reddeden bilginler de hicrî 3. ve 4. asırda yaşayan kimselerdir. Yine bu iki asır, mecaz karşıtı fırkalardan Zâhirîler'in ve Râfîzîler'in ilmî bakımdan oldukça faal oldukları bir dönemdir. Bu durum bize mecazın varlığıyla ilgili ihtilafların hicrî 3. ve 4. asrın en önemli delalet tartışmalarından biri olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim hayatının büyük kısmını Bağdat'ta geçiren hicrî 3. asrın önemli dil ve din bilgini İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* adlı eserinde o dönemde dilde ve Kur'an'da mecazi üslubun varlığını reddeden⁷¹ ve Kur'an'da hakiki anlamda kullanılan bir lafız bulunmadığını benimseyerek âyetlerin büyük çoğunluğunu mecaza dönüştüren grupların⁷² bulunduğunu söylemiş, kendisi, Mu'tezile karşıtı tavrına rağmen mecazın dilde ve Kur'an'da yaygın bir şekilde kullanılan ifade formlarından biri olduğunu savunduğu gibi aksi görüşte olanları hocası Câhiz⁷³ gibi bilgisizlikle itham etmiştir.⁷⁴ Ona göre Kur'an'da mecazın varlığını inkâr edenler anlayışsız ve son derece cahil kişilerdir.⁷⁵

Mustafa Öztürk Kur'an'da mecaz tartışmalarının hicrî 3. asırda ortaya çıktığının söylenebileceğini, ancak tartışmanın bu dönemde alevlendiğini söylemenin zor olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu tartışma İbn Teymiyye'nin mecaz taraftarlarına yönelttiği sert eleştiriler sonrasında alevlenmiştir.⁷⁶ Ancak görüldüğü üzere mecazın hem dilde hem de Kur'an'da varlığına karşı çıkan ilk kişiler ve fırkalar hicrî 3. ve 4. yüzyılda ortaya çıkmış, mecaz karşıtı ilk ve asıl argümanlar o dönemde oluşmuştur. Hicrî 3. ve 4. asırda süregelen tartışmalar esnasında mecazın bir anlatım üslubu olarak literatürde yer almasına engel olmaya çalışan mecaz karşıtları kendi görüşlerini ispat etmek için mecaz taraftarlarının her bir delilini teker teker çürütmeye çalışmışlardır. İbn Kuteybe ve Cessâs gibi âlimlerin gerek Kur'an âyetlerinden gerekse Arap şiiirleri ile şöhret bulan kullanımlarından çok misaller getirerek konuyu adeta bir tartışma ortamında ele almaları başka türlü nasıl açıklanabilir? Kaldı ki birazdan açıklayacağımız gibi Cessâs'ın *Füsûl*'ünde hakikat ve mecaz bölümü neredeyse mecaz karşıtlarına reddiye olarak

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/ 515-516; Mehmet Reşit Özbalıkcı, "Ebû Ali el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/88-90.

⁷¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y., t.y.), 73, 85

⁷² İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 71.

⁷³ İbn Kuteybe'nin hayatı ve hocaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 145.

⁷⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 85. Câhiz'in görüşü için bk. Velid Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî*, 342.

⁷⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 85. İbn Kuteybe'nin mecaz kullanımı için ayrıca bk. Salih Zafer Kızılkılıç, "Kur'an'ın İ'câzî Bağlamında Dil-İnanç İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, c.y./58 (2014), 272.

⁷⁶ Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği*, 164.

yazılmıştır. Bu yüzden mecaz tartışmasının hicrî 3. ve 4. yüzyılların sıcak tartışmalarından kabul edilmesini daha doğru buluyoruz.⁷⁷

3. Cessâs'a Göre Hakikat ve Mecazın Terim Anlamı

Cessâs, eserlerinin çeşitli yerlerinde hakikati; “Vazolunduğu manada kullanılan lafız/مَوْضِعُهُ فِي الْمُسْتَعْمَلِ فِي مَوْضِعِهِ” ve “Bir şeyin dilin kökeninde ve vazolunduğu anlamda kendisiyle isimlendirildiği şey/مَوْضِعُهَا فِي أَصْلِ اللَّغَةِ وَمَوْضِعُهَا” olarak tarif etmektedir. O, mecazı ise “Kendisiyle vazolunduğu anlamdan başka bir anlama dönülendir/مَعَاذِلَ بِهِ عَنِ مَوْضِعِهِ إِلَى غَيْرِهِ” ve “Dilin kökeninde hakikat olarak vazolunduğu yeri geçendir/مَعَاذِلَ بِهِ عَنِ مَوْضِعِهِ إِلَى غَيْرِهِ” olarak tanımlamaktadır.⁷⁸ Bu durumda Cessâs'a göre bir lafzın dilde vazolunduğu ilk anlamı hakikat, bundan sonraki anlamlar ise mecazdır.

Cessâs'ın hakikat ve mecaz tanımlardaki asıl ve aslü'l-lüga ifadeleri önemlidir. Zira dillerin kökeni teorisine⁷⁹ işaret eden bu ifadeler, bütün dillerin Allah (c.c) tarafından vahiy yoluyla yani tevkîfî olarak öğretildiğini savunan Cessâs'ın⁸⁰ hakiki anlamı sadece lafzın dilde ilk vazolunduğu anlamla sınırlı tuttuğunu ve ilk anlam dışındaki bütün anlamları mecazî kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim o, *el-Füsûl*'de mecazın tanımının hemen akabinde, kendisine hakikat denilmeyen lafza mecaz denileceğini söylemektedir.⁸¹

4. Cessâs'ın Mecazın Dildeki ve Kur'an'daki Varlığı ve Kullanımı Hakkındaki Görüşü

Cessâs, *el-Füsûl*'de hakikat ve mecazı tanımladıktan sonra mecazi üsluba yönelik âyet, hadis ve Arap şiiriyle istişhâd ettiği, bunun yanında sözün mecazlığını kabul etmeyenleri eleştirdiği çeşitli kullanımlara yer vermiştir. Bu kullanımlar şu şekildedir:

1. Sözü, konuşanın anlamca kastettiği bazı kelimeleri hafifleterek (noksan) telaffuz etmek mecazdır. Mesela “Çünkü Allah (c.c.) ve resûlüne eziyet edenler/ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ”⁸² âyeti “Allah'ın dostlarına eziyet edenler/الْأَوْلِيَاءُ” anlamında mecazi bir sözdür. Anlamca kastedilen “dostlar/الأولياء” ifadesinin hafifletildiği bu hitapta karine, Allah (c.c.) hakkında ezâ, fayda ve zarardan hiçbirinin asla söz konusu olmamasıdır.⁸³ Benzer şekilde “Hem bulunduğumuz köye sor/كُنَّا فِيهَا”⁸⁴ âyeti, “köy halkına sor” anlamında “halk/أهل” kelimesinin hafifletilmesiyle mecazi bir kullanımdır. Cessâs'a göre bu hitabın hakikat olduğunun iddia edilmesi durumunda köyün bizzat kendisine

⁷⁷ İbn Teymiyye'nin görüşleri için bk. İbn Teymiyye, *el-Îmân*, 73-76.

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/198; a.mlf., *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/6.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Çöklü, *Fıkah Usûlü Kelâm İlişkisi-Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlihi (Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar Mukayesesi)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 67-81.

⁸⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/36-37.

⁸¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/198.

⁸² *el-Ahzâb*, 33/57.

⁸³ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/198.

⁸⁴ Yûsuf, 12/82.

sorulması gerekecektir ki duvarlara soru sormanın mantıklı bir iş olmadığı herkes tarafından bilinen bir şeydir.⁸⁵

Cessâs sözü edilen hitapla ilgili “Köy halkı köyde bulunduğu zaman onlara köy demek caizdir” şeklinde kendine yönelttiği bir soruya şu şekilde karşılık vermiştir:

“Bu dediğin doğru olsaydı bizim de köydeki adamlara işaret edip: ‘Bunlar ‘köy’dür, biz ‘köy’le binaları değil sadece adamları kastediyoruz’ dememiz de caiz olurdu. Böyle bir şey mutlak olarak herkese göre imkânsızdır. Yine senin dediğin gibi olsaydı köyün adamları köyden dışarı çıktıklarında da onlara “köy” dememiz caiz olurdu. Çünkü mecazı yok sayan kişiye göre “köy” lafzı “adamlar” hakkında hakikattir. Bu durumda onlara köyde olduklarında “adamlar” demeye bir engel bulunmadığı gibi köyden çıktıklarında da “köy” demeye bir engelin bulunmaması gerekir. İşte bir grup adamlara “köy” demenin caiz olmaması, “köy” kelimesinin hiçbir durumda ‘adamlar’a isim olamayacağını ve “واسئل القرية”⁸⁶ âyetinde “halk” kelimesinin gizlendiğini gösterdi.”⁸⁷

Cessâs’ın yukarıdaki alıntıda yer alan “Çünkü mecazı yok sayan kişiye göre ‘köy’ lafzı ‘adamlar’ hakkında hakikattir” şeklindeki ifadesi, o dönemde bir grubun açık bir şekilde mecazı reddettiğini ve “واسئل القرية”⁸⁸ âyetini, manasına hakikaten delalet eden bir hitap olara kabul ettiğini göstermektedir. Cessâs da onları eleştirerek, mezkûr hitabın hazif yoluyla mecaz olduğunu savunmuş, böylece o dönemde ontolojik açıdan tartışılan mecazın varlığını ispat edici açıklamalarda bulunmuştur.⁸⁹

2. Kelamda, manaya hiçbir şekilde etki etmeyen ziyade bir harfin bulunması mecazdır. Mesela “Hiçbir şey onun benzeri değildir/لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ”⁹⁰ âyetindeki ‘kef’ harfinin -okurken telaffuz edilmesine rağmen- anlama bir etkisi bulunmamaktadır. Bundan ötürü Cessâs, âyetin “O’nun benzeri yoktur/لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ” anlamına delalet ettiğini söylemektedir. Aksi takdirde, yani ‘kef’ harfinin teşbih anlamında kullanılması durumunda, sanki Allah’ın (c.c.) bir benzeri varmış da ona teşbihten tenzih ediliyormuş gibi bir anlam ortaya çıkar ki tevhide aykırı bu mana caiz değildir. Bu yüzden âyetin delaleti mecazidir.⁹¹

Cessâs, bu konuda şu beyti de delil getirir:

“Ateşler taşların üstünde olduğu gibi/ وَصَالِيَاتٍ كَمَا يُؤْتَقِنَنَّ”.

Bazı olaylarda “Ay, çanağın yarısı gibi yarıldı/ وَأَشْتَقُّ كَنَصْفِ الْقَمَرِ الْجَفَنَةَ”

⁸⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/199.

⁸⁶ Yûsuf, 12/82.

⁸⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/199.

⁸⁸ Yûsuf, 12/82.

⁸⁹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/199.

⁹⁰ eş-Şûrâ, 42/11.

⁹¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/199.

Yukarıdaki beyitlerde bulunan “ك” harfleri zait olup anlama etki etmemektedirler. Cessâs’a göre bu durum, hem iki beytin mecazi olduğuna hem de bir harf ziyadesiyle mecaz üslubunun Arap dilinde bilinen bir anlam olgusu olduğuna delalet eder.⁹²

3. Bir lafız başka bir lafız yerine koymak ve onun anlamında kullanmak mecazdır. Mesela “*O azap günü, her nefsin Allah’ın emirlerine karşı aşırı gitmemden ötürü bana yazıklar olsun diyeceği günden sakının/أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتًا عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ*”⁹³ âyetinde “في جنب الله” ifadesi Cessâs’a göre “في أمر الله” anlamındadır. Yani “emir/أمر” lafzı, “yan-
taraf/جنب” lafzının yerine ve onun anlamında kullanılmıştır.⁹⁴ Muhtemelen burada karine Allah’a (c.c.) yön ve taraf izafe edilmesinin doğru olmamasıdır. Yine Hz. İbrahim’den bahsedilen “*ve bana sonrakiler içinde bir güzel övgü nasip eyle/وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي*”⁹⁵ âyetinde “güzel övgü” anlamı kastedilmiş ve “söz/قول” lafzı “Lisan/لسان” kelimesiyle ifade etmiştir. Buradaki karine, dille konuşmanın insanlara mahsus bir özellik olmasıdır. Âyette bir bakıma konuşma aleti olan dil söylenilmiş, ama o aletle icra edilen söz anlamı kastedilmiştir. Diğer bir ayette ise “*Apaçık bir Arap lisanı ile/بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ*”⁹⁶ buyrulurken “لسان” lafzı, “لغة” lafzının yerine kullanılmıştır. Burada da karine, lügatin dilde ortaya çıkan bir olgu olmasıdır. Zira insanlar lügati dilleriyle konuşarak ortaya çıkarırlar. Yine bu âyette de hakiki mana mecazî mana için alet olmuştur.⁹⁷

Cessâs mecazın bu türüne Hz. Peygamber’in (s.a.v) sözünden de misal verir. Söz gelimi Fâtıma bnt Kays (r.anhâ) (öl. 54/674), kendisi ile evlenmek isteyenlerden biri olan Ebû Cehm (öl. 70/690) hakkında Resûlüllah’a (s.a.v), “*Ebû Cehm benimle evlenmek istiyor*” deyince, Resûlüllah (s.a.v), “*Ebû Cehm sopasını omzuna koymayan bir adamdır*” buyurmuştur. Cessâs’ın iddiasına göre Hz. Peygamber (s.a.v) bu sözle Ebû Cehm’in kadınları döven birisi olduğu kastetmiş ve kadınları dövme vasfında mübalağa için böyle bir ifade kullanmıştır. Bu durumda Hz. Peygamber’in (s.a.v) bu sözü, “ضرب” lafzı yerine ve mecazen “dövmek” anlamında kullanmıştır. Cessâs’a göre bütün bunlar, Arap dilinde mecazi anlamda kullanılan kelimelerin bulunduğunu gösterir.⁹⁸

4. Kendisiyle teşbih/benzetme kastedilen sözler de mecazdır. Cessâs’a göre bu tür sözlerde halin delaletiyle ve muhatabın manayı bilmesiyle yetinildiği için teşbih harfi hafzedilmektedir. Mesela, “*Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, artık bunlar dönmezler/صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ*”⁹⁹ âyetinin manası şudur: Onlar işittikleri ve gördükleri

⁹² Cessâs, *el-Füsûl*, 1/199-200.

⁹³ ez-Zümer, 39/56.

⁹⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/200.

⁹⁵ eş-Şuarâ, 26/84.

⁹⁶ eş-Şuarâ, 26/195.

⁹⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/200.

⁹⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/200.

⁹⁹ el-Bakara, 2/18.

şeylerden faydalanamama hususunda kör, sağır ve dilsiz kimseler gibidirler. Burada “gibi” anlamını veren teşbih edatı “kef” hazfedilmiş ve kelam mecaza dönüşmüştür.¹⁰⁰

Cessâs’ın aktarımla Câhiliye devri şairi Nâbiğa ez-Zübyânî’nin (öl. 604?) şu mısralarında da teşbih yoluyla mecaz kullanılmıştır;

“Sen güneşsin krallar ise yıldız/فَأَيْتَكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبُ/”

“Sen doğduğunda onlardan görülmez bir yıldız/إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوْكَبُ/”

Şiirde geçen “sen güneşsin/شَمْسٌ/فَأَيْتَكَ” ifadesi, “sen güneş gibisin/كَالشَّمْسِ/فَأَيْتَكَ” anlamındadır. Buradaki teşbih edatı olan “kef” harfi hazfedilmiş, böylece kelâm mecaza dönüşmüştür. Cessâs, başka şiirlerle de istiḥâd ederek mecazın, kelâmı güzelleştirdiğini, hatta bu tür yerlerde hakikatten daha güzel bir ifade şekli olduğunu iddia etmektedir.¹⁰¹

5. Bir şeyin ceza veya karşılık vermek yoluyla -gerçekte kendi ismi olmayan- başka bir şeyin ismi ile adlandırılması mecazdır. Cessâs, bu madde kapsamında âyet ve şiirin yanı sıra fıkıh usûlünde menkûl olarak anılan ve müşterek kabul edilen lafızlardan da misal vermiştir. Söz gelimi Cessâs’a göre “Şüphesiz biz sizinle beraberiz. Biz ancak onlarla alay ediyoruz derler. Allah (c.c.) onlarla alay eder/قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ، اللهُ/اللهُ أَلَايَ عَدَدُ/”¹⁰² âyetinde Allah’ın (c.c.) münafıklarla alay ettiği ifade edilmiştir. Fakat gerçekte Allah’ın (c.c.) alay etmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Allah’ın (c.c.) böyle bir fiili yoktur. Dolayısıyla burada “Kötülüğün cezası da misli kötülüktür/وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا/”¹⁰³ âyeti gereğince münafıkların çekeceği cezaya mecazî olarak “alay” denmiş, yani ceza alay adıyla isimlendirilmiştir.¹⁰⁴

Cessâs’a göre bazen iki şeyden birinin diğerine yakın/komşu (mücâveret) ve sebep (sebebiyet) olması nedeniyle de bir şey başkasının adıyla isimlendirilebilir. O, yakınlığa/mücâverete, su testisi anlamında kullanılan râviyeyi misal vermiştir. Râviye, üzerine su testisi ve azık yüklenen devenin adıdır.¹⁰⁵ Fakat bir kişi suyu testiden içtiği halde onu taşıyan hayvanın adını söyleyerek “râviyeden içtim” derse iki şeyin yakınlığından dolayı mecazî bir ifade kullanmış olur.

Benzer şekilde Araplar çocuğun saçını tıraş ederken kestikleri kurbanı akîka demişlerdir. Aslında akîka bizzat kesilen saçın adıdır. Fakat saç, kurban kesilmesine sebep (sebebiyet alakası) olduğu için zamanla kesilen kurbanı mecazen akîka denilmeye başlanmıştır. Yine cimâ kelimesi elle dokunmak ve cinsel ilişki anlamlarında kullanılabilmektedir. Bu gibi misallerin sayılamayacak kadar çok olduğunu belirten

¹⁰⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/200.

¹⁰¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/200-201.

¹⁰² el-Bakara, 2/14-15.

¹⁰³ eş-Şûrâ, 42/40.

¹⁰⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/201.

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/201.

Cessâs, mecazın birçok yerde meramı ifade etme bakımından hakikate nazaran daha güzel bir ifade şekli ve anlam olgusu olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁶

Cessâs'ın mecaz konusunu ele alış biçimi tamamıyla Arap dilinde ve Kur'an'da mecazın varlığını reddedenlere cevap şeklindedir. Zira o, yukarıdaki beş yolu aktarırken Arap dilinde benzer mecazî anlatım biçimlerinin bir hayli fazla olduğundan bahsederek mecazın Arap dilinin bilinen anlam olaylarından biri olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. O, böylece mecaz ismine karşı çıkan, fakat onu anlam bakımından kullanan kişileri kendileriyle yüzleştirmiş olmaktadır.

Cessâs'a göre dilciler, mecaz hakkında kitaplar yazarak hangi kullanımın hakikat hangi kullanımın mecaz olduğunu net bir şekilde ortaya koymuşlardır.¹⁰⁷ Bu yüzden Arapçayı azıcık bilenlerin dahi aksi görüşü savunması mümkün değildir. İsim vermeden bazı kişilerin dilde ve Kur'an'da istiarenin (mecazın) varlığına karşı çıktıklarını aktaran Cessâs'a göre onların bu tavırları tıpkı Câhiz ve İbn Kuteybe'nin dediği gibi bilgisizce konuşmaktan ibarettir. Zira bu kimseler lafzın hakiki anlamı kastedilmeden kullanımını caiz görmüşler, fakat bu anlam olgusunun mecaz olarak adlandırılmasına karşı çıkmışlardır. Başka bir ifadeyle, istiarenin adına karşı çıkmışlar, fakat manasını kullanmışlardır. Cessâs, istiarenin dilde kullanımının inkâr edilemeyecek derecede yaygın olduğunu, bu ifade tarzına mecaz denmesinin ise bir lafzın dilde ilk vazolunduğu anlamın dışında kullanıldığını gören dilcilerin muhatabın sözü daha iyi anlayabilmesi için onu bazen mecaz, bazen ittisâ ve istiare, bazen de başka bir isimle adlandırmasından kaynaklandığını dile getirmiştir.¹⁰⁸ Yani Cessâs'a göre sözün mecaz ismini alması, lafzın vazolunduğu anlamın dışında kullanılmasından kaynaklanmaktadır, yoksa ilk bu isim verilip âyetler farklı yorumlanmış değildir. Onun konuyla ilgili ifadesi şu şekildedir:

Allah'ın (c.c.) “*Açık parlak bir Arabî lisan ile/بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ*”¹⁰⁹ ve “*Muhakkak biz onu bir Arapça Kur'an kaldık/إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا*”¹¹⁰ âyetleriyle birlikte Arap dilinde anlattığımız şekilde mecaz ve istiarenin birçok çeşidi bulununca biz, Allah'ın (c.c.) bize Arap dilindeki mecaz ve istiare içeren âyetlerle hitap ettiğini öğrendik.¹¹¹

Cessâs, mecaz karşıtlarının; istiare yapanın müstaîr diye adlandırılacağı, ancak Allah'ın (c.c.) bu şekilde anılmasının caiz olmadığı şeklindeki iddiasını yanlış bulmaktadır. Ona göre mecazi kullanımdan dolayı Allah'ı (c.c.) müstaîr diye isimlendirmeye gerek yoktur. Çünkü yer gök Allah'ındır, insanlara dili öğreten O'dur

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/201.

¹⁰⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/201-202.

¹⁰⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/202.

¹⁰⁹ eş-Şuarâ, 26/195.

¹¹⁰ ez-Zuhrûf, 43/3.

¹¹¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/202.

(c.c.). Ayrıca Allah (c.c.) Kur'an'da, kelâmullahı Arap diliyle indirdiğini beyan etmiş, bunun bir sonucu olarak Kur'an'da Arapların ifade üsluplarından mecaza yer vermiştir.¹¹²

Cessâs'ın açıklamalarını dikkate aldığımızda bir takım kişilerin özellikle mecaz isminden rahatsız olduğunu görmekteyiz. Haddi zatında mecazi kullanımlar daha önce Sîbeveyhi, Ferrâ ve Şâfiî gibi dilciler tarafından ittisâ, îcâz, tevessû ve benzeri terimlerle anılmış, fakat kimse bu kavramsallaştırmaya itiraz etmemiştir. Bu durum, Cessâs'ın belirttiği gibi tartışmanın mana itibarıyla değil, lafzî, yani mecaz adının terimleşmesine yönelik olduğunu göstermektedir. İşin ilginç tarafı, Zâhirîler yalan olduğu gerekçesiyle mecaza karşı çıkarken, Mu'tezile mecaza gidilmediği takdirde sözün yalan olacağını iddia etmiştir. Bu da âlimlerin konuyla ilgili yaklaşımlarında itikadî meyillerinin etkili olduğunu göstermektedir.¹¹³

Sonuç

Genel olarak sözün vazolunduğu anlamının dışında kullanımı olarak kabul gören mecaz kavramı belirli bir süreç içerisinde oluşmuştur. Bu bağlamda ilk olarak sözün farklı manalarda kullanıldığı bir anlam olayına dikkat çekilmiş, ardından sözün lügat anlamında kullanılmadığı bazı ifade formları ittisâ, îcâz, ihtisâr ve benzeri kavramlarla adlandırılmış, en sonunda da mecaz, hakikatin karşıtı bir terim olarak literal anlamını kazanmıştır.

Mecazın literal anlamını kazanmasında Mu'tezile mezhebinin büyük etkisi olmuştur. Nazzâm, Kutrub ve Câhiz, bu konuda öne çıkan kişiler olarak dikkat çekmektedirler. Onların mecaz kavramının oluşumuna yaptıkları katkı göz önünde bulundurulduğunda mecazın hemen hemen hicrî 3. asrın başından itibaren teknik bir dilbilgisi terimi olarak yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Mecazın ilmi bir terim olarak ortaya çıktığı hicrî 3. asırdan itibaren bazı kişi ve gruplar mecazın Kur'an'daki varlığına karşı çıkmışlardır. Hicrî 4. asırdan itibaren onlara mecazı Arap dilinde mutlak olarak reddeden kişiler de eklenmiştir. Bu kişilerin, her ne kadar birtakım aklî, itikadî ve dilbilimsel delil getirirler de mecazın ifade ettiği anlamı kabul ettikleri, sadece bu anlam olayına mecaz denmesine karşı çıktıkları görülmektedir.

Mecazın varlığına yönelik tartışmalar hicrî 4. asırda dahi sıcaklığını korumuş ve Cessâs bu dönemde mecaz savunusu yapan âlimlerden biri olarak öne çıkmıştır. Cessâs'ın bu konuya eserinde yermesinde, onun dilde mecazı ilk reddeden iki kişiden biri ve fıkhıta kendisi gibi Hanefî olan Ebû Ali el-Fârisî'nin öğrencisi olması etkili olmuş olabilir. O, mecazın dilde ve Kur'an'da varlığını ispat etmek için eserinde beş farklı mecaz türüne yer vermiş ve onların birçoğunda Arapların halk arasındaki yaygın kullanımlarıyla, Kur'an âyetleriyle ve Câhiliye dönemi Arap şiirleriyle istihsân etmiştir.

¹¹² Cessâs, *el-Füsûl*, 1/202.

¹¹³ Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımı için bk. Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 244-245.

Cessâs, mecazın, Arap dilinin bilenen anlam olgularından biri olduğunu düşünmektedir. Onun kanaatine göre sözün anlaşılmasını kolaylaştıran ve nazmın ahengini güzelleştiren bir anlam olayı olarak mecaz birçok yerde hakikatten daha etkili bir anlatım biçimidir. Mecazın dildeki ve Kur'an'daki varlığının inkâr edilemez bir gerçeklik olduğuna vurgu yapan Cessâs, aksi görüşü savunanların bilgisizce davrandığını iddia etmiştir. Ona göre mecazın varlığına karşı çıkanlar, onu bir anlam olayı olarak kabul etmektedirler. Onlar sadece bu olgunun mecaz adıyla anılmasına karşı çıkararak yüzeysel bir tartışmaya girişmişlerdir.

Cessâs, Allah'ın (c.c.) Arap diliyle indirdiğini açıkladığı kitabında Arap dilinin meşhur ifade şekillerinden mecaza yer vermesinden daha doğal bir şey olmadığını düşünmektedir. Çünkü yerin ve göğün sahibi olan Allah (c.c.) dili istediği gibi kullanabilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. thk. Sabri b. Selamat. b.y.y.: Dârü's-sebât, b.y., ts.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sâ'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, bas.y. ts.
- Aydın, İsmail. "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci", *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 23-29.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sagîr)*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. 3 Cilt. b.y. Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1982.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Buhalâ*, nşr. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2. Basım, 1419/1999.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fî'l-Usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1431/2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dar-ı İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, b.y., 1405/1985.
- Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, Muharrem. "Kutrub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/494-495. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çöğenli, M. Sadi. "Cemheretü Eş'âri'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/ 324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi-Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlihi (Cessâs, Bâkullâni ve Kâdî Abdülcebbar Mukayesesi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Durmuş, İsmail. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3. Cilt. Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1. Basım, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed et-Tûsî. *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 3. Basım, 1419/1998.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16. Cilt. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1422/2002.
- İbn Asâkir, Ebü'l Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetüllâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. (b.y.y.: Dârü'l-Fikr li't-tibâa ve'n-neşr, b.y., 1415/1995.
- İbn Berhân, Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vüsûl ile'l-usûl*. thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd. 2 Cilt. Riyaz: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 1403/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Âfaki'l-Cedîde, b.y., ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y., t.y.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, b.y., 1417/1997.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 5. Basım, 1416/1996.
- Kızıklı, Salih Zafer "Kur'ân'm İ'câzı Bağlamında Dil-İnanç İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi* c.y./58 (2014), 265-280.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *el-İtticâhü'l-akl fi't-tefsîr*. m.y. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 3. Basım, 1416/1996.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Ebû Ali el-Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öztürk, Mustafa. *Kurân Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 3. Basım, 1409/1988.
- Sami, Üsmetullah. *İslâm Hukuk Usûlünde Mecâz*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no:418, 1. Basım, 2018.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lüğa ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1998.

- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1. Basım, 1358/1940.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. m.y. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, b.y., 1410/1990.
- Şemseddîn el-İsfehânî, Mahmûd b. Abdurrahman Ebü's-Senâ. *Beyânü'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Mazhar Beka. 3 Cilt. Mekke: Dârü'l-Medenî, 1. Basım, 1407/1986.
- Şeşen, Ramazan. "Câhiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/20-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1407/1987.
- Tüccar, Zülfikar. "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/244/246. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Velîd Kassâb. *et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâgî li'l-Mu'tezile (Hattâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sânî'l-Hicrî)*. nşr. Dârü's-Sekâfe. Doha: Dârü's-Sekâfe, b.y., ts.
- Yavuz, Salih Sabri. "İsferâyînî, Ebû İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/ 515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Kuteybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 145-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/ 426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî en-Minhâcî ez- eş-Şâfî. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. nşr. Dârü'l-Kütübî. 8 Cilt. b.y: Dârü'l-Kütübî, 1. Basım, 1414/1994.
- Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1. Basım, 1376/1957.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

BİR İLM-İ KIRÂAT İCÂZETNÂMESİ: MEHMET RÜŞTÜ ÂŞIKKUTLU'NUN ÖĞRENCİSİ SAFVAN ÇAKIROĞLU'NA VERDİĞİ İCÂZETNÂME

A QIRAAH SCIENCE AUTHORIZATION: VESTED OF MEHMET RUSTU ASIKKUTLU
TO ITS STUDENT SAFVAN CAKIROGLU

Yaşar AKASLAN

Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
yakaslan55@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0715-9295

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513523>

Geliş Tarihi / Received: 05 Ağustos 2022 / 05 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Eylül 2022 / 26 September 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 439-461.

Cite as / Atıf: Akaslan, Yaşar. “Bir İlm-i Kirâat İcâzetnâmesi: Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun Öğrencisi Safvan Çakıroğlu'na Verdiği İcâzetnâme” [A Qiraah Science Authorization: Vested of Mehmet Rüştü Asikkutlu to Its Student Safvan Cakiroglu]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 439-461.

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

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.



OpenAIRE **TR**İZİN **OPEN** ACCESS

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

Öz

İslâm eğitim-öğretim geleneğinde, ders müfredâtını ya da belli bir içeriğe tekabül eden kitabı tamamlayan öğrenciye, hocası tarafından verilen icâzetnâme daima ehemmiyet arz etmiştir. Kırâat ilminde oldukça önemsenen icâzet müessesesi, Müslümanların 14 asrı aşkın bir zamandır bu sahaya yönelttiği ilginin bariz göstergesidir. Allah Rasûlü'nden (sav) itibaren, Kur'ân'ın telaffuz boyutunun herhangi bir değişikliğe uğramaksızın kimler vasıtasıyla nakledildiğini gösteren bu yazılı tarihî belgeler, bir fem-i muhsinden, Kur'ân-ı Kerim'in fonetik boyutunun korunması suretiyle tâlim edilerek alındığının kanıtıdır. Zira bu alanda, kırâati hocasından bizzat ahzetzemeyen kimsenin kırâat ilmini vermesine itibar edilmez. Bu çerçevede ülkemizin son dönemde yetiştirdiği önemli kırâat üstadlarından Safvan Çakiroğlu (ö. 2014), pek çok kurrâ hâfız yetiştirerek onlara icâzet vermiştir. Vefatının ardından birçok öğrencisi, Çakiroğlu'nun kırâat tedris yöntemini kendisinden tahsil ettiği şekliyle sonrakilere nakletmiş, hâlihazırda aynı usûl ile bu eğitimi sürdürmektedir. Bu durum, Çakiroğlu'nun icâzetnâmesinin incelenmeyi hak ettiğini göstermekte olup bir gelenek oluşturması itibarıyla da elinizdeki çalışmanın çıkış noktasını teşkil etmektedir. Makalede, bir altyapı olması sadedinde kırâat ilmi açısından icâzet geleneğine temas edilip Çakiroğlu'nun icâzetnâmesinin metni ve tercümesine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İcâzet, Kur'ân-ı Kerim, kırâat, eğitim-öğretim, Safvan Çakiroğlu.

Abstract

In the Islamic education tradition, the proficiency authorization given by the teacher is always important to the student who completes the curriculum or specific book. The authorization tradition, which is very important in the qiraah discipline, is a sign of interest of Muslims in this branch that has been going on for more than fourteen centuries. These written historical documents showing that the reading dimension of the Qur'an was transferred from the Prophet through no change, are proof of substantially the phonetic dimension of the Qur'an was taken from education by preserving it. Because, in this discipline, it is not respected that anyone who does not learn from the master himself personally gives the science of qiraah. In this framework, Safvan Cakiroglu, one of the important trainers of our country, has given many students a certificate of authorization. After his death, many of his students carry out their teaching activities as taught by Cakiroglu. This shows that Cakiroglu's authorization deserves to be examined. As it constitutes a tradition, it constitutes the starting point of the work you have. In our study, the tradition of authority in terms of infrastructure will be mentioned and the text and translation of Cakiroglu's authorization will be included.

Keywords: Authorization, Qur'an, qiraah, education, Safvan Cakiroglu.

Extended Abstract

In the Islamic education tradition, the proficiency authorization given by the teacher is always important to the student who completes the curriculum or specific book. The authorization tradition, which is very important in the qiraah discipline, is an important indicator of the interest of Muslims in this branch that has been going on for more than fourteen centuries. These written historical documents showing that the reading dimension of the Qur'an was transferred from the Prophet through no change, are proof of the fact that the phonetic dimension of the Qur'an was taken from education by preserving it. Because, in this discipline, it is not respected that anyone who does not learn from the master himself personally gives the science of qiraah. In this framework, Safvan Cakiroglu, one of the important trainers of our country, has given many students a certificate of authorization. After his death, many of his students carry out their teaching activities as taught by Cakiroglu.

Safvan Cakiroglu was born in 1940 in Maraşlı village of Çaykara district of Trabzon. He started hafiz at the age of seven, went to Yeniköy with his father, who was appointed as an imam-hatip in Yeniköy village of Haymana district of Ankara, and completed the rest of his hafiz there in 1949 when he was nine years old. Between 1951-1952 he took proofreading and drill lessons from Mehmet Rüstü Asıkkutlu in Ugurlu (Çifaruksa) town of Of district. To teach the prayers of prayers starting from Subhanake and the whole 30th juz starting from Surah An-Nâs; Then, he read the whole of the Qur'an with the methods of "tahqeeq", "tadweer" and "hadr", with the method of presenting to Asıkkutlu.

Cakiroglu started his first official job in Ankara in 1965 as a Qur'an course instructor at the Presidency of Religious Affairs. After a while, he transferred to the imam-hatip staff. In 1968, while he was on duty at Ankara İç Cebeci Mosque, he went to Of with the assignment of DIB, and received his license from Mehmet Rüstü Asıkkutlu by taking taqreeb-tayyibe lessons. He completed this process in a short time like four months and again by staying at Aşıkkutlu's house. Those who received the science of recitation from Aşıkkutlu in the mentioned period taught this science in different regions of Turkey. DIB asked Aşıkkutlu to determine the names of the students to whom he had given recitation permit, and to send them to the institution. Thereupon, Aşıkkutlu announced the eleven names he had determined, and the Presidency of Religious Affairs opened recitation courses in eleven different places of Turkey under the leadership of these names. One of these names was Cakiroglu, who returned to Ankara. Thus, in 1969, Cakiroglu was assigned to give recitation lessons to the personnel of the institution at the "Qiraat Specialization Course" organized by the Presidency of Religious Affairs in Ankara. At the end of the 1.5 year period, Cakiroglu gave the certificate of recitation to twenty people who successfully completed the course.

Cakiroglu gave recitation lessons five days a week, in periods of 3-4 years. In each period, many kurra hafiz graduated from memory by giving permission. Cakiroglu, who has a considerable place in the eyes of the Qur'an teachers living in Turkey in the recent period, officially graduated six semesters of students in the aşere-taqreeb-tayyibe course and granted eighty five courses of memory. Many times, he gave proofreading lessons to numerous colleagues in in-service training courses organized by DIB. After working as an imam and preacher for forty five years and two months in central mosques such as Ankara Koyunpazarı, Kücüksat Dörtüol, İç Cebeci, Kücüksat Merkez, Balaban, Zincirli and Hacı Bayram-ı Veli, he was appointed as the Chief Orator of Hacı Bayram-ı Veli Mosque, where he spent nineteen years has retired.

Cakiroglu is a person who stands out with his modesty and simplicity as well as his scientific qualities. Because he did not like to be praised, he did not want to be in the foreground, he almost ignored the compliments made to him. While reading the Qur'an, he would meticulously vocalize the letters one by one and give each letter its due. In addition, despite the non-tuned reading, the effective reading; It left a pleasant echo in the ears and hearts of the listeners. He often stated that the reader should stand in a dignified manner while reading. During the recitation of the Qur'an, as he stood almost without moving and only moved his lips, what he recited could only be understood when his mouth was looked at.

Cakiroglu's ijazetname is similar to other qiraat ijazetname in terms of being a qiraat ijazetname. In this context, Aşikkutlu wrote and gave a place to hadiths about the Qur'an and its teaching after the praise, praise and salvele in the ijazetname he gave to Cakiroglu. Then he quoted his own isnad, from whom to which book he read. He mentioned the names in the isnad one by one, declaring that his student Cakiroglu included them in the next circle. According to this, the last link of the chain is Cakiroglu; the beginning is Allah (cc) who revealed the Qur'an. Ijazetname came to an end with the advice and prayers of Aşikkutlu.

Giriş

Sözlükte “su akıtmak, helal kılmak, izin vermek, geçerli kılmak, onaylamak, ruhsat, şehâdetnâme”¹ gibi anlamlara gelen “icâzet”, günümüzde “yetki, lisans ve patent” mukabilinde kullanılan bir kelimedir. İslâm eğitim-öğretim geleneğinde ise “hocanın; bir sahaya ait müfredât, belirli bir kitap ya da ders hususunda öğrencisine verdiği izin”² olarak tanımlanabilir. Kavram itibarıyla ilk kez “rivâyete sözlü ya da yazılı izin vermek, rivâyet hakkını devretmek” manasında hadis alanında kullanılmıştır. Kaynaklara göre İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820), öğrencisi Rebi' b. Süleymân Murâdî'ye (ö. 270/884) *er-Risâle*'sinden³ üç cüzlük bir nüshanın istinsâhına dair 265/879 senesinde bizzat verdiği icâzet bu uygulamanın ilki olarak görülür.⁴ Gelenekte, müfredâtı ikmâl eden talebeye hocası tarafından verilen bu müsade “icâzet”; verilen evrak “icâzetnâme”; icâzeti veren hoca “mücîz”; hocasından bu izni alan talebe de “mücâz” olarak adlandırılır.

Kırâat terminolojisinde ise icâzet, “Kur'ân kelimelerinin usûlüne uygun bir tarzda telaffuz edilmesi bakımından kârîde bulunması gereken niteliklerin mevcudiyetini belirten yazılı yeterlilik belgesi” manasında kullanılır. Bu özelliklerin varlığının şifâhen ifadesi “şefehî (şefevî) icâzet” olup Kur'ân'ın tamamını ya da bir kısmını “fem-i muhsin”⁵ olarak nitelendirilen bir üstâda okumak (arz) ve ondan dinlemek (semâ) suretiyle kırâat imamlarından birinin kırâatine ya da birden fazla kırâate göre okumada yeterli seviyeye gelmekle elde edilir.⁶ Kırâat ilminde oldukça önem arz eden icâzet müessesesi, Müslümanların on dört asrı aşkın süredir bu sahaya yönelik ilgisini gösterir mahiyettedir.

¹ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “cvz” md.; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-lügâ ve sıhâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), “cvz” md.; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 2/19.

² Cemil Akpınar, “İcâzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/393-394.

³ İmam Şâfiî'nin kaleme aldığı ve fıkıh usûlü hakkında günümüze ulaşmış ilk eserdir.

⁴ Akpınar, “İcâzet”, 21/393.

⁵ Kur'ân-ı Kerim tedrisinde “fem-i muhsin” unsurunun ehemmiyeti konusunda bk. Mustafa Kılıç, “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 77-80.

⁶ Mehmet Ali Sarı, “İcâzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/400.

Bu münasebetle icâzetnâmelerin, ilk muallimi olan Hz. Peygamber'den (sav) bugüne kadarki sürecinde, Kur'ân'ın telaffuz boyutunun hiçbir değişikliğe uğramadan kimler vasıtasıyla nakledildiğini gösteren yazılı birer tarihî belge niteliği taşıması, onu muhafaza konusunda gösterilen hassasiyetin bir tezahürü olarak da ifade edilebilir. Nitekim icâzetnâme sahibinin, isnâd aracılığıyla arada bir kopukluk bulunmaksızın Rasûlullah (sav) ile bağlantısı ancak bu yolla ispatlanabilir. Kur'ân kelimelerinin telaffuz keyfiyetinin, Rasûlullah (sav) tarafından bizzat gerçekleştirilmesi ya da okunanları onaylaması yoluyla şekillenmesi, böylece gelecek nesillere intikal etmesi bir eğitim-öğretim sürecini gerektirmiştir. Kırâatlerin, "takip edilmesi gereken bir sünnet" oluşu,⁷ aynı zamanda Müslümanların, Kur'ân lafızlarının korunması konusundaki titizliği kırâat ilmini kendisine önemli ölçüde mesai harcanan bir alan kılmış ve icâzet müessesesini zarurî olarak gündeme getirmiştir.

Bilindiği üzere ahzedilen kırâatin, kırâat imam ya da râvîlerinden biri yoluyla⁸ sened zincirinde bir kopukluk olmaksızın Allah Rasûlü'ne (sav) ulaşması esastır. Hâl böyle olunca kırâat ilmi bir fem-i muhsinden, Kur'ân'ın fonetik yönü korunarak ancak bir eğitim süreciyle elde edilebilir. Kırâat ilminde, rivâyetlerin nakli konusunda, yazılı metinden ziyade hafızalarda muhafaza edilenlere itibar edildiğinden⁹ diğer disiplinlerden farklı olarak lafzın edâ keyfiyeti, bir başka deyişle telaffuz boyutu kırâat ilmi açısından daima ön planda olmuştur. Bu bakımdan yapısı ve tahsili itibarıyla kırâat ilminin sahanın uzmanından (fem-i muhsin) alınması zarurî görülür. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), kırâati üstâdından bizzat ahzermeyen kimsenin rivâyette bulunamayacağını dile getirir¹⁰ ve içinde yer aldığı silsileyi örnek vererek Hz. Peygamber (sav) ile kendi arasında 14 râvînin bulunduğunu söyler.¹¹ Kastallânî (ö. 923/1517) de kırâatini Allah Rasûlü'ne (sav) ulaştırın isnâd halkasındaki isimleri belirterek söz konusu sayının kendisi için 15 olduğunu ifade eder.¹²

İcâzetnâmelerde bulunan şahıs ve eser adları silsile şeklinde uzun uzadıya sarahaten zikredilir. Bunun nedeni, söz konusu ilmin kaynağının ve mevsûkiyetinin tespit

⁷ Ebû Bekir b. Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1972), 50; Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûre*, thk. Muhammed Sadûk Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/38; Ebû Şâme Makdisî, *Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 170.

⁸ İbnü'l-Cezerî'nin kırâat imam ve râvîlerinin güvenilirlikleri hususundaki sözleri için bk. Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/6.

⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/6.

¹⁰ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve mürşidü't-tâlibin*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980), 3.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/193-194.

¹² Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*, thk. Âmir Seyyid Osman-Abdüssabûr Şâhin (Kahire: Meclisü'l-'alâ li ş-Şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü'l-İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1972), 174-176.

edilmesidir.¹³ Kırâat icâzetlerindeki sened zincirinde bulunan kimselerin rivâyet ettikleri okuyuşların, sadece semâ yöntemiyle değil, bizzat fem-i muhsin bir hocanın/şeyhülkurrânın ağzından müşâfehe ile, usûlüne muvafık şekilde tâlim edilerek alınması gerektiği hususunda Dimyâtî'nin (ö. 1117/1705) dile getirdiği şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir: “Kırâat ilminde mukrî, kırâatleri bilen ve onları hocaların ağzından tâlim yoluyla öğrenip nakleden kimsedir. Böyle biri, kırâat ilmine dair bir kitabı ezberlese bile o kitabı silsile yoluyla okuyan farklı hocadan bizzat okumamışsa, söz konusu kitabın içeriğini başka bir kimseye okutmasına izin verilmez. Zira kırâat ilminde birtakım mevzular vardır ki bunlar bizzat hocadan işitilerek ve tâlim yoluyla (müşâfehe) öğrenilebilir, bu sayede maharet kazanılabilir.”¹⁴

Bu bölümde, öncelikle Safvan Çakiroğlu'nun hayatına¹⁵ temas edilecek, ardından Mehmet Rüştü Âşikkutlu'dan (ö. 1980)¹⁶ aldığı icâzetnâmenin metni ve tercümesine yer verilecektir.

1. Safvan Çakiroğlu'nun Hayatı

Safvan Çakiroğlu, Trabzon'un Çaykara ilçesine bağlı Maraşlı Köyü'nde 1940 yılında doğmuştur. Annesinin ismi Fadime, babasının ise İbrahim'dir. Çakiroğlu, Kur'ân hıfzına 7 yaşındayken başlamış, Ankara'nın Haymana ilçesinin Yeniköy köyüne imam-hatip olarak atanan babasıyla birlikte Yeniköy'e gitmiş ve hâfızlığının kalan kısmını orada, 1949 senesinde 9 yaşındayken ikmâl etmiştir. 1951-1952 yıllarında (1,5 yıl) Of ilçesinin Uğurlu (Çıfaruksa) beldesinde Mehmet Rüştü Âşikkutlu'dan tashîh-i hurûf dersleri almıştır. Namaz duâları ile 30. cüzün tamamını tâlim ile; ardından “tahkîk”, “tedvîr” ve “hadır” usûlleriyle Kur'ân'ın tümünü Âşikkutlu'ya okumuştur.

¹³ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 114.

¹⁴ Ahmed b. Muhammed Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/67-68.

¹⁵ Safvan Çakiroğlu'na dair bilgi ve gözlemlerin kaynağı, onun öğrencisi ve aynı zamanda bu çalışmanın yazarıdır.

¹⁶ Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe* isimli eserinin ilk sayfasında yer alan “Muhtasar Terceme-i Hâlim” başlığı taşıyan kendi kaleminden özgeçmişi şu şekildedir: “1901 yılında Of ilçesinin Uğurlu Beldesi'nde (Çıfaruksa köyünde) doğdum. Kur'ân-ı Kerîm ezberimi köyümdeki fâil muhterem hâfız üstâdlarımdan ikmâl ettim. İlk tahsilimi, 40 yıl maârifte hizmet eden babam Ahmet Cemâleddin Efendi Âşikkutlu'dan yaptım. Arapça tahsilimi, yedi yılını yaz ve kış fasılasız devam ederek fâzil muhterem üstâd Tâhir Efendi Çalıkzâde'den; iki yılını da İstanbul dersiâmlarından Hacı Dursun Efendi kıymetli üstâdımızdan yaptım. Son iki yıl tahsilimi, Dâru'l-Hilâfe Medresesi programları ıslah edilerek bu programlar gereğince tedrisat yapmalarına resmen müsaade edilen medreselerine imtihanla dördüncü sınıftan kaydedildim. Beşinci sınıf derslerini ikmâl ederek altıncı sınıfa geçtim. (Bu husustaki belgemin aslı Diyanet İşleri'ndeki dosyama gönderilmiştir.) Altıncı sınıfta medreseler lağvedildi. Bundan sonra bir müddet daha adı geçen üstâd muhterem Dursun Efendi Güven'den meâni, akâid, usûl-ı fıkıh, tefsir gibi derslerden husûsî okudum. Ba'dehü İstanbul'a giderek Hacı Hâfız Hamdi Şükrü ve yeğeni Hâfız İsmail Hakkı Bayrı ve Hâfız Ahmet Hamdi Varnalızâde kıymetli havâce efendilerimizden aşere, takrib, tayyibe derslerini ikmâl ettim. (İkmâlden maksat dereceme göre öğrendim.) Bu öğrendiklerimle 1932 yılından 1944 yılına kadar imamlık, vâizlik ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın müsadeseyle de fahrî Kur'ân öğreticiliği yapageldim. Evvela Cenâb-ı Hak ve tekaddes hazretlerinden sonra da din kardeşlerimden kusurlarımızın affını dilerim.”

Babası, tâlim okuması üzere onu Âşikkutlu'ya götürdüğünde Çakıroğlu henüz 11 yaşındadır. Âşikkutlu'nun hanımı, eşinden ders alan öğrenci grubunun içinde yaşça en küçüğü olması hasebiyle Çakıroğlu'nu "Bu genç benim evladım olsun!" diyerek söz konusu 1,5 yıllık zaman zarfında evinde misafir olarak ağırlamıştır. Sürecin sonunda köyüne dönen Çakıroğlu, farklı hocalardan dinî ilimler tahsil etmiştir. Bu çerçevede 1953-1954 yıllarında Ahmet Zengin'den sarf ve nahiv; 1959-1962 yılları arasında ise dönemin Çaykara Müftüsü Hanecizâde Yusuf Bilgin Efendi'den sarf, nahiv, mantık ve kelâm ilimlerini okumuştur. Yaklaşan askerlik döneminden önce dersleri yoğunlaştırarak bitirme ricasına, hocası Yusuf Efendi'nin sıcak bakmaması üzerine Çakıroğlu akâid, usûl-ı fıkıh, tefsir ve Arapça ilimlerini Hüseyin Akdoğan'dan ikmâl ederek icâzetini almıştır. 1964'te askerlik görevini yerine getirdikten sonra daha önce de ders almış olduğu Yusuf Efendi'den kırâat-ı aşere okumuştur. Üstâdı, Bakara Sûresini tamamlamadan konuyu çok iyi kavraması dolayısıyla Çakıroğlu'na kırâat-ı aşere icâzeti vermiştir.

Çakıroğlu 1965 yılında, Ankara'da ilk resmî vazifesine Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Kur'ân kursu öğreticisi olarak başlamıştır. Kısa süre sonra imam-hatip kadrosuna geçiş yapmıştır. 1968 senesinde *İç Cebeci Camii*'nde (Ankara) görevliyken DİB'in görevlendirmesiyle Of'a (Trabzon) giderek Âşikkutlu'dan takrîb-tayyibe ilimlerini tahsil ederek icâzet almıştır. Dört ay gibi kısa bir zamanda ve yine Âşikkutlu'nun evinde kalarak bu süreci tamamlamıştır. Aynı zamanda kendisinden Arapça ve kırâat-ı aşere okuduğu Yusuf Efendi de talebe olarak Çakıroğlu'nun ders arkadaşı olmuştur.

Söz konusu süreçte kırâat ilmini Âşikkutlu'dan tahsil edenler Türkiye'nin farklı bölgelerinde bu ilmi okutmuşlardır. DİB, Âşikkutlu'dan, kırâat icâzeti verdiği öğrencileri arasından aşere ilmini okutabilecek isimleri belirleyerek kuruma göndermesini istemiştir. Bunun üzerine Âşikkutlu, belirlediği 11 ismi bildirmiş ve söz konusu isimler riyâsetinde Türkiye'nin 11 farklı bölgesinde kırâat-ı aşere kursu açılmıştır. Bahse konu simâlardan birisi de Ankara'ya dönen Çakıroğlu olmuştur. Böylece 1969'da Çakıroğlu, DİB tarafından Ankara'da düzenlenen "Kırâat İhtisas Kursu"nda kurum personeline kırâat-ı aşere dersleri vermek üzere görevlendirilmiştir. Çakıroğlu, 1,5 yıllık sürecin nihayetinde kursu başarıyla tamamlayan 20 kişiye kırâat-ı aşere icâzeti vermiştir. İlhan Tok, Hicâbi Öcalan, Rafet Çakır, Ömer Kabakçı başta olmak üzere dönemin Ankara'daki önemli Kur'ân okuyucuları bu isimler arasındadır. Çakıroğlu 1988 yılına kadarki süreçte Ankara'da, hem kırâat ilmini okutmuş hem de tashîh-i hurûf dersleri vermiştir.

Çakıroğlu 1988 senesinde Ankara Müftülüğü'nün görevlendirmesiyle yıllarca ara vermeksizin sürececek olan "Aşere-Takrib-Tayyibe Kursu"nu açmıştır.¹⁷ Bu çerçevede

¹⁷ Bu sürecin nasıl başladığını, Ankara Hacı Bayram-ı Veli Camii emekli İmam-Hatiplerinden, Çakıroğlu'nun hem görev arkadaşı hem de öğrencisi Abdulkadir Şehitoğlu şöyle dile getirir: "İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'ne Abdurrahman Gürses Hocaefendi'nin yanına kırâat ilmini okumak üzere gitmek arzusundaydım. Dönemin Altındağ Müftüsü merhum Mehmet Zeki Arslan (ö. 2007) müsaade

Ulus semtinde, “Ehl-i Kur’ân Yetiştirme ve Yaşatma Derneği” ismiyle dernek kurularak bir apartman dairesi kiralanmış, bir yıl boyunca dersler burada yapılmıştır. Akabinde Hacı Bayram-ı Veli Camii müştemilatında yer alan bir odaya taşınarak eğitime bu odada devam edilmiştir. Ders yapacakları müsait mekânları bile olmayan kursiyerler hem Çakıroğlu’nun babasının hem de kendisinin sağlık sorunlarını da ihtiva eden beş yıllık zorlu bir sürecin nihayetinde kursu başarıyla tamamlayarak 1993 yılında icâzetlerini almışlardır.

Çakıroğlu, hafta içi her gün, 3-4 yıllık periyotlarla verdiği kırâat dersleriyle birçok kurrâ hâfıza icâzet vererek onları mezun etmiştir. Son dönemde ülkemizdeki ehl-i Kurân nazarında hatırı sayılır bir mevkiye sahip bulunan Çakıroğlu, resmî olarak aşere-takrîb-tayyibe kursunda 6 dönem öğrenci okutarak 85 hâfıza icâzet vermiştir. Birçok kez de DİB’in tertip ettiği hizmet içi eğitim kurslarında sayısız meslektaşına tashîh-i hurûf dersleri vermiştir. Ankara *Koyunpazarı*, *Küçükkesat Dörtyol Camii*, *İç Cebeci*, *Küçükkesat Merkez Camii*, *Balaban Camii*, *Zincirli Camii* ve *Hacı Bayram-ı Veli Camii* gibi merkezî camilerde 45 sene 2 ay imam-hatiplik vazifesi icrâ ettikten sonra 2005 yılında, 19 yılını geçirdiği Hacı Bayram-ı Veli Camii Başımam-Hatipliğinden emekli olmuştur.

Yaşadığı müddetçe ilm-i kırâat okutmak için Cenâb-ı Hakk’a söz verdiğini sık sık ifade eden ve bu ilimle meşgul olmayı hayatının gayesi gören Çakıroğlu, hayatı boyunca çevresinde daima itibar görmüştür. 45 yıllık görev sürecinde, mensubu olduğu Diyanet İşleri Başkanlığı’nın idarecileri ve birlikte vazife yaptığı mesai arkadaşlarıyla münasebetlerinde saygılı, vazifeli yaptığı camilerdeki görevlerinde disiplinli, hassasiyet ve sorumluluk sahibi olmasıyla temâyüz etmiştir. 1969 yılında başladığı, özellikle 1988’den sonra aralıksız devam ettiği şeyhülkurrâlık görevini tarifsiz bir gayretle sürdüren Çakıroğlu, 24 Aralık 2014 (Çarşamba)¹⁸ tarihinde 74 yaşındayken dâr-ı bekâya irtihal etmiştir. Cenaze merâsimi; ülkemizin seçkin Kur’ân üstâdları, Çakıroğlu’nun öğrencileri, devlet erkânı ve halkın katılımıyla büyük bir kalabalık eşliğinde gerçekleşmiştir. Cenaze namazı, 19 yıl görev yaptığı Hacı Bayram-ı Veli Camii’nde 25 Aralık 2014 Perşembe günü öğle namazının ardından, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez tarafından kıldırılmış; naaşı Ankara Karşıyaka Mezarlığı’na defnedilerek ebediyet hayatına uğurlanmıştır.

Çakıroğlu, yaşadığı dönemde, şeyhülkurrâ niteliğiyle Ankara’nın en mühim ismidir. Her ne kadar Trabzon’da doğup yetişmişse de ilmî faaliyetlerini Ankara’da

etmedi. Bana, bu faaliyeti Ankara’da yürütebilecek kimse olup olmadığını sordu. Ben de Safvan Çakıroğlu Hoca’nın olduğunu, ancak ilm-i kırâati okutup okutmayacağını bilmediğimi söyledim. Mehmet Zeki Hoca, Safvan Hoca’yı çağırıp bu işi yapıp yapamayacağını sormuş. O da olumlu cevap vererek kırâat ilmini okutabileceğini söylemiş. Vakit kaybetmeden dönemin Ankara Müftüsü merhum Hasan Şakir Sancaktar (ö. 2012) ile istişâre neticesinde ilk resmî kursu açıp Safvan Çakıroğlu Hoca’yı da kursa hoca olarak tayin ettiler.” Abdülkadir Şehitoğlu ile 30 Mart 2017 tarihinde yapılan mülakattan.

¹⁸ Çakıroğlu, yeni bir döneme veya bir kitaba çarşamba günleri başlardı. Tevafuk olarak vefatı da bir çarşamba günü gerçekleşmiştir.

yürütmüştür. İlmî açıdan oldukça donanımlı kırâat ilmi icâzeti, Mısır tarîkinin¹⁹ Şeyh Atâullah mesleği üzeredir. Herhangi bir eser telif etmemiştir. İbnü'l-Cezerî'nin *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd* isimli eserini Türkçeye çevirse de bu çalışma yayımlanmamıştır. Yazılı eserinin bulunmaması, Çakıroğlu'nun imam-hatiplik göreviyle beraber yürüttüğü eğitim-öğretim faaliyetlerinin yoğunluğuyla açıklanabilir. Zira o, talebe yetiştirmeyi temel gaye edinmiştir. Mevcut şartların zorluğu içerisinde yetiştirdiği yüzlerce öğrenci, onun ardında bıraktığı eserler olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda sayısız öğrenciye tâlim okutan Çakıroğlu 85 “aşere-takrîb-tayyibe” icâzeti verdiği kurrâ hâfız yetiştirmiştir. Ayrıca yalnızca “aşere” okuttuğu 20 hâfıza da kırâat-ı aşere icâzeti vermiştir.

Belirlenen takvim ve programlara sadık kalarak tedris faaliyetlerini büyük titizlik ve ciddiyetle sürdüren Çakıroğlu'nun, kırâat ilmini kendinden sonraki nesile ulaştırma noktasında vazifesini ifâ ederken ciddi bir mesuliyet hissiyle hareket ettiği gözlenmiştir. Kursu günün çok erken vakitlerinde öğrencilerden önce gelerek derse hazırlık yapması ve benzeri rutinleri bu durumu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca derslerden bunaldığını ya da rehâvete girdiğini hissettiği kursiyerleri ikaz ederek sorumluluklarını şu ifadelerle hatırlatması da bu kapsamda zikre değerdir: “Arkadaşlar! Siz, kırâat ilmini tahsil için başkalarının hakkına girdiniz. Belki onlar, bu işi sizden daha iyi yapacak ve daha fazla sahipleneceklerdi. Ancak siz, yaptığımız kursa giriş sınavlarında, onlardan önde geldiniz ve ‘Bu emanete bizler sahip çıkacağız!’ dediniz. Bizi de kendinize şahit tutunuz. Sözüünüzde durmazsanız hem hakkına girdikleriniz hem de bu ilmi size intikal ettirenler, ayrıca Hz. Kur’ân sizden hakkını alır.”

Öğrencilerinin derslerini ve devamını takip eden Çakıroğlu, ders konusunda son derece ciddi ve dakik olduğundan öğrenciden de aynı hassasiyeti beklemiştir. Yıllarca süren önemli sağlık sorunlarından dolayı sık sık hastaneye gitmesi gerekmesine rağmen hastane işlerini hep dersin dışındaki zamana denk getirmiştir. Bu itibarla eğer derse gelmemişse onun muhakkak hastanede olduğu bilinirdi. Uzun yıllar böbrek hastalığından muzdarip olan Çakıroğlu, 6 saatlik periyotlarla günde 4 kez diyalize girmiş, bu işlemi teneffüslere denk düşürerek derslerini asla aksatmamıştır. Diyaliz için hastane süreci başladığında ise haftada üç gün hastanede bulunmak suretiyle diyalize girmiş, hastane çıkışı evine uğramak veya istirahat etmek yerine derse gitmiştir.

Çakıroğlu, ilmî nitelikleri yanında tevazu ve sadeliği ile de tanınan bir şahsiyettir. Zira methedilmekten hoşlanmaz, ön planda olmayı istemez, şahsına yapılan iltifatı âdeta duymazdan gelirdi. Kendisine iltifat edildiğinde hayranlık duyduğu üstâdi Âşikkutlu'yu işaret ederek “Siz onu tanısaydınız çok severdiniz. Benim hocam; çok kibar, sabırlı, halim-selim, nazik biriydi; hiç kimseyi kırmaz ve incitmezdi.” demek suretiyle mevzuyu değiştirirdi. Derse dair kursiyerlerin ihtilaf ettikleri bir husus olduğunda, ilgili konuya

¹⁹ Mısır tarîki için bk. Recep Koyuncu, *Kırâat İlmî Takrîb Usûlü*, (İstanbul: Hacıveviszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 83-84.

vâkıf olmasına rağmen kaynak göstermeksizin konuşmazdı. Bu gibi durumlarda tebessümle “lazım kitap” ifadesi meşhurdu. İlmî meselelerde kaynak vermeksizin konuşan kimselere itibar etmeyen Çakıroğlu bu bağlamda “Kaynaklarımı çürütecek kaynağınız varsa getirin. Bir bakalım. Yanlışsa biz de kendimizi düzeltiriz.” derdi. Ders esnasında, kafasına konuya ilişkin bir mevzu takıldığında onu derhal araştırır, öğrenciyi aydınlatmadan diğer konuya geçmezdi. Gerek ders ile ilgili gerekse diğer hususlarda düşünceye kıymet verir ve edep çerçevesinde her meselenin konuşulabileceğini ifade ederek herkesin fikrini beyan etmesini, karşı çıkılacak bir durum varsa edebe uygun ve münasip bir şekilde itiraz edilmesini beklerdi.

Çakıroğlu, Kur’ân tilâveti icrâsında harfleri teker teker itina ile telaffuz eder, harflerin her birinin hakkını verirdi. Ayrıca makamsız okumasına rağmen tesirli olan Kur’ân okuyuşu; dinleyenlerin gönüllerinde hoş etki bırakırdı. O, tilâvet sırasında kârînin vakur bir hâlde bulunması gerektiğini sık sık dile getirirdi. Kur’ân-ı Kerim tilâveti sırasında ise âdeta kılı kıpırdamadan durması ve sadece dudaklarını hareket ettirmesi nedeniyle okudukları ancak ağzına bakıldığında anlaşılırdı.

Ömrünü kırâat ilmine ve mihraba vakfeden Çakıroğlu’nun öğrencilerine şu önemli vasiyeti kayda değerdir: “Allah’tan (cc), Cebrail (as) aracılığı ile Hz. Peygamber’e (sav), ondan da silsile yoluyla hiçbir kesintiye ve değişikliğe uğramaksızın bize intikal ettirilen ve haddimiz olmadan omuzlarımıza yüklenen bu mukaddes emaneti size tevdi ediyorum. Bu ilmin kıyamete kadar okutularak yaşatılması için onu size öğrettim ve emanet ettim. Bir harfine ya da bir harfin sıfatına zarar verirseniz vebaldesiniz. Üstlendiğiniz bu mukaddes emaneti, sizden sonrasına iletmezseniz vebaldesiniz. Sizden, bu ilmin kıyamete kadar yaşatılması hususunda emanete sahip çıkmanızı istiyorum.”²⁰

2. Safvan Çakıroğlu’nun İcâzetnâmesinin Neşri

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان ﴿﴾ ونزل أحسن الحديث والبيان الذى تقشعّر منه جلود أهل الخشية والايقان. والصلوة والسلام على سيدنا محمد(ﷺ) الذى بجلاله جلّ من جلّ من الأجلّة والأعيان ﴿﴾ وبجماله تزين الحور والغلمان والحينان. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة من أنزل عليه السبع المثاني والقرآن ﴿﴾ ونشهد أن سيدنا محمدا عبده وحببيه ورسوله الذى بين فضيلة القرآن بقوله: “شفاء الجنان قراءة القرآن” ﴿﴾ صلى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه وأحزابه وأتباعه وأحبابه الذين شيّدوا الإسلام بأحكام الفرقان ﴿﴾

وبعدُ فقد روى الخطيب عن أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: “أل القرآن أهل الله” ﴿﴾ وعنه عليه الصلوة والسلام: “من جمع القرآن فقد أدرجت النبوة بين كتفيه إلا أنه لا يوحى إليه” ﴿﴾

²⁰ Nuri Garbetoğlu, “Kur’ân’a Vakfedilmiş Bir Hayat: Şeyhu’l-kurrâ Safvan Çakıroğlu”, *Diyanet Aylık Dergi* 289 (2015), 73.

وقال صلى الله عليه وسلم: "من مات وهو يعلم القرآن حجت الملكة إلى قبره كما يزار البيت العتيق". وقال فيما رواه أنس رضي الله عنه أنه قال: "أفضل العبادة قراءة القرآن" ❀ وقال عليه الصلوة والسلام: "مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأترجة ريحها طيب وطعمها طيب" ❀ وفي البخاري عنه صلى الله عليه وسلم: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فافروا ما تيسر منه". هذا وإن أولى ما انصرفت فيه المهمم العوالم وأجمل ما تبدلت فيه المهج الغوالم تعلم كتاب الله تعالى وتعليمه وتفهم معنى قرائته وتفهمه. فلذلك رغب أهل العلم الأخيار واعتنى به السادات الأبرار ❀ منهم الامعي الأريب واللوزعي الأديب الأصيل الحسيب والرشيد النسيب المجد المتقن والقارئ المحسن خازن كلام الرباني الحافظ صفوان بن إبراهيم الجايقاراوي. وفقه الله تعالى بالنشر السرمدي إلى انقراض الدوراني بلطفه الخفي والجلي. جعله الله تعالى مقبولاً ومرغوباً كاللألى ومحبوباً في الشام واليمن (العالم الإسلامي). فإنه لما علم أنّ علم القراءات علم شريف وفتح لطيف لا يظفر به إلا من هو في الفصاحة ماهر ولا يصل إليه إلا من هو في أفق البلاغة زاهر فبادر في تحصيله ليذكر من كنوزه بأجود الذخائر وينال من معادن رموزه بأخلص الجواهر ❀ حتى جاء إلي وبدأ مني تعلم القرآن على طريق التجويد وتصحيح المخارج وتعلم قراءة العشرة على وجه السداد ❀ بدأ مني بالانفراد وقرأ إلى الحزب الثاني. ثم جمع العشرة مع السبعة وختم ختما كاملاً على مضمن الشاطبية والتيسير والدرة والتحرير ❀ وقرأ أيضاً ختمة أخرى على مضمن الطيبة وتقريب النشر الكبير وختم ختما كاملاً ❀ وقرأ في أثناء هذا الختم الشريف كتاب الطيبة النشر للإمام البارح المتقن والمجد المحسن وهو عمدة القراء علم الهدى شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف الجزري ❀ وختمه أيضاً ❀ فلما أتم هؤلاء الختمات طلب مني أن ينتظم في سلك الإسناد ليتخذ سبيلاً له لما قيل "من لا سند له كمن لا نسب له" والتمس عنى أن أجزيه بما أجاز لي المشايخ الكرام والأساتيد الفخام للإقراء لأولى الأفهام والإفادة للطالبين لوجه الله الملك العلام. وأن يميز بذلك لمن يراه من المستعدين والأخذين من الطلبة الكرام، فأجزته بذلك طلباً لمرضات الله تعالى، ووصيته فيما قرأ علي وتلقاه منى بشرط أن لا يتخطاه ولا يخلطه بسواه ❀

وها أنا أذكر سندی بروایات صحیحة: فأقول قد حفظت القرآن العظيم في بلدة أوف، وذهبت إلى الإسلامبول، وبدأت تعلم القراءات العشرة عن أستاذي أستاذ الكل فريد عصره ليس له نظير بين الأقران وإلاخوان ❀ شعر ❀ "لو حلف ليأتين مثل الزمان ❀ حنث ولزم التحرز باللسان" ❀ أعنى به الحاج الحافظ أحمد شكرى أفندي السيروزى. فلما وصلت من العشرة إلى سورة الأنفال ارتحل الأستاذ إلى رحمة ربه المتعال ❀ عامله الله تعالى بألطافه ونفعنا بفيوضاته ❀ وبعد أخذت كتاب الطيبة النشر التي هي جامع القرآن وأساسها من شيخ مشايخ القراء الإمام الأول والخطيب في جامع السلطان سليم خان عليه الرحمة والغفران، أعنى به الحافظ أحمد حمدي أفندي الإسلامبولي الشهير بوارنه لى زاده يسره الله تعالى بالحسنى والزيادة ❀ ثم راجعت لإكمال العشرة والتقريب إلى الأستاذ الحاج الحافظ إسماعيل حقي أفندي ابن عارف السيروزى أطفه الله تعالى العلي القوي. بدأت منه من سورة الأنفال وأكملت العشرة. وبدأت منه قراءات التقريب على مضمن الطيبة والنشر الكبير وختمته بلطف الكريم الخبير ❀ وهو من السابقين نشرنا من جهة وجوه القراءات الأئمة. تقبل الله تعالى سعيه، وأحضره الله المقامات القدسية في الجنة، وأنال سر قوله تعالى: "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة" ²¹



²¹ Yûnus 10/26.

أخذت الطيبة النشر للإمام الجزرى من مشايخ القراء الخطيب والإمام الأول في جامع السلطان سليم خان أحمد حمدى أفندى الإسلامبولى الشهير بوارنه لى زاده قد سبق اسمه ❀ يسره الله تعالى بالحسنى وزيادة. وأخذ علوم القراءات كلها تحقيقا وتدويرا وحدرا وعشرة وتقريبا من خاله. قد سبقت اسمه أيضا، أعنى الحاج الحافظ أحمد شكرى أفندى السيروزى. نور الله مضجعه إلى وصوله المقام الأبدى ❀ وهو تعلم القرآن بطريق التحقيق والتدوير والحد من الحاج قدرى أفندى الإسلامبولى الشهير بيدى اميرلر تربه دارى. عفا عنه وعن أبويه، ربنا البارى ونفعنا بفيضه الجارى. وهو أخذ من الفاضل الكامل والعالم العامل القارى الحقيق والمجود المدقق ❀ حافظ كلام الله، المجاور في بيت الله ❀ أعنى به الحاج مصطفى أفندى المنليكى، عليه رحمة ربه الغنى الشهير بفندق حافظ. وأخذ قراءة العشرة والتقريب من شيخ مشايخ القراء فريد عصره ووحيد دهره ❀ القارئ المتقن والمجود المحسن ❀ حافظ القرآن ❀ خادم الفرقان المنتقل إلى ربه حال تلاوة القرآن ❀ أعنى به الحاج حسن أفندى الإسلامبولى ❀ الخطيب بجامع السلطان سليم خان. عامله الله تعالى بألطافه الحفية ونفعنا بفيوضاته الوفية ❀ وهو أخذ القراءات كلها عن الشيخ العالم والفاضل الكامل حافظ القرآن خادم الفرقان عليه رحمة الرحمن رئيس مشايخ القراء الإمام الأول في جامع سلطان سليم خان ❀ أعنى به الحاج إسماعيل حقى أفندى ❀ لا زال مترفها بالغفران السرمدى الشهير بيمشجى زاده ❀ عليه رحمة واسعة ❀ إنما وفق هو نشرا كثيرا في هذه البلدة بالطيبة والنشر. وبهذا كان خلفا للإمام الجزرى المؤلف للطيبة. وانتشر بسعيه في البلاد الصغير والكبير ❀ كما اشتهر المؤلف بالنشر الصغير والكبير ❀ وهو أخذ القراءات كلها عن رئيس مشايخ القراء في عصره وأحد المشاهير بإتقان التجويد في دهره ❀ الإمام الأول في جامع السلطان سليم خان عليه الرحمة والغفران المرحوم المبرور ❀ الشيخ الحافظ أحمد الحفظى أفندى الشهير بترشيحى زاده ❀ أكرمه الله تعالى بالحسنى وزيادة ❀ وهو أخذ القراءات من طريق الشاطبية والدرة والطيبة من أول القرآن إلى آخر الإسراء عن الشيخ الفاضل الكامل أحمد أفندى (بو ذات بخارى ومسلم شريفه شارحى در) المعروف بيوسف أفندى زاده ❀ يسره الله للحسنى وزيادة ❀ وهو قرأ عن رئيس مشايخ القراء في تربة سلطان أحمد خان، عليه سجال الرحمة والغفران المرحوم المبرور محمد أفندى المشتهر بين أقرانه بحاجى زاده المعلم بمكتب شيخ الإسلام محمد أسعد أفندى في قرب سلطان سليم خان عليه رحمة الرحمان ❀ وهو أخذ القراءات كلها من طريق الشاطبية والدرة والطيبة والماهر من الشيخ الحافظ الحاج محمود أفندى الإمام بجامع دولكرزاده ❀ وكذلك أخذ منه السبعة والعشرة الشيخ عطاء الله ❀ ثم أخذ القراءات من أول الكهف إلى آخر القرآن عن الشيخ الحافظ محمد العريف بشيخ جوشقون أفندى البلىنى. وهو قرأ على الشيخ محمد عطاء الله حفيد شيخ شيوخنا السيد على المنصورى النجيب ابن الحسين ❀ وهو قرأ على السيد الكامل الشيخ ولي الدين أفندى الخطيب بجامع محمود باشا ❀ وهو قرأ على الشيخ الحاج محمود أفندى. شيخ مشايخ القراء الإمام بجامع دوالكر زاده ❀ وهو قرأ طريق الشاطبية والدرة عن الشيخ الكامل حسن أفندى الإمام بجامع حواجه باشا ❀ وأخذ طريق الطيبة من أول الفاتحة إلى سورة السبا عن الشيخ إسماعيل أفندى، ومنها إلى آخر القرآن على الشيخ حسن أفندى الشهير بطربزونى ❀ وهما أخذتا طريق الشاطبية والدرة والطيبة عن الأستاذ الأول المذكور ❀ وهو أخذ القرآن كله على رواية حفص وقراءة ابن كثير عن الشيخ محمد أفندى عن الشيخ الفاضل شعبان أفندى عن الشيخ محمد المعروف بأوليا أفندى عن الشيخ الأعرج على أفندى عن الشيخ أحمد أفندى. ثم أخذ القرآن والقراءات السبع عن الشيخ محمد المعروف بشكرى أفندى ❀ الإمام والخطيب بجامع السلطان سليمان ❀ على ما تضمنه الشاطبية ❀ والعشرة على ما تضمنه الدرّة وختم ختما كاملا ❀ وهو أخذ عن الشيخ حسين أفندى الإمام بجامع السليمانية ❀ وأخذ هو والشيخ محمد أوليا أفندى ❀ عن الشيخ الأعرج

المذكور ﴿﴾ عن الشيخ أحمد أفندي ﴿﴾ ثم بدأ الشيخ المشار إليه حسن أفندي من أول القرآن على ما تضمنه الطيبة، وختم ختمة كاملة عن شيخ القراء والمحدثين أستاذ الأساتذة ﴿﴾ الشيخ على المنصوري نزيل القسطنطينية ﴿﴾ وهو عن أئمة الهدى وأعلام الدين شيوخ مشايخ القاهرة محمد بن البقرى والسلطان المزاحي وأبو النور علي الشيراملسي (وأخذ الشيخ السلطان المزاحي عن الشيخ سيف الدين الفضالي شحاذة اليميني وأخذ محمد البقرى و الشيراملسي) ﴿﴾ عن عبد الرحمن اليميني ﴿﴾ عن والده الشيخ ﴿﴾ وأخذ هو والشيخ أحمد أفندي عن الشيخ ناصر الدين الطبلاوي عن القاضي زكريا الانصاري، وهو عن رضوان العقبي والنويري والقليلي وفخرالدين الضرير ﴿﴾ وهم عن إمام القراء والمحدثين وعمدة الحفاظ والنحويين علم الهدى شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف الجزري ﴿﴾ نفعنا الله ببركة علومهم في الدنيا والآخرة ﴿﴾ وهو قرأ على جماعة منهم التقي الورع الصالح المتقن ﴿﴾ أبو عبد الرحمن ابن أحمد بن علي البغدادي المصري ﴿﴾ وهو قرأ على الإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصري المعروف بابن الصائغ. وهو قرأ على الشيخ أبي الحسن علي بن شجاع بن سالم العباسي المصري الشافعي صهر الشاطبي ﴿﴾ قال: ”وقرأت القرآن على ولي الله بلا مرية أبي القاسم فيره ابن خلف الشاطبي الرعيني ﴿﴾ وهو على أبي الحسن علي بن هذيل. وهو علي أبي داود سليمان بن أبي القاسم الأمامي. وهو على إمام القراء أبي عمرو الداني. وهو أخذ عن أبي الفتح فارس بن أحمد الضرير ﴿﴾ عن عبد الباقي بن حسن المقرئ ﴿﴾ عن إبراهيم بن عمر المقرئ عن ابن بويان ﴿﴾ عن ابن الأشعث ﴿﴾ عن أبي نشيط ﴿﴾ عن قالون ﴿﴾ عن نافع المدني ﴿﴾ عن أبي جعفر يزيد بن القعقاع ﴿﴾ وعبد الله بن هرمز الأعرج ومسلم بن جندب ﴿﴾ وشيبة بن نصاح ﴿﴾ وقرأ الأعرج على ابن عباس ﴿﴾ وهو على أبي بن كعب وزيد بن ثابت رضى الله عنهم. وهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿﴾ وهو عن أمين الوحي جبريل عليه السلام ﴿﴾ وهو تلقى عن رب العزة جل جلاله وعظمت آلاؤه ﴿﴾

هذا ما يسره الله ذكره من الأسانيد ﴿﴾ وبقية أسانيد العشرة مبسوطه في النشر ﴿﴾ ولنذكر بعض الفوائد والوصايا ﴿﴾ منها ما أخرجه ابن السني عن أبي الدرداء رضى الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: ” من قال حين يصبح وحين يمسي ’حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم’ سبع مرات كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة“ ﴿﴾ وأخرج النسائي في عمل اليوم والليلة بسنده إلى عائشة رضى الله عنها. وعن أبيها أنها قالت ” ما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم مجلسا ولا تلا قرأنا ولا صلى صلاة إلا ختم ذلك بكلمات. قلت ’أراك ما تجلس مجلسا ولا تتلو قرأنا ولا تصلى صلاة إلا ختمت بمجملات’ ﴿﴾ قال: ’نعم’ من قال خيرا كان طابع له على ذلك الخير ﴿﴾ ومن قال شرا كانت له كفارة ﴿﴾ سبحانك اللهم ومحمدك أستغفرك وأتوب إليك“ ﴿﴾ ومن الوصايا أن لا يطلب العلم إلا لله، وأن لا يتخذ سبيلا للأمر المنهي عنها شرعا كظهور الصيت والسمعة ﴿﴾ وأن لا يكون له في قرائته التفات إلى غير الله تعالى. فإن من عمل لغير الله تعالى او قصد غير الله خسر ما عمل وكان عمله حجة عليه ﴿﴾ وأن لا يترك نوافل العبادات في حال الصحة وحال المرض. وأن يقل من مخالطة أهل الدنيا إلا لنصيحتهم. وأن يرجو لهم ما يرجو لنفسه من التوبة وترك الدنيا والإقبال على الله تعالى ﴿﴾ وأن يدوم ذكرا للموت في غالب أوقاته. فإنه به ينتهي الرغبات في الآخرة ﴿﴾ وهذا ما يسره الله ذكره من الفوائد والوصايا ﴿﴾ وأرجو أن لا ينساني وذريتي وأحبابي من صالح دعواته في خلواته وعقيب صلواته وختما ﴿﴾ ”والله يقول الحق وهو يهدى السبيل“ ﴿﴾ ”سبحانك ربك رب العزة عما يصفون. وسلام على المرسلين. والحمد لله رب العالمين“ ﴿﴾

نحمدك يا من يسرنا إتمام هذه الختمة الشريفة بعنايته وألطافه الخفية في جامع أوغورلو من بلدة أوف ﴿﴾

في اليوم الثاني من شهر شعبان المعظم لسنة ثمان وثمانين وثلثمائة والف ١٣٨٨ من هجرة نبينا صاحب السيف وأنا
العبد الفقير إلى رحمة ربه القدير ❀ الحاج الحافظ محمد رشدي بن أحمد جمال الدين الأوفي، غفر الله له ولوالديه ولأساتيدته
ولجميع المؤمنين والمؤمنات يوم العرصات ❀

3. Safvan Çakıroğlu'nun İcâzetnâmesinin Tercümesi

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın (cc) adıyla...

Kitâbı, hakikat ve denge üzere indiren; yine yakîn ve haşyet ehlinin tüylerini ürperten en güzel söz ve beyânı nâzil eden Allah'a (cc) hamdolsun. İleri gelen yüce zâtların yüceliğinin ancak kendisiyle yücelik kazandığı; huri, gılman ve cennetlerin ancak cemâliyle süslediği efendimiz Hz. Muhammed'e (sav) salât ve selâm olsun. *Seb'u'l-mesânî*²² ve Kur'ân'ın, kendisine indirilen zâtın şهادeti gibi Allah'tan (cc) başka ilah bulunmadığına, O'nun (cc) birliğine ve şerikinin olmadığına şahitlik ederim. Yine Kur'ân'ın faziletini “Kalplerin şifası Kur'ân okumaktır.”²³ sözüyle açıklayan efendimiz Hz. Muhammed'in (sav), O'nun kulu, sevgilisi ve elçisi olduğuna şahitlik ederiz. Allahu Teâlâ'nın mağfireti; onun, ailesinin, ashâbının, taraftarlarının, ona tâbi olanların ve Kur'ân'ın hükümleriyle İslâm dinini inşâ eden sevdiklerinin üzerine olsun.

Bu girizgâhın ardından Enes b. Mâlik'ten rivâyet ettiğine göre Allah Rasûlü (sav) şu şekilde buyurmuştur: “Ehl-i Kur'ân, Allah'ın dostlarıdır.”²⁴ Yine Rasûlullah (sav) onun başka bir rivâyetinde şu ifadeler yer alır: “Kim Kur'ân'ı cem' ederse nübüvvet onun omuzlarına yüklenmiştir. Ne var ki ona vahyolunmaz.”²⁵

Allah Rasûlü (sav) bir hadis-i şerifte şöyle buyurmuştur: “Kim Kur'ân'ı öğrettiği sırada vefat ederse; Beyt-i Atik²⁶ ziyaret edildiği gibi melekler de onun kabrini ziyaret eder.”²⁷ Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir hadis-i şerifte Rasûlullah (sav) “İbadetlerin en

²² Rasûlullah (sav), Fâtiha Süresini “Kur'ân'ın en büyük süresi” şeklinde tavsif ettikten bu sûrenin “es-Seb'u'l-mesânî” ve kendisine verilen yüce Kur'ân olduğunu ifade etmiştir. Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 9; Tirmizî, “Sevâbü'l-Kur'ân”, 1. Tefsir geleneğinde Fatiha Süresiyle özdeşleşen bu terkîp, Hicr Süresinin 87. âyetinde yer alır. Kavrama ilişkin detaylı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, “Kur'ân'da “Seb'i Mesânî” Kavramı”, *Diyanet İlmî Dergi* 38/1 (2002), 103-127; Abdülhamit Birışık, “es-Seb'u'l-Mesânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/261-262.

²³ Kaynak eserlerde bu rivâyet Hz. Ali'nin sözü olarak da yer alır. Bk. Ebû Ali Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) Hasen Tabersî, *Nesrû'l-leâlî*, (yy., ty.), 56.

²⁴ İbn Mâce, “Mukaddime”, 16.

²⁵ Metindeki bu rivâyeti temel hadis kaynaklarında bulamadık. Zayıf hadis kategorisinde yer alıp Abdullah b. Amr b. Âs'tan nakledilen rivâyet şu şekildedir:

من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً، لقد أدرجت النبوة بين كفيه غير أنه لا يوحى إليه فلا ينبغي لحامل القرآن أن يحمد من يحمد ولا يجهل مع من يجهل لأن القرآن في جوفه

Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh Âcurrî, *Ahlâku hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Amr b. Abdüllatîf (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 56.

²⁶ Kâbe'nin bir diğer ismi. Bk. Hacc 22/29, 33.

²⁷ Bu rivâyeti temel hadis kaynaklarında bulamadık. Ancak rivâyete dair bk. Alâüddîn Ali Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/531.

faziletlisi, Kur'ân okumaktır.”²⁸ buyurmuştur. Yine Rasûlullah (sav) “Kur'ân okuyan mümin, rengi ve kokusu hoş olan turunç/portakal gibidir.”²⁹ demiştir. Buhârî’de yer alan bir rivâyette Allah Rasûlü (sav) “Bu Kur'ân, yedi harf üzere indirilmiştir. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz!”³⁰ buyurmuştur. Bunların yanı sıra şüphesiz ki en yüksek çabaları sarfetmeye layık olan ve uğrunda değerli canların harcadığı en güzel meşgale, Allah’ın (cc) kitabının öğrenilmesi, öğretilmesi, manasının anlaşılması ve anlatılmasıdır. Bu münasebetle seçkin ilim ehli bu faaliyete ilgi göstermiş ve salih insanlar da -bu meşgaleyi- önemsemişlerdir. Onlardan biri de parlak ve kıvrak zekâlı, mâhir, terbiyeli, asil, şerefli, olgun, sağlam nesebe sahip, Kur'ân'ı tecvîd üzere okuyan, iyi bir kurrâ, rabbânî kelâmın hazinesi Hâfız Safvân b. İbrahim el-Çaykarâvî’dir. Allahu Teâlâ onu; gizli ve aşikâr lütfuyla dünya yok olana dek ilminin devamlı yayılmasına muvaffak etsin! Onu, inci gibi rağbet gören, itibar edilen ve Yemen’den Şam’a kadar İslâm âleminde sevilen bir kimse kılsın! O, kırâat ilminin şerefli bir ilim ve latif bir sanat olduğunu, ancak bu ilme fesâhatte maharetli olan ve belâğat ilminin en yüksek mertebelerinde parıldayanların ulaşabildiğini öğrenince, hazinelerinden en güzelini toplamak ve anlaşılması zor (remzî) kaynaklarından en hâlis bilgiye (cevher) ulaşmak gayesiyle onu elde etmeye girişti. Bu itibarla bana gelip Kur'ân'ı tecvîdle mahreçlerin tashîhi üzere benden öğrenmeye başladı. Doğru ve sağlam bir şekilde kırâat-ı aşereyi tahsil etti. Benden infirad (tarîki)³¹ üzerine kırâate başlayıp ikinci hizbe kadar okudu. Ardından, on ile yedi kırâati cem‘ edip eş-Şâtibiye,³² et-Teyssîr,³³

²⁸ Bu rivâyeti temel hadis kaynaklarında bulamadık. Ancak rivâyete dair bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Ebû Hacer Muhammed b. Saîd Besyûnî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/353.

²⁹ Buhârî, “Et'ime”, 30; “Fezâilü'l-Kur'ân”, 17; “Tevhîd” 36.

³⁰ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân” 5, 27; “Tevhîd” 53.

³¹ “Gidilen yol, yöntem, usûl ve metot” anlamlara gelen *tarîk* kavramının ıstilahî açıdan birçok farklı anlamı vardır. Kavrama ilişkin detaylı bilgi için bk. Yavuz Fırat, “Kırâat İlmi ve Tarîkler”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011), 37-55.

³² *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî* ismiyle de maruf eser, Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî tarafından telif edilmiştir. 1173 beyitten oluşan kaside, müellifi Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî'ye nispetle *Şâtibiyye*; “lâm” kâfiyeli olması hasebiyle de *Kasîdetü'l-lâmiyye* olarak şöhret bulmuştur. Yedi kırâat esas alınarak kaleme alınan eser, Ebû Amr Dâni'nin *et-Teyssîr fi'l-kırâati's-seb'* adlı kitabının muhtevasının manzûm hâlidir. eş-Şâtibiyye hakkında detaylı bilgi için bk. Fatih Çollak, *Kırâat Âlimlerinden İmâm Şâtîbî ve "eş-Şâtibiyye" Adlı Eseri*, (İstanbul: Özener Matbaası, 2002), 95-127; “eş-Şâtibiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/377-379; Yaşar Akaslan, *Kırâat İlminde Didaktik Şiirler*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 105-118.

³³ *et-Teyssîr fi'l-kırâati's-seb'* isimli eser, Ebû Amr Dâni tarafından telif edilmiştir. Yedi kırâate dair kaleme alınan çalışmalar içerisinde en fazla rağbet gören eserdir. *et-Teyssîr li'htilâfi mezâhibi'l-kurrâi's-seb'a*, *et-Teyssîr li'hişî mezâhibi's-seb'a rahimehümüllahü teâlâ fi'l-kırâat*, *el-Müeyssir* gibi isimlerle de bilinmektedir. Müellifin, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'il-meşhûre* adlı kitabının muhtasarı niteliğini taşıyan *et-Teyssîr*, kendisinden sonra yazılan pek çok çalışmaya kaynaklık etmesi, özellikle eş-Şâtibiyye ve şerhlerinin temel referansı olması açısından kıymeti haizdir. *et-Teyssîr* hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, “et-Teyssîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/57; Asiye Şenat Kazancı, “Endülüslü Kırâat Âlimi Dâni ve “Teyssîr”i”, *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010): 179-186.

*Dürre*³⁴ ve *Tahbîr*³⁵ isimli eserlerin muhtevasına göre baştan sona Kur'ân'ı hatmetti. Aynı şekilde *Tayyibe*'nin³⁶ muhtevasına göre ve *Takrîb-i Neşr-i Kebîr* üzere baştan sona bir hatim daha yaptı. Bu hatm-i şerifi okuduğu esnada; eşsiz imam, Kur'ân'ı tecvîd üzere okuyan, kurrânın rehberi, doğru yolun nişânesi İmam Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî'nin -telif ettiği- *Tayyibetü'n-Neşr* isimli kitabını okudu ve bitirdi. Bu hatimleri tamamladığında, “Senedi olmayan, nesebi olmayan gibidir.” sözünden bir nasip elde etmek üzere benden isnâd silsilesine dâhil olmayı istedi. Melik-i ‘allâm olan Allah’ın (cc) rızası için; anlayış sahibi kimseleri okutabilmek, öğrencilere anlatabilmek ve böylece öğrencilerden kabiliyetli ve alabileceğini gördüklerine icâzet verebilmek üzere saygıdeğer hocaların ve büyük üstâdların bana verdikleri icâzeti ona da vermemi istedi. Ben de Allah’ın (cc) rızasını umarak böylece ona icâzet verdim ve benden okuyup aldıklarında, bunları aşmaması ve başka şeyleri de bunlara karıştırmaması hususunda ona tavsiyelerde bulundum.

Ben, şimdi sahih rivâyetlerle nakledilegelen -kendi- senedimi aktarıyorum: Kur'ân-ı Azîm'i Of beldesinde ezberledim ve -sonrasında- İstanbul'a gittim. Hocaların hocası, asrında tek, kardeş ve akranlarının arasında benzeri olmayan Hâfız Ahmed Şükrü Efendi es-Sîrozî'nin yanında kırâat-ı aşereyi tahsile başladım. << Şiir; “Zaman, onun bir benzerini geri getireceğine dair yemin etseydi, yemini yalan olurdu. Dili bundan

³⁴ *ed-Dürretü'l-mudiyye fi'l-kirâati's-selâseti'l-merdiyye*, Ebû Amr Dâni'nin yedi kırâatle ilgili oluşturduğu *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'* adını taşıyan eserine İbnü'l-Cezerî tarafından ve 823/1420 yılında tekmile olarak yazılan *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kirâati'l-'aşr* isimli eserin 240 beyitten oluşan manzûm formudur. Buna göre müellifin, *ed-Dürretü'l-mudiyye*, yedi kırâati on kırâate tamamlamaya yönelik Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef b. Hişâm kırâatleriyle ilgili mensûr olarak meydana getirdiği *Tahbîru't-Teysîr*'in özetinin manzûm formudur. *ed-Dürretü'l-mudiyye*'nin de telif gayesi, sahih kırâatlerin yedi değil on olduğunu ispat etmektir. Müellif, üç kırâate ilişkin bilgileri, ezbere daha uygun hâle getirmek suretiyle kırâat öğretiminde uygulamaya koymuştur. Nitekim *ed-Dürretü'l-mudiyye*, kırâat ilmi öğretiminde metin merkezli program içinde yer alan “Şâtubiyye” tarihinde, Şâtîbî'nin *eş-Şâtubiyye*'siyle birlikte ana kaynak; “Teysîr” tarihinde yardımcı kaynak olarak kullanılır. Esere dair detaylı bilgi için bk. Akaslan, *Kirâat İlminde Didaktik Şiirler*, 124-130.

³⁵ *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kirâati'l-'aşr* isimli eser, İbnü'l-Cezerî tarafından kaleme alınan ve Ebû Amr Dâni'nin yedi kırâatle ilgili oluşturduğu *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'* adını taşıyan çalışmasına tekmile olarak telif edilmiş bir çalışmadır. İbnü'l-Cezerî'nin; Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef b. Hişâm kırâatlerini esas alarak yazdığı *Tahbîru't-Teysîr*, sahih kırâatlerin yedi değil on olduğunu ispat etmek amacıyla kaleme alınmıştır (Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kirâati'l-'aşr*, drs-thk. Ahmed Muhammed Müflih Kudât (Amman: Dâru'l-Furkân, 2000, 10-11). *Tahbîru't-Teysîr* hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 218-219.

³⁶ *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, on kırâat için kaynak olarak kabul edilen, İbnü'l-Cezerî'nin yazdığı *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*'in özetinin yine müellif tarafından nazmedilmiş hâlidir. *Tayyibetü'n-Neşr*, müellifin ifadesiyle 799/1397 yılının Şaban ayı ortalarında tamamlanmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibe*'yi yazma gerekçesiyle *en-Neşr*'i telif amacı aynıdır. Zira *Tayyibetü'n-Neşr*, *en-Neşr*'in özetinin manzûm formudur. Bu itibarla müellif, yedi kırâat esas alınarak yazılan *et-Teysîr* ve *eş Şâtubiyye*'de bulunmayan Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef b. Hişâm kırâatlerini, insanların Kur'ân olarak kabul etmemeleri nedeniyle telif etmiştir. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/54). *Tayyibetü'n-Neşr*, kırâat ilmi öğretiminde metin merkezli program içinde yer alıp “Tayyibe” adıyla bir ekole isim olmuş ve medrese programlarının ana metnini teşkil etmiştir. *Tayyibetü'n-Neşr* için ayrıntılı bilgi için bk. Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 241-428; Akaslan, *Kirâat İlminde Didaktik Şiirler*, 134-146.

sakındırmak gerekir.”>> Bununla Hacı Hâfız Ahmed Şükrü Efendi es-Sîrozî’yi kastediyorum. Aşerede Enfâl Sûresine geldiğimde, hocam yüce Allah’ın (cc) rahmetine kavuştum. Allahu Teâlâ ona lütfuyla muamele eylesin! Bizi onun feyizlerinden faydalandırsın!

Bundan sonra, Kur’ân’ın kırâatlerini bünyesinde toplayan ve onun temeli olan *Tayyibetü'n-Neşr* -isimli- eserini meşâyih-i kurrânın hocasından, Sultân Selim Hân - Rahmet ve mağfîret üzerine olsun!- Camii birinci İmam-Hatibi ki Varnalızâde olarak şöhret bulan Hâfız Ahmed Hamdi Efendi el-İslâmbûlî’den -Allahu Teâlâ ona, en güzeli ziyadesiyle [cenneti ve cemâlullah] müyesser eylesin!- okudum. Ardından, aşere ve takrîbi ikmâl etmek üzere Ârif es-Sîrozî’nin oğlu Hacı Hâfız İsmail Hakkı Efendi’ye - Sonsuz yücelik ve kudret sahibi Allahu Teâlâ ona lütfuyla muamelede bulunsun!- müracaat ettim. Onun yanında Enfâl Sûresinden başlayarak aşere tarîki üzerine tamamladım. Yine onun yanında, takrîb tarîki üzerine -*Tayyibe* ve *en-Neşr-i Kebîr* eserlerinin muhtevasına göre- her şeyden haberdâr ve kerîm olan Allah’ın (cc) lütfuyla hatim yaptım. O (Hacı Hâfız İsmail Hakkı Efendi), kırâat imamlarının kırâat vücûhâtına dair eser verme bakımından önde gelenlerdendir. Allahu Teâlâ onun gayretini kabul etsin! Ona, cennette kutlu makamlar ihsan etsin ve Allah’ın (cc) “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.”³⁷ sözünün sırrına nail eylesin!

İmam Cezerî’nin *Tayyibetü'n-Neşr*’ini, meşâyih-i kurrânın hocalarından hatip ve Sultân Selim Hân Camii birinci İmamı -ismi daha önce de geçen- Varnalızâde olarak meşhur Ahmed Hamdi Efendi el-İslâmbûlî’den ahzettim -Allahu Teâlâ ona cennet ve cemâlini müyesser kılsın!- O, kırâat ilimlerinin tümünü; (Kur’ân’ı) tahkîk, tedvîr, hadr üzere; aşere ve takrîb ilimlerini dayısından almıştır. Bu kimse, ismi daha önce de geçen Hacı Hâfız Ahmed Şükrü Efendi es-Sîrozî’dir -Allah (cc), ebedî makamına ulaşuncaya kadar kabrini nurlandırsın!-. O, Kur’ân’ı tahkîk, tedvîr ve hadr üzere Yedi Emirler Türbedârı olarak şöhret bulan Hacı Kadri Efendi el-İslâmbûlî’den öğrendi -Bârî olan Allah (cc) onu, anne-babasını affetsin ve devam eden feyzinden bizi faydalandırsın!-. O da (bu ilmi), fâzıl, kâmil, ilmiyle âmil, kârî, muhakkik, Kur’ân’ı tecvîd üzere okuyan, müdakkik, kelâmullah’ın hâfızı, beytullah’a komşu ve Fındık Hâfız olarak bilinen Hacı Mustafa Efendi el-Menlikî’den almıştır -Ğanî olan Allah’ın (cc) rahmeti üzerine olsun!-. O, aşere ve takrîb ilmini meşâyih-i kurrânın hocalarından, asrının incisi, döneminde eşsiz, kârî, mütkm, Kur’ân’ı tecvîd üzere okuyan, hâfız-ı Kur’ân, hâdim-i Furkân, Kur’ân tilâveti esnasında rabbine kavuşan Sultân Selim Hân Camii Hatibi Hacı Hasan Efendi el-İslâmbûlî’den almıştır. -Allahu Teâlâ ona gizli lütfuyla muamele eylesin ve bol feyzinden bizi faydalandırsın!-. O da bütün kırâati, ilmiyle âmil, fâzıl, kâmil ve hâfız-ı Kur’ân ve hâdim-i Furkân -Rahmân’ın rahmeti üzerine olsun!- reîs-i kurrâ, Sultân Selim Hân Camii birinci İmamı Yemişçizâde lakabıyla meşhur Hacı İsmail Hakkı Efendi’dir -Ebedî

³⁷ Yûnus 10/26.

mağfiretle müreffeh olsun!-. O, bu beldede *Tayyibe* ve *en-Neşr*'in çokça yayılmasına muvaffak olmuştur. Böylece *Tayyibe*'nin müellifi İmam Cezerî'nin halefi olmuştur. Onun sayesinde (bu ilim) büyük ve küçük beldelere yayılmıştır. Aynı şekilde müellif (Yemişçizâde İsmail Hakkı) irili ufaklı yazmış olduğu eserlerle şöhret bulmuştur. O da tüm kırâatleri, dönemin reîs-i kurrâsı olan, yaşadığı dönemde Kur'ân'ı güzel okuyuşuyla şöhret bulan, -(Allah'ın) rahmeti ve mağfireti üzerine olsun!- Sultan Selim Hân Camii birinci İmamı merhûm ve mebrûr Turşucuzâde diye şöhret bulan Şeyh Hâfız Ahmed Hıfzî Efendi'den almıştır -Allahu Teâlâ ona cennet ve cemâlini ikram eylesin!-. O da kırâatleri, *eş-Şâtibiyye*, *Dürre* ve *Tayyibe* tarîkleri üzere Kur'ân'ın başından İsrâ Sûresinin sonuna kadar; eş-Şeyh, fâzıl, kâmil, Yûsuf Efendizâde diye tanınan Ahmed Efendi'den (Bu zât, Buhârî ve Müslim-i Şerife şârihidir) -Allah (cc) ona cennet ve cemâlini müyesser kılsın!- ahzetmiştir. O da Sultân Ahmed Hân -Allah (cc) ona af ve rahmetini yağdırsın!- türbesindeki reîs-i kurrâdan olan, akranları arasında Hacızâde diye bilinen ve Sultân Selim Hân -Allah'ın (cc) rahmeti üzerine olsun!- (Camii) yakınındaki Şeyhülislâm Mehmet Esad Efendi Mektebi'nde muallim olan, merhûm ve mebrûr Muhammed Efendi'den okumuştur. O da kırâatini, *eş-Şâtibiyye*, *Dürre*, *Tayyibe* ve *Mâhir* tarîkleri üzere Dülgerzâde Camii İmamı Şeyh Hâfız Hacı Mahmûd Efendi'den ahzetmiştir. Aynı şekilde Şeyh Atâullah da ondan seb'a ve aşere okumuştur. Ardından, Kehf Sûresinden Kur'ân'ın nihayetine kadar, Şeyh Coşkun Efendi el-Belenî şeklinde bilinen Şeyh Hâfız Muhammed'den almıştır. O da hocalarımızın hocası Seyyid Ali el-Mansûrî en-Necîb b. Hüseyin'in torunu olan Şeyh Muhammed Atâullah'tan okumuştur. O da Mahmutpaşa Camii hatibi, kâmil, Şeyh Veliyüddîn Efendi'den okumuştur. O da Dülgerzâde Camii İmamı şeyh-i meşâyih-i kurrâ Hacı Mahmûd Efendi'den okumuştur. O da *eş-Şâtibiyye* ve *Dürre* tarîki üzerine Hocapaşa Camii İmamı, kâmil, Şeyh Hasan Efendi'den okumuştur. *Tayyibe* tarîkini ise Fâtiha Sûresinin başından Sebe Sûresine kadar Şeyh İsmail Efendi'den ahzetmiştir. Sebe Sûresinden Kur'ân'ın nihayetine kadar olan kısmını da Trabzonî nâmıyla şöhret bulan Şeyh Hasan Efendi'den ahzetmiştir. O ikisi de (Trabzonî Hasan Efendi ve İsmail Efendi) *eş-Şâtibiyye*, *Dürre* ve *Tayyibe* tarîklerini ilk zikredilen üstâddan (Hocapaşa Camii İmamı Şeyh Hasan Efendi) almışlardır. O da Kur'ân'ın tamamını Hafs rivâyeti ile İbn Kesîr kırâati üzerine Şeyh Muhammed Efendi'den; o da fâzıl Şeyh Şa'bân Efendi'den; o da Evliyâ Efendi olarak maruf Şeyh Muhammed'den; o da Şeyh Topal Ali Efendi'den; o da Şeyh Ahmed Efendi'den almıştır. Sonra Kur'ân'ı ve kırâat-ı seb'ayı *Şâtibiyye* tarîki üzerine, kırâat-ı aşereyi ise (*Şâtibiyye*'ye ilaveten) *Dürre* muhtevası üzerine Şükrü Efendi olarak bilinen Sultân Süleymân Camii İmam-Hatibi Şeyh Muhammed'den tam bir hatim yaparak almıştır. O da kırâatini Süleymâniye Camii İmamı Şeyh Hüseyin Efendi'den almıştır. O (Süleymâniye Camii İmamı Şeyh Hüseyin Efendi) da Evliyâ Efendi gibi Şeyh Topal Ali Efendi'den; o da Şeyh Ahmed Efendi'den almıştır. Ardından, kendisine işaret edilen Hasan Efendi (Hocapaşa Camii İmamı) şeyhülkurrâ, şeyhülmuhaddisîn, hocaların hocası ve İstanbul'un misafir ettiği Şeyh Ali el-Mansûrî'den, Kur'ân'ın başından sonuna kadar *Tayyibe*'nin muhtevası üzerine hatim

yapmıştır. Ali el-Mansûrî de Kahire meşâyihinden, dinî ilimlerde söz sahibi Muhammed el-Bakarî, Sultân el-Mezzâhî ve Ebu'n-Nûr Ali eş-Şebrâmellisî'den ahzetmiştir. Şeyh Sultân el-Mezzâhî, Şeyh Seyfeddîn el-Fedâlî Şehâzetü'l-Yemenî'den; Muhammed el-Bakarî ve eş-Şebrâmellisî de Abdurrahman el-Yemenî'den; o da babasından ahzetmiştir. Onunla Şeyh Ahmed Efendi, Şeyh Nâsiruddîn et-Tablâvî'den; o da Kâdî Zekerriyya el-Ensârî'den; o da Rıdvân el-'Ukbî, en-Nüveyrî, el-Kalkîlî ve Fahrüddîn ed-Darîr'den almıştır. Onlar da kırâat ve hadis âlimlerinin imamı, hâfızların ve nahivcilerin dayanağı, hidayet rehberi Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî'den almıştır - Dünya ve ahirette Allah (cc) onun ilimlerinin bereketiyle bizi faydalandırın!-. O da muttaki, mütediyyin ve işini sağlam yapan Ebû Abdirrahman b. Ahmed b. Ali el-Bağdâdî el-Mısırî'nin içinde bulunduğu bir grup âlimden okumuştur. O da İbnü's-Sâîğ nâmıyla maruf Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâlik el-Mısırî'den okumuştur. O da eş-Şâtîbî'nin damadı olan Şeyh Ebü'l-Hasan Ali b. Şücâ' b. Sâlim el-Abbâsî el-Mısırî eş-Şâfi'î'den okumuştur. Bu zât demiştir ki: "Ben Kur'ân'ı; hiç kuşku yok ki Allah (cc) dostu, mütevazı Ebü'l-Kâsım Fîrruh b. Halef eş-Şâtîbî er-Ru'aynî'den okudum. O, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüzeyl'den; o da Ebû Dâvûd Süleymân b. Ebu'l-Kâsım el-Emevî'den; o da imamı'l-kurrâ Ebû Amr ed-Dânî'den; o da Ebu'l-Feth Fâris b. Ahmed ed-Darîr'den almıştır. O da kurrâ Abdülbâkî b. Hasan el-Mukrî'den; o da İbrahim b. Ömer el-Mukrî'den; o da İbn Bûyân'dan; o da İbn Eş'as'dan; o da Ebû Neşî'tan; o da Kâlûn'dan; o da Nâfi' el-Medenî'den; o da Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'kâ', Abdullah b. Hüzmüz el-A'rec, Müslim b. Cündeb ve Şeybe b. Nassâh'tan; el-A'rec da İbn Abbâs'tan; o da Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit'ten -Allah (cc) onlardan razı olsun!-. O ikisi (Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit) de Rasûlullah'tan (sav); Rasûlullah (sav) da Emînü'l-vahy Cebrail'den (as); o da izzet sahibi Allah'tan (cc) almıştır.

İşte bu, Allah'ın (cc) bana müyesser kıldığı isnâddır. On kırâatin geri kalan senedleri de *en-Neşr*'de kapsamlı bir şekilde yer almaktadır. Burada bazı tavsiye ve faydalı sözlerden bahsedelim. Bunlardan biri, İbn Sünnî'nin Ebü'd-Derdâ'dan tahrir ettiği bir hadiste Allah Rasûlü (sav) şöyle buyurmuştur: "Kim sabah ve akşam yedi defa 'Allah'tan başka ilah yoktur, O bize yeter, O'na tevekkül ettim, büyük arşın rabbi O'dur.' derse dünya ve ahiret işlerinde Allah (cc), o kimseye kâfidir."³⁸ Nesâî'de yer alan, gece ve gündüz amelleriyle ilgili olarak Hz. Âişe'ye -Allah (cc); ondan ve anne-babasından hoşnut olsun!- ulaşan senedle naklettiğine göre o demiştir ki "Rasûlullah (sav), girdiği meclisi, okuduğu Kur'ân'ı ve kıldığı namazı mutlaka bu kelimeler ile bitirirdi. Ben de dedim ki 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bir mecliste bulunduğunuzda, Kur'ân okuduğunuzda veya namaz kıldığımızda mutlaka bu kelimeler ile bitirdiğinizi görüyorum.' O da 'Evet' buyurdu ve -ilave etti- 'Kim hayır sözü söyler ve O'na tâbi olursa, hayır işlemiş olur. Bir kötülük de işlemişse bu söz de ona keffaret olur. Bütün noksan sıfatlardan münezze olan

³⁸ Tirmizî, "Dua", 29; "Kıyâme", 8.

Allah'ım! Sana hamdeder, istiğfar ve tövbemi sana arz ederim.”³⁹ Şu da konumuza dair tavsiyelerdendir: İlimi, sadece Allah (cc) rızası için talep etmeli. Şer'î olarak nehyedilen, ilim ile nâm ve şöhret elde etmek gibi yollardan uzak durmalı. Kim de okumasında Allahu Teâlâ dışında bir şeye iltifat ederse, yapacağı işi Allah (cc) için yapmazsa Allah'ın (cc) rızası dışındaki bir şeye niyetlenirse hem çabasında hüsrana uğrar hem de yaptıkları onun aleyhine delil olur. İlim ehli hastalıkta ve sağlıkta nafile ibadetleri bırakmamalı. Dünya ehliyle irtibatını sınırlandırmalı. Bu irtibat için de onların yanında nasihat için bulunmalı. Kendisi için dilediği tevbe, terk-i dünya ve Allah'a (cc) yönelmek gibi dilekleri onlar için de istemeli. Zamanının büyük kısmında ölümü hatırlamaya devam etmeli. Böylelikle o, ahirete yönelmiş olur. Bu faydalı tavsiyeleri söylememi Allah (cc) kolaylaştırdı. Beni, zürriyetimi ve dostlarımı yalnız bulduğunuz sırada yaptığınız samimi dualarınızda ve namaz bitiminden sonraki dualarınızda unutmanızı dilerim. “Allah hak olanı söyler ve doğru yola iletir.”⁴⁰ “Mutlak izzet sahibi olan rabbın, onların yakıştırdığı nitelermelerden münezzehtir. Bütün peygamberlere selam olsun. Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun.”⁴¹

Of beldesinin Uğurlu Camii'nde bu hatm-i şerifin tamamlanmasını gizli lütuf ve inayetiyle bize kolaylaştıran Allah'ım! Sana hamdederiz.

Kılıç sahibi Peygamberimizin hicretinin 1388. yılının azametli Şaban ayının ikinci günü, kadir olan Allah'ın (cc) rahmetine muhtaç fakir bir kul olan Oflu Hacı Hâfız Mehmet Rüştü b. Ahmed Cemâleddin. Allah (cc), Arasat gününde⁴² kadın ve erkek bütün müminleri, hocalarını, anne ve babalarını mağfiret eylesin!

Sonuç

Kırâat icâzetnâmeleri, Hz. Peygamber'den (sav) bugüne kadarki sürecinde, Kur'ân'ın telaffuz boyutunun herhangi bir değişime uğramadan nesilden nesile kimler vasıtasıyla nakledildiğini gösteren belgelerdir. Bu itibarla icâzetnâmeler, ilgili şahsın yeterlilik belgesi olmasının yanında birer “tarihî vesika” niteliğindedir. Kırâat icâzetnâmeleri, sened yoluyla ve râvî zincirinde ilk halkadan son halkaya kadar hiçbir kopukluk bulunmaksızın gerçekleşen bir nakil tekniğine dayanarak Kur'ân'ın muhafazası hususunda gösterilen titizliğin bir tezahürüdür. Son dönem kırâat tedris faaliyetlerini Ankara'da yürütmüş olan Safvan Çakıroğlu da bu silsilede yer almıştır. Cumhuriyet sonrası, Ankara'da kırâat ilmi çalışmalarında en önemli isim olan Çakıroğlu, çok sayıda

³⁹ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 9/123.

⁴⁰ el-Ahzâb 33/4.

⁴¹ es-Sâffât 37/180-182.

⁴² Literatürde *Arasat*, kıyametin kopmasını müteakiben diriltilecek olan insanların hesaba çekilmek üzere sevkedilecekleri mekâna verilen isimdir. Kavram *Arasâtü'l-kıyâme*, *arsa-i mahşer*, *yevm-i arasât* gibi tamlamalarla hem “toplanma yeri” hem de “toplanma günü” olarak sıkça kullanılır.

kurrâ hâfız yetiştirmek suretiyle kırâat ilminin sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol oynamıştır.

Çakıroğlu'nun icâzetnâmesi ilm-i kırâat icâzetnâmesi olması itibarıyla diğer kırâat icâzetnâmeleriyle benzerlik arz eder. Bu çerçevede Âşıkutlu bizzat kaleme alarak Çakıroğlu'na verdiği icâzetnâmede besmele, hamdele ve salveleden sonra Kur'ân ve öğretimi hakkında nakledilen bazı rivâyetlere yer vermiştir. Ardından kimden hangi kitabı okuduğuna dair detaylı malumatın bulunduğu icâzet silsilesini aktarmıştır. Silsilede yer alan isimleri, öğrencisi Çakıroğlu'nun mücâz olduğunu vurgulamak ve kendinden sonraki halkaya dâhil ettiğini ilan etmek suretiyle teker teker zikretmiştir. Buna göre zincirin son halkasında icâzet sahibi Safvan Çakıroğlu bulunurken başlangıcında Kur'ân'ı nâzil eden Allah (cc) yer almaktadır. İcâzetnâme, Âşıkutlu'nun tavsiye ve duaları ile sona ermiştir.

Kaynakça

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *Ahlâku hameleti'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Amr b. Abdüllatîf. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Akaslan, Yaşar. *Kırâat İlminde Didaktik Şiirler*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Akpınar, Cemil. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Âlûsî, Şehâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: ty.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. Thk. Ebû Hacer Muhammed b. Saîd Besyûnî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-lüğa ve sıhâhü'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990.
- Çetin, Abdurrahman. "et-Teysîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çollak, Fatih. *Kırâat Âlimlerinden İmâm Şâtîbî ve "eş-Şâtîbiyye" Adlı Eseri*. İstanbul: Özener Matbaası, 2002.
- Çollak, Fatih. "eş-Şâtîbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/377-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûre*. Thk. Muhammed Sadûk Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed Bennâ. *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*. Thk. Şa'bân Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Ebû Şâme, Makdisî. *Mürşidü'l-vecîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Fırat, Yavuz. "Kırâat İlmi ve Tarîkler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011): 37-55.

- Garbetoğlu, Nuri. “Kur’ân’a Vakfedilmiş Bir Hayat: Şeyhu’l-kurrâ Safvan Çakiroğlu”. *Diyanet Aylık Dergi*. 289 (2015): 72-73.
- el-Hindî, Alâüddîn Ali Müttakî. *Kenzü’l-‘ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-ef‘âl*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir. *Kitâbü’s-Seb‘a fi’l-kirâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 1972.
- İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Müncidü’l-mukriîn ve mürsidü’t-tâlibîn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1980.
- İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi’l-kirââti’l-‘aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabbâ‘. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Tahbîru’t-Teysîr fi’l-kirââti’l-‘aşr*. Drs-Thk. Ahmed Muhammed Müflih Kudât. Amman: Dâru’l-Furkân, 2000.
- Kastallânî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn. *Letâifü’l-işârât li funûni’l-kirâât*. Thk. Âmir Seyyid Osman-Abdüssabûr Şâhin. Kahire: Meclisü’l-‘alâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye Lecnetü’l-İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1972.
- Kazancı, Asiye Şenat. “Endülüslü Kirâat Âlimi Dâni ve “Teysîr”i”. *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 10 (2010): 179-186.
- Kılıç, Mustafa. “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur’ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 69-106.
- Koyuncu, Recep. *Kirâat İlmi Takrib Usûlü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Muhammed Emin Efendi. *Umdetü’l-hullân fi izâhi Zübdeti’l-‘irfân*. İstanbul: Âsitâne, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu‘ayb. *Sünenü’l-kübrâ*. Thk. Hasen Abdülmün‘im Şelebî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’ân’da “Seb‘i Mesânî” Kavramı”. *Diyanet İlmi Dergi*. 38/1 (2002): 103-127.
- Pakalın, Mehmet Zekî. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Sarı, Mehmet Ali. “İcâzet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2008.
- Temel, Nihat. *Kirâat ve Tecvîd İstılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.



Mehmet Rüştü Âşıkutlu'nun Safvan Çakıroğlu'na verdiği icâzetnâmenin son sayfası.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HOLLANDALI SEYYAH PIETER VAN WOENSEL'İN HAYATI, ESERLERİ VE TÜRLERE BAKIŞI

THE LIFE OF THE DUTCH TRAVELLER PIETER VAN WOENSEL AND HIS VIEW ON
TURKS

Safinur GENÇ

[Sorumlu Yazar]

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
safinurkaya55@gmail.com, orcid.org/0000-0002-4084-6276

Serdar ÖZDEMİR

[İkinci Yazar]

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
sozdemir@sakarya.edu.tr, orcid.org/0000-0003-3222-2057

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513529>

Geliş Tarihi / Received: 28 Ekim 2022 / 28 October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Aralık 2022 / 29 December 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 462-493.

Cite as / Atıf: Genç, Safinur-Serdar, Özdemir. “Hollandalı Seyyah Pieter Van Woensel'in Hayatı, Eserleri ve Türklere Bakışı” [The Life of the Dutch Traveller Pieter Van Woensel and His View on Turks]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 462-493.

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

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.



OpenAIRE **TRDİZİN** **OPEN ACCESS**

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

Yazar(lar) / Author(s): Safinur GENÇ- Serdar ÖZDEMİR

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: SG (%30), SÖ (%70)

Veri Toplanması / Data Collection: SG (%80), SÖ (%20)

Veri Analizi / Data Analysis: SG (%50), SÖ (%50)

Makalenin Yazımı / Writing up: SG (%50), SÖ (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: SG (%50), SÖ (%50)

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler /
The authors declare that they have no competing interests.

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmaı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Seyahatnameler, kişilerin ve toplumların dikkat çeken yönlerini, eğlence ve alışkanlıklarını, geleneklerini ve kültürel öğelerini farklı yönleriyle ele alan çalışmalardır. Bu eserler başka kültürlerin bilinmeyen taraflarının aydınlatılmasına, yabancı ulusların tarihe tanıklık eden seyahatin gözüyle tanıtılmasına vesile olur. Geçmişten günümüze farklı coğrafyalarda birçok gezginin var olduğu ve Osmanlı topraklarına seyahat eden Avrupalı seyyahların edindikleri izlenimleri ülkelerine aktararak medeniyetler arası kültürel köprülerin kurulmasına katkı sundukları bilinmektedir. Osmanlı ile ilgili yazılan seyahatnameler incelendiğinde bazılarının subjektif yargılardan; bazılarının ise objektif tutumdan beslendiği görülmüştür. Hollandalı doktor ve gezgin Pieter van Woensel (1747-1808) Osmanlı hakkındaki kalıplaşmış algıları eleştirel bir gözle değerlendirmeye gayret eden gezginler arasında yer almıştır. Van Woensel, Osmanlı ile ilgili gözlem ve düşüncelerine *Aantekeningen gehouden op een reize door Turkeyen, Natolien de Krim en Rusland in de jaren 1784-1789 (1784-1789 yılları arasında Türkiye, Anadolu, Kırım ve Rusya seyahatine dair notlar)* adlı eserinde yer vermiştir. Alışılmışın dışında fikirleriyle öne çıkan yazar, bir yandan ön yargı ve klişeleşmiş söylemlerden sıyrılmaya çalışırken diğer yandan Türkler hakkında eksik gördüğü tarafları da eleştirmekten çekinmemiştir. Bu makalede farklı düşünceleriyle dikkat çeken Pieter van Woensel'in hayatı ve eserleri kaynakların imkân verdiği ölçüde kısaca tanıtılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte yukarıda bahsi geçen eserde yer alan Pieter van Woensel'in Türkler hakkındaki bazı gözlem ve fikirlerine kısaca temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Seyahatname, Gezi yazısı, Gezgin, Pieter van Woensel, Osmanlı, Hollanda, İstanbul, Kırım, Rusya.

Abstract

Travel books are works that deal with the remarkable aspects of people and societies, their entertainment and habits, traditions and cultural elements from different aspects. These works have been instrumental in illuminating the unknown sides of the outside world, introducing foreign nations and other civilizations through the eyes of the traveller who has witnessed history. It is known that many travellers have appeared in different geographies from past to present. European travellers who travelled to the Ottoman lands contributed to the establishment of cultural bridges between different civilizations by transferring their impressions to their countries. When the travel books written on the Ottoman Empire were examined, it was seen that some of them were fed by subjective judgments and some of them were trying to be objective. Dutch doctor and traveller Pieter van Woensel (1747-1808) was among the travellers who tried to critically evaluate stereotypes about the Ottoman Empire. Van Woensel included his observations and thoughts on the Ottoman Empire in his work *Remarks, made on a journey through Turkey, Natolia, the Crimea and Russia, in the years 1784-89*. Pieter van Woensel is standing out with his different ideas, he tried to get rid of prejudice and stereotypical discourses while on the other hand, he did not hesitate to criticize the parts he saw lacking in Turkish people. In this article, as much as the sources allowed Pieter van Woensel's life and works have been tried to be briefly introduced which are based on his independent and free thought. Some of his observations and ideas about the Turks in his work mentioned above are also summarized in this article.

Key Words: Travel Notes, Traveller, Pieter van Woensel, Ottoman, Holland, Constantinople, Crimea, Russia.

Extended Abstract

Travel books on foreign countries/peoples in the 18th century are very popular. Although travelling may seem expensive, time consuming and dangerous, it is very important because it gives a lot of knowledge and experience to know the world. One of the travel routes of Europeans between the 17th and 18th centuries is the Muslim region around the Mediterranean, which includes the Ottoman lands. A Dutch doctor and traveller named Pieter van Woensel was also among those who travelled to the Ottoman Empire and talked about the benefits of travelling. He emphasizes that one's own observations are very important in eliminating prejudices against different cultures. In the 17th century, a different kind of journey started and promoted by European states, which is called the scientific journey. It can be said that Van Woensel's journey falls into this category, because Van Woensel conducts medical research in Russia, Crimea and the Ottoman Empire and writes books about the social and economic life of these countries, as well as the results of his medical research.

Van Woensel was born in the Dutch city Haarlem, his family wanted him to study theology on the Protestant faith, while van Woensel's interest in science and research influenced him to study Medicine at Leiden University, one of the oldest schools in the Netherlands. After completing his medical education in 1770, he travelled to St. Petersburg to do research on smallpox while working in the military hospital. During his journey to Russia, the country is at war with the Ottoman Empire and is threatened with a plague epidemic from the Black Sea. During the reign of Catherine II. (1768-1774), doctors were brought from abroad to eliminate the epidemic. Leiden University met almost half of Russia's doctor needs at that time. While in Russia, Van Woensel desired to write a book, influenced by the reforms of Catherine II. in the field of education and the promotion of book publishing and publication.

After living in Russia for eight years, Van Woensel returned to the Dutch Republic (Republiek) in 1778. On the one hand, while he was working as a physician in the Dutch navy, on the other hand, he began to write extensively. In 1780-England-Dutch war breaks out, Van Woensel works as a doctor on Dutch warships. In 1784, when the war was over, he set out for Marseille via Paris and came to Izmir (Symrna). He stays with the Dutch consul in Izmir, D.J. de Hochepped (1727-1796) for a month. Van Woensel travelled from Izmir to İstanbul which he called *Constantinople*, where he did research on the plague. After living for eighteen months there he travelled to Anatolia for six months. Towards the end of 1786, he left the Ottoman Empire and went to the Crimea to work in the navy (which was annexed by Russia in 1783) and continued his research on the plague in this trip. Van Woensel, who stayed in Crimea for two years, was appointed as the chief physician of the Russian Black Sea Naval Forces. When Van Woensel went to the Crimea, the Ottoman Empire declared war on Russia in 1787, and the second Ottoman-Russian war broke out. He included his travels to the Ottoman Empire and his observations on the Crimea in his work *Remarks, made on a journey through Turkey, Natolia, the Crimea and Russia, in the years 1784-89*.

Returning to the Netherlands in 1789, he was busy with writing while working as a doctor in the navy in Amsterdam, the Netherlands. He died in the Netherlands (The Hague) in the year 1808. Researchers draw attention to Van Woensel's effort to be impartial, as a person who has interesting thoughts, can think beyond the Age, and has a strong pen, although he is not a literary person. Van Woensel is a personality that has come to the forefront with his patriotic identity and impartial comments. It can be said that he fully reflects these aspects in his work *Remarks...* His yearbook *De Lantaarn (Lantern)* for which he used the pseudonym *Physician Bachi (Head of Physician)* and *Rusland beschouwd (Observations of Russia)* were among Van Woensel's important works. In his works, it is seen that van Woensel stands against all kinds of inequality. Van Woensel published his research on the plague in his work *Memoire Sur La Peste (1788)*. He gives place to his research on other diseases than plague in his work called *Memoire Sur Le Local de Sevastopol (1789)*. Looking at the works of Van Woensel, it can be said that he was an intellectual with an Enlightenment thought. His purpose in writing is to shed light on his readers with the knowledge, manners and experiences he gained. Most of Van Woensel's works are based on his own observations in the places he visited, it is seen that his works appeal to an intellectual

audience. In this article, a general evaluation of Pieter van Woensel's observations about Turks has been made by referring to his life and works.

Giriş

Osmanlı, dünya ticaret merkezinin Hint Okyanusu olduğu bir dönemde Doğu ve Batı arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Avrupalılar için Osmanlı'nın pek çok ticarî güzergâh üzerinde yer alması Osmanlı ile ilişkiler açısından büyük önem arz etmiştir.¹ Avrupalılar coğrafi konumları sebebiyle Hint Okyanusu'ndan izoleydiler. Avrupalılarla ilişkilerin temelinde farklı etmenler bulunsa da Avrupa-Osmanlı ilişkileri özellikle kapitülasyonlar sayesinde gelişmiştir.² Verilen ahitnâmeler Osmanlı ve Avrupalılar arasındaki ticareti canlandırmış, özellikle İstanbul ve İzmir limanlarında ticarethaneler ve konsolosluklar tesis edilmesini sağlamıştır. Hollandalılar için oldukça önemli olan İzmir (Smirna) Limanı, 18. yy. da kısa sürede Osmanlı imparatorluğunun baş limanı olmayı başarmış, deniz ticaretinin üçte biri burada gerçekleşmiştir.³ 16. yy. da Venedik, Fransa, İngiltere ve Hollanda'ya kapitülasyonlar verilmiş Avrupalıların Osmanlı limanlarında kendi gemileriyle ticaret yapabilmelerinin önü açılmıştır.⁴ Osmanlı ticarî alanda 17. yüzyıla kadar güçlü kalmayı başarmış olsa da 18. yy.ın ikinci yarısından itibaren Avrupa-Osmanlı ticareti farklı bir boyut kazanmıştır.⁵ 19. yy.ın sonlarına doğru ise ekonomik ilişkilerde artış görülmüş, Osmanlı Hollanda'nın en önemli ticarî ortaklarından biri haline gelmiştir.⁶

Ticarî ilişkilerin yanında Hollanda-Osmanlı ilişkilerinin temelinde yatan en önemli sebeplerden bir diğeri ise Hollanda'nın⁷ İspanya'ya (Habsburg) karşı bağımsızlık savaşıdır. Avrupa sınırları içinde Osmanlı'nın en büyük düşmanı Habsburglar olmuştur.⁸ Hollanda kralı Willem I. (1544-1584) 1566'da İspanya'ya karşı dünyadaki büyük

¹ Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 363.

² Halil İnalçık-Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 2/483-641.

³ Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, 364-365; Halil İnalçık, "İmtiyâzât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/245-252.

Osmanlı toprakları uygun hammadde arayan Avrupalılar için oldukça cazip hale gelmiş, İstanbul ve İzmir limanları ticaretin merkezi olmuştur.

⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982), 4/583-585.

⁵ İnalçık - Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu*, 480-525.

⁶ Alexander de Groot vd., *Lale ile Başladı: Türkiye ve Hollanda Arasındaki Dört Yüzyıllık İlişkilerin Resimli Tarihçesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 237-258; İsmail Hakkı Kadı, *18. yüzyılda Osmanlı-Hollanda İktisadî Münasebetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 34-37.

⁷ Cevdet Küçük, "Hollanda", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18/219-226; Cengiz Orhonlu, "Tarih Kaynaklarında Hollanda'ya Ait Bilgiler", *Tarih Dergisi* 30 (Haziran 2011), 9-22. Geçmişte Hollanda'ya *Republiek/Republic der Zeven Verenigde Nederlanden (Yedi Birleşik Hollanda Cumhuriyeti /Felemenk Cumhuriyeti)* denmiştir, 1806 yılında *Republiek* yönetim son bulur ve Hollanda krallığı kurulur. Makalede günümüzdeki kullanımı tercih edilmiştir.

⁸ Caroline Finkel, *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı: Osmanlı İmparatorluğunun Öyküsü 1300-1923*, çev. Zülal Kılıç (İstanbul: Timaş, 2007), 160.

güçlerden finansal ve askerî destek aramış, 1582’de Hollanda, bağımsızlık hareketinin lideri olarak Osmanlı’dan da yardım istemiştir.⁹ İlginçtir ki Fransa ve İngiltere gibi büyük Avrupa ülkeleri farklı sebeplerden ötürü Hollanda’ya yardım etmekten çekinmiş ve ülkenin İspanya’ya karşı tek destekçisi Osmanlı olmuştur.¹⁰ Hollandalılar, Osmanlı Devleti’nin Akdeniz’deki varlığını İspanya açısından kendileri için bir rahatlama olarak görmüşlerdir. Aynı zamanda İspanya’nın Hollanda’yla savaşta olması kendini tamamen Akdeniz’e vermemesine sebep olmuştur.¹¹ Böylece iki devlet arasındaki diplomatik alanda ilk ilişkiler Hollanda ve Osmanlı’nın İspanya’yı ortak düşman kabul etmesiyle başlamıştır. Hollanda Akdeniz’deki düşmanı İspanya’ya karşı Osmanlı ile siyasi münasebet kurmaya çalışmıştır. Hollanda, İspanya’ya karşı yaptığı bağımsızlık mücadelesinde Osmanlı’nın desteğini almayı başarmıştır. Bu ilişkinin esas sebebi ise tehlike altındaki Akdeniz ticaretiydi.¹² Kaptan-ı Derya Halil Paşa, İspanya ve Habsburgların düşmanı olan Hollanda’nın bir deniz gücü olarak Akdeniz’deki varlığının önemini giderek daha iyi anlamış ve ortak düşman İspanya’ya karşı müttefiklik düşüncesi yürütmüştür. Osmanlı’nın Akdeniz’deki menfaatlerini düşünerek Hollanda’nın ilk büyükelçisi Cornelius Haga’yı Osmanlı’ya davet etmiş böylece ortak çıkarlardan hareketle Venedik, Fransa, İngiltere gibi ticarî rakiplerinin entrikalarına rağmen 1612 yılında Hollanda’ya ilk ahitnâme verilmiştir. Bu ahitnâmeyle birlikte Hollanda-Osmanlı ilişkilerinin resmî zemini oluşturulmuş, Hollanda’nın (Felemenk Cumhuriyeti’nin) bağımsızlığını tanıyan ilk devlet Osmanlı olmuştur. Hollanda’nın elde ettiği ahitnâme sayesinde Osmanlı’yla karşılıklı olarak siyasi ve iktisadî ilişkiler gelişmiştir.¹³ Osmanlı’nın doğu ticaret yollarına hakimiyeti Hollanda’nın Osmanlı’yla ticarî faaliyetlerini geliştirmesinde önemli bir etken olmuş; Akdeniz ticaretinde yer edinmek isteyen Hollanda, bu bölgeye hâkim olan Osmanlı’yla iyi ilişkiler kurmak için çabalamıştır. 1612 yılından önceki münasebetler dostane olmaktan uzak olsa da¹⁴ gelişen ilişkiler Osmanlı’nın Hristiyan dünyada ticarî ortak elde etmesini sağlamış Osmanlı-Felemenk ilişkileri 18. yüzyılda gerek diplomatik gerekse iktisadî alanda yüzyıllarca sürmüştür. Osmanlı idaresinin ahitnâme vermesindeki esas amaç ticareti canlandırmak

⁹ Alexander de Groot, *The Netherlands and Turkey: Four Hundred Years of Political, Economical, Social and Cultural Relations* (İstanbul: Artpres, 2007), 11.

¹⁰ Geoffrey Parker, *Spain and the Netherlands 1559-1659* (London: Collins, 1979), 67.

¹¹ Donald Quataert, *The Ottoman Empire: 1700-1922* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 21.

¹² Bülent Arı, *The First Dutch Ambassador in Istanbul: Cornelis Haga and the Dutch Capitulations of 1612* (Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 84-85; Gerard Erdbrink, “Onyedinci Asırda Osmanlı-Hollanda Münasebetlerine Bir Bakış”, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 0/2-3 (Mart 2012), 159-163.

İlk Hollanda büyükelçisine verilen talimatlar arasında “Hollandalı Tüccarların Osmanlı sularında kendi bayrağı altında ticaret yapma hakkının padişahın alınması” gibi önemli bir husus vardır. Hollanda ahitnâme alana kadar Fransız ve İngiliz bayrakları altında ticaret yapmaktaydı. 6 Temmuz 1612 tarihinde Hollandalılar ilk ahitnâmelerini elde etmişlerdir ve bu ahitnâmede karşılıklı iyi ilişkiler ifade edilmiştir.

¹³ Quataert, *The Ottoman Empire*, 7-9; De Groot vd., *Lale ile Başladı*, 15-17, 192.

¹⁴ Arie Abraham Kampman, “XVII ve XVIII Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğunda Hollandalılar”, *TTK Belleten*, 23/33 (Kasım 1958), 513-516.

olmuştur.¹⁵ Ticarî alanda artan ilişkiler sosyal alandaki münasebetlere zemin hazırlamıştır.

İstanbul'da açılan Avrupalı devletlerin konsoloslukları aracılığıyla da Osmanlı'ya olan ilgi artmıştır. Yabancı elçi ve konsoloslukların yanında Türklere olan ilginin artmasında etkili olan bir diğer grup ise gezginlerdir. Gezginler dünyanın değişik bölgelerini gezip farklı kültürleri görme şansı elde eden insanlardır. Osmanlı'nın imparatorluk özelliği ve Avrupa içlerine kadar ilerlemiş olması pek çok seyyahın merakını uyandırmış 17. yüzyılda gelişen münasebetler Hollanda'da Osmanlı'ya ilginin artmasına ve seyyahların Osmanlı üzerine gözlem yapmaya itmiştir.¹⁶ Hac, uluslararası ticaret, diplomatik ilişki, eğitim, bireysel gelişim gibi muhtelif sebeplerle Osmanlı topraklarını ziyaret eden Batılı gezginler edindikleri izlenimleri dolayısıyla da Osmanlı kültürünü seyahatnameler aracılığıyla kendi ülkelerine taşımışlardır. Seyahatnameler bir seyyahın çeşitli amaçlarla ziyaret ettiği coğrafi bölgeye ve belirli bir döneme ait izlenimlerini anlattığı eserler olması bakımından önemli bir bilgi kaynağıdır. Seyahatnameler farklı devirlerin tarihi hakkında bilgi sunmalarıyla ayrı bir öneme sahiptirler. Seyahatnameler Doğu'ya merak duyan Avrupa'da oldukça dikkat çekmiştir. Yabancı seyyahların gördüklerinin onlara nasıl tesir ettiğini öğrenmek ilgi çekicidir.¹⁷

Muhtelif sayıdaki gezginin Osmanlı topraklarını ziyaret etmeye başlamasıyla özellikle 18.yy.dan itibaren Batılılarca yazılan seyahatnameler artmış, böylece Osmanlıdaki sosyal hayat Batılıların gözünden tasvir edilmiştir.¹⁸ Seyyahların aktardıkları bilgiler vasıtasıyla yüzyıllar öncesine dayanan gözlemler günümüze kadar ulaşabilmiştir. 18. yy.da Osmanlı'ya merak duymuş, tarihe bizzat tanıklık etmiş ve gözlemleri günümüze kadar ulaşmış isimler arasında Hollandalı gezgin Pieter van Woensel da yer almıştır. Bu makalede Türklere¹⁹ karşı tarafsız bir pencereden yaklaştırmaya çalışan Van Woensel'in hayatı, bazı önemli eserleri ve Osmanlıda geçirdiği on sekiz ay süresince Türkler hakkında sahip olduğu izlenimlerden kesitler aktarılmaya çalışılmıştır.

¹⁵ Kütükoğlu, *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*, 364.

¹⁶ Halil İleriş Kutlu, "XVI-XVII Batılı Seyahatnamelerde Osmanlı İmgesi ve Oryantalizmin Ayak Sesleri", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 4/8 (Mart 2017), 19; Kampman, "XVII ve XVIII Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğunda Hollandalılar", 505-517.

¹⁷ Zeki Velidi Togan: *Tarihî Usul* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1950), 64-65; Mehmet Çağatay Özdemir - Yunus Emre Tekinsoy, *Yabancı Seyahatnamelerde Türkiye* (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2017), 109; Aslı Çırakman, *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe" European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth* (New York: Peter Lang, 2002), 39.

¹⁸ Rudolf Dekker, "Van "Grand Tour" tot treur-en sukkelreis", *Nederlandse reisverslagen vand e 16e tot begin 19e eeuw*, *Opposum. Tijdschrift voor Historische en Kunstwetenschappen*, 0/4, (1994), 8-12.

¹⁹ Pieter van Woensel'in zamanında "Türk" kelimesi "Müslüman veya "Osmanlı" anlamında kullanılmışsa da "Türk"ten kasıt etnik kimlikten ziyade Müslümanlıktır. Pieter van Woensel Osmanlı'nın çok uluslu bir toplum olduğunu bilmesine rağmen birçok Avrupalı çağdaşı gibi "Türk", "Türkiye" gibi genelleyci ifadeler kullanmıştır.

1. Pieter van Woensel'in Geçmişi ve Eğitim Hayatı

Pieter van Woensel'in hayatına dair bugüne kadar pek fazla bilgi elde edilememiştir, onun Amsterdam da bir süre yaşadığı ve Amiral Van Kinsbergen²⁰ gibi önemli isimlerle tanıştığı aktarılır. Van Woensel'in herhangi bir derneğe üyeliğinin olmadığı bilinir.²¹

Van Woensel'in doğum tarihi hakkında tam bir netlik olmamakla beraber kendisinin 10 Ocak 1747 tarihinden kısa bir süre önce doğduğu tahmin edilir zira bu tarihte Haarlem²² Protestan kilisesinde vaftiz edildiği aktarılmaktadır.²³ Babası Joan van Woensel ile annesi Margaretha Susanna Zandwijk'ın (1707-1773) sekiz çocuğundan dördü hayatta kalır: *Joan (1740-1816)*, *Pieter (1747-1808)* *Elizabeth (1758-1808)* ve *Justus (1760-?)*.²⁴ Van Woensel ailesinin birkaç kuşak Protestan kilisesine²⁵ bağlı olduğu söylenebilir.²⁶

17. yy.da Haarlem'e yerleşmiş olan Van Woensel'in ailesi Haarlem'in üst sınıfındandır ve devlet dairelerinde üst kademelere atanmışlardır. Burada Pieter'in büyük dedelerinin birinin iplik fabrikası vardır. Doktor olan babası, Joan van Woensel 1730'da Leiden Üniversitesinde *De podogra (gut hastalığı)* üzerine tez yazar (1773) Haarlem'de özel muayenehanesi vardır.²⁷ Babasıyla aynı adı taşıyan abisi Joan van Woensel, yüksek rütbeli donanma subayıdır.²⁸

Van Woensel ailesinin isteği üzerine ileride Protestan din adamı (vaiz) olarak yetiştirilmek üzere genç yaşta resmî okulun yanında Latin okuluna gönderilir. Van Woensel 1764 yılında başladığı dinî (teolojik) eğitimine 1766 yılında Protestan inancıyla ilgili memnuniyetsizliğinden dolayı son verir. Onun bilim ve araştırmaya olan merakı iki yıl sonra 1768'de Hollanda'nın en köklü okulu olan Leiden Üniversitesine kaydolmasına ve tıp fakültesinde okumasına sebep olur.²⁹ 23 Kasım 1770'te tıp fakültesini *Specimen academicum inaugurale, sistens quaedam miscellanea medica*³⁰ adlı tezle bitirip babası gibi doktor unvanı alır.³¹ Van Woensel'in hiç evlenmediği nakledilir.³²

²⁰ R.B. Prud'homme van Reine, *Jan Hendrik van Kinsbergen 1735-1819, Admiraal en Filantroop* (Amsterdam: De Bataafsche Leeuw, 1990), 55-80.

²¹ Meike Broecheler, *Staat der Geleerdheid in Turkijen (1791)* (Leiden: Astrae, 1995), 44.

²² Haarlem Hollanda'nın batısında bulunan bir şehirdir.

²³ Jan Jerphaas Wesselo, *Pieter van Woensel Amurath Efendi Hekim Bachi* (Zutphen: Thieme 1972), 13.

²⁴ Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 45.

²⁵ Ali Osman Kurt– Dursun Ali Aykıt, *Dinler Tarihi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019).

²⁶ René Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven: Pieter van Woensel in het Ottomaanse Rijk, de Krim en Rusland 1784-1789* (Zeist: Christofoor 2008), 27.

²⁷ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 27-28.

²⁸ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 13.

²⁹ “Van Woensel'in 1764 yılında ileride *predikant (dinî önder/vaiz)* olarak yetiştirilmek üzere *Remonstrants Seminarium te Amsterdam*'a kaydolduğu ve 1766 yılında buradan kaydını sildirdiği nakledilir.” Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 28-29.

³⁰ Van Woensel'in tıbbî alanda yaptığı farklı gözlemlerinin birleşiminden oluşan bir tez çalışmasıdır.

³¹ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 30.

³² Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 44.

1.1.Rusya'ya İlk Ziyaret (1771-1778)

Van Woensel, tıp fakültesini bitirdikten sonra veba hastalığını araştırmak üzere yurtdışına çıkar. 1771'de Rusya askerî birliklerine (St. Petersburg'da) doktor olarak atanan Van Woensel'in bu görevi abisinin de yakın arkadaşı olduğu aktarılan Hollandalı Amiral Jan Hendrik van Kinsbergen (1735-1819) sayesinde aldığı tahmin edilir.³³ Zira Van Kinsbergen, Rus çaricesi II. Katerina tarafından tanınan biridir.³⁴ Van Kinsbergen yakın çevresinin aracılığıyla Rus donanmasına girmeyi ve 1775 yılına kadar burada kalmayı başarmış bir isimdir. Onun Rusya'da tanınmasına vesile olan olay 1773 yılında Anadolu kıyılarındaki filosuyla Türk bölüğünü geri püskürtmesidir.³⁵ Bu olay Rus filosunun Türkler karşısında Karadeniz'deki ilk galibiyeti olarak tarihe geçer. Van Woensel tanınmasını sağlayan diğer bir olay ise Kırım'da Osmanlı filosunun bayrak gemisini asker indirdiği esnada batırmasıdır. Van Kinsbergen, Rusya'da çalışmasına vesile olmasıyla Van Woensel'in hayatında önemli bir yere sahiptir. Abisi Joan van Woensel ile yakın arkadaşı Van Kinsbergen'in Hollanda Kraliyet Donanmasında birlikte çalıştıkları nakledilir.³⁶

Van Woensel, Rusya yolculuğuna çıktığında, ülke Osmanlı ile savaştadır. Bu ilk savaş sebebiyle (II. Katerina zamanında 1768-1774 yılları arasında) Rusya Karadeniz'den gelen veba salgını ile tehdit edilmektedir. Ülkedeki soylular vebadan dolayı köylere sığındığında ekonomi durma noktasına gelir. St. Petersburg salgından dolayı ciddi risk altındadır zira veba buraya ulaştığında uluslararası ticarete gerileme yaşanacaktır. Salgını bertaraf etmek için Rusya'nın doktor ihtiyacı artar, böylece II. Katerina'nın emriyle yurt dışından çok sayıda doktor getirilir. Rusya'da yapılan reformlar neticesinde sağlık alanında ciddi adımlar atılır. 18. yy.da Rusya'daki doktorların çoğu yurt dışından getirilmekte yahut Rus öğrenciler tıp eğitimi almak üzere yurt dışına çıkmaktadırlar. Leiden Üniversitesi 1770 yılında Rusya'nın doktor ihtiyacının neredeyse yarısını karşılayan üniversitedir.³⁷

Hollanda'da çiçek salgını olan bir dönemde Van Woensel devlet tarafından çiçek hastalığını araştırmak üzere görevlendirilip Rusya'ya gider. Burada hem çiçek hem veba salgını vardır ve o her iki hastalığı da araştırma fırsatı bulur. Batı'da salgın hastalıkla sistematik mücadele yokken Van Woensel Rusya'da yapılan sağlık reformları sayesinde

³³ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 32-34, 67.

³⁴ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 13.

³⁵ Ayla Efe, "Silistre Eyaletinde Osmanlı-Rus Savaşları Küçük Kaynarca'dan Berlin'e", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 19/19 (Şubat 2006), 140; Conrad A.M. Gietman vd., *Biografisch Woordenboek Gelderland* (Hilversum: Verloren, 2006), "Jan Hendrik van Kinsbergen", 5/70-72. Bahse konu olan olay, Osmanlı-Rus savaşı (1768-1774) sırasında Karadeniz ve Kırım cephelerinde meydana gelmiştir. Bu savaş Küçük Kaynarca anlaşmasıyla son bulmuştur. Osmanlı-Rus savaşının 1773 evresinde gerçekleşmiş olan bu olayın detaylarına Türk kaynaklarında henüz tesadüf edilememiştir.

³⁶ Roger Charles Anderson, *Naval Wars In The Levant 1559-1853* (Princeton: University Press, 1953), 306; Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 34.

³⁷ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 33.

salgınla mücadele planlarını hayata geçirdiği bilinir.³⁸ Rus çaricesi II. Katerina salgın hastalıkların araştırılmasına ve önlenmesine tam destek verir. Van Woensel St. Petersburg'da çocukların çiçek hastalığına karşı aşılmasında da yer alır.³⁹

Van Woensel aşılama üzerine yaptığı araştırmasında kendi karışimleri üzerinde çalışarak başka ülkelerdeki doktorların kullanması için yaptığı deneyi Paris'teki *Societe Royale de Medicine*⁴⁰ ile paylaşır. Büyük bir tıp ekibinden oluşan bu kuruma, hastalıkla ilgili gözlemler, deneyler, bilimsel çalışmalar, raporlar paylaşılır ve bunlar *Historie de la Societe Royale de Medicine* (1779-1790 tarihi arasında) adlı tıp dergisinde yayınlanır. Van Woensel'in deneyi buradan onay ve övgü alır. Bütün Avrupa'da 18.yy.da çiçek salgını giderek arttığı için Rusya, Fransa, Almanya gibi ülkeler Van Woensel'in *Nouvelles experiences faites avec le mercure dans la petite vérole, lesquelles démontrent la vertu spécifique dans cette maladie* adlı yayınına ilgi gösterilir.⁴¹

Van Woensel'in Rusya'daki ziyareti ilk başta zor geçer. Bir yandan sıra özlemi vardır diğer yandan babası 1773'te vefat eder. O her ne kadar Hollanda'ya dönmek istese de abisi Joan döndüğünde işsiz kalabileceği konusunda uyarır ve Rusya'da kalmasını tavsiye eder.⁴² Van Woensel'in Rusya'da çalıştığı sürede II. Katerina'nın eğitimde reform için kitap basımını ve yayımını teşvik ettiği bilinir. Bu ortamdan etkilenen Van Woensel'in zihninde kitap yazma fikri oluşur. Abisi Joan ise o yıllarda Hollanda'daki kitap pazarının gelir getirmediğini, entelektüel yazarların bile geçimini sağlamak için ek iş yaptıklarını ifade ederek kardeşinin kendi mesleğini icra etmesini tavsiye eder.⁴³

1.2. Hollanda'ya Dönüş-Hekimlik ve Yazarlık (1778-1784)

Van Woensel Rusya'da kaldıktan sonra 1778'de tekrar Amsterdam'a döner. Burada yoğun bir dönem geçirir. Bir taraftan Hollanda Deniz Kuvvetleri'nde hekim olarak çalışırken diğer taraftan yoğun bir biçimde yazılar yazmaya başlar. Van Woensel'in siyaset üstü bir kişilik olduğu nakledilir.⁴⁴ Daha önce de değinildiği gibi Van Woensel'in

³⁸ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 42. 18.yy.da Hollanda'da salgın üzerine araştırma yapmak neredeyse imkansızdır. Batılı otoriteler salgın hastalığı özel bir durum olarak gördükleri için hastaların incelenmesi noktasında dinî itirazlar vardı, ayrıca birçok şehirde salgınla sistematik mücadele yürütülemedi. Bunun sebebi ise birçok şehirde çiçek aşısının yasaklanmış olmasıdır. Savaş zamanında bile hasta ve yaralıların salgınla mücadelesi yerel yönetimlere ve bireylere bırakılmış sistematik mücadele yürütülemedi. Salgınla mücadelede hastalıkların çıkış sebeplerini araştıran gönüllü doktorlar yer almıştır.

³⁹ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 42.

⁴⁰ Roger Hahn, *The Anatomy Of A Scientific Institution, The Paris Academy Of Sciences, 1666-1803* (London: UC Press Berkeley, 1971), 102-105. Paris'teki *Societe Royale de Medicine* tıp alanında Avrupa'daki en önemli otorite olarak kabul edilir.

⁴¹ Van Woensel'in *Nouvelles Experiences* adlı çalışması *La Société Royale de Médecine* tarafından yayınlanan *Histoire de la Société Royale de Médecine. Avec les Mémoires de Médecine & de Physique Médicale, pour les mêmes Années (années 1777 et 1778)* adlı dergide yayınlanmıştır. Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 43-45. "Nouvelles" adlı çalışmada çiçek hastalığı üzerine yeni deneyler yer alır.

⁴² Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 40.

⁴³ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 36.

⁴⁴ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 14; Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 16.

kariyerinde Van Kinsbergen'in etkisi vardır. Van Kinsbergen 1775'te Hollanda'ya döndüğünde ve Deniz Kuvvetlerinde önemli bir mevkiye getirilir, bu gelişme Van Woensel'in Hollanda'da iş bulmasında etkili olur.⁴⁵ Van Woensel 18.yy.ın Hollanda'sında etkili bir aile ve prestij olmadan iş bulmanın zor olduğunu ifade eder.⁴⁶ 18.yy.ın ikinci yarısında bu tür ilişki ağlarının önemi o denli artmıştır ki ordu ve donanmadaki pozisyonlar soylulara ve onlara yakın olanlara tahsis edilir hale gelmiştir. İngiltere-Hollanda savaşındaki alınan yenilgide de bu kayırmacı ilişkinin etkili olduğu aktarılır.⁴⁷

1780'de İngiltere Hollanda'ya savaş açmıştır, kaynaklarda bu savaş *Dördüncü Hollanda-İngiltere savaşı* (1780-1784) adıyla geçer. İngiliz savaşında Hollanda savaş gemilerinin yeterince donanımlı olmadığı aktarılmıştır. Bunun yanında bütün kaptanların salgın hastalıkla mücadele ettikleri ve gemileri kullanılabilecek kaptan sayısının yetersiz olduğu da bilinir. Bu yüzden Hollanda savaş filosu ancak 1781'de yola çıkabilmiştir. Van Woensel 1781'de Texel⁴⁸'deki savaş gemilerinde doktor olarak çalışır ve Amsterdam'daki *Sint Pietersgasthuis*'ta⁴⁹ da görev almıştır.⁵⁰

Van Woensel Hollanda'da olduğu dönemde doktorluğunun yanında yazarlıkla da meşgul olur ve kendisine ait dört *pamflet*⁵¹ (*broşür*) yayımlandığı bilinir. İlk ikisi 1780'de yayımlanan *Monitor, of vertoogen, betrekkelij tot de staatkundige en zedelijke huishouding der Nederlandsche republiek, en tot andere gewichtige onderwerpen*⁵² ve *Nouvelles expériences faites avec le mercure dans la petite vérole, lesquelles démontrent la vertu spécifique dans cette maladie*⁵³ adlı yayınlardır. Diğer ikisi de 1781'de yayımlanan *Onderzoek van den polietieken staat der Vereenigde Nederlanden. Betrekkelij tot de noodzaakelijkheid om een alliantie aan te gaan met Vrankrijk en Spanje enz. ve Vertoog over de opvoedinge van een Nederlandsch regent*'dir.⁵⁴

1.3. Osmanlı'ya (Konstantinopolis'e) Seyahat (1784-1786)

Van Woensel Hollanda'da farklı alanlarda çalışma yürütmesine rağmen burada çok fazla tutunamaz, o *Aantekeningen gehouden op een reize door Turkeyen, Natolien de Krim en Rusland in de jaren 1784-89*⁵⁵ adlı eserinde 1778-1784 tarihlerinde seyahat etme

⁴⁵ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 37.

⁴⁶ Pieter van Woensel, *De Lantaarn* (Amsterdam: in 't Nieuwe Licht, 1792), 112.

⁴⁷ Stephan R.E. Klein, *Patriots republikanisme. Politieke cultuur in Nederland (1766-1787)* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1995), 142.

⁴⁸ Hollanda'nın Kuzeyinde yer alan bir şehirdir.

⁴⁹ Deniz savaşında yaralananların tedavi edildiği bir hastane.

⁵⁰ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 39.

⁵¹ Van Woensel'a ait bu yayınlarda daha çok politik konulara temas edildiği görülür.

⁵² Hollanda'daki siyasî tartışmalar üzerine yapılan haftalık yayındır.

⁵³ Van Woensel'in çiçek hastalığıyla ilgili gözlemlerini içeren bir eserdir.

⁵⁴ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 14. Bu aynı zamanda 1796'daki *Lantaarn* adlı yıllıkta da yayımlanmıştır, bu yayınlarda Hollanda'daki siyasî durum, İngiltere'ye karşın Fransa ve İspanya ile müttefiklik teklifi vardır; Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 46.

⁵⁵ "1784-1789 yılları arasında Türkiye, Anadolu, Kırım, Rusya'ya seyahat'le ilgili notlar." Bundan sonra "Aantekeningen" olarak kısaltılacaktır. Orijinal eser adı: Pieter van Woensel, *Aantekeningen, gehouden*

arzusunun sürekli olarak aklından geçtiğinden bahseder. Dördüncü Hollanda-İngiliz savaşı⁵⁶ 1784 yılında Paris Antlaşması'yla resmen bittiğinde Paris üzerinden Marsilya'ya doğru yola çıkar. Bu liman şehriden İzmir'e geldiğinde burada *Daniel Jean de Hochepped* (1727-1796)⁵⁷'in yanında bir ay kalan Van Woensel daha sonra on sekiz aylığına *Konstantinopolis* dediği İstanbul'a yerleşir ve burada veba üzerine araştırma yapmaya başlar.⁵⁸ Van Woensel'in yaşadığı dönemde veba salgınının kökeninin Akdeniz olduğu düşünülmüştür; bu bölge, tıp alanında araştırma yapmak isteyenler için merak uyandırmıştır. 18. yüzyıl Avrupa'sında bir yandan veba bitme noktasındayken diğer yandan bazı ülkelerde vebayla mücadeleye devam edilmiştir. 1784 yılında Osmanlı'ya gelen Van Woensel, 1786 yılının sonbaharında buradan ayrılır ve *Karadeniz'de donanma başhekimi* olarak Rus çaricesinin himayesinde çalışmak üzere Kırım'a gider. Van Woensel Kırım ve çevresinde vebayla ilgili araştırmalarına devam eder ve sonuçlarını 1788'de *Mémoire sur la peste*⁵⁹ (*Veba ile ilgili Anılar*) adlı eserinde St. Petersburg'da yayınlamıştır.⁶⁰

Van Woensel'in sürekli değişiklik araması, seyahat etmeye olan ilgisi ve İstanbul'u merak etmesi seyahatinin temel sebeplerindendir. Aynı zamanda çağdaşları gibi "gerçeğin" peşindedir ve bu gerçek eskiye uyum sağlamakla değil yeniliğe açık olmakla elde edilebilir.⁶¹

İstanbul'dan sonra altı ay kadar Anadolu'da seyahat eden Van Woensel yolda tanıştığı iki İngiliz tüccarla Hindistan'a gitme kararı alır. Fakat yolun yarısında İngilizlerle anlaşmazlık çıkar ve Diyarbakır'da onlardan ayrılma kararı alarak İstanbul'a dönmek üzere Trabzon'a gider. Trabzon'da veba salgınıyla karşılaştığından dolayı burada da fazla kalamaz.⁶²

1.4.Kırım'a Seyahat (1786-1788)

Trabzon'dayken İstanbul'a dönmekten vazgeçen Van Woensel rotasını Kırım'a (Sivastopol) çevirir ve burada iki yıl kalır. Van Woensel Rusya'ya yaptığı bu ikinci ziyaretinde Rus Karadeniz Donanma Birlikleri'nin başhekimliğine getirilmiştir.⁶³ Van

op eene reize door Turkijen, Natoliën, de Krim en Rusland in de jaaren 1784 – 1789. II deelen, Constantinopolen, van de Hegira 1206 – 1209 (Amsterdam: W. Holtrop, 1792– 1795).

⁵⁶ James Rees Jones, *The Anglo-Dutch Wars of the Seventeenth Century* (London: Longman, 1996), 221.

⁵⁷ Otto Schutte, *Repertorium der Nederlandse vertegenwoordigers, residerende in het buitenland, 1584-1810* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1983), 336. D.J.de Hochepped, 1756-1796 tarihleri arasında İzmir Hollanda Konsolosu olarak görev yapmıştır.

⁵⁸ Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 40-45; Van Woensel, *Aantekeningen I*, 7-15; Van Woensel, *De Lantaarn* (1792), 144-145.

⁵⁹ Pieter van Woensel, *Mémoire sur la Peste* (St. Petersburg: de l'Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1788), 1-16; Van Woensel, *Aantekeningen II*, 126-144.

⁶⁰ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 49, 67-74.

⁶¹ Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 40-45; Van Woensel, *Aantekeningen I*, 7-15; Van Woensel, *De Lantaarn* (1792), 144-145.

⁶² Wesselo, *Pieter van Woensel*, 15.

⁶³ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 13.

Woensel'in Rusya'ya daha önceki ziyaretinden ötürü (1771-1778) bu ülkeyi yakından tanıdığı ve özellikle de askerî çevrelerle ilişkisinin çok iyi olduğu bilinir. Van Woensel Kırım'a geçtiğinde Osmanlı 1787'de Rusya'ya savaş ilan etmiş, Osmanlı-Rus savaşı çıkmıştır. Rusya Deniz Kuvvetleri'nin Van Woensel'in hizmetlerinden yararlanma olanağı yüksektir.⁶⁴

Van Woensel, 1787'de patlak veren Osmanlı-Rus Savaşı esnasında Sivastopolda'dır. *Aantekeningen* adlı eserinin II. cildinde bu gözlemlerini ayrıntılı bir şekilde aktaran Van Woensel, Kırım'ın özellikle ekonomik yönden zor günler yaşadığını belirtir. Yazar, Kırım'ın düşmesindeki baş sorumlu olan II. Katerina'nın adamı Rus General Grigori Alexandrovitsj Potemkin'i (1739-1791) eleştirir, zira savaş esnasında binlerce Türk öldürülmüştür. Savaşın ertesi günü ölümlerin olduğu bölgeye giden Van Woensel gördüğü manzara karşısında ürkmüştür. O aynı zamanda cesetleri inceleme fırsatı bulur ve vebayla ilgili araştırmalarına Kırım ve yakın çevresinde de yine devam eder.⁶⁵ Veba üzerine yaptığı çalışmaların sonuçlarını 1788'de *Mémoire sur la peste* adlı eserinde yayınlar. O bu eseri (Rusya) Kraliyet Bilimler Akademisi Başkanı Daşkov'a hediye eder. Vebadan başka hastalıklar üzerine yaptığı araştırmaları ise 1789'de *Mémoire sur le local de Sévastople* adlı eserinde yayınladıktan sonra 1789'da St. Petersburg'dan Hollanda'ya geri döner.⁶⁶

1.5.Hollanda'ya Dönüş (1789-1808)

Kırım⁶⁷'dan sonra tekrar Hollanda'ya dönen Van Woensel Amsterdam'da yine deniz kuvvetlerinde doktor olarak görev alır. Bu görevdeyken 1792 yılında altı aylığına Hollanda'nın Güney Amerikadaki sömürgeleri *Surinam*, *Demerara* ve *Berbice* gider ve burada cüzzamlıların kaldığı hastaneyi ziyaret etme fırsatı bulur. 1796 tarihinde yayınladığı *De Lantaarn (Fener)* adlı yıllıkta bu gezisi hakkında bazı tespitlere yer verir ve bu tarihten sonra büyük seyahatlere çıkmaz. O 1789'da Hollanda'ya tekrar döndüğünde yazma işiyle daha fazla meşgul olur ve ilk olarak *Aantekeningen* adını vereceği eserini yayına hazırlar. Van Woensel 1805-1808 yılları arasında Hollanda'da deniz kuvvetlerinde doktorluk görevini yürütür. Doğum tarihi net olmayan Van Woensel 20 Nisan 1808'de Lahey'de (Den Haag) kaygan bir zeminde düşerek bacağını kırar ve komplikasyonlar (kangren) sebebiyle altmış bir yaşında hayatını kaybederek Den Haag'daki Hollanda Reform Kilisesi mezarlığına defnedilir.⁶⁸

⁶⁴ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 15; Serhat Kuzucu, *1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 66.

⁶⁵ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 16; Van Woensel, *Aantekeningen II*, 233-242; Kuzucu, *1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı*, 78.

⁶⁶ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 49.

⁶⁷ Kemal Beydilli, "Yaş Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/343. Kırım 1787 Rusya'ya bağlanmıştır.

⁶⁸ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 17-18; Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 49-50, 63.

2. Pieter van Woensel'in Yayınları

Van Woensel, hekim olmasının yanında bir dünya seyyahı, seyahat yazarı, siyasî karikatürist ve *De Lantaarn (Fener)* adlı almanakın (yıllığın) yazarıdır. O bir edebiyatçı olmamasına rağmen ilginç düşünceleri ve güçlü kalemi olan biridir, onun edebî yeteneğinin yüksek olduğu görülür. Van Woensel çoğu kez objektif tutumu ve orijinal fikirleriyle dikkat çekmektedir, örneğin, 1800'de *bir devletin ilk görevinin vatandaşlarına iş sağlamak* olduğunu savunmaktadır. Van Woensel'in *Aantekeningen (Seyahat Notları)*, *De Lantaarn (Fener) Rusland Beschouwd (Rusya Gözlemleri)* adlı eserleri en önemli eserleridir. Bunlar içinde *Aantekeningen* Van Woensel'in kendini tam olarak yansıttığı ve edebî yeteneğini en üst düzeyde ortaya koymuş olduğu önemli bir eserdir. Van Woensel, siyaset üstü kimliği, vatanseverliği ve tarafsız yorumlarıyla ön plana çıkmıştır.⁶⁹

Van Woensel, 1792'den 1801'e kadar *De Lantaarn (Fener)* adlı yıllığı *Hekim Bachi (hekim başı) Amurath-effendi* (Murat Efendi) takma adıyla yayınlamıştır.⁷⁰ Van Woensel, eleştirilerinde her ne kadar sert bir üslup kullansa da sosyal konularda çağın ilerisinde modern bir zihin yapısına sahip olduğu görülür. O her türlü eşitsizliğe karşıdır ve devletin her bireyin eğitim alabileceği bir ortam sunmasından yanadır. Sınıf farkı gözetmeden her bireyin eğitim sonunda iş bulmasına imkân verilmesini savunur. Dünyanın herhangi bir yerinde doğru bulduğu bir değer varsa bunu coğrafyadan bağımsız olarak değerlendirir ve gerektiğinde Batı'yı eleştirmekten çekinmez. Van Woensel özellikle Türklere karşı ön yargıları kendi gözlemlerine dayanarak sistematik bir şekilde çürütür, o demokrasiyi ve ifade özgürlüğünü savunan bir isim olarak tanınır.⁷¹ Bu kısımda Van Woensel'in 1789 yılında Hollanda'ya döndüğü tarihten ölümüne kadarki süreç içinde yazmış olduğu farklı eserlerden en önemlileri hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

2.1.De Tegenwoordige Staat van Rusland (1781) ve Rusland Beschouwd (1804)

Van Woensel'in ilk büyük eseri 1781'de yayınladığı *De Tegenwoordige Staat van Rusland (Rusya'nın Güncel Durumu)* adlı eserdir ki bu eserini Rus Çarıçesi II. Katerina'ya hediye etmiştir. Rusya hakkında farklı konulara değinen yazar toplamda elli dokuz bölüm yazmıştır.⁷² Bu eser 1804'te yayınladığı *Rusland Beschouwd*⁷³ (*Rusya Gözlemleri*) adlı eserin bir ön çalışması gibidir. Zira bir önceki eser Rus Çarıçesi'ne hediye edilmesi ve resmî olarak yazılması sebebiyle birçok kamusal veriden

⁶⁹ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 9-10.

⁷⁰ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 19.

⁷¹ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 1-38. 1806 yılında Hollanda Fransız işgaline uğrar, 1806-1810 tarihlerinde ülkeyi Fransız kralı yönetir, Van Woensel Fransa'yı özgürlük getirmek yerine ülkesini işgal eden bir devlet olarak tanımlar.

⁷² Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 40; Pieter van Woensel, *De Tegenwoordige Staat van Rusland* (Amsterdam: A. Borchers, 1781), 22.

⁷³ Pieter van Woensel, *Rusland beschouwd met betrekking tot zijne aardrijkskundige en natuurlijke legging, de bevolking, zijn hoofdstad St. Petersburg, de regeering, het krijgswezen, zijn finantien, de nationale industrie, zijne politieke belangen* (Haarlem: Francois, 1804).

oluşmaktadır. Rusya'yla ilgili ikinci eseri olan *Rusland Beschouwd* adlı kitapta ise ilk kitabına kıyasla Rus Çariçesi II. Katerina hakkında pek de olumlu görüşler bildirmemiştir. 1781'deki ilk kitabında II. Katerina hakkındaki olumlu tutumunun sebebi, Rus Çariçesi'nin Van Woensel'in nefret ettiği İngiliz Emperyalizmine karşı tamamen Hollanda'nın yanında durmasıdır.⁷⁴ *Rusland beschouwd* eserinde Van Woensel'in sadece kölelik değil, her türlü eşitsizliğe karşı olduğu görülmektedir. Van Woensel asıl köleliğin Hollanda'nın Batı-Hindistan sömürgelerinde ve Rusya'da olduğunu bildirmiş, Rusya'da köylü halkın adeta köleleştirildiğine değinmiştir. Van Woensel ayrıca bu eserinde Hollanda'ya dönüş sebebinin yaptığı uzun seyahatler sonucunda kendi ülkesine yabancı kalmama isteği olduğunu açıklar. Zira vatanından çok uzun süre ayrı kalmanın, kendi vatanına yabancılaşmasına sebep olabileceğini düşünür.⁷⁵

2.2.Aantekeningen I. Cilt (1791)

1789 yılında -son kez- Hollanda'ya döndüğü yıldan ölümüne kadar farklı yayınlar yapan Van Woensel, seyahati sırasında oluşturduğu notlarını kitaplaştırarak *Aantekeningen* adlı eserini yayına hazırlar.⁷⁶ Yazar, Osmanlıdan döndükten hemen sonra notlarını yayınlaması için yayınevine verir. Van Woensel el yazma seyahat notlarının I. cildini kendi içinde toplam altı fasiküle⁷⁷ ayırmıştır ve her fasikül için genel başlıkları kullanmıştır. Kendine özgü yazı stili olan Van Woensel eserinin içeriğini el yazma notlarında yer alan belli konulara ("İstanbul'a yolculuk", "Kırım'a yolculuk" vb.) göre düzenlemiştir. İlk cildi 1791, ikinci cildiye 1795'te yayınlanan *Aantekeningen* adlı eser toplam sekiz yüz sayfadır.⁷⁸

Aantekeningen adlı eserin özelliklerine bakıldığında bu eserin Van Woensel'in en önemli eseri, adeta başyapıtı olduğu görülür. Bu eseri diğer seyahatnamelerden ayıran en önemli özellik ise kendine has yazı stilidir. *Aantekeningen* adlı eserde ara sözlere (*digressies*) oldukça fazla yer verilir, yazar çok bilgi aktarmak amacıyla ana metni sıkça

⁷⁴ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 14; Enne Koops, "De Vier Engels-Nederlandse Oorlogen (17e en 18e eeuw). De beroemde zeeoorlogen tussen England en Nederland", *Historiek Online Geschiedenismagazine* (Erişim 17 Aralık 2022); Koops, "De Patriottentijd (1781-1787)- Patriotten tegen Prinsgezinden", *Historiek Online Geschiedenismagazine* (Erişim 17 Aralık 2022). 17.yy.ın ortasından itibaren Hollanda-İngiliz savaşları başlamıştır. 1652-1674 tarihlerinde meydana gelen ilk üç savaş özellikle ticarî sebeplerden ötürü meydana gelmiş ve yirmi iki yıl sürmüştür. Sanayi devrimi ve Aydınlanma çağında çıkan dördüncü savaş 1780'den 1784 yılına kadar sürmüştür. Bu savaşın çıkmasının altında yatan sebep ise politik-ideolojik çatışmalardır. 18.yy.ın sonunda Hollanda (Felemenk) Cumhuriyeti İngilizler karşısında Amerikalıların bağımsızlığını desteklemiştir. Aynı tarihlerde Hollanda Cumhuriyetinde "Patriottentijd" (1780-1787) (Cumhuriyet yanlıları zamanı) başlamış ve Hollandalı Cumhuriyet yanlıları Willem V. ve *Oranje* hanedanı karşısında ülke yönetiminde daha çok söz sahibi olmak istemiştir. Fransadaki siyasî değişimlerin sonucunda 18.yy.da Hollanda'da *Yurtseverler* adlı siyasî akım başladı. Hollandaca orijinali "patriotten" denilen bu kelime ile mutlakiyet karşıtı olan Hollandalı Yurtseverler (Cumhuriyet Destekçileri) kastedilmektedir.

⁷⁵ Pieter van Woensel, *Rusland Beschouwd*, 9, 70-82.

⁷⁶ Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 5.

⁷⁷ Felemenkçe: "bundel", İngilizce: "ream" olarak adlandırılır, biz "fasikül" yerine "bölüm" terimini kullanmayı uygun gördük.

⁷⁸ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 19.

ara cümleler ve ek notlarla zenginleştirmiştir. Öyle ki bazı dipnotlar sayfalar dolusu yer kaplar ve bu dipnotlar adeta başlı başına bir literatür oluşturabilecek düzeydedir. Ana metnin ara söz ve dipnotlarla bölüdüğü bu yazı şekli kendi zamanında oldukça moda olmasına rağmen Van Woensel bu modaya uymaktan ziyade bir taraftan seyahatine dair izlenimleri aktarırken diğer taraftan önemseydiği konular hakkındaki yorumlarını okuyucularıyla paylaşmıştır. Özetle, Van Woensel okurlarının farkındalığını arttırmak için kendi gözlemlerinin yanında bu gözlemlerini literatür çalışmalarına dayandırdığı fikirleriyle harmanlamış; böylece hâkim olduğu bütün gözlem ve bilgilerini tek bir kitapta toplamıştır.⁷⁹

Van Woensel'in eseri üzerine değerlendirme yapan kişiler, ara sözler ve dipnotlar bir kenara konulduğunda, *Aantekeningen* ana kısmının Van Woensel'in seyahatine dair notlardan oluştuğunu ifade ederler. Ayrıca bu ara cümlelerin, kitabın okunmasını zorlaştırırsa da eseri sıkıcı bir seyahat kitabı olmaktan çıkarıp Van Woensel'in gözlemlerinden daha fazlasını isteyen okuyucular için eseri oldukça önemli hale getirdiğini nakletmişlerdir. Bunun yanında Van Woensel hem seyahatini anlatacağı bir kitap hem de okurlarını aydınlatmak adına bazı konular hakkındaki gerçekleri ortaya çıkarmaya gayret etmiştir. Okuyucuya aktarmak istediği her şeyi tek kitapta toplamış olması bir yandan onun eleştirilmesine sebep olsa da sıra dışı karakterini yansıttığı özgün yazı stili sayesinde kitabını özel kıldığı da nakledilmiştir. Eserlerini değerlendiren bazı isimler onun için zamanının parlak bir yazarı olduğunu savunurlar: "*Van Woensel, hiçbir şeyi ya da kimseyi umursamayan, serinkanlı, keskin bir gözlemci, bireyselci; söylenti, saçmalık ve haksızlıklardan nefret eden, gerçekleri seven, ne olursa olsun kendi düşüncelerinin arkasında duran ve bunlardan başka hiçbir şeyi savunmayan biridir.*" Bunun yanında Van Woensel'in entelektüel ve uluslararası okuyucu kitlesini hedef aldığı, okurlarına karşı ciddi manada bilgilendirme isteği içinde olduğu da aktarılır.⁸⁰

Kitabın bir başka özelliği ise kendinden önce yazılan, bilinen şeyleri tekrarlamamasıdır. Van Woensel, "Sizi sıkımayacağım.", "Okuyucu zaten bilir." gibi ifadelerle yer vererek daha önce bilinenleri aktarmayacağını belirtir. Van Woensel'in eserinde "mükemmel bir manzara" vb. abartılı ifadelerle son derece az rastlanılmaktadır, yazar "çok güzel bir ev" den bahsetmek yerine o evin nasıl inşa edilmiş olabileceğine öncelik verir. Bunu yaparken mizahı da işin içine katarak ve eleştirel notlarla zenginleştirerek eserinin sıkıcı bir kitap olmasının önüne geçer. Böylece okuyucunun uykusunu getiren masalımsı bir kitaptan ziyade onun zihnini hep canlı tutmayı başarır. Van Woensel *Aantekeningen* adlı kitabında konudan konuya geçse kitabının ana gövdesini seyahat notları oluşturmuştur.⁸¹

⁷⁹ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 23-26.

⁸⁰ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 23-25; Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 58.

⁸¹ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 26-27.

Aantekeningen adlı eserin yazı stili incelendiğinde dikkat çeken bir başka husus ise yine kendi zamanın modası olan eleştiri yönelttiği kişilerin tam ismini vermek yerine sadece baş harf/harflerinin aktarıldığı görülür.⁸² Bu eser hakkında aktaracağımız son bilgi, eserin 1990'da Hollanda-Türkiye ilişkilerinin merkezde olduğu *Topkapı, Dört Yüzyıl Türk-Hollanda karşılaşmaları (Topkapı, vier eeuwen Turks-Nederlandse ontmoetings)* adlı serginin katoloğunda “18. yy.dan kalma en büyüleyici seyahatname” (*Het boeiendste Nederlandse Reisverhaal uit de 18'e eeuw*) başlığını almış olmasıdır.⁸³ Özetleyecek olursak Van Woensel'in eserinin alışılmışın dışında bir seyahat kitabı olduğu söylenebilir.

2.3.Aantekeningen II. Cilt (1795)

Çoğu yazar seyahatini İmparatorluğun başşehri İstanbul ile kısıtlamasına karşın Van Woensel Anadolu ve Kırım'ı da seyahatine dahil eden bir gezgindir. Batılılar için Anadolu'ya yolculuk gerek haydutlar gerekse ölümcül olabilecek hastalıklar açısından riskli olabilese de Van Woensel yanına bazı silahlar alarak ve Anadolu'ya yolculuk eden iki İngiliz'e katılarak kendini olası tehlikelerden korumaya çalışır. *Aantekeningen* adlı seyahat kitabının ilk cildinde Marsilya'dan İzmir'e oradan da İstanbul'a yaptığı yolculuğuna dair gözlemlerine yer veren yazar, ikinci ciltte Anadolu ve Kırım'la ilgili gözlemlerine değinir.⁸⁴

Van Woensel 1786'nın yaz ayında İstanbul'dan Diyarbakır'a gitmek üzere bir kervanbaşıyla anlaşır. Geçerli bir seyahat belgesine sahip olmayan bir Frank Anadolu'da kolaylıkla casus olarak görülebileceğinden Van Woensel başkentten ayrılmadan evvel *yol emri* ve sadrazamdan⁸⁵ özel olarak bir yazı almıştır. Zira kapitülasyon sebebiyle berat sahibi olanların bu beratlarının yalnız başkentte (belgeyi aldığı yerde) geçerliliği vardır. Van Woensel kendisinin sık sık yoldaki tehlikelere karşı uyarıldığını ve ara sıra yük ve para isteyenlerle karşılaştığını vurgulamıştır.⁸⁶

Aantekeningen adlı eserin II. cildi, yedinci ve sekizinci bölüm olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Yedinci bölümde Anadolu seyahatini ele alan yazar sırasıyla: İzmit, Bolu, Osmancık, Amasya, Tokat, Sivas, Diyarbakır, Erzurum, Trabzon ve Sinop seyahatlerine değinir. Ayrıca vebaya dair araştırma sonuçlarına yer verdiği *Memoire Sur La Peste*⁸⁷ adlı eserinden bazı bilgiler aktarır. Van Woensel, Diyarbakır'a gelince iki İngiliz yol arkadaşıyla anlaşmazlığa düşerek onlardan ayrılır. Yolculuğuna tek devam eden Van Woensel, rotasını Hindistan yerine Kırım'a çevirir ve Diyarbakır'dan

⁸² Wesselo, *Pieter van Woensel*, 28.

⁸³ Hans Peter Alexander Theunissen vd., *Topkapı en Turkomanie. Turks Nederlandse Ontmoetings sinds 1600* (Amsterdam: De Bataafsche Leeuw, 1989), 51-52.

⁸⁴ Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 84-85.

⁸⁵ Koca Yusuf Paşa (1786-1789). Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982), 4/439-442.

⁸⁶ Van Woensel, *Aantekeningen II*, 26, 93-97; Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 85.

⁸⁷ Marsilya ile başlayıp, İstanbul ve Kırım'la devam eden veba ile ilgili araştırma sonuçlarını yayınladığı bir eserdir.

Trabzon'a gelir. Trabzon'dan sonra Sinop limanına seyahat eden yazar burada Rus elçiliğinde misafir olur. Sinop'tan sonra Kırım'a geçen Van Woensel burada Rus Donanma Birlikleri'nde başhekim olarak görev yapar ve burada iki yılını geçirir. Eserin sekizinci bölümü savaş sonrası Rusların eline geçen Kırım'ın durumuna dair bazı değerlendirmeler barındırmaktadır.⁸⁸

2.4.De Lantaarn (1792-1801)

Van Woensel'in, 1792'den başlayarak 1801'e kadar devam eden ve yüzlerce farklı konuya temas ettiği *De Lantaarn (Fener)* adlı almanak (yıllık), sırasıyla 1792, 1796, 1798, 1800, 1801 tarihlerinde yayımlanmıştır. Bu yıllığın ilk dördü *Hekim bachi* (hekim başı) *Amurath-effendi* (Murat Efendi) takma adıyla yayımlanırken sonuncusunda yazar kimliğini açıkça belirtmiştir. *Fener* adlı metinler birey ve grupların sosyal sorunlara yeni çözümler aradığı bir dönemin tipik örnekleridir. Van Woensel'in bu metinlerde Cumhuriyet'teki (Hollanda'daki) atmosferi ve istenilen fiili değişiklikleri dile getirdiği de görülür. Dördüncü İngiliz-Hollanda Savaşı'nda (1780-1784) başlayan parti çekişmelerinin özellikle 1780-1800 döneminde artış gösterdiği görülür.⁸⁹ Van Woensel, aktardığı bazı bilgiler dışında esas ağırlığı karşıt olduğu politik konulara vermekle beraber bu metinlerde kiliseye olan karşıtlığını da dile getirir. Özellikle 1800 tarihli *Lantaarn* daki hicivleri (*satire*) dikkat çekicidir, örneğin kendini cumhuriyetçi bir yurtsever (*patriot*) olarak tanıtan Van Woensel işgalciler hakkında oldukça sert eleştirilerde bulunur.⁹⁰

3. Van Woensel'in Türklere Bakışı

3.1. Van Woensel'in Aydınlanmacı Karakteri

Birçok Avrupalının dinsiz veya sapkın dine mensup olarak gördüğü Türklerin yüksek başarılar kazanmasına anlam veremezken bazıları ise Türklere merak duyarak onlar hakkında araştırma yapma çabası içinde olmuşlardır. Avrupalıların duyduğu bu merak Türkçe eserlere olan ilginin artmasına dolayısıyla *oryantalist*⁹¹ çalışmaların hız kazanmasına sebep olmuştur. Avrupa kütüphanelerinde bulunan birçok Türkçe kaynak

⁸⁸ Van Woensel, *Aanteekeningen II*, 126-144,181-192.

⁸⁹ André J. Hanou (ed.), *Pieter van Woensel, De Lantaarn* (Amsterdam: Griffioen 2002), 115.

⁹⁰ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 19; Bakker, *Reizen en de Kunst van Schrijven*, 55. 1787 yılında Prusya birliklerinin, 1794-1795 yılında ise Fransız ordularının saldırısına uğrayan ülkede Fransız himayesinde Batav Cumhuriyeti kurulur. 1806 yılındaysa Fransız işgaline uğrayan ülke Batav Cumhuriyeti Fransız Kralı Napolyon (1769-1821) tarafından Hollanda Krallığına dönüştürülür ve başına kardeşi Louis Napolyon Bonapart (1778-1848) getirilir. 1806-1810 tarihlerinde ülkeyi Fransız kralı yönetir. Küçük, "Hollanda", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 219-226.

⁹¹ "Oryantalizm kelime anlamı olarak şarkiyatçılık, şarkiyat veya doğu araştırmalarına verilen genel addir. Oryantalizm kavramına günümüzde Doğu'ya Batı gözüyle bakma anlamı yüklenmiştir. Oryantalizm kavramını Arap coğrafyasına öteki bakış açısının bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür." Cengiz Karataş, "Oryantalizm ve Medeniyetler Çatışması kavramları bağlamında Doğu'ya Bakış.", *Uluslararası Türk-Arap Müsterek Değerler ve Kültürel Etkileşim Sempozyumu*, ed. Mehmet Sıddık Yıldırım (Amman: Yunus Emre Enstitüsü, 2014), 9/160-164; Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/28.

bu merakın sonucudur.⁹² Aydınlanma Çağı'ndan önce Doğu ve Batı arasındaki ayrımın daha çok dinî sebeplere dayandığı söylenebilir. Aydınlanma Çağı'ndaysa açık görüşlülüğü temel alan ve dinî ideolojiden bağımsız yeni bir dünya görüşü ortaya konmuştur. Bunun sonucunda bazı dinî önyargılar ortadan kalksa da Doğu ve Batı'nın içinde bulunduğu şartlara uygun farklı önyargılar oluşmuştur.⁹³

Van Woensel'in hayatına bakıldığında onun bağımsız hareket eden ve özgür bir kişiliğe sahip olduğu görülür. Onun Türklere karşı bakış açısında aydınlıkçı zihniyeti etkili olmuştur. Entelektüel bir kişiliğe sahip olan Van Woensel'in yazarlık yapmadaki amacının para kazanmak olmadığı; edindiği bilgi, görgü ve deneyimlerinin insanlara ışık tutmayı hedeflediği yazdığı eserlerden anlaşılmaktadır.⁹⁴ O, ekmeğini hekimlikten kazansa da yazarlığa da merakı vardır, ancak onun zamanında yazarlık fazla para kazandırmadığı için Van Woensel'in esas geçim kaynağı hekimliktir.⁹⁵

Van Woensel'in eserlerinin birçoğu gezdiği yerlerdeki kendi gözlemlerine dayalıdır. Onun seyahat etme arzusunun altında farklı etmenler yatmakla beraber o sıradanlığı sevmeyen başkalarının yolundan değil kendi yolundan yürümeyi seven biridir. Aydınlanmaya⁹⁶ olan ilgisi onu “gerçeği” aramaya yöneltir, böylece toplumdaki genel kabulleri sorgulayan yenilikçi bir tutum sergiler. Yazar, entelektüel ve uluslararası okuyucu kitlesine hitap eder ve olaylara başkalarının gözünden değil kendi penceresinden bakmayı ilke edinir.⁹⁷ Van Woensel Türklere hakkında yazı yazanların kendi gözleriyle gördüklerinin yerine başkalarından alıntıladıklarını doğru veya yanlış olup olmadığını sorgulamadan aktardıklarını ifade eder. Van Woensel'in birebir gözleme önem vermesi onun aydınlanmacı karakterinin bir yansımasıdır.⁹⁸

Kaleme aldığı kitaplara rağmen Hollanda edebiyat tarihinde adına pek rastlanmayan yazar yeri geldiğinde keskin ve sert eleştirilere sahiptir. Van Woensel bir yandan Batı'yı eleştirirken Doğu'yu savunmakla suçlanırken diğer taraftan onun bir

⁹² Özdemir - Tekinsoy, *Yabancı Seyahatnamelerde Türkiye*, 305; Bulut, “Edward William Said”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008) 35/546-547; Kutlu, “XVI-XVII Batılı Seyahatnamelerde Osmanlı İmgesi”, 19-33.

⁹³ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 123-126; John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, çev. Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 2007), 224-229.

⁹⁴ Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 45.

⁹⁵ İvo Nieuwenhuis, *Onder het Mom van Satire: Laster, Spot en Ironie in Nederland 1780-1800*, (Hilversum: Verloren, 2014), 118.

⁹⁶ Kemal Beydilli, “Avrupa (Tarih)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 4/139-145. “Avrupa'da XVII. yüzyılın sonlarına doğru daha da belirgin bir hale gelen ve bütün XVIII. yüzyıl boyunca süren bir fikir hareketi yer yer XIX. yüzyılda da devam etmiş, tesirleri günümüze kadar gelen bir dizi yeni değerlerin oluşmasını sağlamıştır. İnsan ve cemiyet hayatında, müsbet ilimlerde, felsefe ve dünya görüşünde, hukuk ve iktisatta yeni telakkileri ortaya çıkaran ve zamanla bütün dünyada geçerlilik kazanacak olan bu harekete “Aydınlanma” denilmiştir.”

⁹⁷ Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 49-58.

⁹⁸ Houssine Alloul, “Verlichte' cultuurkritiek of paternalistische retoriek? Representaties van de Turkse Andere in het reisverhaal van Pieter van Woensel”, *De achttiende eeuw: documentatieblad van de Werkgroep Achttiende Eeuw.-Nijmegen*, 1994-2016 42/2 (2010), 198; Van Woensel, *Aantekeningen I*, 86-87; Ann Thomson, *Barbary and Enlightenment. European Attitudes towards the Maghreb in the 18th Century* (Leiden: Brill, 1978), 37.

Aydınlanma yanlısı olarak Doğu'da yaptığı gözlemleri ülkesinin ilerlemesi için bir karşılaştırma malzemesi olarak kullandığı da aktarılır. Oysa Van Woensel seyahatlerinde coğrafyadan bağımsız olarak sadece gerçeklerin peşinde koşar. Bunu yaparken Doğu ile ilgili ön yargıları kırmayı ve temeli olmayan yalan yanlış aktarılan bilgiler yerine kendi gözlemlerine dayalı olan doğruları aktarmayı hedefler. Van Woensel seyahati esnasında gördüklerini aktarırken gereksiz aktarımlardan, abartılı söylemlerden uzak durarak gerçekçi olmaya gayret eder.⁹⁹ Van Woensel'in *Aantekeningen* adlı eseri incelendiğinde hemen ilk bölümden itibaren aydınlanmacı kimliği dikkat çeker. Mesela yazar, *Aantekeningen* adlı eserinin giriş kısmında okuyucusundan peşinen özür diler ve herhangi bir dini rencide ettiyse hiç yazılmamış kabul edilmesini ister. Aynı zamanda eserinde kim hangi bilgiyi faydalı buluyorsa onu almayı ve yararsız bulduğunu göz ardı etmesini tavsiye eder.¹⁰⁰ Onun bu yorumu herhangi bir görüşünü okuyucuya dayatmadığını gösterdiği söylenebilir.

Van Woensel'in *Aantekeningen* da en dikkat çeken şey *Avrupa merkeziliğin*¹⁰¹ hakim olduğu 18. yy.da çağının ötesinde modern bir düşünceye sahip olmasıdır. O son derece objektif, her türlü ön yargıya karşı çıkan ve toplumu kendi esaslarıyla değerlendiren bir isimdir. Ayrıca başkalarının aktardıklarını değil kendi gözlemlerine dayalı edinilen bilgiyi önemser, o hiçbir grubun savunucusu değil "gerçeğin peşinde" olan biridir. O; ülke idaresinde gereksiz zenginleşmenin engellenmesi, yolsuzluk ve adaletsizliklerin önlenmesini savunur. Para ticaretinin üretimle değiştirilmesinin işsizliğin önlenmesinde önemli olduğunu düşünür. İnsan hak ve özgürlüğünün gerçek anlamda hayata geçirilmesi, kentlere kıyasla kırsal kesimlerin desteklenmesi ve işsizliğin giderilmesinden yanadır. İşsizliğin yoksulluğa sebep olacağını bunun da erdem eksikliğini meydana getireceğini söyler. O, insanlara yardım dağıtarak yoksulluğun giderilemeyeceğini aksine bunun fakirliğin önlenmesini zorlaştırabileceğini savunur.¹⁰² Yazarlığının yanında Van Woensel aynı zamanda iyi bir okuyucudur. Kendi döneminin klasiklerini ve bilimsel çalışmalarını takip eder, akılcı ve gerçekçidir. Çoğu seyahatnamelerde yazarın merkezde yer almasına rağmen Van Woensel'in *Aantekeningen* adlı eserinde kendisi değil Anadolu ve Türk halkı merkezdedir.¹⁰³

⁹⁹ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 25-26.

¹⁰⁰ Wesselo, *Pieter van Woensel*, 27; Alloul, "Verlichte' Cultuurkritiek", 198.

¹⁰¹ "Avrupa merkezilik; bilim, felsefe, sanat başta olmak üzere yaşamın her alanında Avrupa düşüncesi ve uygarlığının diğerlerinden (ki burada diğerleri Avrupa dışında kalanların tamamıdır) üstünlüğü tezini açıktan ya da gizli olarak savunan yaklaşımdır." Ahmet Şimşek, "Türkiye'de Tarih Derslerinde Avrupa merkezilik", *İnsan ve Toplum* 3/6 (2013), 194; Muhammet Özdemir "Avrupa-Merkezcilik ve Tarihyazını Sorununun Bilimsel ve Kültürel Bilgiye Etkisi", *Universal Journal of History and Culture* 1/1 (Nisan 2019), 13-16.

¹⁰² Wesselo, *Pieter van Woensel*, 37-39; Van Woensel, *Lantaarn 1796*: 170-181.

¹⁰³ Broecheler, *Staat der Geleerdheid*, 49-58.

3.2. Türklere Karşı Bakış Açısı

Van Woensel'in gezi notlarını belli başlıklara ayırmış olması iyi bir gezi yazısının özelliklerindedir. Henüz eserinin başlarında Türkleri medenî bir toplum olarak gösteren Van Woensel aydınlanma ve medeniyet kavramlarının Avrupalıların tekelinde olmadığını vurgular. Hatta ahlak gibi bazı alanlarda Türkleri daha medenî bulduğunu vurgulayarak onları eleştirenlerin kendilerine dönüp bakmaları gerektiği mesajını verir. Van Woensel'in aktardıkları Avrupa'ya ait kalıplaşmış söylemlerin sorgulanmasına sebep olmuştur. Bu bölümde *Aantekeningen* adlı eserin birinci cildinde yer alan gözlemlerden yola çıkarak Van Woensel'in Türklere bakış açısına yer verilmiştir. Van Woensel'in eserinde dikkat çeken bir diğer husus ise Türklerin kültürüyle ilgili gözlemlerinde yeme alışkanlıkları gibi doğal farklılıkların her kültürün kendine has özellikleri olduğuna dikkat çekerek alışık olmadığı gelenekleri olumsuzlaştırmayıp anlayış gösterilmesini istemesidir.¹⁰⁴

Van Woensel, insan olması sebebiyle mutlak bir objektiflik taşımamakla beraber Müslüman-Türk imajına dair subjektif değerlendirmelerden uzaklaşma çabası içinde olmuştur. On sekiz ay Osmanlı toplumunda yaşamış olmasından dolayı Türkler hakkında yazılanlara olduğu gibi inanmak yerine ön yargıları ve yanlış aktarılan bilgileri düzeltme çabasıyla dikkat çeker. 18.yy.da gelişen *Doğu/Oryantal Despotizm* teorisi Türklere karşı ön yargıları besleyen bir unsurdur. Bu teorinin yayılmasında ise *Aydınlanma*'nın ünlü ismi Montesquieu (1689-1755) karşımıza çıkmaktadır. Montesquieu, *Kanunların Ruhü*¹⁰⁵ (1748) adlı tanınmış eserinde iklim teorisini temel alarak despotizmin esas kaynağının Doğu olduğunu iddia etmiş ayrıca Batılıların düşüncelerini de olumsuz yönde etkilemiştir.¹⁰⁶ Van Woensel ise *Aantekeningen* adlı eserinde Montesquieu'nün ileri sürdüğü *Doğu Despotizm* teorisine ve *oryantal* düşüncelerine eleştiri getirmekle yetinmemiş Asya'nın despotluk ve barbarlığın vatanı olduğu iddialarını çürütmüştür.¹⁰⁷

Van Woensel'in kendisinin de belirttiği gibi, Osmanlı'ya yaptığı seyahatini Türkler hakkındaki tüm ön yargıları yıkmak için kaleme aldığı söylenebilir. Van Woensel'in Batı'nın Doğu hakkındaki birçok ön yargısını eleştirmekle beraber bunları çürütmeye çalışması oldukça dikkat çekicidir. Van Woensel her ne kadar Türklerden övgüyle bahsetse de yeri geldiğinde eleştirmekten de çekinmemiştir. Örneğin; İstanbul sokaklarında yürüyen bir Türk, Hıristiyan biriyle karşılaştığında her zaman Hıristiyan'ın kenara çekilmesinin beklenildiğini yazmıştır. Bunun yanında Türkleri tembel bulduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸ Diğer yandan Osmanlı'nın geleceğiyle ilgili tahminde bulunduğu

¹⁰⁴ Alloul, "Verlichte' cultuurkritiek", 197-203; Van Woensel, *Aantekeningen I*, 89-96, 227-232, 278.

¹⁰⁵ Orijinal ad: *De L'esprit des lois*.

¹⁰⁶ "Despotizm tiranlık gibi gücün istismarı ya da hukuka karşı gelmesi veya onu alaşağı etmesi değil, idarecinin kendi çıkarlarını ve arzularını genel çıkarların üstünde tuttuğu bir idare sistemidir." Lütfi Sunar, "Aydınlanma Döneminde Doğu'ya Bakış: Değişen İlgi ve Söylemler", *Sosyoloji Dergisi* 3/24 (Ocak 2012), 70-71.

¹⁰⁷ Van Woensel, *Aantekeningen I*, Van Woensel, *Aantekeningen I*, 148, 173-182.

¹⁰⁸ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 36-39, 53-65, 196.

bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü yakın gördüğünü üzülenek ifade eder. Bu çöküşün Batılılar için de yansımaları olacağını zira çevresindeki dünyanın etkileneceğini güç dengelerinin değişebileceğini söyler.¹⁰⁹ Bölümün devamında Türklerin kendilerini olası bir tehlikede Batılı emperyalistlerden nasıl koruyabileceklerini masaya yatırır ve vebayı bir savunma silahı (bakteriyel savaş) olarak kullanıp kullanamayacağını tartışmaya açarak uzun bir bölüm ayırır. Türklerin bu teklifine uymayacağını düşündüğünü de belirtmeyi ihmal etmez.¹¹⁰

Van Woensel ötekinin çöküşüne üzüldüğünü belirtir zira işin içinde savaş vardır bu da bir aydınlanma yanlısının nefret ettiği bir olaydır. O bu yüzden Anadolu'nun bu durumdan kendini kurtarmasını istemektedir ve bunun da “modernleşmekle (ilerlemekle)” mümkün olduğunu savunur. Bununla birlikte Van Woensel bunun çok güç olduğunu ve değişimin ancak Batı'daki gelişmelere ayak uydurulmasıyla mümkün olacağını yazar. Van Woensel her ne kadar Osmanlı'nın çöküşünü temenni etmese de Batı'dan destek almadan yapılacak değişikliklerin uzun vadede Osmanlı'yı içinde bulunduğu durumdan kurtarmasının güç olacağını yazar.¹¹¹ Van Woensel özellikle askerî alanda Türklerin “çaresizlik”, “umutsuzluk” içinde olduklarını; Türklerin kendilerini bekleyen tehlikeden habersiz olduklarını söylemekten çekinmez. O aslında Osmanlı'nın bilim noktasında Avrupa'nın gerisinde olduğunu vurgular. Daha önceki bölümlerde; gelenek ve görenek, toplumsal düzen, yaşam tarzı, ahlak, İstanbul'un güvenli bir yer olması vb. konularda Türkleri olumlu yansıtan gezgin özellikle askerî ve bilim noktasında Osmanlı'ya karşı ciddi eleştiriler yöneltmesi dikkat çekicidir. Van Woensel Türklerle ilgili değerlendirmeleriyle toplumda kalıplaşmış ön yargılardan yola çıkmayarak genelin aksine hareket eden hatta Anadolu ve Avrupa hakkındaki fikirleriyle çığır açan bir isim olarak karşımıza çıkar.¹¹² Van Woensel'in gezi notları aynı zaman dilimine (18. yy.) denk gelen diğer Hollandalı gezginlerce yazılan seyahatnamelerle kıyaslandığında ve *Oryantalizm* teorisinin özelliklerini barındırıp barındırmama noktasında değerlendirildiğinde diğerlerinden farklılaştığı görülür. Aynı çağda Osmanlı'ya seyahat edenlerin Türklerle ilgili aktarımlarının aynı olmadığı dikkat çekicidir. Van Woensel'in Türkler hakkında çok daha olumlu ve daha az genelleyici tutum sergilediği görülmekle beraber 18. yüzyılın oryantalizminin özelliklerini neredeyse hiç barındırmadığı ifade edilebilir.¹¹³

¹⁰⁹ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 327-343, 374-386.

¹¹⁰ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 356-374.

¹¹¹ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 302, 327-328, 336-378.

¹¹² Çırakman, *From the "Terror of the World"*, 19, 128-131, 322-328; Alloul “Verlichte' Cultuurkritiek”, 208-213.

¹¹³ Esther van den Heuvel, *Daar Hoorden ze de İmam Zingen* (Utrecht: Universiteit Utrecht, Uluslararası İlişkiler, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 61. Sut Jhally, “Edward Said ile “Oryantalizm”e Dair”, çev. Adem Köroğlu, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/41 (2016), 168; Soraya Faroqi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş (İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999)*, 177.

Van Woensel, 18. yüzyılın sonlarında Osmanlı'ya seyahat eder ve vebaya karşı tedavi yöntemini araştırır. Van Woensel salgın hastalıkla ilgili araştırmalarının yanında Osmanlı toplumu hakkındaki gözlemlerini aktarır. *Aantekeningen* adlı eserin ilk başlığında Konstantinopolis'e genişçe yer verir; coğrafi konumu, manzarası ve nüfusu hakkında "aydınlanmacı" düşüncesini konuşurarak Türk toplumu hakkında ileri sürülen ön yargıları eleştirir.¹¹⁴ Van Woensel'in eserinin İstanbul'u tasvir eden bölümlerde daha ilk satırlardan itibaren bu şehre dair aktarılan çoğu bilginin yanlış olduğundan söz eder. Osmanlı hakkında doğru bilgi aktaranları överken yanlış bilgi aktaranları ciddi biçimde eleştirmiştir. Örneğin övdüğü isimler arasında İsveçli bir tercüman olan Ermeni Muradgea D'ohsonn gelirken Fransız Baron de Tott eleştirdiği isimler arasında yer alır. Van Woensel onun oldukça taraflı davrandığını, Türklerle ilgili genel olarak kötü yargılara sahip olduğu Osmanlı'yı haksız bir şekilde despotizmle tasvir ettiğini ele almıştır.¹¹⁵

Van Woensel Türklerin bazı adetlerini övmüştür. *"İstanbulcular için bir gezinti yeri işlevi gören şeyin ne olduğunu asla tahmin edemezsiniz; mezarlıklar! Bunlar bir halka duvarla çevrilmemiştir ve başka yerlerde alışılmış kasvetli manzaralara sahip değillerdir."* diyerek Hıristiyan olmamakla yerilen Türklerin camileri mezarlığa dönüştürmeyip ölü ve dirileri birbiriyle karıştırmama hassasiyeti gösterdiklerine dikkat çeker.¹¹⁶ Bunun yanı sıra hoşuna gitmeyen gözlemlerine de yer vermiştir. Van Woensel; Sultan'ın Sarayı hakkında olumsuz izlenim edinmiştir ve sarayın kendisinde hayal kırıklığı yarattığını, kralların ve prenslerin sahip olduğu gibi güzel bir saray olmayıp farklı büyüklükteki binalardan oluşan bir kompleks yapıya tanık olduğunu belirtir. Saray mimarisi ona çok dağınık görünse de sarayın heybetli bir yapı olduğunu aktarmayı da ihmal etmez.¹¹⁷

Van Woensel gezdiği mahallelerdeki toplum ilişkilerine de değinir. Oldukça düzgün giyimli bir Müslümanın bir ortama girdiğinde, tüm topluluğun (Yahudi, Ermeni, Rum gibi) hemen ayağa kalktıklarından bahseder. Türklerin buna oldukça alışmış olduğunu ve bunu bir hak olarak gördüğünü ifade eder.¹¹⁸ Yazar Rum mahallesini anlatırken okuyucuya Türklerin Türk (Müslüman) olmayanlara hizmet etmesine izin verilmediğini açıklıyor. Örneğin; Batı elçiliklerinden birinin önünde nöbet tutan yeniçerilerin, elçi geçerken ayağa kalkmadıklarından söz eder ve açıklar: *"Bunun cehaletten, kabalıktan yapılmadığını anlayın. Türklerin kendi aralarında güzel edep, görgü ve törenleri var: onlar kendilerine dolayısıyla bir başkasına ne yapılması gerektiğini çok iyi bilirler."* Van Woensel bu açıklamayla okuyucuda bir Türk kültürü anlayışı geliştirmek istiyor gibi görünüyor. *"Biraz cüretkâr"* diye devam ediyor ve

¹¹⁴ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 86-87.

¹¹⁵ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 18-20.

¹¹⁶ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 40-41.

¹¹⁷ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 51-53.

¹¹⁸ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 64.

genellikle her zaman kibar olmayan Hıristiyanların bu muameleyi hak edip etmediğini merak ediyor.¹¹⁹

Van Woensel, Tophanede bulunan en büyük hamamlardan birinin tasvirini yaparak Türk hamamını Ruslarınkiyle kıyaslıyor ve Türk hamamında her iki cinsin ayrı ayrı yıkanmasını oldukça medenî bulduğunu aktarıyor. Rusya'da ise hamamlarda böyle bir ayırımın olmadığını dile getirdikten sonra ve Türk hamamlarını daha çok beğendiğini ifade eder.¹²⁰ Tophane'den sonra Galata'ya geçen gezgin Türklerin neredeyse hiç tanımadıkları yemek olan balığa karşı iştahsızlıklarından bahseder ve balık pazarlarına daha çok Yunanlıların rağbet gösterdiğini aktarır.¹²¹ Galata'dan ayrılmadan Dervişler tekkesinden bahseden gezgin, dervişlerin çıkardığı seslerin ona ilginç geldiğini aktararak bu durumdan hoşnut olmadığını söyler.¹²² Yazar, yabancı elçilerin kaldığı Pera sokaklarını tarif ederken iç oğlanların kaldığı bir binanın olduğunu bildirmekle beraber onun bu binanın karşısında bir yıl kalmış olmasına rağmen başka seyyahların anlattıkları gibi Sultan'ın senede bir kez buradan iç oğlan seçip sarayına götürdüğüne şahit olmadığını vurgular.¹²³

Türk toplumuna karşı temeli olmayan olumsuz yargılara aldırış etmeyen Van Woensel, bir şeyleri başkalarından duyarak değil kendi gözüyle görmenin önemini vurgulayarak 18. yy.da Türkler hakkında yazılıp çizilen yalan yanlış bilgilere genişçe yer vermiştir.¹²⁴ Özellikle ikinci bölümden itibaren Osmanlı hakkındaki birçok ön yargıyı çürütmeyi amaçlamıştır. Van Woensel Osmanlı imparatorluğu ile aktarılanlara bakıldığında devletin *gaddarlık*, *karışıklık*, *barbarlık*, *keyfi otorite* ve kölelikle bağdaştırıldığı görülür. Yazar; bu ülkenin bunca haksız iddiayı neden hak ettiğini merak etmiş, kendi gözlemlerinden yola çıkarak aktarılanların doğru olmadığına dikkat çekmiştir. Van Woensel, bir Türk şehri olan Konstantinopolis'in çok güvenli bir şehir olduğunu vurgulamış, Londra'nın bir Hıristiyan mahallesinde işlenen suçların sayısının, her yıl Konstantinopolis'te işlenen suçların sayısını aştığını belirtmiştir. Bu şehirde çıkan yangınların ise kasıtlı olarak veya ihmalden değil, kuraklıktan kaynaklandığını söylemiştir. Türk evlerinin çoğunlukla ahşaptan yapıldığını ve şehirde su kanalı bulunmadığından büyük yangınları durdurmanın zor olduğunu hususunda da bilgiler vererek bu düzensizliklerin Türklere mal edilmemesi gerektiğini zira her bekçi evinin önünde yangın söndürücü ekipmanların bulunduğuna vurgu yapmıştır.¹²⁵

Birçok Avrupalıya göre Türklerin kaba ve sert olduğu bir diğer ön yargıdır. Van Woensel bunun neye dayandığını merak etmiş ve bunun nedeninin bu halkın elleriyle

¹¹⁹ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 64-65.

¹²⁰ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 70-72.

¹²¹ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 73.

¹²² Van Woensel, *Aantekeningen I*, 75-76.

¹²³ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 81-82.

¹²⁴ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 87-88, 176-301.

¹²⁵ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 85-90.

yemek yemesi olabileceğini dile getirmiştir. Bu konuda açıklama yapan Van Woensel Türklerdeki sofraya kültürü hakkında bilgi verir ve onların yemeğe başlamadan önce ellerini yıkadıklarını, beş parmağını birden değil sadece ön ve başparmaklarını kullandıklarını ve yemeği büyük bir incelikle yediklerini açıklamıştır. Van Woensel Türklerin yemeklerini tamamen yerde yemeyip yer sofrasında yediklerini sandalye kültürlerinin olmadığı için de yere çömelip bu şekilde yemek yemenin geleneklerinin bir parçası olduğunu dolayısıyla garipsenmeyecek bir durum olduğunu vurgular.¹²⁶

Van Woensel, kulaktan dolma bilgiler yerine kendisinin gözlem yapma fırsatı bulunduğunu söyler. Konstantinopolis'te geçirdiği on sekiz ay süresince birkaç kez Müslüman evlerini ziyaret etme fırsatı bulan gezgin tanıdığı kişiler vasıtasıyla katıldığı bazı küçük davalarda Türk yargılamasının tarafsızlığına dikkat çekmiştir. Hâkimin halkın en alt takabasını bile ister Türk ister Rum isterse Yahudi olsun son derece soğukkanlılık, sabır, tevazu ve tarafsızlık ile dinlediğini aktarmıştır.¹²⁷

Van Woensel; *Medeniyet* kavramını irdeleyerek *Aydınlığın* sadece Avrupa'ya has olmadığını, Türklerin bazen Avrupa'dan daha medenî olabileceğini ileri sürmüştür. Buna örnek olarak muhafızların Sultan'ın etrafını çevreleyen kalabalığı kaba kuvvete başvurmadan nazikçe uzaklaştırmasını örnek gösterip takdir etmiştir.¹²⁸ Van Woensel Osmanlı toplumuna dair Avrupa'da yerleşmiş yargıları eleştirerek özellikle kölelik ve çok eşlilik noktasında Avrupalıların dönüp kendilerine bakmaları gerektiğini savunmuştur.¹²⁹ Van Woensel bu toplumla ilgili kitapların kölelik, çok eşlilik ve benzeri ön yargıları çürütmek yerine desteklemesine şaşırır. O; Türkler hakkında yazılıp çizilen ön yargıları kabul etmeyi reddederek pek çok yazarın seleflerini kopyalama metodunu takip etmemiş, başkalarına ait ön yargılara aldırış etmemiştir.¹³⁰

Van Woensel Türklerle ilgili en büyük önyargının kölelik konusunda yaşadığını belirtmiştir Onların kölelerine kimilerinin iddia ettiği gibi barbarca davranmadıklarını aktarmış, kölelik hakkında sadece Türklerin köle satın alabileceği bilgisini paylaşmıştır. Hıristiyanların, Yahudilerin ve diğer Avrupalıların köle satın almalarına veya ithal etmelerine izin verilmediği gibi kölenin, efendisi tarafından kötü muamele gördüğünde köle pazarına dönme ve kendisini başka bir efendiye satma hakkına sahip olduğunu ifade etmiştir. Yazar, köleler yerine hizmetkarlardan söz edilebileceğine inandığını söylemiş ve Anadolu ile ilgili yazı yazarların *uşak* yerine *köle* kelimesini kulağa biraz daha *oryantal* geldiği için kasıtlı olarak kullandıklarından şüphe duymuştur. Yazarların Doğu ile ilgili belirli bir imajı karşılamak için bu kelimeyi kullandıklarını belirtmiştir.¹³¹

¹²⁶ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 96.

¹²⁷ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 104-232

¹²⁸ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 89-100, 226-334.

¹²⁹ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 112.

¹³⁰ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 232.

¹³¹ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 114-116.

Kölelikten sonra çokeşlilik konusuna değinen Van Woensel, çok eşliliğin pek çok Avrupalının abarttığı kadar yaygın olmadığını vurgulamıştır. Türk kadınlarının ne kadar muhtaç olursa olsunlar kıskançlık duygusundan yoksun olmayıp erkeğin hizmetçisi olmaya da meraklı olmadıklarını vurgulamıştır. Erkeklerin her ne kadar dört eşe sahip olma hakları bulunsada bunun pratikte oldukça zor olduğunu, zira erkek için çok eşliliğin maddî olarak külfet getirdiğini belirtmiştir.¹³²

Van Woensel Batıların bir hapisane olarak tanımladıkları *Harem* konusunda yaygın olan önyargılara karşı kendi gözlemlerine değinmiştir. Doktor olarak *Haremi* ziyaret etme fırsatı bulan Van Woensel *Harem'in* kadınların sonsuza kadar içine kapatıldıkları bir hapisane olduğunu düşünenleri eleştirerek hanımların hapis hayatı yaşamadıklarını aksine özgür olduklarını beyan etmiştir.¹³³ Yazar, Türk kadınının sosyal yaşantısına da değinerek sokaklarda binlerce kadının gezdiğinin görülebileceğini söylemiştir.¹³⁴

Van Woensel, ilerleyen başlıklarda Türk hükümet biçiminin Montesquieu'nün ileri sürdüğü "Doğu/Oryantal Despotizm"¹³⁵ teorisiyle ilgisinin olmadığına dair gözlemlerine yer vermiş ve bu konuda bazı örnekler sunmuştur. Örneğin; taç giyme töreni sırasında padişahın, devleti adaletle yöneteceğine söz verdiğini ve Türklerin kanunu olan Kur'an'ın/şeriatın padişaha istediği her şeyi yapabilme özgürlüğünü kısıtladığını ve aldığı kararların ulema onayına da sunulduğunu belirtmiştir.¹³⁶ Van Woensel bildiği kadarıyla, despot bir yönetimin hiçbir anayasaya (kanuna) bağlı olmama özelliği taşıdığını ve ülkeyi tamamen kendi arzularını elde etme hedefiyle yönettiğini ifade etmiştir. Yazar Osmanlı'nın kanunsuz olarak yönetilmediğini aksine yönetimin ülkeyi dinî kurallara bağlı olarak yöneteceğine dair yemin ettiğini açıklamıştır. Padişahın ülkeyi yönetirken teokratik kanunlara ve milli nizamla uygun hareket etmediği durumlarda bazı yaptırımlarla karşılaşabileceğini vurgulamıştır.¹³⁷ Ona göre Türkler hakkındaki olumsuz haberlerin bir nedeni de *Dragomanlar* (tercümanlardır.) Türklerle iletişim kurmanın en önemli yolu tercümanlardır ve bunların tümü reyadır yani padişahın gayrimüslim inananlarıdır. Tercümanların Türklere karşı gizli bir nefret duyarak onları çoğu zaman cahil, batıl inançlı, ruhsuz yaratıklar olarak tanımladıklarını ifade etmiştir.¹³⁸

Van Woensel üçüncü bölümde bilim hakkındaki tespitlerine yer vermiştir. İslam dininin insan vücudu üzerinde araştırmayı yasakladığı için tıp alanında çok az ilerleme kaydedebildiklerini vurgulamıştır. Ayrıca toplumdaki sahte hekimlerin

¹³² Van Woensel, *Aantekeningen I*, 116-120.

¹³³ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 121-122, 140-143.

¹³⁴ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 132-133.

¹³⁵ Bu teori Montesquieu'nün "Kanunların Ruhü" adlı eseriyle yaygınlık kazanmış bir teoridir. Van Woensel onun görüşlerini olduğu gibi savunan yazarlara karşın bu teorinin kendisi on sekiz ay kaldığı Osmanlı ile bağdaştırılamayacağını savunur ve maddeleri ayrı ayrı ele alarak çürütmeye çalışır.

¹³⁶ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 131-157.

¹³⁷ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 148-184.

¹³⁸ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 203.

şarlatanlıklarından da bahsetmiştir. Edebiyat alanında ise Türklerin eski adetlerine sıkı sıkıya bağlı olduklarını, el yazma eserler yazıldığını, yeniliğe kapalı oldukları için matbaanın Batı'daki gibi gelişmediğine dikkat çekerek el yazma eserlerin oldukça pahalı ve herkes tarafından satın alınamayan eserler olduğunu vurgulamıştır. Bu durumun da kitaplara ulaşma noktasında güçlük meydana getirdiğini belirtmiştir.¹³⁹

Daha önce değinildiği gibi o yeri geldiğinde Türkleri eleştirmeyi de ihmal etmemiştir. 18. yüzyılda Avrupa'da Türklerin bilime karşı ilgisiz olduğuna dair genel kanı vardır. Van Woensel, Türklerin bu konuda tembel ve isteksiz olduğunu savunmuştur. Bu toplumun kimya alanında bilgisiz olduğunu, tıp alanında profesyonel olmadıklarını, felsefeye ise kayıtsız kaldıklarını ve fizikte de gerilerde olduklarından söz etmiştir. Buna karşın astroloji ve simya'da etkin olduklarını belirtmiştir ki bu durumu Türklerin batıl inançlı olduğunun göstergesi olarak anlatmıştır. Van Woensel, toplumun bilimsel alanda Avrupa'nın gerisinde olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁴⁰ O "medeniyet" adı altında bozulmuş değerlere dikkat çekerek bilim noktasındaki eleştirisine rağmen bu eksikliği bir kayıp olarak değerlendirmemiştir. Türklerin her şeye rağmen mutlu bir toplum olduğunu dile getirmiştir.¹⁴¹ Van Woensel, Avrupa'nın bilimde ileri gitmesine karşın bazı insanî değerlerden uzaklaştığını dile getirerek, Anadolu'da insan olmanın değerli olduğunu vurgulamıştır.¹⁴²

Gezgin askerî alanda da Türkleri eleştirmiş ve askerî alanda güçlenmek için Avrupa'daki gelişmeleri takip etmelerinin önemine değinmiştir.¹⁴³ Türk ordusunun kötü durumu, 18. yüzyılda Osmanlı topraklarının büyük bir kısmının Ruslara kaybedilmesiyle doğrulanabilir. Dördüncü bölümde Ruslara karşı yapılan savaşlar, Van Woensel'in Türklerin askerî durumunu araştırmasının sebebidir. Türk kaptanlarının denizcilik, gemi yapımı ve savaş taktikleri hakkında çok az bilgi sahibi olduklarını açıklamıştır. Bir yandan gemilerde düzensiz bir atmosfer olduğunu ifade ederken diğer yandan gemilerin bakımsız görüldüğünü de dile getirmiştir.¹⁴⁴ Ordu hakkında olumsuz izlenimlerine yer veren yazar, Osmanlı ordusunu *çobansız sığır sürüleri* olarak tanımlamıştır.¹⁴⁵

Son bölümlerdeyse Van Woensel orduyu daha detaylı gözlemlemiş, Osmanlı'nın Rus tehdidine karşı ordusunu yeterince güçlendirmedeğini dile getirerek bu konuda beklenen önlemlerin alınmadığını vurgulamıştır. Van Woensel, Türklerin kendilerini nasıl daha iyi savunabileceklerine dair ipuçları vermiş ve vebanın bir silah olarak kullanılıp kullanılmayacağını da masaya yatırmıştır. O; uzun bir tartışmadan sonra, vebanın yalnızca bir savunma silahı olarak kullanılması gerektiği sonucuna varmıştır.¹⁴⁶

¹³⁹ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 243-268.

¹⁴⁰ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 237-268.

¹⁴¹ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 148, 206-210.

¹⁴² Van Woensel, *Aantekeningen I*, 101.

¹⁴³ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 327-328, 343-353.

¹⁴⁴ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 290-302.

¹⁴⁵ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 319.

¹⁴⁶ Van Woensel, *Aantekeningen I*, 337-357.

Van Woensel, Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceği hakkında görüşünü de paylaşmış ve Osmanlı İmparatorluğu'nun hızlı bir yenilenme yaşamadığı durumda yok olabileceği tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu dile getirerek karamsar bir tablo çizmiştir.

Osmanlı'yı tarafsız şekilde yansıtan seyyahlar olduğu gibi bu devleti tamamen yanlış bir üslupla yazan seyyahlar da var olmuştur. Bu yazarlar Türkleri “barbar”, “zalim” vb. düşmanca ifadelerle tanıtmaya çalışmıştır. Makaleye konu olan Van Woensel'in gözlemlerinde bu tutumlardan kaçındığı söylenebilir. Van Woensel için toplumda yer edinen hâkim görüş ile gerçek arasında doğru yolu bulmak zordur. 18. yy.da Türkler hakkındaki genellemeler ve yanlış beyanların oldukça arttığı bir dönemde O; mevcut literatürde Türkler hakkında yer verilen olumsuzlukları dikkate almamıştır. Onun yaşadığı yüzyılda, Hıristiyan dünyasında Türk demek; barbarlık ve korku demektir. Van Woensel'in aktardıklarının çoğu Avrupa'daki klişe ve ön yargılarla mücadele niteliğinde olduğu söylenebilir.

Sonuç

Van Woensel'in ailesi onun Protestan inancına bağlı din adamı olmasını arzulamışsa da o ailesinin aldığı bu karara uymayarak Leiden Üniversitesi Tıp Fakültesine gitmiş burada salgın hastalıklar üzerine eğitim almıştır. Bu kararı sayesinde hayatına farklı bir yön vermiş ve tıp alanındaki araştırmalarına ölümüne kadar devam etmiştir. Osmanlı, Rusya ve Kırım'a yaptığı seyahatlerinde salgın hastalıklar üzerine araştırma yapma olanağı bulmuştur. Van Woensel, Hollanda'da bulunduğu süreçlerde sağlık alanında daha iyi hizmet için çabalamış, Hollanda Deniz Kuvvetlerinde görevli olduğunda da hasta ve yaralıların hizmetiyle meşgul olmuştur. Van Woensel'in yaşadığı dönem siyasî ve askerî alanda birçok değişimlerin yaşandığı dönemdir. Van Woensel yazdığı yayınlarda ülkesinin emperyalist güçler karşısındaki bağımsızlığını desteklemiştir. O; 1784 yılında seyahat ettiği Osmanlı'da on sekiz ay kalmıştır, burada vebayı araştırmayı hedeflemiştir zira veba salgını Osmanlı'da dinmek bilmemiştir. Van Woensel'in esas hedefindeyse Rusya vardır, burada da salgın üzerine araştırmalarına devam eden Van Woensel araştırma sonuçlarını “Memoire Sur La Peste” adlı yayınında yayınlamıştır. 18.yüzyılın tıp dünyasında hastalıklar üzerine çok fazla araştırma yapılamadığından hastalıklarda çevresel faktörlerin etkili olduğu düşünülmüş, Van Woensel ise eserinde yanlış bilinenlere genişçe yer vermiştir. Van Woensel'in Osmanlı'ya seyahati, *Aantekeningen* adlı iki ciltlik kitap yazmasına sebep olmuştur. İlk cildinde daha çok İstanbul izlenimlerine yer veren Van Woensel ikinci cildinde Anadolu ve Kırım'la ilgili gözlemlerini aktarmış, Rusya'nın Kırım'ı ilhakının yıkıcı etkilerinden söz etmiştir. O; Osmanlı'yı Rusya'yla kıyaslamış Rusya'nın bölgede giderek güçlendiğine dikkat çekerek Osmanlı'nın hızlı ve radikal kararlar alamadığında kısa sürede dağılabileceğini ifade etmiştir. Van Woensel Osmanlı devletinin Avrupa'ya ve Rusya'ya kıyasla geri kalmış olduğunu, geleneklerine sıkı sıkıya bağlı bir devlet olduğunu vurgulamıştır. Van Woensel'in dikkat çeken diğer düşüncesiye vebayı bir

savunma silahı olarak ortaya koyma fikridir. Uluslararası hukukun işlemediği dönemlerde bunun etik olup olmadığına eğilmiş, vebanın yalnızca bir savunma silahı olarak kullanılabileceğini aktarmıştır. Onun dikkat çeken bir diğer yönü ise Türklere karşı önyargılarla mücadele etmesidir. Dönemin ünlü ismi Montesquieu'nün yazmış olduğu "Kanunların Ruhu" adlı eseri eleştirmekten çekinmeyen Van Woensel Osmanlı yönetiminin dinî kurallara bağlı olduğunu dolayısıyla despotik olamayacağı Osmanlı yerine esas Rusya'nın despotik olduğu sonucuna varmıştır. Van Woensel'in yeri geldiğinde Türkleri eleştirdiği de görülür özellikle askerî ve bilim alanında Avrupa'nın gerisinde olduklarını vurgulamıştır. Van Woensel, entelektüel ve uluslararası yönelimli bir izleyici kitlesini hedeflemiş, doğru bildiklerini yazmaktan asla vazgeçmeyerek kendi kültürüne ait yaptığı öz eleştirilerle de dikkat çekmiştir. O; her daim kişinin topluma uyduğunda gerçeğin aydınlığa kavuşamayacağından yola çıkarak hareket etmiştir. Bu düşüncesini eserlerine açıkça yansıtan Van Woensel, Türk kültürüne dair pek çok ön yargıyı objektif bir bakış açısıyla çürütmeyi başarmış bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Alloul, Houssine. “Verlichte’ cultuurkritiek of paternalistische retoriek? Representaties van de Turkse Andere in het reisverhaal van Pieter van Woensel”. *De achttiende eeuw: documentatieblad van de Werkgroep Achttiende Eeuw.-Nijmegen 1994-2016*, 42/2 (2010), 188-213.
- Anderson, Roger Charles. *Naval Wars In The Levant 1559-1853*. Princeton: University Press, 1953.
- Arı, Bülent. *The First Dutch Ambassador in Istanbul: Cornelis Haga and the Dutch Capitulations of 1612*. Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Bakker, René. *Reizen en de Kunst van Schrijven: Pieter van Woensel in het Ottomaanse Rijk, de Krim en Rusland 1784-1789*. Leiden Üniversitesi: Zeist: Christoffor, 2008.
- Beydilli, Kemal. “Avrupa (Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/135-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Broecheler, Meike. *Staat der Geleerdheid in Turkijen (1791)*. Leiden: Astraea, 1995.
- Bulut, Yücel. “Edward William Said”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/ 546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/428-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Çelikkol, Zeki. vd. *Lale ile başladı: Türkiye ve Hollanda arasındaki dört yüzyıllık ilişkilerin resimli tarihçesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Çırakman, Aslı. *From the “Terror of the World” to the “Sick Man of Europe” European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*. New York: Peter Lang, 2002.
- De Groot, Alexander Hendrik. *The Netherlands and Turkey; four hundred years of political, economical, social and cultural relations*. İstanbul: Artpres, 2007.
- Dekker, Rudolf. “Van ‘Grand Tour’ tot Treur-en ‘Sukkelreis’, Nederlandse reisverslagen van de 16e tot begin 19e eeuw”. *Opposum. Tijdschrift voor Historische en Kunstwetenschappen*, 0/4, (1994), 8-25.
- Efe, Ayla. “Silistre Eyaletinde Osmanlı-Rus Savaşları Küçük Kaynarca’dan Berlin’e”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 19/19 (Şubat 2006), 140-174.
- Erdbrink, Gerard. “Onyedinci Asırda Osmanlı-Hollanda Münasebetlerine Bir Bakış”. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 0/2-3, (Mart 2012), 159-163.
- Faroqhi, Soraya. *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Finkel, Caroline. *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı: Osmanlı İmparatorluğunun Öyküsü 1300-1923*. çev. Zülal Kılıç. İstanbul: Timaş, 2007.
- Gietman, Conrad A.M. vd. *Biografisch Woordenboek Gelderland*. ed. J.A.E. Kuys. 5 Cilt. Hilversum: Verloren, 2006.
- Hahn, Roger *The Anatomy Of A Scientific Institution, The Paris Academy Of Sciences, 1666-1803*. London: UC Press Berkeley, 1971.
- Hanou, André J. (ed.), *Pieter van Woensel, De Lantaarn*. Amsterdam: Griffioen 2002.

- Hobson, John M. *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. çev. Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 2007.
- İnalçık, Halil. “İmtiyâzât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/245-252. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İnalçık, Halil. - Quataert, Donald. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal tarihi*. 2 Cilt. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Jhally, Sut. “Edward Said ile “Oryantalizm”e dair. çev. Adem Köroğlu. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/41, (Haziran 2016), 167-178.
- Jones, James Rees. *The Anglo-Dutch Wars of the Seventeenth Century*. London: Longman, 1996.
- Kadı, İsmail Hakkı. *18. yüzyılda Osmanlı-Hollanda İktisadi Münasebetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Kampman, Arie Abraham. "XVII ve XVIII Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğunda Hollandalılar". *TTK Belleten* 23/33 (1958), 513–523.
- Karataş, Cengiz. “Uluslararası Türk-Arap Müşterek Değerler ve Kültürel Etkileşim Sempozyumu”. *Oryantalizm ve Medeniyetler Çatışması” kavramları bağlamında Dogu'ya Bakış*. Ed. Mehmet Sıddık Yıldırım. Amman: Yunus Emre Enstitüsü, 2014.
- Klein, Stephan. *Patriots republikanisme. Politieke cultuur in Nederland (1766-1787)*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1995.
- Kurt, Ali Osman – Aykıt, Dursun Ali. *Dinler Tarihi*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Kutlu, Halil İlteriş. “XVI-XVII Batılı Seyahatnamelerde Osmanlı İmgesi ve Oryantalizmin Ayak-Sesleri”. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 4/8 (Mart 2017), 17-36.
- Kuzucu, Serhat. *1787-1792 Osmanlı-Rus Savaşı*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Küçük, Cevdet. “Hollanda”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/219-226. İstanbul: TDV yayınları, 1998.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisadî Yapısı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Koops, Enne. “De Vier Engels-Nederlandse Oorlogen (17e en 18e eeuw). De beroemde zeeoorlogen tussen England en Nederland”. *Historiek Online Geschiedenismagazine*. Erişim 17 Aralık 2022. <https://historiek.net/engels-nederlandse-oorlogen-samenvatting/136744/>
- Koops, Enne. “De Patriottentijd (1781-1787)- Patriotten tegen Prinsgezinden.” *Historiek Online Geschiedenismagazine*. Erişim 17 Aralık 2022. <https://historiek.net/patriottentijd-1780-1787/70251/>
- Nieuwenhuis, İvo. *Onder het mom van satire. Laster, spot en ironie in Nederland 1780-1800*. Hilversum: Verloren B.V., 2014.
- Orhonlu, Cengiz. “Tarih Kaynaklarında Hollanda'ya Aid Bilgiler”. *Tarih Dergisi*, 0/30, (Haziran 2011), 9-22.
- Özdemir, Mehmet Çağatay. - Tekinsoy, Yunus Emre. *Yabancı Seyahatnamelerde Türkiye*. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 2017.
- Özdemir, Muhammet. “Avrupa-Merkezcilik ve Tarihyazımı Sorununun Bilimsel ve Kültürel Bilgiye Etkisi”. *Universal Journal of History and Culture* 1/1, (Nisan 2019), 12-22.
- Parker, Geoffrey. *Spain and the Netherlands 1559-1659*. London: Collins, 1979.

- Quataert, Donald. *The Ottoman Empire: 1700-1922*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Schutte, Otto. *Repertorium der Nederlandse Vertegenwoordigers, Residerende in het Buitenland, 1584-1810*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff 1983.
- Sunar, Lütfi. "Aydınlanma Döneminde Doğu'ya Bakış: Değişen İlgi ve Söylemler". *Sosyoloji Dergisi* 3/24 (Ocak 2012), 59-82.
- Şimşek, Ahmet. "Türkiye'de Tarih Derslerinde Avrupamerkezcilik". *İnsan ve Toplum* 3/6 (2013), 193-222.
- Theunissen, Hans. Abelmann, vd. *Topkapi en turkomanie. Turks Nederlandse ontmoetingen sinds 1600*. Amsterdam: De Bataafsche Leeuw, 1989.
- Thomson, Ann. *Barbary and Enlightenment. European Attitudes towards the Maghreb in the 18th Century*. Leiden: Brill, 1978.
- Togan: Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1950.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982.
- Van den Heuvel, Esther. *Daar Hoorden ze de İmam Zingen*. Utrecht: Universiteit Utrecht, Uluslararası İlişkiler, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Van Reine, R.B. Prud'homme. *Jan Hendrik van Kinsbergen 1735-1819, admiraal en filantroop*. Amsterdam: De Bataafsche Leeuw, 1990.
- Van Woensel, Pieter. (1791-1795). *Aanteekeningen, Gehouden op eene Reize door Turkijen, Natoliën, de Krim en Rusland in de jaaren 1784 – 1789. II deelen, Constantinopolen, van de Hegira 1206 – 1209*. Amsterdam: W. Holtrop, 1792– 1795.
- Van Woensel, Pieter. *De Lantaarn 1792*. Amsterdam: in 't Nieuwe Licht, 1792.
- Van Woensel, Pieter. *De Lantaarn 1796*. Amsterdam: in 't Nieuwe Licht, 1796.
- Van Woensel, Pieter. *Mémoire sur la Peste*. St. Petersburg: de l'Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1788.
- Van Woensel, Pieter. *Rusland Beschouwd met Betrekking tot Zijne Aardrijkskundige en Natuurlijke Legging, de Bevolking, zijn Hoofdstad St. Petersburg, de Regeering, het Krijgswezen, zijn Finantien, de Nationale Industrie, zijne Politieke Belangen*. Haarlem: Francois, 1804.
- Van Woensel, Pieter. *De Tegenwoordige Staat van Rusland*. Amsterdam: A. Borchers, 1781.
- Wesselo, Jan Jerphaas. *Pieter van Woensel. Amurath-Effendi, Hekim Bachi*. Zutphen: B. V. W. J. Thieme & CIE, 1972.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

DİNÎ NASLARI ANLAMADA İMÂM EŞ‘ARÎ İLE İMÂM MATÜRİDÎ’NİN YAKLAŞIMLARI

IMAM ASH‘ARI AND IMAM MATURIDIİN THE WAY OF UNDERSTANDING
RELIGIOUS NASS

Ekrem UĞURLU

MilliEğitim Bakanlığı Bitlis İl Milli Eğitim Müdürlüğü Eğitim Uzmanı
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Kelam Bilim Dalı Doktora Öğrencisi
eugurlu13@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-3613-3839

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513535>

Geliş Tarihi / Received: 10 Ağustos 2022 / 10 Augusts 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Ekim 2022 / 12 October 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 494-515.

Cite as / Atıf: Uğurlu, Ekrem. “Dini Nasları Anlamada İmam Eş‘ari İle İmam Matürîdî’nin Yaklaşımları” [Imam Ash‘ari and Imam Maturidi in the Wayof Understanding Religious Nass]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies,9/1 (Ocak/January 2023), 494-515.

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

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.



OpenAIRE **TR**İZİN **OPEN** ACCESS

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

Öz

Bu çalışmada İslam âleminin çok önemli bir ilmî disiplini olan kelâm ilminin Mu'tezile'den farklı bir şekilde kuruluşu, disiplinize ve sistematize edilmesinde ve Ehl-i sünnet düşüncesinin sağlam temellere oturtulup günümüze taşınmasında başat role sahip olan iki Ehl-i sünnet ekolü imâmları, Ebü'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ile Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) nassı anlama yöntemleri, müteşâbih nassa yaklaşım usulleri ve haberî sıfatları te'vil edip etmedikleri ve metotlarının karşılaştırılması yapılmıştır.

Bilindiği gibi Eş'arî, yaşadığı zaman dilimi olarak ve bulunduğu coğrafi bölge açısından Selefi anlayışın neşvünema bulduğu coğrafyaya daha yakın olması hasebiyle doğal olarak ondan etkilenmiş ve bu sebeple Selefi tavra Mâtürîdî'den çok daha yakın bir duruş sergilemiştir. Her ne kadar Eş'arî, Mu'tezile'den aldığı nazar ve istidlal metodunubaşarılı bir şekilde kullanmışsa da bazı konularda te'vile başvurma hususunda gösterdiği hassasiyetten dolayı Selefi bir anlayışa sahip olmuştur.

Mâtürîdî ise hem Ebû Hanîfe'ningörüşüne uygun metodu, hem yaşadığı muhitin ve yeni meydana gelen sorunların özelliğinden kaynaklanan durumdan dolayı Selef ve Eş'arî anlayıştan bir nebze farklı olarak müteşâbih nassı ve haberîsıfatları izah edip yorumlamıştır.

Anahtar kelimeler: Eş'arî, Mâtürîdî, Müteşâbih, Haberî Sıfatlar, Te'vil.

Abstract

In this study, two leaders of Ahli Sunnah school Imam that have a leading role on Ahli Sunnah Kelâm science that is a very important scientific discipline of Islam world's construction, discipline and systematic, Abu'l Hassan al Ash'ari and Abu'l Mansoor al Matoridy's methods of understanding the nass, approaching way to mootashabeeh nass and whether they had interpreted the news adjectives or not, and a match of their methods had been done.

As it is known, Ash'ary had shown a closer attitude to Salafy manner than Matoridy naturally, because of the period of time he lived and the geographical area he stayed was too close to the area that Salafy understanding had been born and had been grown. Although Ash'ary used very successfully the viewing and the inferencing method he had taken from Mou'tazilah, he had a Salafy understanding due to the sensitivity he had shown on the topic of applying to inference.

However Matoridy had gone a step further from Salaf and Ash'ary understanding due to both the method that is suitable with Abu Hanifah's Rey thought, and the situation that deriving from the features of the place he had lived and the problems occurred, he had explained and interpreted mootashabeeh nass and news adjectives partially.

Key words: Ash'ary, Matoridy, Moutashabeeh, News Adjectives, Ta'weel.

Extended Abstract

As it is known, there are basically two reasons that push Muslims to interpret religious scriptures. First, they had some disagreements among themselves when it came to the issue of who will become the caliphate, which started after the Prophet, from among the Islamic Ummah, what would be the status of the person who committed a major sin, how to understand the divine attributes, how to interpret the scriptures that seem to be seemingly contradictory, and about the fate. This situation has led them to interpret the verses differently. Secondly, it is a fact that the discussions with the new sections encountered with the expansion of the Islamic geography have a significant effect on the interpretation of the allegorical texts. Because, with the expansion of their geography, the Muslims came into contact with the different beliefs and philosophies of Byzantium and Iran, and the theologies of Christianity and Judaism. Naturally, there were various dialogues and polemics with them. In this environment, theologians had to use rational methods and methods to defend the principles of the religion of Islam and resorted to interpreting the mutashabih texts.

In order to determine the views of Imam Ash'ari and Imam Maturidi on interpretation and understanding of religious texts, it is a necessity to determine their approach to mutashabih texts and their methods. Because it is not possible to determine their views and understandings on the subject without determining their methods of interpretation.

However, scholars have tied to very strict rules the interpretation of the nass, which has ambiguity in its meanings and allows for different meanings. According to them, a text should be interpreted if there is another solid text or evidence based on reason that makes it impossible for us to attribute the literal-external meaning. In other words, there is a consensus on the rule that interpretation should be made on the basis of evidence as a general principle. The rules of the Arabic language should not be neglected in the interpretation of the verses. Care should be taken not to give the meaning given to a text that can have various meanings based on an evidence, and not to give meanings that are not dependent on a presumption and evidence. If these basic principles are not taken into account while interpreting a nass whose meaning is not clear, these interpretations deserve to be characterized as excessive. This excess is sometimes in the form of being tied tightly in a way that does not allow any different meaning in the meaning of the word, and the word is limited to a single meaning; sometimes it takes the form of giving meanings that the word does not express and cannot be given. The first of these can be called extremism and the second can be called laxity.

As it is known, Ash'ari was naturally influenced by him due to the fact that he was closer to the geography where the Salafist understanding emerged in terms of the time period he lived and the geographical region in which he lived, and for this reason, he displayed a closer stance than Maturidi to the Salafi attitude. Although Ash'ari used the viewing and inference method he received from Mu'tazila very successfully, he had a Salaf-like understanding due to his sensitivity to not resorting to ta'wil in some matters. For this reason, while some of his views are similar to the Salaf, it is seen that Mu'tazila has an influence on using the viewing and inference method. With this attitude, he adopted a middle method between Mu'tazila, who prioritized rationality, and Salaf, who prioritized transmission. Ash'ari did not object to new things being done through rational method, analogy and different negotiations. According to him, if the creation of the Qur'an, the disintegration of the atom, the issue of tafra and similar issues had occurred during the time of the Prophet (pbuh), he would have clarified them as well as clarified and resolved other issues. However, when it comes to some expressions and descriptions that Allah uses for himself in the religious texts, Ash'ari states that although they have the same names as those found in human beings, their nature cannot be known, these descriptions cannot be seen as similes, and it is not correct to interpret these descriptions in different meanings. According to him, just as the language structure of Arabic and qiyas do not allow them to be interpreted, no one except Allah can know the nature of these descriptions. According to Ash'ari, he has attributes and features that he names himself so that people can know Allah better, and whoever attempts to interpret them will only follow his whim.

However, Māturīdī explained and interpreted the mutashabih nassi and khabar adjectives, somewhat different from the Salaf and Ash‘ari understanding, both due to the method in accordance with Abu Hanifa's view of rai, and the situation arising from the characteristics of the environment he lived in and the new problems. Maturidi states that Allah is omnipotent, scholar, hayy, karem and jawwad. He states that it is right and correct to attribute these qualities to Him, both sem'an and intellect. Therefore, Maturidi is on the side of those who accept the attributes of Allah. In the Qur'an, he interprets the expression that Allah is closer to man than his jugular vein as power, strength and the divineness of beings everywhere. Māturīdī uses the concept of istiwa, which is mentioned in another verse, in the sense of invading, subjugating, defeating something, height, elevation, exaltation, and being complete, by subjecting it to a philological analysis. Maturidi states that no place can be determined for Allah. Because he states that it is impossible to talk about his being in any place or in all places, since Allah exists even when there is no place. According to him, the absence and existence of space do not affect the existence of Allah, and Allah will exist whether there is space or not. The state of the divine being is always the same, it does not accept any change. Because change is a sign of being a hadith. With these expressions, Māturīdī can be attributed to Allah in the sense of figuratively protecting the space and having authority over them; He is of the opinion that no place can be attributed to Allah in the sense of being there and living there, having a place everywhere. Likewise, Māturīdī states that it is not correct to see the movement of raising the hands up in worship and prayer as a sign that Allah is in the Throne. If the raising of the hands in prayer and supplication is accepted as evidence for determining a place for Allah, a place towards the ground will be determined for Allah when the head is placed on the ground during worship.

Giriş

Nas, “sözü sahibine kadar götürmek, bir şeyi açığa çıkarmak, son sınırına ulaşmak”¹, “sınırlarını çizip belirlemek, bir şeyi görünür hale getirmek” anlamında mastar olarak kullanılır. Yorum ve açıklama ihtiyacı duymayan ifadeler için kullanılmaktadır. Nas ifadesi genel manada Kur’an ve Sünnet için kullanılmaktadır.² Nas, kavramını müslüman âlimler sözlük anlamını da göz önünde bulundurarak “kendisinde şüphe bulunmayan, anlamı kapalı olmayıp açık olan, başka manalara yorumlanamayacak şekilde net bir anlama geleni ifade etmek için bu ıstılahı olarak kullanmışlardır.³ Günümüzde ise nas ıstılahının kapsamı genişleyerek, genel anlamda Kur’an-ı Kerîm’in tümünü ve Hz. Peygamberden Sünnet olarak gelen her şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.

Yukarıdaki anlamıyla nas kavramı, dinde hüküm çıkarma ve dinî bilginin temeli anlamına gelmektedir. Ehl-i sünnetin, genel olarak nassın bulunduğu hususlarda, içtihadı uygun görmemesi, nassın kat’i olarak te’vil edilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Onlar, nassın herhangi bir konuda yaptığı düzenlemeye aykırı yeni bir hükmün verilemeyeceğini belirtmişlerdir.⁴

Bilindiği üzere müslümanları dinî nasları yorumlamaya iten temelde iki sebep bulunmaktadır. Birincisi; İslam ümmetinin içinden Peygamberden sonra hilafet makamına kimin geçeceği meselesi ile başlayan, büyük günah işleyeninin durumunun ne olacağı, ilahî sıfatların ne şekilde anlaşılacağı, zahiri olarak çelişkili oldukları görüntüsünü veren nasların nasıl yorumlanması gerektiği ve kader tartışmalarına varıncaya kadar kendi içlerinde bazı ihtilaflar yaşamışlardır. Bu durum onların nasları farklı şekilde yorumlamalarına yol açmıştır. İkincisi; İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte karşılaşılan yeni kesimlerle yaşanan tartışmaların da müteşâbih nasların yorumlanmasına önemli bir etkisinin olduğu bir gerçektir. Çünkü İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte müslümanlar Bizans ve İran’daki değişik inanç, felsefe ve teolojiler ile muhatap oldular. Doğal olarak bunlar arasında çeşitli diyalog ve polemikler yaşandı. Bu ortamda kelâmcılar İslam dininin inanç ilkelerini savunma adına aklî metot ve yöntemler kullanmak zorunda kaldılar. Böylece müteşâbih nasları te’vil etme yoluna başvurdular.

Bunların yanı sıra insan yapısının da nasları yorumlamada çok önemli bir etken olduğunu söylemek mümkündür. Bazı insanlar doğası gereği olanı muhafaza ederek, diğer bazıları ise bununla iktifa etmeyerek sürekli bir yenilik arayışında olurlar.⁵

¹ H.Yunus Apaydın, “Nas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Temmuz 2022).

² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), “Nas”, 244.

³ Mevlüt Erten, *Nas-Yorum İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 34.

⁴ Apaydın, “Nas”, 244.

⁵ Hüseyin Kahraman, “Akıl Anlayışları ile Temel İlkeleri Arasındaki İlişki Açısından Bir Mu’tezile-Eş’ariyye Mukayesesi” *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 56.

İmâm Eş‘arî ile İmâm Mâtürîdî’nin dinî nasları te’vil ve anlamaya yönelik hangi görüşe sahip olduklarını tespit edebilmek için onların müteşâbih naslara yaklaşım tarzlarının ve metotlarının belirlenmesi bir zorunluluk arz etmektedir. Çünkü onların te’vil ile ilgili yöntemlerini belirlemeden konu ile ilgili görüş ve anlayışlarını tespit etmenin imkânı bulunmamaktadır.

Ancak âlimler, anlamında kapalılık bulunan ve farklı anlamlara imkân veren nassı te’vil edilebilmeyi çok katı kurallara bağladılar. Onlara göre bir nassa lafzî/zâhirî anlamını yüklememizi imkânsız kılan sağlam başka bir nas veya akla dayalı bir delil mevcutsa o zaman nassın te’vil edilmesi gerekmektedir. Yani genel bir ilke olarak delilden hareketle yorum yapılması gerektiği kuralı üzerinde görüş birliği bulunmaktadır. Nasların yorumlanmasında Arap dilinin kurallarının ihlal edilmemesi gerekmektedir. Çeşitli manalara gelebilecek bir nassa verilen anlamın bir delile dayanarak verilmesi, bir karine ve delile bağlı olmayan anlamların verilmemesine itina ile dikkat edilmelidir.⁶

1. Dinî Nasları Anlama Biçiminde İmâm Eş‘arî ile İmâm Mâtürîdî

Allah’ın düşünme ve ifade edebilme yeteneğiyle diğer varlıklardan ayrıcalıklı kıldığı insanın varlık sahasına çıkmasıyla birlikte kesintisiz bir şekilde bugüne kadar zihnini âlemdaki varlıklarla meşgul etmiş ve onlarla ilgili çeşitli hükümlerde ve yorumlarda bulunmuştur. Bu faaliyetini kâinattaki herhangi bir varlıkla ilgili yaptığı gibi kendisine indirilen ilâhî kitapla ilgili yapmaktan da geri kalmamıştır. Nitekim her dinin te’vil ve yorum usûlü tarih boyunca var olagelmiştir. Öyle görünüyor ki insanlık bu davranışına bundan sonra da devam edecektir.

İslam dininin zuhûr ettiği ilk dönemlerde, henüz Hz. Muhammed (s.a.v) hayatta iken nasların yorumu ile ilgili soruların doğrudan muhatabı olduğundan bu dönemde önemli bir sorunla karşılaşmamıştır. Ancak Hz. Muhammed (s.a.v)’in vefatıyla birlikte günümüze uzanan tarihi süreç boyunca hem müslüman hem de bazı gayri müslim düşünürlerin çeşitli sebeplerden dolayı düşüncelerinin merkezinde dinin nasları ve bu nasların ne şekilde anlaşılacağı veya yorumlanacağı meselesi çok yoğun bir şekilde yer almıştır.

Bunun yanı sıra nasların muhkem ve müteşâbih özelliğinden dolayı farklı şekilde anlaşılabilir nitelikte olması çoğu zaman itikadî, fikhî, siyasi mezheplerin teşekkülünde naslar belirleyici olmuştur.⁷ Diğer bir ifade ile problemin temelinde nasların yorumlanması olduğu söylenebilir. Çünkü insanlar Allah’ın kastına ulaşmak için birden çok anlama gelebilecek kelimeleri ve müteşâbih ayetleri farklı şekilde te’vil etmişlerdir.

Nassın te’vili ile ilgili olarak ortaya çıkan bu yorumlardan hangisinin daha doğru olduğuna dair müracaat edebileceğimiz iki ölçüt bulunmaktadır. Birincisi, naslar Arapça oldukları için, Arapların kelimelere yüklediği anlam üzerine indirildiği için bu anlamlar

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “te’vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ağustos 2022).

⁷ Galip Türcan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı olarak Kitâb* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 144.

dikkate alınmalıdır. İkincisi, şayet kelimeye Arapların yüklediği anlamın dışında farklı bir anlam ilave edilmişse ya Peygamber ya da nassın kendisi bunu açıklığa kavuşturmuştur. Çünkü nassın muhatapları anlamadıkları bir ifade veya metinle karşılaştıklarında bunu anlama çabasını her zaman göstermişlerdir.⁸ Buna göre bir anlamın doğru olması için Arap dilinde ilgili kelimelerin yüklendiği anlama dikkat etmek, nassın kendi kendisini izah etmesine ve peygamberin nassa getirdiği açıklamaya itibar etmek temel ilkeler olarak göz önünde bulundurulması gerekir. Asgari olarak bu iki temel ilkeyi dikkate almadan yapılan her yorum aşırı olmakla nitelenmeyi hak etmektedir. Bu aşırılık bazen lafzın anlamına sıkı sıkıya bağlanma şeklinde olur ve kelime tek bir anlamla sınırlı tutulur; bazen de kelimenin ifade etmeyeceği ve verilmesi mümkün olmayan anlamların verilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki ifrat ikincisi ise tefrit olarak isimlendirilebilir.

Nassa yaklaşım tarzları itibariyle temelde dörde ayırabileceğimiz kelâmî ekollerden Mu'tezile, nassları te'vilde aşırıya kaçarken Selefiyye anlayış ise te'vil ve yorumdan kaçınarak Kur'an ve sünnetteki her şeyi olduğu gibi kabul etme ve yaşama yolunu seçmiştir. Seleflik zaman içinde siyasi bir kimliğe bürünerek İslam dini adına zaman zaman sertlik üretmiştir.

Gazzâlî nasların te'vili ile ilgili Selef'in temel ilkelerini şu şekilde özetlemektedir:

1. Takdis, müteşâbih naslara dayanarak Allah'ı herhangi bir varlığa benzetme te'vilinden uzak durmak.

2. Tasdik, Hz. Muhammed bizlere neleri bildirmişse ilave ve eksiltme yapmaksızın kabul etmek.

3. Acz, insanî acziyetimizden dolayı aslını bilemeyeceğimiz hususlarla ilgili eksikliğimizi kabul etmek.

4. Sükût, künhünün bilgisine vâkıf olunması imkânsız olan konularda soru sormaktan kendimizi alıkoymak.

5. İmsâk, anlaşılması mümkün olmayan lafız ve kavramları kendi aklına göre yorumlamaktan geri durmak.

6. Keff, yukarıda ortaya konulan hususlarla ilgili derin düşüncelere dalmaktan ve peşine düşüp irdelemekten vazgeçmek.⁹

Mâtürîdî ve Eş'arî ekolleri ise bu iki anlayıştan farklı bir yol tutarak aşırılıklardan uzak durmaya çalışmışlar ve orta yolu benimsemişlerdir. Ehl-i sünnet dediğimiz Mâtürîdî ve Eş'arî ekolleri aşırı te'vilin zararlı olduğunu bildikleri gibi hiç te'vil yapmanın da doğuracağı sakıncanın farkındaydılar. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kendisi için kullandığı

⁸ Cemalettin Erdemci, *Mütekkaddimîn Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 166-167.

⁹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keâm* (Lübnan/Beyrut: Daru'l Menahic, 1439/2017), 49-50.

bazı sıfat ve isimler vardır ki bunlar herhangi bir yoruma tabi tutulmadan lafzî anlamları ile kabul edildiğinde Allah'ın yaratılmış varlıklara benzetilmesi söz konusu olmaktadır. Bu sebeple Ehl-i sünnet, aşırı yorumla hiç te'vil etmeme arasında orta bir metot benimseyerek naslardaki lafızları imkân ölçüsünde ve zorlamaya başvurmadan te'vil etmeyi yeğlemiştir.¹⁰

Ayet ve hadislerin lafzî anlamları kabul edildiğinde Allah'ın hâdis varlıklara benzetilmesine sebep olacak ifade ve niteliklerin yorumlanmasına götüren saikler şu şekilde özetlenebilir: Kur'an ve hadislerde Allah'ı muhdes varlıklara benzeten ifadelerin zahirî anlamlarından farklı anlamlar bulunmaktadır. Yani ifadelerin kesin bir anlamı yoktur, muhtemel anlamları bulunmaktadır. Naslarda muhtemel anlamlardan hangisinin kastedildiği metnin siyak ve sibakından tespit edilebilir. Bu sebeple belli bir inceleme yapmadan ifadenin zahirî anlamına gerçek anlam denmemelidir. Kur'an ve hadislerdeki anlam farkları, ifadelerin lafzî anlamları ile kabul edilmeleri halinde aklın Allah için uygun görmeyeceği nitelikler isnat edilmiş olur. Hâlbuki akıl bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple akıl ile dinî naslar çelişmezler.¹¹ Kur'an-ı Kerimde, “*Onun benzeri hiçbir şey yoktur*”¹² ifadesi bulunmaktadır. Bu açık ifadeye rağmen Allah'ın, cüzlerden müellef bir cisim olduğunu ve âlemdeki herhangi bir şeye benzediğini söylemek ilahî kelâmda çelişkinin olduğu anlamına gelecektir. Müslümanların genel kabulüne (icmâ) göre naslarda çelişki olamayacağına göre Allah'ın muhdes varlıklara benzediği intibahı veren ayetlerin te'vil edilmesi bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dördüncü ekol olan Müşebbihe ise Kur'an ve Sünnet'te Allah ile ilgili her ifadeyi lafzî (literal) anlamıyla alarak Tanrı'yı insana (antropomorfizm) ve cismânî varlıklara benzetme hatasına düşmektedir.¹³

Çalışmamızın sınırlarını aşma hassasiyetinden dolayı Mutezile, Selefiyye ve Müşebbihe ekollerini konumuzun dışında tutmaya gayret edeceğiz.

Şimdide asıl konumuzun çerçevesini oluşturan İmâm Eş'arî ve İmâm Mâtürîdî'nin nassı anlama biçimleri ve bu husustaki görüşlerinin karşılaştırılmasına geçebiliriz.

2. İmâm Eş'arî'nin Nassı Yorumlama Metodu

Mutezile'den ayrılarak Ehli sünnetin Eş'arî ekolünün görüşlerinin temelini atan Ebü'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), nassı yorumlama konusundaki yaklaşımı Selefiyye metodundan çok farklı bir usul ortaya koymamıştır; ancak onun fikirlerinin müslüman kitleler tarafından kabul görmesinin sebebi olarak orta yolu, itidâl benimsemesi, fikir ve

¹⁰ Hüseyin Kahraman, “Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 7/9 (2018), 22.

¹¹ Erdemci, *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum*, 179.

¹² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), eş-Şurâ 42/11.

¹³ Nedim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 23.

metodundaki uyum, düşüncelerini iletme gayreti ve toplumla çatışmaması noktasındaki başarısında aramak gerekmektedir.

Metotlarını nazar ve istidlal üzerine bina eden Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekolleri aslında nazar ve istidlal konusunda Selefiyye'den çok farklı bir anlayışa sahip değildirlir¹⁴ İmâm Eş'arî'nin kendisi ve ondan sonra gelen Eş'arî düşünürlerin ekseriyeti aklî önermelerin asıl, nasların ise fer' olduğu temel yaklaşımını ileri sürmüşlerdir.¹⁵

Eş'arî, *el-Has 'ale'l-bahs* veya diğer bir adıyla *Risâle fî İstihşâni'l-Havz fî 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde aklî istidlâl metodunu eleştirenlere cevap vermektedir.¹⁶ Özetle derki, bir kısım insan cehaleti servet edindiği, dinde nazar ve araştırmaktan vazgeçtikleri, işin kolayına kaçtıkları ve taklide yöneldikleri için dinin itikadî meselelerini araştıranları eleştirip onların sapkın olduklarını söylemektedirler. Hareket, sükûn, cisim, araz, renk, kevn, cüz, tafra ve Allah'ın sıfatları hakkında konuşanları doğru yoldan sapmakla itham etmektedirler. Onlara göre eğer bu ve buna benzer itikadî meseleleri konuşmak Allah yoluna davet ve dinle ilgili aydınlatma olarak kabul edilseydi, Peygamber (s.a.v), halifeler ve sahâbe-i kirâm bunlarla ilgili konuşmaktan geri durmazlardı. Bu hususları en detayına kadar açıklığa kavuştururlardı ve bu insanlar iddialarını (sözlerini) özetle şöyle sürdürürler: “Hz. Peygamber din ile ilgili meselelerde insanların ihtiyaç duyduğu her şeyi vefatından önce ifade etmiş, bunları mükemmel bir şekilde izah etmiştir. Nebi (s.a.v) müslümanları Allah'a yaklaştıracak ve O'nun azabından uzaklaştıracak meselelerle ilgili hiçbir ifadeyi eksik bırakmamıştır” diyen gelenekçi ve nazara karşı eleştiri getirenlere Eş'arî karşı çıkmıştır ve hareket, sükûn, cisim, araz, renk, kevn, cüz, tafra ve Allah'ın sıfatları hakkında konuşulmasının ihmal edilmesi yanlış olduğunu ifade etmiştir.¹⁷

İmâm Eş'arî, “Söylenen konularla ilgili müzâkere ve aklî çözümler ortaya koyma ile ilgili bir rivayetin gelmemiş olması bizi bu konuda söz söylemekten engeller ve bu meyanda konuşanları da bid'atla vasıflandırmaya ve araştırma yapanların da yoldan çıkmakla nitelendirilmelerine imkân verir” görüşünde olanları eleştirir. Eğer bu meselelerle ilgili aklî çözümler bulma hayırlı olsaydı Peygamber (s.a.v), yakınları ve sahâbe-i kirâmın bu hususlarla ilgili sözü ve izahı olacaktı ve onlar bu konuları açıklığa kavuşturacaklardı. Eğer onlar konuşmamışsa iki ihtimalden birisi bulunmaktadır. Ya bu meselelerle ilgili bilgi sahibi oldukları halde konuşmamışlar ya da meselelerle ilgili bir bilgileri bulunmamaktadır. Bu konuda bilgi sahibi oldukları halde söz söylememişlerse bu durumda konuşmamak ve meselelere dalıp inceleme yapmamak bizim için daha evlâdır. Şayet inançla ilgili yorum ve te'vilde bulunmak dinle ilgili gerekli bir vazife

¹⁴ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 144.

¹⁵ Murat Kaş, “Eş'arîlik Ekolü”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1, Metafizik, Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/88.

¹⁶ İrfan Abdülhâmid Fettâh, “Eş'arî, Ebü'l Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Haziran 2022).

¹⁷ Ebü'l-Hasan Ali İbn İsmâ'il el-Eş'arî, *Risâletü fî İstihşâni'l-Havz fî 'ilmi'l-Kelâm*, thk. Ebu Retşert Yusuf Mekârîsi el-Yesû'î (Hindistan: Haydarabat, Matba'atü meclis-i Dari'lMa'arifi' n-Nizamiyye, 1344, 1925), 88.

olsaydı onların konuşmaması imkânsızdır. Eğer onların bu meselelerle ilgili bilgileri yok idiyse bizim öncelikli olarak bilgiden yoksun olma durumumuz olur. Dinin temel konularında Peygamber (s.a.v), yakınları ve ashâb-ı kirâmın bilgi sahibi olmadıklarını iddia etmek imkânsızdır, diyerek meseleleri müzâkere edip çıkan sorunlar üzerinde düşünmeyi yasaklayan katı gelenekçilerle mücadele etmiştir.¹⁸

Eş'arî, gelenekçi bir tavır belirleyip, "Peygamber (s.a.v) ve sahâbenin yapmadıkları hiçbir şeyi yapamayız, aklî metotlar, kıyas ve farklı müzâkerelerle yeni bir şeyler yapanlar bid'at ehli ve sapkın yola girmişler" diyenlerle Mu'tezile'den aldığı cedel yöntemiyle karşı bir duruş sergilemiştir. Kendisinden öncekilerin yapmadıkları bir yöntemle dinin temel ilkelerini (iddia) savunmuştur.

Eş'arî'ye göre kendisinden önce müslümanlar her bir fûrû meselenin çözümü için Peygamber'den (s.a.v) nas olmayınca bunu ya Kur'an'dan ve sünnet'ten nas olan meselelere götürür onunla kıyaslayıp hüküm çıkarırlardı ya da ictihâd ederek doğrudan görüş ortaya koyarlardı. Şer'î hükümlere götürülen fer'i meseleler Peygamber'in (s.a.v) getirdiği sem' olmadan anlaşılıyordu. Ama usûlle ilgili problemlere ise bunların çözümü için aklı başında her müslümanın akıl, sahip olduğu sağlam havaslar, bedîhiyyât ve üzerinde ittifak sağlanan diğer usûllerin kriterlerine götürmesi gerekir. Eş'arî'ye göre nasıl ki şer'î hükümlerin bize intikal yolu sem' ise aynı şekilde şer'î meselelerin çözüm yolu da sem'le olmaktadır. Şer'î ve aklî meselelerin kendi usûlleri ile çözülmesi gerekir. Sem'iyatı akliyâta ve akliyâtı sem'iyâyâta karıştırmamak gerekir. Ona göre; şayet halku'l-Kur'an, atomun parçalanması ve tafra meselesi ile ilgili konuşma ve tartışmalar Peygamber (s.a.v) döneminde meydana gelseydi diğer meseleleri açıklayıp çözüme kavuşturduğu gibi bunlarla ilgili konuşur ve izahatlar yapardı.¹⁹

Eş'arî, katı Selefilîğe cevap veririken dense ki Kur'an'ın mahlûk olması veya mahluk olmamasıyla ilgili Peygamber'den (s.a.v) bir sahih hadis bulunmamaktadır. Bu durumda Kur'an'ın mahlûk olmadığını neden iddia etmektesiniz. Eğer sahâbîkirâm ve bir kısım tabii Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyledi derlerse, onlara cevaben denir ki Peygamber (s.a.v)'in demediğini demekle nasıl siz bid'ata düşüp yoldan sapmışsanız, (sizin dediğinize göre) aynı şekilde Peygamber'in (s.a.v) demediğini demekle sahâbe ve tâbiîn de bid'ata düşmüşler ve yoldan sapmışlardır. Biri, "ben bu konuda susmayı tercih edip mahlûk olması veya olmamasıyla ilgili bir şey söylemeyeceğim" derse ona denir ki Kur'an'ın mahlûk olup olmaması ile ilgili benden sonra bir tartışma çıktığında bu konuda susun ve bir şey söylemeyin şeklinde Peygamber'den bir hadis olmadığından sende bid'ata düşmüş ve yoldan sapmışsın. Peygamber'den (s.a.v) Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenleri veya mahlûkluğunu inkâr edenleri delaletle ve küfürle niteleyin diyen bir ifade bulunmamaktadır.²⁰ Eş'arî, bu dönemde çıkan sorunlara bigâne kalmamakta onları

¹⁸ Eş'arî, *Risaletü fi İstihşani'l-Havdi*, 88.

¹⁹ Eş'arî, *Risaletü fi İstihşani'l-Havdi*, 95.

²⁰ Eş'arî, *Risaletü fi İstihşani'l-Havdi*, 99.

görmekte ve mutlaka akıl-nassın dengesi gözetilerek çözümün üretilmesi gerektiği inancını taşımaktadır.

Buradan çıkardığımız sonuçla diyebiliriz ki gelenekçi Selefiye ekolü, dinî nasların lafzî manalarının dışındaki tefekkür ve çözüm üretme çabasını bid'at ve haktan sapma olarak değerlendirdikleri, nasları lafzî anlamının dışında yoruma tabi tutmanın İslam ümmetinin içinde tefrika ve ayrılıklara sebebiyet verdiği şeklinde meselelere yaklaşmaktadır. Günümüzde de bu yaklaşıma yakın tavır ortaya koyan kesimler İslam dinin hoşgörüsüne zarar verdikleri gibi dünyada müslümanların şiddet yanlısı oldukları intibasına da yol açmaktadır.

Kur'an ve hadisin belirlediği yolun dışında itikadî meseleleri açıklama ve izahı kabul etmeyen Selefiye ve bu anlayışa yakın duran bazı ekoller kelâm ilmine karşı cephe aldılar ve bu ilmin gereksiz ve zararlı olduğu ile ilgili piyasaya malzeme sürdüler.²¹ Selefiye anlayışının en bariz özellikleri, dini meselelerde aklın yerine nakli geçirmeleri, Mu'tezile'nin kurucusu olduğu kelâm iliminin konulara yaklaşım tarzını kabul etmemeleri, te'vili reddetmeleri ve iddialarını ispatta sadece delil olarak ayet ve hadisleri kabul etmeleridir. Burada şu hatırlatmayı yapmak gerekir; İmâm Eş'arî itikadî konular, müteşâbih nasslar ve haberî sıfatların te'vili noktasında konum olarak Selefiye'ye yakın bir görüşe sahiptir.

Eş'arî, hak yoldan sapmış olarak nitelediği Mu'tezile ile Kaderiye'nin heveslerine uyararak kendilerinden öncekileri taklit edip mesnetsiz ve delilsiz olarak, Peygamber (s.a.v) ve ümmetin selefinden bir rivayet olmadan Kur'an'ı görüşlerine göre te'vil ettiklerini ifade etmektedir.²² Eş'arî'nin belirttiğine göre Hz. Peygamber'den sahabe kanalı ile Allah'ın gözle görülebileceği ile ilgili değişik rivayetler, mütevâtir bilgi ve kesintisiz haber olmasına rağmen Mu'tezile ve Kaderiye buna muhalefet ederek kabul etmemiştir.²³

Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-diyâne* isimli eserinde, Kur'an ve sünnette bulunan lafzî kullanımı ile insanda bulunan özelliklere benzeyen haberî sıfatları bu şekli ile Allah için uygun bulmayıp yorumlayan Mu'tezile ve benzeri ekolleri eleştirmektedir ve “*Ancak azamet ve ikrâm sahibi Rabbinin zâtı(veçhi) bâki kalacaktır.*”²⁴ Eş'arî, Allah bu ifadede kendisine vech kelimesini kullanmasına rağmen bu şekilde kabul etmeyenlere karşı hayretini dile getirmektedir. O'na göre Allah'ın keyfiyeti bilinmeyen bir vechi/yüzü bulunmaktadır.²⁵ Diğer bir ayette ise Allah, “*Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile*

²¹ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 132.

²² Ebü'l-Hasan Ali İbn İsmâ'il el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Beşir Muhammed Uyun (Mektabet'üd-Darü'l-Beyan, 1990/1411), 38.

²³ Eş'arî, *el-İbâne*, 38.

²⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), er-Rahman 55/27.

²⁵ Ebü'l-Hasan Ali İbn İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Lübnan/Beyrut: Mektabetü'l-Asriyye, 1411/1990), 1/345-346.

*eğilmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?” dedi.²⁶ Bu ayette ise Allah kendisine el isnat etmesine rağmen Allah’ın elinin varlığını inkâr edenlerin olduğunu söyleyerek itirazını belirtmektedir. Kamer Suresi’nde, “*Gemi, inkâr edilen kimseye (Nuh’a) bir mükâfat olarak gözlerimizin önünde yüzüyordu*”²⁷ ve Taha Suresi’nde, “*Ey Musa, sevilesin ve gözlerimin önünde yetiştirilesin*”²⁸ Eş’arî bu iki ayette Allah’ın kendisine göz isnat etmesine rağmen, kabul etmeyenlerin olduğunu ifade ederek kendisinin bunun aksi şeklinde düşündüğünü ortaya koymaktadır.²⁹ Yani Eş’arî, Allah’ın keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde arşa istivâ ettiğini, yüzü, iki eli ve iki gözünün olduğunu ancak bunların da keyfiyetinin bizce bilinmediğini belirtmiştir.³⁰*

Peygamber’den (s.a.v) gelen bir rivayette, “*Allah (c.c.) her gece dünya semasına inzâl etmektedir*” şeklindeki ifadede geçen “inzâl” için Eş’arî, Allah’ın inzâlinin ve diğer bazı güvenilir hadislerde geçen buna benzer ifadelerin de inkâr edildiğini ifade etmektedir. Eş’arî, bid’at ehli olan Cehemiyye, Mürchie, Harûriyye ve diğer bid’at ehli Mu’tezile ve Kaderiyye’nin kitap ve sünnette bulunanlara ve peygamberin yakın dostlarının üzerinde birleştikleri icma’ya muhalif davrandıklarını dile getirmektedir.³¹

Kur’an ve sünnette geçen haberî sıfatlar ilgili dinî nassların literal anlamlarını değiştirmeden ve herhangi bir te’vile girişmeden olduğu gibi kabul etme hassasiyetini taşıyan Eş’arî, *el-İbâne* adlı kitabının ilk sayfalarında Ahmet b. Hanbel’den medih ve sena ile bahsetmekte ve haberî sıfatlar konusunda onun görüşlerini kabul ettiğini dile getirmektedir.³² Eş’arî, te’vil yapmayıp Selefiyye gibi Kur’an ve sünnette geçtiği şekliyle bilakeyf kabul etme usulünü şu şekilde özetler:

“*Rahman Arş’a kurulmuştur (istivâ etmiştir)*”³³ Rahman dediği gibi arşa istivâ etmiş deyip bir keyfiyet belirlememektedir.³⁴ “*Fakat Allah, sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder.*”³⁵ Bu ayette geçen ilme Eş’arî bir keyfiyet belirlemeden Allah’ın ilim sahibi olduğunu dile getirir.³⁶ “*Onlar, kendilerini yaratan Allah’ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi? Onlar bizim ayetlerimizi inkâr ediyorlar.*”³⁷ Eş’arî’ye göre bu ayette Allah’ın kudret sahibi olduğu tespit edilmekte ama bu kudretin keyfiyeti bilinmemektedir.

²⁶ Sad, 38/75.

²⁷ el-Kamer, 54/14.

²⁸ Taha, 20/39.

²⁹ Eş’arî, *el-İbâne*, 41.

³⁰ Eş’arî, *el-İbâne*, 44.

³¹ Eş’arî, *el-İbâne*, 42.

³² Macit, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, 146.

³³ Taha, 20/5.

³⁴ Eş’arî, *el-İbâne*, 45.

³⁵ en-Nisa, 4/166.

³⁶ Eş’arî, *el-İbâne*, 45.

³⁷ Fussilet, 41/15.

Eş'arî, Selefiyye ekolünde olduğu gibi kendisi de Allah'ın kelâmının mahlûk olmadığı anlayışını taşıdığı ve Allah'ın (c.c.) her şeyi (kün fe-yekün), “*Bir işe hükmetti mi ona sadece ol der, o da hemen oluverir*”³⁸ emriyle yarattığını ifade etmektedir.³⁹ “*Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.*”⁴⁰ Eş'arî'ye göre bu ayetin ifadesinden Allah'tan başka yaratıcı olmadığı anlamı çıkmaktadır. Kulların fiilleri Allah'ın mahlûku ve makdurudurlar, kullar bir şeyi yaratmaya makdur değildir.⁴¹

Eş'arî, dini naslarda geçen Allah'ın kendisi için kullandığı bazı ifadelerin her ne kadar isimlendirmede insanda bulunanlarla aynı olsa da bunların keyfiyetinin bilinemeyeceği, bu tasvirlerin teşbih olmadığı, bu tasvirleri farklı manalarda te'vil etmenin gerçekçi olmadığını savunmaktadır. Ona göre, Arapça'nın dil yapısının ve kıyasın bunları te'vile imkân vermediği gibi bu tasvirlerin keyfiyetini Allah'ın dışında kimsenin bilemeyeceğini onun kendisini daha iyi bilelim diye kendisini isimlendirdiği sıfatlar olduğunu ifade etmiş ve bunları yorumlayanların ancak hevesine uyduğunu söylemiştir.⁴²

2. Mâtürîdî'nin Nassı Anlama Metodu

Mâtürîdîlik, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767) ve Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) görüşleri temel alınarak meydana getirilen kelâm ekolünün adıdır.⁴³ Ehl-i sünnet ekolünü oluşturan iki esas itikadî sistemden biridir. Bu itikadî mezhebin temel görüşleri her ne kadar Ebû Hanîfe tarafından atılmışsa da ekolün düşüncelerini geliştirip sistemleştiren, itikadî mezhep niteliği kazanmasında esas pay sahibi olan Ebu Mensûr el- Mâtürîdî'dir.

Mâtürîdîlik'in sahip olduğu bazı fikir ve rey metodunun kurucusu olması itibariyle Mâtürîdî'yi ele almadan önce muhtasar olarak konumuzla ilgili Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerinden bahsetmeyi yeğledik.

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*, *Fıkhü'l-ebzat ve'l-vasit*, *el-Âlim ve'l-müte'allim* isimli kitaplarını, *işaretü'l-meram min 'İbâratı'l-imâm* ismi ile şerh eden Kadî Kemalüddin Ahmet Beyâzî Hanefî, Yüce Allah'ın sıfatlarını açıklarken selbî sıfatlardan cihet, mekân, kâbız ve basît gibi ifadelerin mana olarak Allah'ın zatıyla kaim olamayacaklarını ifade etmiştir. Sübûtî sıfatlardan ilim, kudret, irade ve kelâm gibi sıfatların mana olarak Allah'ın zâtına kaim olduklarını, diğer bir sıfat çeşidi ise müteşâbihattan olan Allah'ın kendisini nitelediği, keyfiyeti bilinmeyen, ama zahirî anlamları itibariyle Allah'ın onlardan tenzih edilmesi gereken vech, nefis, yed, ayn gibi

³⁸ el-Bakara, 2/117.

³⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, 45.

⁴⁰ es-Saffat, 37/96.

⁴¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 46.

⁴² Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 154.

⁴³ Topaloğlu-Çelebi, “Mâtürîdîyye”, 206.

haberî sıfatların var olduklarını bildirmektedir.⁴⁴ Ebû Hanîfe, Allah'ın görmesi ile ilgili de, "O görür ama bizim eşyayı gördüğümüz gibi değildir." Çünkü bizim görmemiz için aracı aletlere ihtiyacımız bulunmaktadır. Görme duyusunun gerçekleşmesi için aletlere muhtaç olmak acziyetin işaretidir.⁴⁵

Fıkhü'l-ekber'de Ebû Hanîfe, "Allah işitir ama onun işitmesi bizim işitmemize benzemez" der. Bunun şerhinde Ahmet Beyâzî, dinin temel kaynakları olan Kur'an ve hadiste Allah'ın görmesi ve işitmesi ile ilgili o kadar sağlam bilgiler vardır ki bunları inkâr etmek imkânsızdır. Sem'î ve aklî deliller, görme ve işitmenin aletsiz gerçekleştiğine işaret eder. Bu durumda Allah'ın görmesi bizimkinden farklı olduğu sonucu çıkmaktadır.⁴⁶ Ebû Hanîfe Allah'ın kelâmı ile ilgili, "O, arada aracı aletler olmaksızın konuşur ama konuşması bizimkine benzer harfler ve organlarla değildir." Beyâzî ilâhî kelâm sıfatının sübûtunda enbiyânın icmâ ettiğini, dahası bu hususun tevatüren bilindiği ve konuşmanın acziyetin işareti olan aletler olmaksızın gerçekleştiğini belirtmektedir. Çünkü aletlerle tekellüm aciz ve hâdis olmanın işaretidir.⁴⁷

Ebû Hanîfe *Fıkhü'l-ekber*'de, Allah bir ayette eli kendisi için tekil olarak, "*Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir*"⁴⁸ başka bir ayette tesniye olarak, "*Ey İblis! İki elimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu*"⁴⁹ diğer bir ayette ise eli çoğul olarak, "*Göğü ellerimizle biz kurduk ve şüphesiz (her şeye) gücümüz yeter*"⁵⁰ kullandığını ifade etmektedir. Vecih kelimesini, "*Ancak azamet ve ikrâm sahibi Rabbinin zâtı (veçhi) bâki kalacaktır*"⁵¹ ve, "*Doğu da batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (vechi) işte oradadır.*"⁵² Bu iki ayette Allah vechi kendisine atfen kullanmaktadır. Allah, nefis kavramını da, "*Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır*"⁵³ ayetinde kendisine isnaden kullanmaktadır. Ebû Hanîfe, bu ayetlerdeki elin tekil, tesniye ve çoğul halleri, vechin ve nefsin keyfiyetinin bilinmediğini ve organlar kullanılarak gerçekleşmediği, bu kullanımlarda bir benzetmenin olmadığı ve bu Allah'ın kendisine isnat ettiği lâfızların mahlûk olmadığını ifade etmektedir. O, bu tabirlerin farklı anlamlara taşınmasına ve te'viline olumlu bakmaz. Şayet yed kelimesini kudreti ve nimeti; gazabı, Allah'ın cezalandırması; rızası, onun sevap vermesi diye yorumlanırsa sıfat olmaktan çıkacağı görüşüne sahiptir.⁵⁴

⁴⁴ Kadı Kemâlü'd-dîn Ahmed Beyâzî Hanefî, *İşâratü'l-Merâm Min 'İbârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdurrazzak Şafî (Pakistan: Urdu Bazar Karachi Yayınevi, Zam Zam Publisher, 1425/2004), 107.

⁴⁵ Ahmet Beyâzî, *İşaretü'l-Meram*, 136.

⁴⁶ Ahmet Beyâzî, *İşaretü'l-Meram*, 137.

⁴⁷ Ahmet Beyâzî, *İşaretü'l-Meram*, 138.

⁴⁸ el-Fetih, 48/10.

⁴⁹ Sa'd, 38/75.

⁵⁰ ez-Zariyat, 51/47.

⁵¹ er-Rahman, 55/27.

⁵² el-Bakara, 2/115.

⁵³ Âl-i İmrân, 3/28.

⁵⁴ Ahmet Beyâzî, *İşaretü'l-Meram*, 186.

İşâretü'l-merâm min 'İbârâti'l-imâm adlı eserin müellifi Beyâzî, naslarda geçen yemîn (sağ taraf), sak, a'yün, cenb, istivâ, gadab, rıda, nur, kef, usbu'in, kadem, nüzûl, dahk, sûretu'r-Rahmân kavramlarla ilgili de Ebû Hanîfe'nin görüşünün genelde yukarıda izah edilen müteşâbih kavramlarla benzer olduğu, yani te'vile başvurmadığı naslarda geçtikleri gibi keyfiyeti ile ilgili bir yorum yapmadan olduğu gibi kabul ettiğini ileri sürmektedir.⁵⁵

Ehl-i sünnet ekolünün önemli korucularından ve bu ekol içinde rey ehl-i olan Ebû Hanîfe, müteşâbih nassı ve ilâhî sıfatlardan özellikle de haberî sıfatı te'vil etme konusunda çok itidalli davrandığı ve Selefiyye'nin duruşu olan meseleleri naslarda geçtiği gibi kabul etmek, keyfiyeti hakkında soru sormamak ve değişik manalara yormamak gerektiği şeklinde bir tavır sergilediği ifade edilebilir. Ebû Hanîfe ile Eş'arî'nin hem akılcı bir metot benimsemeleri hem müteşâbih nassı ve Allah'ın sıfatlarını hem de Allah'a isnat edildiğinde insan-biçimci bir sonucun doğması muhtemel vech, yed, sak, inzâl, istivâ, cenb ve ayn gibi kavramları farklı anlamlara yorumlamama noktasında aynı çizgide durdukları ifade edilebilir.

Mâtürîdî, Ehl-i sünnetin iki itikâd mezhebinden biri olan Mâtürîdîlik ekolünün sistem kurucusudur. Yazdığı *Kitabü't-Tevhîd* adlı kelâm kitabıyla Ehl-i sünnetin orta yol diyebileceğimiz yönteminin ve metodunun gelişip şekillenmesine katkılar yapmıştır.

Mâtürîdî, Allah'ın kadir, âlim, hayy, kerîm ve cevvdâ olduğunu belirtir ve bu isimlendirmeyi sem'an ve aklen yapmanın hak ve doğru olduğunu ifade eder.⁵⁶ *Kitabü't-Tevhîd*'in ilâhî sıfatlar bahsine böyle bir cümle ile başlayan Mâtürîdî'nin sıfatlarla ilgili kuşkularını belirten ekollerin aksine sıfatları kabul ettiğini ifade etmektedir. Mâtürîdî, Allah'ın varlığı bilgisine ulaşmak için akli yeterli bulmaktadır. Bu hususta Mu'tezile ile aynı fikri taşıırken; kişinin Allah'ı bilmesi için vahiyle muhatap olması gerektiğini ve aklın tek başına yeterli olmadığını savunan Eş'arî ile farklılaşmaktadır. Çünkü Mâtürîdî'nin benimsediği metoda göre Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki bilgisinin akılla olması gerekmektedir. Yani akıl Allah için caiz olan ve olmayan şeyleri tespit etme yetkinliğine sahiptir.

Haberî sıfatlardan ilkin arşa istivâ tabirini ele alan Mâtürîdî, müslümanların Allah için bir mekân belirleme konusunda farklı görüşe sahip olmalarından dolayı ihtilafa düştükleri, bir kısmı Allah'ın, melekler tarafından kuşatılıp taşınan döşekten bir arşa istivâ ettiği iddiasını taşıdığı ve bunların iddialarını ispatlamak için şu nasları delil olarak gösterdiklerini söylemektedir: “*Melekler onun kıyısında dırlar. O gün Rabbinin Arşı'nı, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır*”⁵⁷ “*Melekleri de Rablerini hamd ile tesbih edip yücelterek Arş'ın etrafını kuşatmış halde görürsün*”⁵⁸; “*Arşı taşıyanlar ve onun*

⁵⁵ Ahmet Beyâzî, *İşâretü'l-Meram*, 186.

⁵⁶ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçî (İstanbul: İrşad Yayın Dağıtım, 1422/2001), 108.

⁵⁷ el-Hâkka, 69/17.

⁵⁸ ez-Zümer, 39/75.

*çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tesbih ederler*⁵⁹; *“Rahman Arş’a istivâ etmiştir.”*⁶⁰ Bir de insanlar hayır, iyilik ve bağışlanma istediklerinde göğe doğru ellerini kaldırırlar, bu durumun Allah’ın gökte mekân edinmiş olmasını gerektirdiğini iddia ederler.⁶¹

Müslüman fırkaların bir kısmı ise Allah’ın her yerde olduğu görüşünü taşımaktadırlar ve bunlar bu iddialarını ispatlamak için şu nasları delil olarak göstermektedirler: *“Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah’ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri o olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncuları o olmasın. Bundan daha az yahut daha çok olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, o mutlaka onlarla beraberdir”*⁶²; *“And olsun, insanı biz yaratık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız”*⁶³; *“Biz ise ona sizden daha yakınız. Fakat siz göremezsiniz”*⁶⁴; *“O gökte de ilah olandır, yerde de ilah olandır. o, hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir.”*⁶⁵ Her yerde olduğunun görüşüne sahip olanlara göre Allah için bir mekânı diğer bir mekâna tercih etmek onu sınırlamak anlamı taşıdığı ve her sınırlananın kendisinden daha büyük olana göre küçük olduğunu, bu durumda da mekâna ihtiyaç duyacağı ve kuşatılan olacağı, bunun da kusur ve eksiklik olduğunu savunurlar.⁶⁶ Diğer bir kısım insan ise mecazî anlamda mekânı koruyan ve onlar üzerinde yetki sahibi olma hariç, orada buluma ve ikame etme manasında Allah’a hiçbir mekân isnat edilemeyeceği görüşünü taşımaktadırlar.⁶⁷

Mâtürîdî bu üç görüşü ifade ettikten sonra naslarda geçen Allah’a bir şeylerin izafe edilip ilişkilendirmesi ya da onun varlıklara izafe edilmesi durumunu o zamana kadar yapılan açıklamalardan daha farklı bir izah yoluna gitmiştir.⁶⁸ Mâtürîdî, Allah’ın göklerin, yerin ve bütün âlemlerin Rabbi olduğunu ve bütün varlıklara muhtaç olmayıp onlardan müstağni olduğunu haber veren şu ayetlerde: *“O göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbidir. Doğuların da (Batıların da) Rabbidir”*⁶⁹; *“İşte sizin Rabbiniz Allah. O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise ona kulluk edin. O her şeye vekildir”*⁷⁰, *“Hamd âlemlerin Rabbi, Rahman, Rahim hesap, mükâfat ve ceza gününün maliki Allah’a mahsustur”*⁷¹, *“Deki: göklerin ve yerin Rabbi kimdir? Allah’tır de. De ki onu bırakıp da kendilerine (bile) bir faydası ve zararı olmayan dostlar*

⁵⁹ el-Mü’min, 40/7.

⁶⁰ Taha, 20/5.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 131.

⁶² el-Mücadele, 58/7.

⁶³ Kaf, 50/16.

⁶⁴ el-Vakı’a, 56/85.

⁶⁵ ez-Zuhruf, 43/84.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 131.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, 131.

⁶⁸ Macit, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, 154.

⁶⁹ es-Saffat, 37/5.

⁷⁰ el-En’am, 6/102.

⁷¹ el-Fatiha, 1/2-4.

mı edindiniz?"⁷², "Üzerlerinde hâkim ve üstün olan Rablerinden korkarlar ve emroldukları şeyleri yaparlar."⁷³ Bu ayetlerde ya Allah nesnelere ya da nesnelere Allah'a isnat edilmektedirler. Bir isnat çeşidi ise "Şüphesiz Allah kendisine karşı gelmekten sakınanlar ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanlarla beraberdir"⁷⁴;

"Mescitler Allah'a mahsustur."⁷⁵ Bu anlamdaki ayetlerle 'Allah'ın devesi'⁷⁶; "Hani biz İbrahim'e Kâbe'nin yerini, bana hiçbir şeyi ortak koşma; evimi, tavafe edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için temizle diye belirlemiştik."⁷⁷ Bu ayetlerde geçen nesnelere bir kısmı Allah'a izâfet edilmiştir. Mâtürîdî bu tasnifteki ilk kısımda bulunanların bütün varlıkları kapsadığı dolayısıyla bu izâfetin izâfet-i külliye ayetleri olduğu, bu nispetler de Allah'a makam üstünlüğü, yücelik ve istiğnâ atfettiği, diğer guruptaki ayetlerde ise izâfet-i has olduğu ve bu nispetle Allah'a isnat edilen nesnelere ve bireylerin kendi hem cinsi içinde farklı bir değerde olduğu ve Allah'ın onu kendisine izâfetle dikkate değer olduğunu hissettirdiği ve insanların buna ilgi ve dikkatlerini çektiğini ifade etmektedir.⁷⁸

Mâtürîdî, mekân yokken de Allah var olduğu için herhangi bir mekânda veya bütün mekânlarda olmasından söz edilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Mekânın yokluğu ve varlığı Allah'ın varlığını etkilemez, mekân olsa da olmasa da Allah var olacaktır. İlâhî zâtın hali her zaman aynıdır, bir değişiklik kabul etmez. Çünkü değişiklik hâdis olmanın alametidir.⁷⁹ Mâtürîdî bu ifadeleri ile mecâzi anlamda mekânı koruyan ve onlar üzerinde yetki sahibi olma anlamında Allah isnat edilebileceği, orada bulunma ve ikame etme, her yerde mekân sahibi olma manasında Allah'a hiçbir mekân isnat edilemeyeceği görüşünü taşıdığı tespiti yapılabilmektedir.

Allah'ın mekâna muhtaç olduğunu iddia etmek ya da âlemin herhangi bir hali ile nitelenmek yanlış bir yakıştırma olmaktadır. Allah zaman ve mekânın ötesinde olup onun zâtı için bir mekân belirlenemez. Ama sıfatları itibarıyla o, her yerdedir. Hiçbir şey onun kuşatmasının dışında değildir. Âlemdeki hiçbir şey Allah'ın kudreti ve yaratması olmaksızın meydana gelemez. O'nun mekân sahibi olması imkânsızdır. Mâtürîdî'nin Allah'ın sıfatları itibarıyla her yerde olduğu görüşü onu, Eş'arî ve Mu'tezile ekollerinden farklı bir anlayışa sahip kılmaktadır.⁸⁰

Allah için bir mekân, yön ve cihet tahsis edilebilir mi? Bu hususta ne denmeli ve nasıl bir düşünceye sahip olunmalı? Bu sorunu gündemine alan Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, onun mekânının, ağırlığının, yön ve cihetinin olması imkân dâhilinde mi? Meselesini

⁷² er-Ra'd, 13/16.

⁷³ en-Nahl, 16/50.

⁷⁴ en-Nahl, 16/28.

⁷⁵ el-Cin, 72/18.

⁷⁶ eş-Şems, 91/13.

⁷⁷ el-Hac, 22/26.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 131-132.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 132.

⁸⁰ Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, 155.

farklı görüşlerle birlikte ele alır. Bu konuda Mâtürîdî kelâmcıların bu sorulara cevabı ise Allah'a mekân, hacim, yön ve cihet belirlemenin imkânsız olduğu şeklindedir. Oysa aşırı Şiiler, Kerrâmiyye, Yahudiler ve Mücessimeye ait bütün fraksiyonlar Allah'ın kendisine özel bir mekâna sahip olduğu ve bu mekânın adının arş olduğu, Allah'ın arşta bulunduğu ve bu arşın meleklerce taşındığı görüşüne sahiptirler. Allah'ın zâtının alt ciheti bakımından sonlu diğer cihat-ı sittenin beşi yönünden sonsuz olduğunu ileri sürmektedirler. Allah istivâ ettiği arşı dört yönden de aşmaktadır.⁸¹

Mu'tezilî düşünür el-Kâ'bî (ö. 319/931), mekânın Allah'ı kuşatmasını uygun görmez, aynı zamanda Allah için mekânlı ve mekânsız kavramını da yerinde bir ifade olarak bulmaz. Mekânın yaratıcısı olan Allah'ın mekâna muhtaç olmasını caiz olarak kabul etmez. Ka'bî Allah'ın zâtî için değişikliğe uğraması ve dönüşüm geçirmesini imkânsız kabul etmektedir. "Allah her yerdedir" ifadesindeki kastın bilgi sahibi olması, âlemde bulunan şeyler hakkında malumat sahibi ve âlemi koruyor olması anlamına geldiği fikrini savunmaktadır.⁸²

Mâtürîdî, "*Biz, insana şah damarından daha yakınız*"⁸³ ayetindeki yakınlığı güç, kuvvet ve her yerde var olanların ilâhî olmak şeklinde izah etmektedir. Mâtürîdî istivâ kavramını da filolojik bir tahlile tabi tutarak çeşitli anlamlar yüklemektedir. Birincisi istila etmek, hükmü altına almak ve bir şeye galip gelmek anlamındadır. İkincisi yükseklik, yükselme ve yücelik demektir. Üçüncüsü tamam olma, eşitlenme manalarında kullanılmaktadır. Ayette geçen, "*Sonra semaya istivâ etti*"⁸⁴85 ifadesinde istivâyı Mâtürîdî; Allah'ın gökte olması, arşta mekân edinmesi, yerleşmesi şeklinde yorumlanmaması için yarattı şeklinde yorumlamaktadır. "*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki) gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O halde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler*"⁸⁶ ayetinde geçen "yakın" kelimesini bedensel ve fiziksel bir yakınlık şeklinde değil, yardım ve destek şeklinde anlamlandırmaktadır. Kur'an'da geçen diğer bazı kavramlar, meci (gelme), zuhûr ve ortaya çıkma; zihâb (gitme), geçersiz kılma hükümsüz bırakma; ku'ud (oturma), bu kavramları lafzî ve sözlük manaları ile kullanmak yanlış anlaşılmalara meydan verdiği için Mâtürîdî te'vil yoluna başvurmuştur.⁸⁷ Oysa Eş'arî, Allah'ın kendisi için kullandığı vech, yed, 'ayn, inzâl, meci, istivâ ve zihâb gibi⁸⁸ ifadelerin ve tabirlerin bir benzeri her ne kadar isimlendirme olarak insanda bulunanlarla aynı olsalar da bunların keyfiyetinin bilinmeyeceği, bu tasvirlerin

⁸¹ Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/215; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, (İstanbul:İsam Yayınları, 2017), 312

⁸² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 138.

⁸³ el-Kâf,50/16.

⁸⁴ Fussilet, 41/11.

⁸⁵ Fussilet, 41/11.

⁸⁶ el-Bakara 2/186.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 135, 140, 141.

teşbih olmadığı, bu tasvirleri farklı manalarda te'vil etmenin doğru olmadığını ifade etmektedir. Eş'arî Arapça'nın gramer yapısının ve kıyasın bunları te'vile fırsat vermediği gibi bu tasvirlerin keyfiyetini Allah'ın dışında kimsenin bilemediğini, onun hakkında çok bilgi sahibi olalım diye kendisini isimlendirdiği sıfatlar olduğunu, kim bunları değişik anlamda kullanırsa ancak hevesine uyduğunu düşünmektedir.

Mâtürîdî, ellerin ibadet ve duada yukarıya doğru kaldırılması hareketini ise bunun Allah'ın arşta olmasına işaret olarak görenin doğru bir tespit yapmadığını, Allah kullarına ibadet şeklini belirlemede ihtiyar sahibi olduğunu ifade etmektedir. Eğer ellerin yakarıшта yukarı kaldırılması Allah'a mekân belirlemek için bir delil olarak görülürse ibadet esnasında başın yere konulması halinde de Allah için yere doğru bir mekân belirleme sonucu da çıkar. Yine namazda Kâbe'ye yönelmemiz durumunda bu yönde Allah'a mekân belirlenmesi gerekir. Buradan vardığımız sonuç bu iddiaların hepsinin hatalı olduğu şeklindedir. Zira Allah'a mekân ve zaman belirlemek imkânsızdır.⁸⁹

Bu değerlendirmelerden sonra diyebiliriz ki dinî nasları aklın esaslarına bağlı kalarak yorumlama noktasında Eş'arî ile Mâtürîdî'nin aynı metotta birleştikleri fakat anlama ve yorumlama sonucunda farklı sonuçlar elde ettikleri görülmektedir. Buna göre Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserine bağlı kalarak meseleye baktığımızda Eş'arî'nin müteşâbih nassı ve haberî sıfatları te'vil etmede temkinli davranması itibariyle Selefî anlayışa yakın bir duruş sergilediği görülmektedir. Mâtürîdî ise hem Selef'in hem de Selef'e benzer bir yaklaşım sergileyen Ebû Hanîfe'nin te'vilden kaçınan anlayışından farklı bir anlayış ortaya koyduğunu, belli bir ölçüde müteşâbih görülen sıfatları ve nasları te'vil ettiğini ifade edilebiliriz.

Sonuç

Müslümanlara Kur'an'ın indirilmesi ve onların dinî naslarla karşılaşmalarıyla birlikte günümüze kadar düşüncelerinin merkezinde Kur'an'ın nasları ve bu nasların ne şekilde anlaşılacağı veya yorumlanacağı meselesi çok yoğun bir şekilde yer almıştır. Kur'an'ın naslarının muhkem ve müteşâbih özelliğinden kaynaklanan farklı şekilde anlaşılabilir nitelikte olması çoğu zaman fırkaların itikâdî, fikhî ve siyasî mezheplerinin teşekkülünde Kur'an'ın ibarelerinin bizzat kendisi neden olmuştur.

Kelâmî ekollerden Mutezile müteşâbih nasları te'vilde bazen i'tidal sınırlarının dışına çıkarak aşırıya kaçarken, Selefîye anlayışı ise hiç te'vil ve yorum yapmadan Kur'an ve Sünnetteki her şeyi olduğu gibi kabul etme yolunu seçmiştir. Bu sebeple onlar naslarda geçen ayak, el, göz, parmak, yüz, yan (cenb) gibi aslında benzetme olan organları gerçek, Allah'ın arşa istivâ etmesini de ona mekân isnat ederek zahirî ve ilk anlamıyla kabul ettiler. Bunun yanında Mâtürîdî ve Eş'arî ekolleri ise bu iki anlayıştan farklı bir yol tutarak aşırılıklardan uzak durmaya çalışmış ve orta yolu benimsemiştir. Müşebbihe ise

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 139.

Kur'an ve sünnette Allah ile ilgili yer alan her ifadeyi lafzî (literal) anlamıyla alarak Tanrı'yı insana benzetme (antropomorfizm) hatasına düşmektedir.

İmâm Eş'arî, aklî metotlar, kıyas ve farklı müzakerelerle yeni bir şeyler yapmaya yeltenmiş, kendisinden öncekilerin yapmadıkları bir yöntemle dinin temel konularını savunmuştur. Eş'arî'ye göre nasıl ki şer'î hükümlerin bize intikal yolu sem' ise aynı şekilde şer'î meselelerin çözüm yolu da sem'le olmaktadır. Şer'î ve aklî meselelerin kendi usulleri ile çözülmesi gerekir. Sem'iyatı aklîyata ve aklîyatı sem'iyata karıştırmamak gerekir. Şayet halku'l-Kur'an, atomun parçalanması ve tafrâ teorisi ile ilgili konuşma ve tartışmalar peygamber (s.a.v) döneminde meydana gelseydi bunları da diğer meseleleri açıklayıp çözüme kavuşturduğu gibi çözüme kavuştururdu.

İmâm Eş'arî, bu dönemde çıkan sorunları görmekte ve mutlaka akıl-nassın dengesi gözetilerek bunlar rehberliğinde çözümün üretilmesi gerektiği inancını taşımaktadır. Bu konuda büyük bir gayretin içine girmektedir. Ancak Selefiyye ekolü ise dinî nasların lafzî manalarının dışındaki tefekkür ve çözüm üretmeyi bid'at ve haktan sapma olarak değerlendirmektedir, nasları lafzî anlamının dışında yoruma tabi tutmanın İslam ümmetinin içinde tefrika ve ayrılıklara imkân verdiği şeklinde meselelere yaklaşmaktadırlar. Eş'arî, aşırı ve zorlamaya varan te'vil yöntemleriyle Mu'tezile ile Kaderiye'nin heveslerine uyararak kendilerinden öncekileri taklit edip mesnetsiz ve delilsiz olarak, Peygamber (s.a.v) ve ümmetin selefinden bir rivayet olmadan Kur'an'ı heva ve görüşlerine göre te'vil ettiklerini ifade etmektedir. İmâm Eş'arî, dinî naslarda geçen Allah'ın kendisi için kullandığı bazı ifadelerin keyfiyetinin bilinmeyeceği, bu tasvirlerin teşbih olmadığı gibi bu tasvirleri farklı manalarda te'vil etmenin gerçekçi olmadığını da belirtmektedir. O, Arapça'nın dil yapısının ve kıyasın bunları te'vile imkân vermediği, bu tasvirlerin keyfiyetini Allah'ın dışında kimsenin bilemeyeceği onun kendisini daha iyi bilelim diye kendisini isimlendirdiği sıfatlar olduğunu; ancak hevesine uyanların bunları te'vil ettiğini ifade etmektedir.

Ebû Hanîfe, sıfatlardan cihet, mekân, kabîd ve basîd gibi ifadelerin mana olarak Allah'ın zâtıyla kaim olamayacakları, sübûtî sıfatlardan ilim, kudret, irade ve kelâm gibi sıfatların mana olarak Allah'ın zâtıyla kaim olduklarını, diğer bir sıfat çeşidi ise müteşâbihattan olan Allah'ın kendisini nitelediği, keyfiyeti bilinmeyen, ama zahîrî anlamları itibariyle Allah'ın onlardan tenzih edilmesi gereken vech, nefis, yed, ayn gibi haberî sıfatların var olduklarını bildirmektedir. Ebû Hanîfe, Allah'ın görmesi ile ilgili de, "O görür ama onun görmesi bizim eşyayı gördüğümüz gibi değildir" çünkü bizim bir şeyleri görmemiz için aracı aletlere ihtiyacımız bulunmaktadır. Görmenin gerçekleşmesi aletlere muhtaç olmak acziyetin işaretidir. Ebû Hanîfe, Allah'ın kelâmî ile ilgili olarak o, arada herhangi bir aletler olmaksızın konuşur ama onun konuşması bizimkine benzer harfler ve organlarla gerçekleşmez.

Ebû Hanîfe, Müteşâbih nassı ve Allah'ın sıfatlarını ve özellikle de haberî sıfatları te'vil etme konusunda çok mutedil davrandığı; Selefiyye'nin duruşu olan meseleleri

naslarda geçtiği gibi kabul etmek, keyfiyetiyle ilgili soru sormamak ve değişik manalara yormamak gerektiği şeklinde bir tavır sergilediği ifade edilebilir. Ebû Hanîfe ile Eş'arî'nin hem akılcı bir metot benimsemeleri hem müteşâbih nassı ve Allah'ın sıfatlarını hem de Allah'a isnat edildiğinde insan-biçimci bir sonucun doğması muhtemel vech, yed, sak, inzâl, istivâ, cenb ve ayn gibi kavramları farklı anlamlara yorumlamama noktasında aynı çizgide durdukları ifade edilebilir.

Mâtürîdî, Allah'ın kadir, âlim, hayy, kerîm ve cevvd olduğu ve bu isimlendirmeyi sem'an ve aklen yapmanın hak ve doğru olduğunu ifade eder. Mâtürîdî sıfatlarla ilgili kuşkularını belirten ekollerin aksine sıfatları kabul ettiğini ifade etmektedir. Haberî sıfatlardan ilkin arşa istivâ tabirini ele alan Mâtürîdî, müslümanların Allah için bir mekân belirleme konusunda ihtilafa düştüklerini ifade etmiştir. Bir kısmı, Allah'ın melekler tarafından kuşatılıp taşınan döşekten bir arşa istivâ ettiği iddiasını taşımaktadırlar. Başka bir kısım Allah'ın her yerde olduğu görüşüne sahiptir. Başka bir gurup ise mecazî anlamda mekânı koruyan ve onlar üzerinde yetki sahibi olma hariç, orada bulunma ve ikame etme manasında Allah'a hiçbir mekân isnat edilemeyeceği görüşünü taşımaktadırlar.

Mâtürîdî naslarda geçen Allah'a bir şeylerin izafe edilmesi ya da onun varlıklara izafe edilmesi durumunu o zamana kadar yapılan izahtan daha farklı bir izah yoluna gitmiştir. Mâtürîdî; Allah'ın göklerin, yerin ve bütün âlemlerin Rabbi olduğunu ve bütün varlıklardan müstağni olduğunu dile getirmektedir.

Kur'an'da geçen diğer bazı kavramlar, meci (gelme), zuhur ve ortaya çıkma; zihâb (gitme), geçersiz kılma hükümsüz bırakma; ku'ud (oturma) gibi bu kavramları lâfzî manaları ile kullanmak yanlış anlaşılmalara meydan ve mahal verdiği için Mâtürîdî, te'vil yoluna başvurmuştur. Oysa Eş'arî, dinî naslarda geçen Allah'ın kendisi için kullandığı vech, yed, ayn, inzâl, meci, istivâ ve zihâb gibi ifadelerin her ne kadar isimlendirmede insanda bulunanlarla aynı olsa da bunların keyfiyetinin bilinemeyeceği görüşünü savunur. Eş'arî, bu tasvirlerin teşbih olmadığını, bunları farklı manalarda te'vil etmenin doğru olmadığını dile getirmektedir. Eş'arî'ye göre Arapça'nın gramer yapısı ve kıyas bunları te'vile fırsat vermemektedir. Bu tasvirlerin keyfiyetini Allah dışında kimse bilemez. Bu sıfatlar Allah'ın kullar tarafından daha iyi bilinsin diye dile getirdiği sıfatlar olup bunların farklı anlamda kullanılması ancak hevesin peşinden gitmek olur.

Mâtürîdî'ye göre ellerin duada yukarıya doğru kaldırılması Allah'ın arşta olduğuna işaret olmaz. Eğer ellerin yakarıştta yukarı kaldırılması Allah'a mekân belirlemek için bir delil yapılırsa ibadet esnasında başın yere konulması halinde de Allah için yere doğru bir mekân belirleme sonucu da çıkar.

Sonuç olarak Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserine bağlı kalarak meseleye baktığımızda Müteşâbih nassı ve haberî sıfatları te'vil etmemede Selefe yakın bir duruş sergilediği, buna karşın Mâtürîdî ise Selefe benzer bir yaklaşım sergileyen Ebû Hanîfe'nin te'vilden

kaçınan anlayışından farklı bir anlayış ortaya koyduğunu, belli bir ölçüde müteşabih görülen sıfatları ve nasları te'vil ettiği görülmektedir.

Kaynakça

- Apaydın, H.Yunus. "Nas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nas>
- Eş'arî, Ebû'l Hasan Ali İbn İsmâ'il. *Risaletü fi İstihsani'l-Havdi fi İlmi'l-Kelâm*. thk. Ebu Retşert Yusuf Mekârisi el-Yesû'i. Hindistan: Haydarabat, Matba'atü meclis-i Dari'l-Ma'arifi'n-Nizamiyye, 2. Basım, 1344/1925.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali İbn İsmâ'il. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. thk. Beşir Muhammed Uyun. Mektabet'ü'd-Darül Beyan, 3. Basım, 1411/1990.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali İbn İsmâ'il. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Lübnan/Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990.
- Erdemci, Cemalettin. *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Erten, Mevlüt. *Nas-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Fettâh, İrfan Abdülhâmid. "Eş'ar'i, Ebû'l Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esari-ebul-hasan>.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. *İlcâmü'l-'avâm'an'ilmî'l-ke'lâm*. Lübnan/Beyrut, Daru'l Menahic 1439/2017.
- Ahmed Beyâzî, Kadı Kemâlü'd-dîn. *İşârâtü'l-MerâmMin'İbârâtü'l-İmâm*. thk. Yusuf Abdurrazzak Şafîi. Pakistan: Urdu Bazar Karachi Yayınevi, Zam Zam Publisher, 1425/2004.
- Kahraman, Hüseyin. "Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/9 (2018), 15-32.
- Kahraman, Hüseyin. "Akıl Anlayışları ile Temel İlkeleri Arasındaki İlişki Açısından Bir Mu'tezile-Eş'ariyye Mukayesesi". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 53-74.
- Kaş, Murat. "Eş'arîlik Ekolü". *İslam Düşüncesinde Teoriler 1, Metafizik, Ekoller Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. ed. Ömer Türker. 1/74-92. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Kılıç, Aslan Mavil. *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 25. Basım, 2013.
- Macit, Nedim. *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabu't-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçî. İstanbul: İrşad Yayın Dağıtım, 1422/2001.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Türcan, Galip. *Kelâm İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitap*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevil>.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**FIKİH İLE TASAVVUF ARASINDA: BAHÂEDDİNZÂDE’NİN SİYASET
DÜŞÜNCEİ, ENES TAŞ - ORKHAN MUSAKHANOV
(İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021, 223 sayfa)**

BETWEEN FİQH AND SUFİSM: BAHĀ’ AL-DĪN ZĀDAH'S POLİTİCAL THOUGHT,
ENES TAŞ - ORKHAN MUSAKHANOV
(İstanbul: Endülüs Publications, 2021, 223 page)

Seval AKARSU

Yüksek Lisans Öğrencisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve
Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Afyonkarahisar/Türkiye
seval.yilmaz0@gmail.com, orcid.org/0000-0002-5290-5413

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513543>

Geliş Tarihi / Received: 12 Ekim 2022 / 12 October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Aralık 2022 / 30 December 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 516-524.

Cite as / Atıf: Akarsu, Seval. “Fıkıh İle Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde’nin Siyaset Düşüncesi, Enes Taş - Orkhan Musakhanov (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021, 223 Sayfa)” [Between Fiqh And Sufism: Bahā’ al-Dīn Zādah's Political Thought, Enes Taş - Orkhan Musakhanov (İstanbul: Endülüs Publications, 2021, 223 Page)]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 516-524.

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

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.



OpenAIRE **TR**İZİN **OPEN** ACCESS

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

Öz

İslam düşüncesinde siyaset, farklı disiplinleri bünyesinde barındırmakla beraber siyasetnâme türü eserleri, siyaset düşüncesinin müstakil bir şekilde ele alındığı eserler olarak değerlendirilmeye değerdir. Siyasetnâmeler, devrin yöneticilerine yol gösterme niyetiyle kaleme alınmış önemli eserlerdir. Bu çalışmada incelenen eser, 16. Yüzyıl Osmanlı alimlerinden ve Halveti-Bayrami şeyhlerinden Muhyiddin Mehmed b. Bahâeddin, meşhur adıyla Bahâeddinzâde'nin, genel anlamda 16. Yüzyıldaki Osmanlı yönetimine dair aksaklıkları ve zaafı görmeye açısından, özel anlamda ise Bahâeddinzâde'nin siyaset tasavvurunu anlama açısından büyük bir öneme sahiptir. Bahâeddinzâde tespit edilebildiği kadarıyla Osmanlı Devleti'nin siyasi anlamda en kudretli olduğu zamanda, devlet nizamının ilmi ve hukuki sahada bozulmaya başladığını söyleyen ilk siyaset metni müelliflerinden biri olarak görülebilir. Editörlüğünü Yasin Apaydın'ın yaptığı, yazarlarının Enes Taş ve Orkhan Musakhanov'un olduğu, Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi adlı bu eser, 2021 yılında Endülüs Yayınlarından okuyucuya sunulmuştur. Eser, Bahâeddinzâde'nin eserleri ve düşüncesinin tanıtılmasına yönelik bir projenin ikinci kitabı olarak yayımlanmıştır. Projenin ilk kitabı, Yasin Apaydın ve Orkhan Musakhanov'un yazarlığını üstlendiği, Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı başlığını taşımaktadır. Bahâeddinzâde'nin hayatı ve eserlerine dair mevcut en kapsamlı bilgileri de ihtiva eden projenin birinci kitabı aynı zamanda onun kader düşüncesi, Ekberî gelenekle ilişkisi ve Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) yönelik eleştirileriyle daha zengin bir portresi için, okunması gereken kitap olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu değerlendirme yazısı ise Bahâeddinzâde'nin siyasete dair bahsi geçen eserini konu alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bahâeddinzâde, Siyaset Düşüncesi, Enes Taş, Orkhan Musakhanov.

Abstract

Although politics in Islamic thought includes different disciplines, it is possible to evaluate political treatises type works as works in which political thought is handled in an independent way. Political treatises are important works that were written with the intention of guiding the rulers of the period. The work examined in this study is written by Muhyiddin Mehmed b. Bahâ' al-Dîn, with his famous name Bahâ' al-Dîn Zâdah, is of great importance in terms of seeing the flaws and weaknesses of the Ottoman administration in the 16th century in general and Bahâ' al-Dîn Zâdah in particular in terms of understanding the political imagination. As far as it can be determined, Bahâ' al-Dîn Zâdah can be seen as one of the first political text authors who said that the state order began to deteriorate in the scientific and legal field when the Ottoman Empire was at its most politically powerful. Between Fiqh and Sufism: Bahâ' al-Dîn Zâdah's Political Thought, edited by Yasin Apaydın and written by Enes Taş and Orkhan Musakhanov, was presented to the reader in 2021 from Endülüs Publications. The work has been published as the second book of a project aimed at promoting the works and thought of Bahâ' al-Dîn Zâdah. The first book of the project, which contains the most comprehensive information available on Bahâeddinzâde's life and works, is also a must read book for a richer portrait of Bahâ' al-Dîn Zâdah with his idea of destiny, his relationship with the Akbari tradition, and his criticisms of Kemalpaşazâde appears as. This review article will focus on the aforementioned work of Bahâ' al-Dîn Zâdah on politics.

Keywords: Bahâ' al-Dîn Zâdah , Political Thought, Enes Taş, Orkhan Musakhanov.

Giriş

İnsan, doğası gereği topluluk halinde yaşamak zorundadır. Bu zorunluluğun kaynağında beslenme, korunma ve mal-görev paylaşımı yatmaktadır. İnsanlar bu ihtiyaçlarını sağlıklı bir şekilde karşılayabilmek niyetiyle toplumu meydana getirmişlerdir. Topluluk halinde yaşayan bu insanlar, aralarında düzeni ve adaleti sağlama ihtiyacından dolayı da devlet denilen soyut organizasyonu oluşturmuşlardır. Temelde, yaşamı her anlamda sağlıklı bir şekilde sürdürme odaklı olan bu ihtiyaçlar hiyerarşisinde bireyden topluma doğru ilerledikçe, basit sorunlardan daha komplike sorunlara doğru ilerleyiş gözükmektedir. Başlarda sadece bireyin yaşamının devamı ana problemken devlet denilen organizasyonla beraber esas problem devletin sürekliliğinin sağlanması haline gelmiştir. Bu sürekliliği devam ettirme sanatına da siyaset ismini vermekteyiz.

İslam düşüncesinde siyaset, “insanları hidayete ve hayra ulaştırmak, onları fesattan kurtarabilmek için takip edilmesi gereken en güzel yol”¹- “halkı dünyada ve ahirette kurtulacakları yola irşad etmekle, onların salah ve menfaatleri için çalışmak”² olarak kabul görmüştür. Bu tanımlardan da hareketle İslam düşüncesinde siyasetin temel gayesi salt dünya mutluluğu değil hem bu dünya hem de ahirette insanları mutluluğa ulaştırma iddiasıdır.

İslam düşüncesinde, alimler ve devlet adamları farklı türlerde siyasete dair eserler kaleme almışlardır. Bu eserler ağırlıklı olarak; devlet başkanında bulunması gereken özellikler, devlet görevlilerinin tayini ve denetimi, beytülmalın idaresi, yöneticinin Allah’a ve halka karşı yükümlülükleri, devletin hayatta kalmasının temel şartları gibi konular üzerinedir.

Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde’nin Siyaset Düşüncesi

Editörlüğünü Yasin Apaydın’ın yaptığı, yazarlarının Enes Taş ve Orkhan Musakhanov’un olduğu *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde’nin Siyaset Düşüncesi* adlı eser, 2021 yılında Endülüs Yayınlarından okuyucuya sunulmuştur. Eser, Bahâeddinzâde’nin eserleri ve düşüncesinin tanıtılmasına yönelik bir projenin ikinci kitabı olarak yayımlanmıştır. Projenin ilk kitabı, Yasin Apaydın ve Orkhan Musakhanov’un yazarlığını üstlendiği *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* başlığını taşımaktadır. Bahâeddinzâde’nin hayatı ve eserlerine dair mevcut en kapsamlı bilgileri de ihtiva eden projenin birinci kitabı aynı zamanda onun kader düşüncesi, Ekberî gelenekle ilişkisi ve Kemalpaşazâde’ye (ö. 940/1534) yönelik eleştirileriyle daha zengin bir portresi için, okunması gereken kitap olarak karşımıza

¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989). s.16. Aktaran: Yusuf Kerimoğlu, *Devlet ve Siyaset Üzerine Notlar*, (Ankara: Misak Yayınları, 2008) s.17.

² Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Reddü'l Muhtar Ale'd Dürri'l Muhtar*, çev. Ahmed Davudoğlu, (İstanbul: Şamil Yayınları, 1982), c.8, s.186.

çıkılmaktadır. Ancak bu değerlendirme yazısı Bahâeddinzâde'nin siyasete dair bahsi geçen eserini konu alacaktır.

Eser; giriş bölümü, tahkik ve tercümeden oluşmaktadır. Burada hemen zikredilmesi gereken önemli bir nokta da bu değerlendirme yazısının amacının, eserin geniş sayılabilecek “giriş bölümü” ile ilgili olmasıdır. Eserin içerik dizilimi; *Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesinin Arka Planı*'ni anlatan girişten sonra *Bahâeddinzâde'nin Neşre Konu Olan Eserleri*, *Bahâeddinzâde'nin Siyaset Tasavvuru*, *Bahâeddinzâde'nin Kanuni Dönemi Siyaset Eleştirisi* ve *Bahâeddinzâde'nin Siyaset Eserlerinin Tahkik ve Tercümesinden* oluşmaktadır. Eserin içerik dizilimi karışık gibi görünse de yazarların Bahâeddinzâde'nin siyaset düşüncesinin anlaşılması adına onun risalelerinin salt bir sunumundan ziyade konularına göre risalelerden pasajları kategorize ederek ve kendi yorumlarını da ekleyerek anlatma çabaları bu karışıklığı ortadan kaldırmıştır.

Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesinin Arka Planı başlığında yazarlar, genel olarak İslam siyaset düşüncesinin hatlarını, özel olarak Bahâeddinzâde'nin siyaset tasavvurunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bahâeddinzâde'nin aynı dönemde yaşayan çağdaşlarından bahsedildiği kadar – Şehzade Korkud (ö. 919/1513), Lütfi Paşa (ö. 970/1563), Taşköprülüzâde (ö. 968/1561), Aşık Çelebi (ö. 979/1572), Kınalızâde Ali Efendi, (ö.979/1572), Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573)- siyaset düşüncesi bakımından halefi olması nedeniyle -Ebu'l Ferec İbnu'l-Cevzi- zikredilmiştir (s.17-23). Eserde geçerse de bu minvalde çağdaşı olan Dede Cöngi (ö. 974-975/1567) ve halefi olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de bu listeye eklenebilirdi.

Kitabın birinci bölümü olan, *Bahâeddinzâde'nin Neşre Konu Olan Siyaset Eserleri* başlığı; *Aslü't-Teşri' Risâlesi*, *Risâle muteallika bi emri'l-cihad*, *Siyasetnâme* ve *Bahâeddinzâde'ye Aidiyet Meselesi* ve *Neşredilen Eserlerin Tahkik ve Tercümelerinde Takip Edilen Yöntem* adında dört alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde yazarlar, *Aslü't-Teşri Risalesi*, *Risale muteallika bi emri'l cihad* ve *Siyasetnâme*'nin Bahâeddinzâde'ye ait olup-olmama durumunu detaylı bir şekilde ele almışlardır.

İkinci bölüm, *Bahâeddinzâde'nin Siyaset Tasavvuru* başlığı üzerinedir ve *Alem'den Alim'e: Devlet Nizamı*, *Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi: Sultan, İlâhi Siyaset ve Kanun: Şeriat*, *Atama Kriterlerinde Adalet: Ehliyet ve Liyakat*, *Mali Hakların Tanzimi: Beytülmal* isimli beş alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde yazarlar, Bahâeddinzâde'nin görüşlerini belirli başlıklar altında sınıflandırarak, risalelerin daha kolay anlaşılmasının yanında onun, dikkate değer görüşlerini de belirgin halde ortaya çıkarmışlardır.

Alem'den Alim'e: Devlet nizamı başlığında yazarlar, Bahâeddinzâde'nin hem *Aslü't-teşri* hem de *Siyasetnâme* eserlerinden hareketle devlet nizamında müellifin Ekberî geleneğin, Esmâ-i Hüsnâ merkezli bir alem tasavvuruna sahip olduğuna dikkat çekmektedirler (s.37). Nitekim Allah'ın sıfatlarının yeryüzündeki yansıması olarak;

Kudret sıfatına karşılık Sultan, İrade sıfatına karşılık Kadı ve Hikmet sıfatına karşılık Şeyhülislam (müfti) gelecek şekilde bir okuma yapıldığında Bahâeddinzâde'nin devletin düzeni ve işleyişine dair hem tavsiye hem de tenbihte bulunduğu söylenebilir. Burada küçük bir eleştiri yapmak gerekirse yazarların da ifade ettiği üzere, Bahâeddinzâde'nin devlet nizamına dair Ekberî gelenek çerçevesinde teorik bir anlatım seçtiği aşikardır fakat bu anlatımın okuyucular tarafından net bir şekilde anlaşılması adına, Ekberî geleneğe dair kısa bir anlatım veya tanıma ihtiyaç duyulmaktadır.

Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi: Sultan başlığında ise yazarlar, Bahâeddinzâde'nin teorik anlatımla beraber pratik anlatıma geçtiğine dikkat çekmektedirler. Bahâeddinzâde, sultanı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak kabul etmektedir ve bu anlayışın arkasında da Ekberî gelenek yer almaktadır. Yazarlar bu başlıkta Bahâeddinzâde'nin sultanın konumuna ve devletin nizamına dair düşüncelerini özet şekilde aktarmaktadırlar. Bahâeddinzâde, Sultanın konumunu şeriat sınırlarıyla kısıtlamaktadır. Bu kısıtlama, İslam siyasetinde sultan ve yöneticinin ilahi kanunlara mutlak surette uyması gerektiğini ve aynı zamanda modern siyaset düşüncesi bağlamında da hukukun üstünlüğü ve güçler ayrılığı ilkelerine işaret etmektedir. İyi bir yönetici olma hususunda şeriata uymanın önemine dair keskin bir vurgu yapan Bahâeddinzâde, şeraite muhalif kanun yapmanın ve davranış sergilemenin caiz olmadığı gibi bu gibi kimselerin rezil ve düşük ahlaklı olacağını da açık bir şekilde belirtmiştir.

İlahi Siyaset ve Kanun: Şeriat başlığında yazarlar, Bahâeddinzâde'ye göre şeriatın tanımını yapmaktadırlar. Ona göre Şeriat, Hz. Adem'den beri insanlar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözen, insanların farklı isteklerini asgari bir vasatta uzlaştıran ilahi bir kanundur. Bu başlıkta yazarlar, Bahâeddinzâde açısından şeriatın önemini vurgulamaktadırlar ve onun dönemindeki bozulmalarının baş sebebinin de ona göre, şeriattan uzaklaşma olduğunu zikrederler (s.45).

Atama Kriterlerinde Adalet: Ehliyet ve Liyakat başlığında incelenen konular ise en az şeriat kadar önemli bir yere sahiptir. Çünkü şeriatın pratikte ilk uygulaması Sultana aittir. Sultandan sonra görevli naibler ve sorumluluk sahibi alimler gelmektedir. Allah'ın yeryüzündeki yansıması Sultan iken Sultanın yansıması da alimler ve naiblerdir. Bu sebepten naiblerin ve alimlerin hem ehliyet hem de liyakat sahibi olmaları gerekmektedir. Bunun yanı sıra atamada adalet gözetilmezse halkın uğrayacağı zalimliklerden hem haksız yere atanan kimse hem de sultan mesul tutulmaktadır.

Bahâeddinzâde, haksız yere göreve gelen kimsenin sorumluluk altında olduğu gibi sultanın da Allah katında hesaba çekileceğine işaret etmektedir. Bu kimselerin elinden çıkan zulüm ve haksızlık suçu bireysel olmakla beraber sultanın da bu suça dolaylı yoldan ortak olduğuna değinilmektedir. Yazarlar, Bahâeddinzâde'nin bu düşüncesinin temelinde Hz. Peygamber'in "kim bir işe bir insanı, reayasından daha layık birini bildiği halde atarsa

Allah'a, resulüne ve müslüman topluluğuna hıyanet etmiştir.”³ hadisi olduğuna işaret etmişlerdir (s.45). Adalet ve liyakat konusunda Bahâeddinzâde sadece yöneticiler ve memurlardan bahsetmemiş bunun yanında alimlerin adaletinin ve devlete karşı sorumluluğunun; iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma olduğunu ifade etmiştir.

İkinci bölümün son başlığı olan *Mali Hakların Tanzimi: Beytülmal*'da yazarlar kısaca Bahâeddinzâde'nin beytülmal üzerinden görüşlerini aktarmışlardır burada dikkat çekici unsur ise Bahâeddinzâde'nin “Allah'ın resulü şöyle demiştir: Ben size [kendiliğimden] ne bir şey veriyor ne de sizi bir şeyden men ediyorum. Ben [sadece, emre uygun şekilde] taksim ediciyim, emredildiğim yere koyarım”⁴ hadisinden hareketle sultanın bu konuda yapacağı dikkatsizlik ve ihmalkarlık onu şeriatın uygulamasının dışında bırakacağı görüşüdür.

Eserin son bölümü ise *Bahâeddinzâde'nin Kanuni Dönemi Siyaset Eleştirisi* ana başlığından ve *Kanuni Dönemi Bürokrasi Eleştirisi*, *Şeriat-Örf İkiliği Eleştirisi*, *Rüşvet ve Adam Kayırma* ve *Beytülmal Hususundaki Eleştirisi* adında dört alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölüm Bahâeddinzâde'yi anlama açısından oldukça önemlidir.

Kanuni Dönemi Bürokrasi Eleştirisi başlığında yazarlar, öncelikle Bahâeddinzâde'nin nasıl bir düşünce yapısına sahip olduğunu açıklarlar ve bu açıklamalara Taşköprülüzâde'nin tanıklığını da ekleyerek onun hakikate ve şeriata olan bağlılığını daha görünür hale getirirler. Ayrıca bu bölümde yazarlar, Bahâeddinzâde'nin alimlere karşı yönelttiği eleştirileri de aktarmaktadırlar. Alimlerin işlerini yerli yerince yapmadıklarından yakınan Bahâeddinzâde, onların mesuliyet almamak adına ruhsat ile amel ettiklerini ama bu konuda ruhsatın geçerli olmadığını ifade etmektedir.

Şeriat- Örf İkiliği Eleştirisi başlığına gelindiğinde ise yazarlar Bahâeddinzâde'nin şeriat-örf meselesindeki düşüncelerinin, yaşadığı dönemdeki diğer kişilerden daha farklı konumda olmasının baş sebeplerinden birisinin de bu konuya dair tutumu olduğunu ifade etmişlerdir (s.58). Genel kabul örfün caizliği üzerineyken Bahâeddinzâde'nin bu konudaki sert duruşu, şeriata olan bağlılığını yine gözler önüne sermektedir. Yazarlar bu konuda güzel bir yere işaret ederek, Bahâeddinzâde'nin her ne kadar örfü bir ilke olarak kabul etmese de kendi döneminden önceki dönemlerde olan örfü karşı, daha ılımlı olduğunu fakat kendi döneminde ise örfün usule aykırı bir şekilde, kötüye kullanılarak tamamen kabul edilemez bir hale geldiğini aktarmaktadırlar.

Rüşvet ve Adam kayırma başlığında yazarlar, Bahâeddinzâde'ye göre devlet düzeninin bozulmasının ve adaletin kaynağından uzaklaşılmasının baş sebeplerini rüşvet ve adam kayırma olduğuna değinmektedirler. Liyakatin terkedilmesi şüphesiz beraberinde adam kayırma ve rüşvete de sebep olmuştur. Rüşvetle göreve gelen kimseler

³ Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbü'rî Hâkim, *el müstedrek ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990),4/104.

⁴ Ruknuddîn Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî Muhyissünne, *Mesabihü's-sünne*, thk. Abdurrahman Maraşlı vd. (Beirut: Darü'l-ma'rife, 1978), 3/24; Buhari, Humus 7.

adalet ve doğruluktan ziyade kendi makamlarını ve maddi kaynaklarını korumak için temel ilkelerden vazgeçmişlerdir.

Beytülmal Hususundaki Eleştirisi başlığında yazarlar, Bahâeddinzâde'nin özellikle *guliül* meselesi üzerinde durduğunu ifade etmektedirler (s.71). *Guliül*, müslümanların ganimetlerinden aşırma anlamına gelmektedir. Bahâeddinzâde'ye göre bu durumun temelinde devlet görevlerine ehil olmayan kimselerin getirilmesi vardır. Bahâeddinzâde'nin bir diğer önemli eleştirisi ise şeriatın toplamasını zorunlu kıldığı mallar hususunda, bilerek yapılan hatalı davranışlar üzerinedir.

Eserin sonunda ise Bahâeddinzâde'nin Siyaset eserlerinin tahkik ve tercümesi bulunmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Siyasetnâmeler, devrin yöneticilerine yol gösterme niyetiyle kaleme alınmış önemli eserlerdir. Bu çalışmada incelenen eser, genel anlamda 16. Yüzyıldaki Osmanlı yönetimine dair aksaklıkları görme açısından, özel anlamda ise Bahâeddinzâde'nin siyaset tasavvurunu anlama açısından büyük bir öneme sahiptir.

16. yüzyılda kaleme alınan, Siyasetnâme-nasihâtname türünden sayılan; Lütfi Paşa'nın *Asafname'si* (1541), Aşık Çelebi'nin *Mi'racul-Eyale'si* (1566-1572) ve Gelibolulu Mustafa Ali'nin *Nushatu's Selatin'i* (1581) incelendiğinde; padişahın konumu, ilim ehline ve yöneticilere verilen nasihatler, rüşvet-adam kayırma ve bunun sonucunda meydana gelen yönetimdeki zaafılar gibi konuların ele alınması bakımından Bahâeddinzâde de benzer temalar göze çarpmaktadır. Bunun yanında Bahâeddinzâde'nin üslubu, örf ve şeriatın kemalini savunan tutumu ve Ekberî gelenek çerçevesinde padişahın ve ilim adamlarının konumu, zamanın idaresine karşı muhalif duruşu ve yaşadığı dönemin zaafılarını fark ederek sağlam bir öngörü sahibi olması bakımından yukarıda adı geçen eserler ve müelliflerden ayrı ve özel bir konuma sahiptir.

İncelenen eserde, yukarıda bahsedilen bu tutum ve konum, okuyucunun aklında soru işareti kalmayacak düzeyde ayrıntılı ve açık bir dille sunulmuştur. Nitekim hem Bahâeddinzâde'nin düşüncesinin arka planını yansıtmak amacıyla yapılan açıklamalar hem de Bahâeddinzâde'nin eserlerinin tahkiki ve tercümesiyle beraber verilmesi de bu özenli çabanın sonucu sayılabilir.

Esere dair birkaç eleştiride bulunmak gerekirse öncelikle eserde Bahâeddinzâde'nin hayat hikayesinin bulunmaması hem eserin sunumu açısından hem de onun Ekberî düşünce sistemi ile olan bağlantısının tam olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Her ne kadar dizinin ilk kitabı *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*'nda hayat hikayesi yer alsada sadece bu kitabı okuyacaklar açısından hayat hikayesine ihtiyaç duyulmaktadır. *Alemden Alim'e Devlet Nizamı* ve *Allah'ın yeryüzündeki Gölgesi: Sultan* başlıklarında yazarlar, Bahâeddinzâde'nin Ekberî düşünce ile olan bağlantısına dikkat çekmişlerdir fakat başlıkların içinde Ekberîliğe dair açıklama

veya tanım görülmemektedir. Bu ihtiyacın giderilmesi açısından kısaca Ekberîliğe dair bilgi sunulması gerekmektedir.

Kitapta ağırlıklı olarak Bahâeddinzâde'nin sufi yönüne vurgu yapılmaktadır bu konu ise üzerinde tartışmaya değerdir. Bahâeddinzâde'nin Allah'ın sıfatlarının yeryüzüne yansımaları, padişahın gerekliliği, alemin nizamı gibi konuları ele alışında baskın görüş sufi karakter olsa da eserin devamında ve bahsedilen konuların dışındaki düşünceleri ise sufi bir perspektiften ziyade bir fakihin perspektifine daha yakın görünmektedir. Bu iddianın temellendirilmesi açısından öncelikle Bahâeddinzâde'nin düşüncesinin mantığını incelemek gerekmektedir. Bahâeddinzâde soyut konulara değindiği kadar pratik meselelerde de oldukça faal bir isimdir. Onun şeriata olan bağlılığı, hakikati korkmadan sert-realist bir dille savunması, makam kaygısı taşımaması ve yöneticinin gazabından veya kınamasından korkmaması önemli özellikleri arasında yer almaktadır. Özellikle şeriat-örf ikiliğine karşı akli-örfi bir siyaseti reddetmesi, ilim ehlinin sorumluluğundan kaçarak ruhsatla amel etmesi, beytülmal konusundaki hassasiyeti ve görüşleri, liyakat, rüşvet, adam kayırma konularındaki iddiaları ve delillendirmeleri tıpkı halefi olan İbn Kayyım el- Cevziyye, İbn Teymiyye ve çağdaşı olan Dede Cöngi ile benzer niteliktedir. Bu isimler çoğaltılmakla beraber baskın çizginin belli olması açısından sadece bu üç isimle benzerlik kurmak gerekirse hepsinde ortak damarın fakih çizgisi olması ve aynı geleneği savunma tarzı dikkatleri çekmektedir. Bunun yanı sıra Bahâeddinzâde'nin sufi bir kimlikte olması, kaleme aldığı diğer eserlerinin tasavvuf çizgisinde olması belki akılları karıştırırsa da incelenen bu kitap bağlamında Bahâeddinzâde'nin düşüncesinin temelinde fakihliği ön planda görünmektedir.

Sonuç olarak, *Fıkıh ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde'nin Siyaset Düşüncesi* adındaki eser hem Kanûnî (slt.1520-1566) döneminin siyasi ve dini tartışmalarını hem de Bahâeddinzâde'nin siyaset düşüncesini anlama bakımından büyük bir öneme sahiptir. Bahâeddinzâde tespit edilebildiği kadarıyla Osmanlı Devleti'nin siyasi anlamda en kudretli olduğu zamanda, devlet nizamının ilmi ve hukuki sahada bozulmaya başladığını söyleyen ilk siyaset metni müelliflerinden biri olarak görülebilir. Bu eserin literatüre iki büyük katkısı bulunmaktadır. İlk katkı, Bahâeddinzâde'nin üç eserinin gün yüzüne çıkarılması ve bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara, konuya dair meraklı olan okuyuculara kaynak niteliği taşımasıdır. İkinci katkı, yazarların eseri tercüme ile sınırlandırmayıp hem Bahâeddinzâde'nin hem de dönemin kabul gören düşüncelerini yorumlamalarıdır. Bu yorumlamalar onun daha iyi anlaşılmasının yanı sıra günümüze de ışık tutması bakımından güncelliğini ön plana çıkarmış ve bu konular üzerinde tartışma imkânı sağlayabilmiştir.

Yazarların kitap boyunca kullandıkları dil üstü kapalı ve ağdalı cümlelerden uzak, anlaşılır olmakla beraber oldukça akıcıdır. Tercümeyle tahkikin bir arada verilmesi tercüme ve müellife olan bağlılığın göstergesi olarak yorumlanabilir. Eser, konuya dair okuma yapmak isteyenler için birçok soruya yanıt verdiği gibi başka soruların da

oluşmasına katkı sunma potansiyeline sahiptir. Son söz olarak ifade edilmeli ki eser genelde İslam siyaset düşüncesi özelde ise Bahâeddinzâde üzerinden çalışma yapmak isteyenlerin faydalanacağı bir kapsama sahiptir.

Kaynakça

Begavî, Muhyissünne Ruknuddîn Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Mesabihü's-sünne*. thk. Abdurrahman Maraşlı vd. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1978.

Hâkim, Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*. Çev. Ahmed Davudoğlu v.dğr. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr. *et-Turuku'l-hükmiyye fî's-siyâseti 'ş-şeriyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989.

Kerimoğlu, Yusuf. *Devlet ve Siyaset Üzerine Notlar*, Ankara: Misak Yayınları, 2008.